

**M**ünchener  
**S**tudien zur  
**S**prachwissenschaft

---

Heft 72/1  
2018/2019







# Münchener Studien zur Sprachwissenschaft

Im Auftrage  
des Münchener Sprachwissenschaftlichen  
Studienkreises

herausgegeben von  
Norbert Oettinger, Stefan Schaffner



Heft 72/1 – 2018/19  
J.H. Röll

**Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über: <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

© 2020 Verlag J.H. Röll GmbH, Dettelbach

Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art, auch auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.  
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.  
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röll GmbH

Printed in Germany  
ISSN 0077-1910

## Inhalt

*MSS 72/1* beinhaltet den ersten Teil von Beiträgen des von Emmanuel Dupraz (Université Libre de Bruxelles) und Theresa Roth (Philipps-Universität Marburg) organisierten Kolloquiums „Ritual und Terminologie: Phasen antiker Rituale und ihre Bezeichnungen“, das vom 7. bis 8. September 2017 an der Universität Würzburg stattgefunden hat.

Information der Herausgeber . . . . . 7

ANJA BUSSE

Beobachtungen zu Glossenkeilwörtern  
aus hethitisch-luwischen Ritualtexten . . . . . 9

SUSANNE GÖRKE

JÜRGEN LORENZ

*KI.MIN* „dito“ in hethitischen Texten . . . . . 43

ROSEMARIE LÜHR

Sprache der Magie im germanischen Altertum . . . . . 69

LAURA MASSETTI

Mr. Hand: On Gk. Χεῖρων,

Ved. *Rudrá-* ‘of healing hand’ and Hitt. *kiššeraš* <sup>D</sup>UTU-*uš* . . 97

OSWALD PANAGL

Elemente ritueller Sprache

in den Verfahrensschritten des delphischen Orakels

und Stationen der „mantischen“ Religiosität . . . . . 121





ROSEMARIE LÜHR

## Sprache der Magie im germanischen Altertum

**Abstract:** Northern Germanic is instructive in the expression of magic because magical acts are documented in many ways, first in the runic inscriptions, and because, as we shall see, in the Kenningar of the skaldic poets a magical realism finds its literary expression. First, the concept of magic, as it is realized lexically, is treated. Then runic inscriptions will be discussed, possibly addressing the theme of magic and the script itself. Next is a discussion of a runic inscription that probably already contains Kenningar, namely the inscription on the stone of Eggja. Finally, let us take examples of Kenningar that point to an ancient creation myth. They are used to designate women and men and contain the basic word 'tree'.

Die Magie bei den Germanen beruht auf den immanenten Kräften des Menschen, der sie ausübt. Er verwendet Gegenstände und Praktiken, von denen er annimmt, dass sie die gewünschte Wirkung in sich selber haben, mit oder ohne Anwesenheit von göttlichen Wesen. Während der Mensch in der Magie selbst der Herrschende ist, erkennt er in der Religion seine Abhängigkeit vom Göttlichen. Religion und Magie stellen also zwei verschiedene Haltungen beim Menschen dar (Hultgård 1982:64f.). Von den Sprachen im germanischen Altertum ist besonders das Nordgermanische für den Ausdruck von Magie aufschlussreich, weil magische Handlungen vielfältig dokumentiert sind, und zwar zuerst in den Runeninschriften, und weil, wie zu zeigen ist, in den Kenningar der Skaldendichter ein magischer Realismus seinen literarischen Ausdruck findet. Magie hat also im Nordgermanischen verschiedene Repräsentationsformen. Zuerst wird das Konzept Magie, wie es lexikalisch realisiert ist, erörtert. Darauf geht es um Runeninschriften, in denen möglicherweise Magie thematisiert wird und um die Schrift selbst. Als nächstes erfolgt eine Besprechung einer Runeninschrift, die vermutlich schon Kenningar enthält, nämlich die Inschrift auf dem Stein von Eggja. Schließlich

behandeln wir Beispiele von Kenningar, die auf einen alten Schöpfungsmythos deuten. Sie dienen zur Bezeichnung von Frauen und Männern und enthalten das Grundwort ‚Baum‘. Da im Folgenden vielfach von Kenningar die Rede ist, wird hier gleich Krauses praktikable, aber dann zu modifizierende Definition angeführt:

Unter der einfachen Kenning verstehen wir den einer typisch poetischen Sphäre entnommenen zweigliedrigen Ersatz für ein Substantiv der gewöhnlichen Rede. Die in der Umschreibung verwandten Begriffe können nach bestimmten Mustern beliebig variiert werden und sind vom Zusammenhang der Stelle unabhängig (Krause 1930:5). Im Satzkontext vertritt die Kenning die Position von Substantiven, als Subjekt, Objekt, Attribut, in allen Kasus (Marold 1983:63; vgl. auch Frank 1978).

Neben der bewährten Sammlung von Kenningar von Rudolf Meissner (1921) gibt es nun das online-Projekt *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Age* (<http://skaldic.abdn.ac.uk/db.php>), in dem die Kenningar aufgeschlüsselt sind.

## 1. Das Konzept Magie

Die Germanen haben verschiedene Bezeichnungen für Magie und religiöses Ritual. Diejenigen, die diese Praktiken ausüben, heißen im Nordgermanischen *seiðkona* ‚Magierin‘, *seiðmaðr* ‚Magier‘ bzw. *gyða* ‚Priesterin‘ *goði* ‚Priester‘. In anderen germanischen Sprachen hat man die gleiche Unterscheidung: ahd. *galstāra* ‚Zauberin‘, *galstarāri* [9. Jh.] ‚Zauberer, Giftmischer, Gaukler‘ (*galstar* ‚Zaubergesang, -spruch, Zaubertrank, Giftmischerei, Gaukelei, Sakrileg‘; ahd. *galtar* ‚Zaubergesang, -spruch der heidnischen Magie‘); *gougalāri* [8./9. Jh.] ‚Zauberer, Magier, Betrüger‘ (ahd. *gougal* ‚Zauberei, Blendwerk‘); ae. *geāgelere* ‚Zauberer‘; *zaubrara* ‚Zauberin‘, *zaubrari* ‚Zauberer‘ (*zaubar*) bzw. *cotinc*, *bluostrari* ‚Priester‘ (*bluostar* ‚Opfer, Götzendienst‘) (EWA IV s.v.)

Betrachtet man das altnordische Wort für Magie, *seiðr*, genauer: Wenn Sprecher auf synchroner Ebene selbst Bedeutungszusammenhänge herstellen, also ein Wort einer Wortfamilie zuordnen können, ist es im Sprachbewusstsein fest verankert (Blank 2001:155). Bei *seiðr* ist dies der Fall. So findet sich im Altnordischen ein starkes Verb. Es erscheint u.a. in einem Skaldengedicht. Der Zusammenhang geht aus einer bei Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* 3, 4, 13) bezeugten Geschichte um die Asengöttin Rindr hervor, mit der Odin gegen ihren Willen Wali zeugte. Odin hatte sich als Frau verkleidet und wendet auch Zauber an. Wali rächte später Balder, indem er Hödur, den Mörder Balders, tötete. Bei Saxo heißt der Sohn Bous:

*Qui cum filium Boum, quem ex Rinda sustulerat, bellici laboris studiosum cognosceret, accersitum fraternae cladis memorem esse iubet, potius a Balderi interfectoribus ultionem exacturum quam armis innoxios oppressurum, quod aptior ac salubrior pugna competeret, ubi pium belli locum iusta vindictae licentia tribuisset.*

„Als er nun seinen Sohn Bous, den er von der Rinda bekommen hatte, der Kriegstätigkeit ergeben sah, da ließ er ihn zu sich kommen und mahnte ihn, der Ermordung seines Bruders zu gedenken; besser als Schuldlose niederzukämpfen sei es, wenn er Rache nähme an den Mördern Balders, weil gehörig und nützlich ein Kampf sei, wo erlaubte und sogar gerechte Rache einen makellosen Kriegs Anlass biete.“

In der *Sigurðardrápa* des Skalden Kormákr Ögmundarson (10. Jh.) steht nun:

KormQ *Sigdr*<sup>III</sup>

*seið Yggr til Rindar.*

„Yggr [Óðinn] verzauberte Rindr.“

Weitere Belege sind in der Edda bezeugt: prät. *seið* Vsp. 25; pl. *siðu*, Ls. 29; part. *siðit*; und ein schw. prät. *síddi*: [*seiðr*; *seiða*] ‚einen Zauber ausüben‘.

In der Bedeutung ‚Gesang‘ ist *seiðr* bei dem Skalden Egill Skallagímsson (10. Jh.) in einer Kenning für ‚Kampf‘ belegt:

Egill Lv 8<sup>v</sup> (*Eg* 12)  
*leiti upp til Lundar*  
*lýða hvern sem bráðast,*  
*gerum þar fyrir sjöt sólar*  
*seið ófagran vigra.*

„Erreiche jeder von den Leuten so schnell wie möglich Lund, lasst uns mit den Speeren dort vor dem Untergang der Sonne den hässlichen Gesang der Schwerter (= Kampf) machen.“

Und im Runendänischen auf dem Runenstein von Skjern tritt ein vom Verb abgeleitetes Nomen agentis auf:

DR 81 (10. Jh.)<sup>1</sup>

**siþi : sa : monr : is ¶ : þusi : kubl : ub : biruti**

*Siþi sa mannr æs þøsi kumbl of briuti.*

„A sorcerer (be) the man who breaks this monument“

Bei *seiðr* handelt es sich um ein westindogermanisches Wort für ‚Zauber‘, eigtl. ‚Bindung‘; vgl. lit. *saitiniñkas* ‚Zauberer, Hexer‘, mkymr., bret. *hud* ‚Zauber‘; lit. *saĩtas* ‚Band, Fessel‘, ahd. *seita* ‚Strick, Schnur‘ (ALEW II 883; MacLeod & Mees 2006:225-227).

## 2. Magie in den Runeninschriften

Nachdem also im germanischen Lexikon verschiedene Wörter für ‚Religion‘ und ‚Magie‘ vorhanden sind, ist zu überprüfen, ob in den Runeninschriften eine solche Unterscheidung nachweisbar ist. Hilfreich für alle diese Inschriften betreffenden Fragen ist das Runenprojekt Kiel (<http://www.runenprojekt.uni-kiel.de/>).

---

1 Project Samnordisk Runtexdatabas Svensk - Rundata entry for DR 81.  
<http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>.

Der führende Vertreter einer generell magischen Auffassung der Runeninschriften war Magnus Olsen (1912:20). Heute nimmt man eine differenzierte Haltung ein. Vgl. K. M. Nielsen (1985:97): „Einige Runeninschriften sind magisch aufgrund ihres Inhalts, andere enthalten eine profane Mitteilung. Bei den meisten Inschriften ergibt sich die magische Auffassung allein aus der Deutung.“ (vgl. auch Düwel 1992:342)

Ein Beispiel, in dem Wolfgang Krause (1966:147) eine Verbindung von Priestertum und Zauberei erkennt, ist die Inschrift auf dem Stein von Nordhuglo. Er übersetzt:

Stein von Nordhuglo (Norwegen, 425 nach Chr.)

**ek gudija ungangiz**

„Ich, der Priester, der gegen Zauber gefeit ist“<sup>2</sup>

(<http://www.runenprojekt.uni-kiel.de/abfragen/>)

Eine anderer Möglichkeit wäre die Übersetzung von *ungandiz* mit ‚der Unschlagbare‘<sup>3</sup>.

*ungandiz* stellt sich zu *Ongendus*, dem Namen eines dänischen Königs um 700, der in der *Vita Alcuini* erwähnt ist. *un-* ist Negationspräfix, *-gandiz* entspricht aisl. *gandr* ‚Zauber‘, eigtl. ‚Stock, Stange, besonders von Zaubermitteln‘, nnorw. dial. *gand* ‚dünner Stock, Zauberei der Lappländer‘. Es handelt sich um ein privatives Bahuvrihi-Kompositum mit *a*-Stamm im Hinterglied. Als Basis gilt die Wurzel \**g<sup>wh</sup>en-* ‚schlagen‘; vgl. griech. *phónos* ‚Mord, Totschlag‘. Auf diese Inschrift wird noch einmal eingegangen.

Auch bei scheinbar religiösen Inhalten gibt es oftmals mehrere Interpretationen. Eine Inschrift, die dies belegt, stammt aus Stentofthen.

---

2 Vgl. Olsen 1911:18: ‚der nicht vom Zauber betroffen werden kann.‘

3 Antonsen 1975:47: Gen.Sg. ‚des Ungandiz‘.

Krause (1966:212) sieht hier keinen religiösen Inhalt und übersetzt folgendermaßen:

Stentoften (Blekinge) (Schweden) (600-650 nach Chr.)

**nīu hāborumR**

**nīu hāgestumR**

**Hǫpuwol<sup>a</sup>fr gaf**

„Den neuen Bauern, den neuen Fremdlingen gab Haduwolf gutes Jahr.“

In der Deutung von Grønvik (1990) ergibt sich aus den ersten drei Zeilen aber:

„Neun *hā*-Söhnen (= schon vor ihrer Geburt dem Odin geweihten), neun *hā*-Gästen (= Toten, die jetzt bei Odin in Walhall sind) opferte Hǫpuwol<sup>a</sup>fr“

Nach Grønvik beziehen sich ‚*hā*-Söhne‘ und ‚*hā*-Gäste‘ auf den Odinsnamen \**Hávi*, obl. *Háva* ‚der Hohe‘ (HávM 109, 111, 164) mit *hā*- < urgerm. \**hauha*-, der alten Kompositionsform sowohl der starken wie der schwachen Form des Adjektivs. Wenn die zweite Gruppe ‚*hā*-Gäste‘ = ‚Odins-Gäste‘ benannt würden, bedeute dies – so Grønvik, dass sie jetzt Odin in Walhall besuchen werden. Die Bezeichnungen *hā-borumR* und *hā-gestumR* würden der Inschrift somit ihre religiöse Perspektive verleihen.

Eindeutige religiöse Inhalte sind also oft ebenso schwer nachweisbar wie magische.

In diesen Zusammenhang gehören nun auch die Ich-Formeln des Typs *X haiteka* (‘X heiße ich’), mit der eine Reihe von Runenschriften, auf dem Seeland-Brakteaten, dem Lindholm-Amulett und dem Kragehul-Speerschaft. Innerhalb der Runenüberlieferung gelten diese Formeln als rituelle Selbstprädikationen (Hultgård 1998:716 ff.; Müller 1988:134-137; Hauck 1998:306). Der Runenritzer scheint sich damit

„den übernatürlichen Mächten ... vorzustellen, indem er seinen Namen in einer formelhaften Wendung nennt“ (Olsen 1907:37).

Amulett von Lindholm (Skane, Schweden) (300 n. Chr.)

**ek erilaz Sawilagaz ha(i)teka**

„Ich, der Erilaz werde Sawilagaz [d.h., der Sonnige, Strahlende] genannt“ (Antonsen 1975:37)<sup>4</sup>

Auf dem Stein von Reistad in einem Grab erscheint neben dem Namen des Verstorbenen auch der Name des Runenmeisters:

Stein von Reistad (Vest-Agder, Norwegen) (450 n. Chr.)

(I) **idringaz** (II) **ekwakraz** : **unnamz** (III) **wraitha**

“Idringaz [i.e. of memorable lineage]. I, Wakraz [i.e. watchful, brave one] the untakeable, wrote (this)” (Antonsen 1975:53)

Nach Krause (1966:172) wollte der Runenmeister „die magische Kraft der Runen unterstreichen, um den Frieden des Grabes zu sichern.“

Doch kann der Name des Verstorbenen auch fehlen wie auf dem Stein von Einang in Norwegen, der noch jetzt auf dem Grabhügel steht, wo er vor anderthalb Jahrtausenden errichtet wurde.

Stein von Einang (Oppland, Norwegen) (350—400 n. Chr.)

**dagastiz runo faihido**

„Dagastiz malte die Rune [d.h., die Inschrift]“ (Antonsen 1975: 39)

Vgl. auch die schon angeführte Inschrift auf dem schon genannten Stein von Nordhuglo. Wahrscheinlich stand dieser Stein ursprünglich auf einem Grabhügel.

Stein von Nordhuglo (Norwegen, 425 nach Chr.)

**ek gudija ungandiz**

---

4 Krause (1966:70): „Ich Eril (= Runenmagiker) hier heiße ‚Listig‘, wobei *Wilaga* der selbstgewählte Name des Runenmagikers sei.

„Ich, der Priester, der gegen Zauber gefeit ist“<sup>5</sup>

Warum aber erwähnt der Runenritzer in Grabinschriften nur seinen Namen und verschweigt den des Verstorbenen, dessen Andenken die Inschrift doch gilt? Die Antwort, die Magnus Olsen auf diese Frage gibt, lautet: Diese Runenschriften sind nicht eingehauen worden, um nur gelesen zu werden. Dagegen spreche die große Gruppe von Runensteinen, die nicht auf, sondern in den Grabhügel hineingestellt worden sind. Die Inschriften sind Beschwörunginschriften, die nur für übernatürliche Wesen, mit denen der Verstorbene verkehrt, bestimmt sind. ... Seinen Zweck erreicht der Runenschreiber durch die ihm innewohnende Zauberkraft (vgl. Feist 1919: 247; Düwel 1988).

### 3. Die Runenschrift

Die heutige Forschung sieht das ähnlich. Klaus Düwel (2002:285) hält es für möglich, „dass in einer frühen Kultur die Schrift etwas Besonderes, vielleicht sogar Numinoses, Magisches bedeuten konnte“. Als ein Beispiel dafür, dass der Akt des Schreibens in einer oralen Kultur tatsächlich als magischer Akt empfunden worden sei, betrachten Christoph G. Schmidt, Klaus Düwel & Robert Nedoma (2010/11:160) die Beschriftung des Kammes von Friestedt (Stadt Erfurt) (2. Hälfte des 3. Jh.s) mit:

**kaba** = westgerm. *ka(m)ba*

Sie berufen sich dabei auf Schwab (1998:419):

„Die ‘Handlung des Schreibens’ wird Gegenstand des Schreibens und bleibt damit als Geschriebenes verfügbar für den Besitzer des beschrifteten“

---

5 Nur *ek* und der Name des Runenmeisters sind auf folgender Felsinschrift genannt:

Felswand von Valsfjord (Sender Trøndelag, Norwegen) (400 n. Chr.)

**ek hagustaldaz þewar godagas**

„Ich, Hagustaldaz, der Gefolgsmann des Gōdagaz“



ten Gegenstandes, dem damit auch die der ‘magischen’ Schreibhandlung innewohnende Kraft zufließt. Dieser performative, autoreflektierte Schreibakt, der den mit Runen versehenen Gegenstand zum Schriftamulett macht, ihm schützende Funktion verleiht, ähnelt der ‘Selbststoffbarung’ eines Gegenstandes, der durch die runisch-magische Beschriftung mit seinem Namen gefeilt oder auf seine So-Beschaffenheit, die im Namen enthalten ist, begrenzt wird.“

Dass den Runen tatsächlich eine magische Funktion zukommen kann, zeigt die Fortsetzung der Inschrift von Stentoft:

**hider runono fel<sup>3</sup>heka hed{e}ra ginoronor. ...**

“The sequence of bright-runes I commit here [i.e. to this stone], mighty-runes.” (Antonsen 1975:87)

Das Adjektiv *hider* gehört zu dt. *heiter* und das Adjektiv *ginoronor* weist auf eine Vorform \**ginuā-*, deren Fortsetzung im Altnordischen zur Steigerung von Adjektiven verwendet wird; *ginn-heilagr* ‚sehr heilig‘, *ginn-regin* ‚mächtige Ratgeber‘, Wörter, die man wegen ae. *ginn* ‚breit, geräumig‘ letzten Endes zu der Sippe von lat. *hiāre* ‚gähnen‘ stellt (zu ahd. *gingēn* ‚begehren‘; EWA IV 340f.; vgl. aber Lühr 1988:111f.).

Es gibt somit Belege, die darauf hindeuten, dass das Schreiben von Runenzeichen eine magische Schreibhandlung war.

#### 4. Die Eggja-Inschrift als Abwehrzauber

Gehen wir nun zur Eggja-Inschrift über und den darin enthaltenen möglichen Kenningar. Der Runenstein wurde 1917 beim Pflügen auf einem Acker in der Nähe des Hofes Eggja in Sogndal in Westnorwegen entdeckt<sup>6</sup>. Aufgrund der einfachen Grabanlage, der

---

6 Der Runenstein lag an einem steilen Felshang etwa 600 Meter über dem Fjord, nur 40 m von der Scheune des Hofes Egge entfernt. Die Steinplatte stammt von einem Flachgrab, das ein großes Eisenmesser, einen

Beigabenarmut, der Form des Feuerstahls, des gebogenen Rückens des Schwerts oder Kampfmessers sowie der Pferdekopfdarstellung auf der Steinplatte selbst (Tier-Stil II) wird eine Datierung in das 7. Jh. vorgenommen (Magnus 1988:346). Auf der Platte befinden sich etwa 200 Runenzeichen, deren Größe von 3 bis 5,2 cm variiert. Es ist damit die längste Runeninschrift aus älterer Zeit. Viele Runen sind noch gut lesbar.

Auch hier gibt es wieder sehr unterschiedliche Interpretationen. Nach Klaus Düwel (2016:41f.) beruhen diese auf ebenso verschiedenen Voraussetzungen und Vorentscheidungen der einzelnen Interpreten:

- a. Grab oder Kenotaph.
- b. Anordnung der Runenzeilen.
- c. abweichende Lesungen nicht eindeutig erkennbarer Runen.
- d. Verschiedenartige Ausfüllung der Lakunen (Lücken) in der Inschrift.
- e. Unterschiedliche Abtrennung von Wörtern/Einheiten in der fortlaufend geritzten Inschrift.
- f. Abweichende Transkription einzelner Runenfolgen.
- g. Verschiedene Bedeutungsansätze von Wörtern.
- h. Alternative Auffassung von Wörtern als *nomen appellativum* (Gattungsname) oder *nomen proprium* (Eigename).
- i. Alternative Interpretation einer Folge als Kompositum oder als Kenning.
- j. Unterschiedliche syntaktische Einschnitte.
- k. Annahme von magischen und kultisch-rituellen Handlungen aus Anlass einer Bestattung gegen eine Grabschändung oder gegen ein Wiedergehen des Toten.

Die Inschrift umfasst drei Teile und wird zumeist als eine Abwehr gegen den Missetäter, vermutlich den Grabfrevler, aufgefasst. Vgl. Steinplatte II:

---

Feuerstahl, Eisenfragmente mit Holzresten und ein vielleicht umgelagertes kleines Flintstück enthielt (Jankuhn & Krause 1966:227f.).

**alu mis(y)rki** (Å. Nielsen 1968)

**a(lu) (mi)s(y)rki** (Høst 1976)

**a(l)u mis(y)rki** (Krause 1966; Nordén 1934)

*alu* wird als ‚Schutz, Schutzmittel, geschütztes Denkmal; Abwehr, Abwehrzauber; Tabu‘ wiedergegeben.

Steinplatte III, der erste Teil, enthält keine Kenningar. Die Interpretationen stimmen weitgehend überein und werden daher nicht weiter besprochen<sup>7</sup>.

Nun zur Steinplatte 1, dem zweiten Teil der Inschrift, mit möglichen Kenningar:

Steinplatte I **hinn (w)ar(p) nāsē(ō) ma(nn)r māde þaim kai(p)a ī bormōþa hūni.**

Krause (1966) übersetzt:

„Diesen [Stein] bewarf der Mann mit Leichensee (= Blut), rieb mit ihm die Dollen in dem bohrmüden Boot ab.“

---

7 **A. ni (i)s sōl(o) sōtt. uk ni (i)s akse st(æ)inn skorinn. ni [læggi] mannr n(æ)kdan is niþ rinnr. ni wiltir mænnr læggi a(b).**

„Nicht ist [er] von der Sonne getroffen. Und nicht ist mit einer scharfen Spitze der Stein geschnitten. Nicht [lege] man [ihn] bloß, während der abnehmende Mond rinnt. Nicht [mögen] irregeleitete Männer [ihn] beiseitelegen.“ (Smith 1971)

**B. nis sōlu sōtt uk ni sakse stain skorinn ni (sagr) mar nakda ni snarþir ni wiltir mannr lagi.**

„Nicht ist's von der Sonne getroffen und nicht [ist] mit einem (Eisen-) Messer der Stein geritzt - nicht soll ein der Verfolgung ausgesetzter Mann [ihn] entblößen - nicht sollen in Bedrängnis geratene, nicht irregeführte Männer [ihn so] (hin)legen.“ (Springer 1966; 1975)

Seine Interpretation lautet: „Der Mann, also doch wohl der Runenmeister und Magiker selbst, bewarf den Stein mit Blut, d.h. mit Opferblut, wodurch besonders die Runen selbst gerötet wurden, um ihre magische Wirkung zu erhöhen. Die sich unmittelbar anschließende Partie ist am ehesten so zu verstehen, dass der Magiker mit dem gleichen Blut die Dollen [*kai(p)a*] eines Bootes [*hūni*] abrieb, etwa um auch das Boot selbst unter die Gewalt magischer Kräfte zu stellen. Das Boot wird als „bohrmüde“ [*bormoða*] bezeichnet, weil es, nachdem es den Toten über den Fjord bis an den Strand unterhalb von Eggja gebracht hatte, versenkt wurde. Im Einzelnen bleibt diese Stelle aber rätselhaft.“

*nāsē(ō)* ist in diesem Fall eine Kenning für ‚Blut‘. Dass mit Blut Runen geritzt wurden ist, auch sonst bezeugt. Aus der Egils saga (Kap. 44) geht hervor, dass Egill, als ihm bei einem Gelage ein Horn mit vergiftetem Bier gereicht wurde, mit dem eigenen Blut einen Runenzauber in das Horn ritzte und dazu eine Strophe, die folgendermaßen beginnt, sprach:

*ristum rún á horni, rjóðum spjöll í dreyra*

„Ich ritze eine Rune auf das Horn, röte die Aussage mit Blut.“

Das Horn sprang entzwei, und der Trank floss hinunter auf das Stroh (Lühr 2000:4 Anm. 11).

Grønvik (1985:34, 59) versteht *naseu* dagegen nicht als Kenning für Blut, sondern als Bezeichnung für eine besonders große, todbringende Welle. Er verweist auf den nisl. Pl. *násjóir*, der in der Seemannssprache in Intervallen auftretende, Schiffbruch verursachende Wellen bezeichnet. Die Vorstellung, dass solche Wellen existieren, lasse sich bis in skaldische Zeiten nachweisen.

Eine weitere Deutung von *nāsē(ō)* ist ‚mit Leichenblick‘:

„Jener lenkte den Leichenblick um“ (Kill 1964) (zu weiteren Deutungen vgl. <http://www.runenprojekt.uni-kiel.de/abfragen/default.htm>).

Überblickt man die verschiedenen Interpretationen, so sind in der Skaldendichtung Grundwörter für ‚Blut‘ häufig Bezeichnungen für Meer, See, Flut, Fjord, Welle, Brandung, auch Fluss, Wasserfall, Brunnen; ferner Tau, Regen, Tauwetter, dann Tränen, Schweiß, Bier. Sie werden u.a. durch Wörter für ‚Leiche‘ bestimmt: *hræ*, *nár*, *valr*, *valkǫstr*:

*hræscær* ‚Leichensee‘; *valkastar bára* ‚Welle des Leichenhaufens‘; *valbjórr* ‚Leichenbier‘; *hræs dynbrunnr* ‚der Leiche rauschender Bronn‘; *nádogg* ‚Leichentrau‘; *hræva dǫgg* ‚Leichentau‘; *valdogg* ‚Leichentau‘; *valbreki* ‚Leichenwoge‘; *hræva lækr* ‚Leichenbach‘ (Meissner 1921:204-207). Das spricht für Krauses Deutung.

Als nächstes folgt in der Runeninschrift eine Frage:

**huw(æ)R ob kam h(æ)ri(ǫ)ss hī ā la(nd) gotna.**

Die Antwort darauf hängt von der Interpretation von *h(æ)ri(ǫ)ss* ab.

Krause (1971) gibt die Frage als rhetorische Frage wieder mit:

„Als wer kam der Heer-Ase (= Odin) hierher auf das Land der Krieger?“

*h(æ)ri(ǫ)ss* ‚Heer-Ase‘ ist in diesem Fall eine Kenning. Das ist durchaus möglich. Bei den Skalden ist vor allem Odin ein Schlachtengott, der zum Kampf aufreizt, ihn lenkt und entscheidet: vgl. *her-Gautr* (Meissner 1921: 53).

Nach Krause bezieht sich die Frage auf die Gestalt, unter der der Heer-Ase Odin, von dem Magiker herbeigerufen, nach Eggja kommen wird:

**fiskr þr f[ir]nawim suwimma(n)de fo(g)l (ī) f[i]a(n)[daldid] galand(e)**

„der Fisch aus dem schrecklichen Strom schwimmend, der Vogel in die Schar der Feinde schreiend“

nämlich ‚Odin in Fisch und Vogelgestalt‘, um den Toten über ferne Gewässer und Gebirge ins Totenreich zu führen. Man vergleiche dazu Ynglingasaga Kap.7, wo von dem zaubermächtigen Odin gesagt wird: Odin wechselte die Gestalten: der Leib lag da wie schlafend oder tot; aber er war dann ein Vogel oder vierfüßiges Tier, ein Fisch oder eine Schlange, und fuhr in einem Augenblick in ferne Länder in seinem eigenen Anliegen oder in dem anderer Männer (Høst 1960).

Eine Deutung als echte Frage führt zu:

**huw(æ)r ob kam h(æ)ri(þ)ss hī ā la(nd) gotna.**

„Wer kam als Gott (oder: Heerführer) hierher in das Land der Krieger?“ (Smith (1971).

Ist ein Mensch gemeint, muss *h(æ)ri(þ)ss* eine Mannkenning sein; Mannkenningar mit einer Götterbezeichnung im Grundwort sind bezeugt:

*her-Baldr* ‚Heer-Balder‘ = Mann

*gunn-Freyr* ‚Kampf-Freyr‘ = Mann

*as-Freyr* ‚Kampf-Freyr‘ = Mann (zu *ós* ‚Lärm‘)

*sverð-Óðinn* ‚Schwert-Odin‘ = Mann (Meissner 1921:260f.)

Die Antwort könnte den Namen des Mannes, nach dessen Ankunft gefragt wird, enthalten. Die Fisch-Vogel-Partien haben Jacobsen (1931) und Heiermeier (1934) demnach als die Nebeneinanderstellung zweier Waffenkenningar aufgefasst. Jacobsen ergänzte die Lücken folgendermaßen:

**fiskr ór f[lai]na vim swemande, fogl í f[r]an[kna ill] galande**

„Fisch aus dem Strom der Speere schwimmend, Vogel in den Hagelsturm der Lanzen schreiend“

zusammen etwa als Umschreibung des Männernamens \**Hjǫrǫddr* und zwar als eine Art Namenmagie (zur Namenmagie in Runeninschriften vgl. Müller 1988).

Zu den Ergänzungen vgl. aisl. *fleinn* ‚Pfeil, leichter Wurfspieß‘; aisl. *vimul* im mythischen Flussnamen *Geirvimul* und *Vimur* f. Flussname; ahd. Akk. Pl. *wimi* ‚Flussquellen‘; mndd. *wimeln*; mndl. *wemelen* ‚schwanken‘; aisl. *frakka* f., *frakki* m. ‚Wurfspieß‘; *ill?*; vgl. aisl. *illt veðr* ‚schlechtes Wetter‘. Zu dem Namen \**Hjǫrǫddr* vgl. aisl. *hjǫrr* ‚Schwert‘; *rǫdd* ‚Stimme, Rede‘.

Nach Krause (1966:231) ist es aber zweifelhaft, ob in der Zeit um 700 bereits derartige artistische Kenningar gebildet werden konnten.

In der Tat sind die Fisch-Vogel-Partien auf der Inschrift von Eggja keine zweigliedrigen Kenningar. Meissner (1921:332) bezeichnet derartige Syntagmen vielmehr als freie Verbindungen, die äußerlich den Kenningar gleichen.

Ein Beispiel findet sich bereits bei Bragi inn gamli Boddason (*enn gamli* ‚der Alte‘) (um 835 – um 900), dem frühesten namentlich bekannten Skalden aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Das einzige größere von ihm überlieferte Gedicht, die *Ragnarsdrápa* („Preisgedicht auf Ragnarr“), weist zahlreiche raffinierte Kenningar auf. Es ist Bragis Dankesgabe für einen Prunkschild: Das Gedicht hat vier Abschnitte, die die Inhalte der Schildmalereien darstellen. Im zweiten Abschnitt geht es um die Walküre Hildir und den nie endenden Hjaðningenkampf. Hildir betreibt ein ränkevolles Spiel, indem sie eine Versöhnung hintertreibt und einen Kampf hervorruft. Es heißt dort:

Bragi, *Ragnarsdrápa* 11

*Ok fyr hønd í holmi  
hveðru brynju Viðris  
fengeyðandi fljóða  
fordæða nam ráða;*

„Und auf der Insel anstelle des Viðrir [der Riesin der Brünne (= Streitaxt)] (= Heðinn) übernahm die Beute verhindernde Hexe der Frauen (= Hildir) die Herrschaft.“

*brynju hveðra* ‚Riesin der Brünne‘ steht für Streitaxt. Die Axt wird als belebt und weiblich gedacht, die mit furchtbarer, unwiderstehlicher Gewalt von geschickten und kraftvollen Armen geschwungen wird (Meissner 1921:148; Marold 1983:77).

*Viðrir* ‚Viðrir‘ ist ein Name für Odin – Odin ist der Wettergott – und *hveðru brynju* die Bestimmung dazu. *hveðru brynju Viðris* ist somit eine Kenning für Heðinn. Heðinn hatte Hildir entführt.

Entscheidend ist die Fügung ‚die Beute verhindernde (*fengeyðandi*) Hexe (*fordæða*) der Frauen (*fljóða*)‘ als Kenning für Hildir. Sie enthält wie die Fisch-Vogel-Partien auf der Inschrift von Eggja ein Partizip Präsens. Die Deutung dieser Partien als kenningartige Umschreibung eines Namens dürfte also den Vorzug verdienen. Das Eggja-Denkmal markiert damit einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur skaldischen Kunst“ (Beck 2001:16).

## 5. Kenning und Magie

Für die Frage nach dem Zusammenhang von Kenning und Magie sind neben Krauses (1930: 5) schon erwähnter Definition der Kenning als zweigliedrigen Ersatz für ein Substantiv der gewöhnlichen Rede weitere Deutungen zu betrachten. Nach Andreas Heusler (1923:131f.) ist die Kenning „eine Spielart der Metapher“<sup>8</sup>, und zwar „eine mit dem Rätsel und dem Witze geistesverwandte, weil sie eine Auflösung heischt und eine Ähnlichkeit des Ungleichen erspäh.“ Heusler (1922)

8 Engster (1983:35-37) betrachtet die Kenning als Sprachspiel.



beschränkt die Kenning auf Bildungen mit einem metaphorischen Grundwort und spricht von „Metapher mit Ablenkung“<sup>9</sup>. Zu Kenningar wie ‚Ase des Gebirges‘ = Riese, ‚Schnee des Schmelztiegels‘ = Silber, ‚Schlange der Bogensehne‘ = Pfeil führt er aus: „Der Riese spielt auf dem Felsengebirge die Rolle des Asen; das Silber ist der Schnee, der mit dem Schmelztiegel zu schaffen hat, der Pfeil ist das Schlangenähnliche, an das man bei der Bogensehne denkt.“ Noch einen Schritt weiter geht von See (1980:34). Seiner Meinung nach liegt „ein wesentlicher Reiz der Kenning im Spiel mit dem Spannungsverhältnis zwischen zwei sich gegenseitig fremden Vorstellungsgebieten.“

Hier kommt nun der „Magische Realismus“ ins Spiel<sup>10</sup>. Zugrunde liegt eine objektorientierte Ontologie, wie sie der Philosoph und Literaturwissenschaftler Timothy Morton in seinem Buch *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality (New Metaphysics)* (2013) vertritt. Als eine Verschmelzung von realer, d.h. greifbarer, sichtbarer, rationaler Wirklichkeit und magischer Realität ist das Konzept des „Magischen Realismus“ auch auf Metaphern und damit auf Kenningar anwendbar. Christopher Abram (2017) erklärt dies anhand der *eldr allra vatna* ‚Feuer aller Wasser‘-Kenning zur Bezeichnung von ‚Gold‘. „Sofern wir keine mythologischen Kenntnisse haben, müssen wir, wenn wir die Kenning zum ersten Mal hören, die imaginäre Magie der Beziehungen zwischen den bezeichneten Dingen auf uns wirken lassen. Wir haben etwas, das wie Feuer unter Wasser aussieht, vor Augen, wissen

---

9 Die Kenning ist auf die nordgermanische Dichtung beschränkt: „Der deutschen Stabreimdichtung sind Kenninge fremd. Bei der englischen redet man zwar immerzu von Kenning, aber da nimmt man solche Allerweltsausdrücke mit wie Erdbewohner für Mensch, Eschenholz für Speer; also gar keine Metapher, geschweige eine abgelenkte. Die spärlichen Kenninge der Engländer sind von der treuherzigen Art wie jenes ‚Wogenroß‘ für Schiff, ‚Knochenhaus‘ für Leib. ... Was bei anderen Menschen, auch den Iren, Gelegenheitseinfall bleibt, daraus haben die Skalden Plan gemacht“ (Heusler: 1923:132; vgl. auch Lindow 1975:317).

10 Der Ausdruck bezeichnete zunächst den postexpressionistischen Malstil der Neuen Sachlichkeit. Auch in der Literatur findet man diese Strömung.

aber, dass Feuer und Wasser unvereinbar sind. Und doch glüht dieses Feuer unter Wasser wie Gold. Wir denken darüber nach, unter welchen Umständen Gold unter Wasser gekommen sein könnte. Sobald wir aber wissen, dass die Feuer-Wasser-Kenningar an Stelle des Substantivs ‚Gold‘ stehen können, werden sie formelhaft und Bestandteil des Standard-Lexikons der Zuhörerschaft<sup>11</sup>.

Beispiele für die Bezeichnung eines Dings durch ein anderes Ding sind im Falle von Gold:

Hfl *ábrandr* ‚Flußfeuer, Flußbrand‘; die größte Gruppe der Goldkenningar bilden solche, deren Grundwort aus einer Bezeichnung für ‚Flamme‘, ‚Licht‘ und deren Bestimmungswort aus einer Bezeichnung für ‚Meer‘ besteht; vgl. GSúrs (98, 8, 8) *áar brandr* ‚Feuer des Flusses‘; Leið (627, 22, 6) *brims brandr* ‚Feuer der Brandung‘; ESk (450, 3, 3) *gjalfrs brandr* ‚Feuer der See‘ = Gold; Rdr (1, 19, 2) *vágs hyrr* ‚Feuer der Woge‘.

Kennt der Hörer der Feuer-Wasser-Kenningar aber den mythologischen Hintergrund, entfällt die eben beschriebene Assoziation: Bei Ægirs Gastmal auf dem Meeresgrund, zu dem Odin und alle Asen eingeladen waren, wurde die Halle durch Gold wie durch ein Feuer erleuchtet (SnE 121f.) (Lühr 2000:106).

Wenn Skalden nun Personen bezeichnen, können sie ebenfalls Dingbezeichnungen wählen. Sie können dabei wie im heutigen Neuen Animismus das Magische oder Beseelte, das diesen Dingen innewohnt, evozieren<sup>12</sup>. Ein beseelt gedachtes Ding ist heute wie zur Zeit der Skalden der Baum. Das Wort erscheint gleichermaßen als Grundwort in Kenningar für Männer und Frauen.

---

11 Nach Düwel (2007:253) liegt der Ursprung der Kenning jedoch in der Wortmagie.

12 Im Neuen Animismus wird die Magie oder Beseeltheit der Dinge u.a. aus Sicht der Medienwissen- und Designwissenschaften diskutiert (Dörrenbächer 2016).

Bei den Mannkenningar mit dem Begriff ‚Baum‘ im Grundwort kommen sowohl Namen bestimmter Bäume vor, wie *almr* ‚Ulme‘, *apaldr* ‚Apfelbaum‘, *askr*<sup>13</sup> ‚Esche‘, *biork*, kollektives *birki* ‚Birke‘, kollektives *eiki* ‚Eiche‘, *einir* ‚Wacholder‘, *heggr* ‚Vogelkirsche‘, *elrir* ‚Erle‘, *hlynr* ‚Ahorn‘, *qlr* ‚Erle‘, als auch – besonders bei späteren Dichtern – allgemeine Bezeichnungen: *meiðr* ‚Baum‘, *lundr* ‚zusammenstehende Bäume‘, *runnr* ‚Gruppe von Bäumen, Gebüsch‘, *viðr* ‚Baum‘, *Þollr* ‚Baum‘. Statt des lebenden Baumes erscheinen auch Bezeichnungen für Stammähnliches, schon früh *stafr* ‚Stab, Stock‘, *sigla* ‚Mastbaum‘. Bestimmungswörter für Mannkenningar sind Bezeichnungen für Kampf, Waffen, Schild, Schiff, Ring, Gold, Schmuck, ferner Namen von Göttern und Walkyren:

*þøðgerðar askr* ‚Esche der Kampfhandlung‘; *dolgs runnr* ‚Baum des Kampfes‘; *morðlundr* ‚Mordbaum‘, *randviðr* ‚Schildbaum‘; *skjalda hlynr* ‚Ahorn der Schilde‘, *þøðserkjar birki* ‚Birke des Kampfhemdes‘; *branda hlynr* ‚Ahorn der Schwerter‘, *alms askr* ‚Esche des Bogens‘; *vápnis viðr* ‚Baum der Waffe‘, *ægis dýrs runnr* ‚Baum der Tür des Ægir (= Schiff)‘, *meiðr gulls* ‚Baum des Goldes‘; *meiðs mens* ‚Baum des Halsrings‘, *Óðins eiki* ‚Odins Eiche‘; *Hildar ruðr* ‚Hildrs Baum‘; *Høgna meyjar viðr* ‚Baum des Mädchens Högnis‘ (= Hildir).

Mehrgliedrige Kenningar mit einem Wort für ‚Baum‘ sind ebenso belegt:

Rdr 5 *siglur naglfara segls (andvanar saums)* ‚die Masten [des Segels der Schiffsplanke (die Nägel entbehren) = Schild] = Krieger (Marold 1983:71) (*Naglfar* auch ‚Leichenschiff‘) (Meissner 1921:266-279).

---

13 In Egills Sonatorrek erscheint *askr* auch in (Str. 21) *áttar askr* ‚Esche des Geschlechts‘; *kynviðr kvánar minnar* ‚Geschlechterbaum meiner Frau‘ (zum *arbor generationis* in der altnordischen Literatur vgl. Lühr 2000:1983; Krömmelbein 1983:150).

Für die Baumbezeichnungen in Mannkenningar verwenden die Skalden maskuline Wörter für ‚Baum‘, aber feminine in Frauenkenningar. Das lehrt bereits Snorri Sturluson in seiner Prosa-Edda: Die Sprache der Dichtkunst:

### Skáldskaparmál 31

*Af þessum heitum hafa skáldin kallat manninn ask eða hlyn, lund eða öðrum víðarheitum karlkenndum [...] Fyrir því er kona kölluð til kenningar öllum kvenkenndum víðarheitum.*

„Die Skalden [haben] den Mann Esche oder Ahorn genannt, ebenso Hain oder mit einem anderen männlichen Baumnamen [...] [Die] Frau [wird] in den Kenningar mit allen weiblichen Baumnamen benannt.“ (A. Krause 1997) (vgl. auch Faulkes 1997:10; Holland 2005:126)

Das Bestimmungswort in Frauenkenningar ist oftmals eine Bezeichnung für Schmuck:

*valklífs bands björk* ‚Birke des Bandes der Falkenklippe ([= Arm] = Armring)‘

*hramma hrynbáls björk* ‚Birke des klingenden Feuers der Hände‘

*svanteigs elda björk* ‚Birke der Feuer des Schwanenfeldes‘ (= Meer)  
*auðar þella f.* ‚(junge) Kiefer des Reichtums‘ vs. *Þollr* m. in Mannkenningar.

Oder auch Bezeichnungen, die mit der Trinkkultur oder Haushalt zusammenhängen:

*mjǫðkarms fura* ‚Föhre des Metgefäßes‘

*veitiselja vins* ‚Wein anbietende Weide‘

*línæk* ‚Leineneiche‘

Wie bei den Mannkenningar wird die Bezeichnung des lebendigen Baums durch Wörter, die Stämme oder Stäbe bezeichnen, ersetzt. Auch in diesem Fall werden feminine Grundwörter verwendet:

*menskorð* ‚Halskettenstange‘

*bauga troða* ‚Stange der Ringe‘

*stoð straumtungls* ‚Stütze des Strommondes‘ (= Gold)

Eine maskuline Baumbezeichnung erscheint nur vereinzelt in Frauenkenningar:

*stórvænn línalpdr* — ‚mächtiger Leinenapfelbaum‘ (Meissner 1921:410f.)

Warum zur Bezeichnung von Frauen in der Regel feminine Baumbezeichnungen verwendet werden und für Männer maskuline, geht sicher auf den nordischen Schöpfungsmythos zurück, nach dem die Menschen aus Bäumen entstanden sind. Dies wird in der Lieder-Edda in der *Völuspá* und in der Prosaedda beschrieben:

*Völuspá* 17-18

*Unz þrír qvómo ór því liði,*

*qflgir oc ástgir, æsir, at húsi;*

*fundo á landi, lítt megandi,*

*Asc oc Emblo, ørløglausa.*

*qnd þau né átto, óð þau né hqfðo,*

*lá né læti né lito góða;*

*qnd gaf Óðinn, óð gaf Hænir,*

*lá gaf Lóðurr oc lito góða.*

„Schließlich kamen drei aus dieser Schar,  
mächtige und wohlgesinnte Asen zum Haus,  
sie fanden am Strand, kaum Kraft habend,  
Ask und Embla, schicksalslos.

Seele besaßen sie nicht, Vernunft hatten sie nicht,  
weder Blut noch Bewegung noch gute Farbe;

Seele gab Odin, Vernunft gab Hönir,

Blut gab Lodurr und gute Farbe.“ (A. Krause 2004)

## Gylfaginning 9

[...] *ok hvaðan kómu mennirnir þeir er heim byggja? – [...] Þá er þeir gengu með sævarströndu Borssynir, fundu þeir tré tvau ok tóku upp trén ok skouðu af menn. Gaf hinn fyrsti [ρ]nd ok líf, annarr vit ok hrœring, þriði ásiónu, málit ok heyrn ok sión, gáfu þeim klæði ok nofn. Hét karlmaðrinn Askr en konan Embla, ok óloz þaðan af mannkindin Þeim er bygðin var gefin undir Miðgarði.*

„Aber woher kamen die Menschen, die die Welt bewohnen? – [...] Als Bors Söhne am Meeresstrand entlangliefen, fanden sie zwei Hölzer und hoben sie auf und schufen daraus Menschen. Der erste gab ihnen Seele und Leben, der zweite Verstand und Bewegungsvermögen, der dritte die äußere Erscheinung, die Sprache, das Gehör und das Sehvermögen; sie gaben ihnen Kleidung und Namen. Der Mann hieß Askr, die Frau Embla, und aus ihnen ging die Menschheit hervor, der das Siedlungsgebiet Miðgarðr gegeben wurde.“ (Lorenz 1984:168; vgl. Turville-Petre 1976:39)

Von diesen Namen entspricht *Askr* dem anordischen Wort *askr* ‚Esche‘. Im Gegensatz zu *Askr* wurde *Embla* bislang nicht übereinstimmend gedeutet. Da es sich um einen Baumnamen handelt, liegt die Herleitung aus einer femininen Diminutivbildung zu anord. *almr* ‚Ulme‘, also eine Vorform \**Almilōn-*, am nächsten (Bugge 1896; Simek 2007); zum Wortbildungstyp vgl. got. *mawilo*, anord. *meyla*, ae. *mēowle* < urgerm. \**maguilōn-*. Dabei wäre *i*-Umlaut und Synkope des \**i* in der Binnensilbe nach langer Silbe eingetreten; vgl. anord. *vermba* < \**uarmiðē* (Heusler 1967:§ 59); zur Synkope vgl. ferner auf dem Runenstein von Rök die Lautform *fatlaþr* (zu anord. *fetell* ‚Trageband‘). In der so entstandenen Form \**Elmlōn-* wäre dann das erste *l* durch Dissimilation geschwunden und zwischen *m* und *l* noch ein Sprosskonsonant *b* aufgekommen; zum *b*-Einschub zwischen Nasal und Liquida im Altordischen vgl. die Dativ *ham(b)re*, *sum(b)ri* zu *hamarr* ‚Hammer‘, ‚Sommer‘ (Noreen 1970:§ 304)<sup>14</sup>.

14 Nach einer anderen Auffassung ist anord. *Embla*, eigl. ‚Ranke, Rebe, Schlingpflanze‘ mit griech. ἄμπελος ‚Rebe‘, gall. *amella* ‚Geisblatt‘ zu verbinden (Sperber 1910).

## 6. Zusammenfassung

Die Germanen haben die Konzepte Magie und Religion in ihrem Wortschatz unterschieden. Die Interpretation des Inhalts einer Runeninschrift als Ausdruck von Magie wie auch von Religion ist in erster Linie von der Deutung abhängig.

Dem Runenmeister wie auch oftmals den Runen selbst kam eine magische Kraft zu.

In der Eggja-Inschrift finden sich bereits eine Kenning und eine kenningartige Umschreibung, wie sie bei dem ältesten Skaldendichter Bragi vorkommen. Die Fisch-Vogelpartien könnten eine Art Namenmagie repräsentieren.

Das Konzept des Magischen Realismus ist auf Kenningar anwendbar. Dass Dinge als beseelt gedacht werden können, zeigt sich an den Frauen- und Mannkenningar mit einem Wort für ‚Baum‘ oder Ähnliches im Hinterglied.

Dahinter steht der Mythos von der Erschaffung der ersten Menschen, *Askr* und *Embla*, aus Bäumen. Ebenso wie der Name des Mannes *Askr* ist wohl auch der Name der Frau *Embla* eine Baumbezeichnung.

## Literatur

Abram, Christoph (2017): *Kenning and Things*.

([www.academia.edu/8078273/Kennings\\_and\\_Things](http://www.academia.edu/8078273/Kennings_and_Things)).

ALEW = Hock, Wolfgang u.a. (2015): *Altlitauisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1. 2. Hamburg: Baar.

Antonsen, Elmer H. (1975): *A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions*. Tübingen.

Beck, Heinrich (2001): „Runen und Schriftlichkeit“. In: Düwel, Klaus et al. (eds.): *Von Thorsberg nach Schleswig. Sprache und Schriftlichkeit eines Grenzgebietes im Wandel eines Jahrtausends. Internationales Kolloquium im Wikinger Museum Haithabu vom 29. September - 3. Oktober 1994*. Berlin/ New York, 1-23.

Blank, Andreas (2001): *Einführung in die lexikalische Semantik für Romanisten*. Tübingen:

Bugge, Sophus (1896): *Helge-digtene i den Aeldre Edda*. Kjøbenhavn.

---

- Dörrenbacher, Judith (2016): „Beseelte Dinge. Design aus Perspektive des Animismus“. In: Dörrenbacher, Judith & Plüm, Kerstin (eds): *Beseelte Dinge. Design aus Perspektive des Animismus*. Bielefeldt, 9-23.
- Düwel, Klaus (1988): „Buchstabenmagie und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette“. In: *Frühmittelalterliche Studien* 22, 70-110.
- Düwel, Klaus (1992): „Runeninschriften als Quelle der germanischen Religionsgeschichte“. In: Beck, Heinrich et al. (eds.): *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. Berlin, New York, 336-364.
- Düwel, Klaus (ed.) (1998): *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften, Göttingen 1995*. Berlin/New York.
- Düwel, Klaus (2002): „Zu einem merkwürdigen Inschriftentyp: Funktions-, Gegenstands- oder Materialbezeichnung?“ In: *Forschungen zur Archäologie und Geschichte in Norddeutschland. Festschrift Wolf-Dieter Tempel*. Rottenburg/Wümme, 279–289.
- Düwel, Klaus (2007): „Kenning“. In: Braungart, Georg von et. al. (eds.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. II. H– O. Berlin/New York, 252-254.
- Düwel, Klaus (2016): *Runenkunde*. 4Stuttgart.
- Engster, Hermann (1983): *Poesie einer Achsenzeit. Der Ursprung der Skaldik im gesellschaftlichen Systemwandel der Wikingerzeit*. Frankfurt am Main.
- EWA = *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Bd. 1ff. Ed. Rosemarie Lühr. Göttingen 1988ff.
- Faulkes, Anthony (1997): *Poetical Inspiration in Old Norse and Old English Poetry*. London.
- Feist, Sigmund (1919): „Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum“. In: *Arkiv för Nordisk Filologi*, 35, 243–287.
- Frank, Roberta (1978): *Old Norse Court Poetry: The Drott Kavanaugh*. Ithaka/London.
- Grønvik, Ottar (1985): *Runene på Eggjasteinen. En hedensk gravinnskrift fra slutten av 600-tallet*. Oslo/Bergen.
- Grønvik, Ottar (1990): „Der Runenstein von Tanum - ein religionsgeschichtliches Denkmal aus urnordischer Zeit“. In: Ahlbäck, Tore (ed.): *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Stockholm, 273-293.
- Grønvik, Ottar (1996): *Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runinnskrifter fra førkristen tid i Norden*. Oslo.



- Hauck, Karl (1998): „Zur religionsgeschichtlichen Auswertung von Bildchiffren und Runen der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LVI)“. In: Düwel 1998: 298–353.
- Heiermeier, Annie (1934): *Der Runenstein von Eggjum. Ein Beitrag zu seiner Deutung*. Halle/Saale.
- Heusler, Andreas (1922): „Rezension von Meissner 1921“. In: Anzeiger für das deutsche Altertum 41, 127-134.
- Heusler, Andreas (1923): *Die altgermanische Dichtung*. Berlin-Neubabelsberg.
- Heusler, Andreas (1967): *Altisländisches Elementarbuch*. Heidelberg.
- Holland, Gary (2005): „Kennings, metaphors, and semantic formulae in Norse dróttkvætt“. In: Arkiv för Nordisk. Filologi 120, 123-147.
- Hultgård, Anders (1982): „De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion“. In: Engdahl, Kerstin / Kaliff, Anders (eds. *Religion och Bibel 41*) (Nathan Söderblom-Sällskapets Årsbok 1982. Uppsala. Undersökningar. Skrifter nr 19). Linköping, 25–57.
- Hultgård, Anders (1998): „Runeninschriften und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte“. In: Düwel 1998: 715–737.
- Høst, Gerd (1960): „To Runestudier. II. Eggja-innskriften i ny tolkning“. In: Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap 19, 489-554. [dt. Übersetzung: „Die Eggja-Inschrift in neuer Deutung“. In: Askedal, John Ole et al. (2006): *Vom altgermanischen Kulturerbe. Ausgewählte Schriften zur Runologie und Altgermanistik*. Frankfurt a.M., 79-118.]
- Høst, Gerd (1976): *Runer. Våre eldste norske runeinnskrifter*. Oslo.
- Jacobsen, Lis (1931): *Eggjum-Stenen. Forsøg paa en filologisk Tolkning*. København.
- Jankuhn, Herbert & Krause, Wolfgang (1966): *Die Runeninschriften im älteren Futhark*. Göttingen.
- Kill, Vilhelm (1955): „Runesteinen fra Eggjum i Sogndal“. In: Arkiv för Nordisk Filologi, 70, 129-181.
- Kill, Vilhelm (1964): „Nye kommentarer til Eggjarunene“. In: Arkiv för Nordisk Filologi, 79, 21-30.
- Klingenberg, Heinz. *Runenschrift - Schriftdenken - Runeninschriften*. Heidelberg 1973.
- Krömmelbein, Thomas (1983): *Skaldische Metaphorik. Studien zur Funktion der Kenningsprache in skaldischen Dichtungen des 9. und 10. Jahrhunderts*. Kirchzarten.
- Krause, Arnulf (1997): *Die Edda des Snorri Sturluson. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert*. Stuttgart.

- Krause, Arnulf (2004): *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. Stuttgart.
- Krause, Wolfgang (1930): *Die Kenning als typische Stilfigur der germanischen und keltischen Dichtersprache*. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 7. Jg. Geisteswissenschaftliche Klasse H. 1. Halle.
- Krause, Wolfgang (1966): *Die Runeninschriften im älteren Futhark*, Bd. I: Text. Mit Beiträgen von Herberg Jankuhn. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 65. Göttingen.
- Krause, Wolfgang (1971): *Die Sprache der urnordischen Runeninschriften*. Heidelberg.
- Lindow, John (1975): "Riddles, Kennings, and the Complexity of Skaldic Poetry". In: *Scandinavian Studies* 47, 3, 311-327.
- Lorenz, Georg (1984): *Gylfaginning. Texte, Übersetzung, Kommentar* (Texte zur Forschung 48). Darmstadt.
- Lühr, Rosemarie (1988): *Expressivität und Lautgesetz im Germanischen*. Heidelberg.
- Lühr, Rosemarie (2000): *Die Gedichte des Skalden Egill*. Dettelbach.
- MacLeod, Mindy & Mees, Bernard (2006): *Runic Amulets and Magic Objects*. Suffolk.
- Magnus, Bente (1988): „Eggjasteinen - et dokument om sjamanisme i jernalderen?“ In: *Arkeologiske Skrifter fra Historisk Museum*, 4, 342-356.
- Marold, Edith (1983): *Kenningkunst. Ein Beitrag zu einer Poetik der Skaldendichtung*. Berlin/New York.
- Marold, Edith (ed.) 2017: "Kormákr Qgmundarson, Sigurðardrápa 3". In: Gade, Kari Ellen & Marold, Marold (eds): *Poetry from Treatises on Poetics. Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages 3*. Turnhout.
- Morton, Timothy (2013): *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality (New Metaphysics)*. Michigan.
- Müller, Gunter (1988): „Von der Buchstabenmagie zur Namenmagie in den Brakteateninschriften“. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 22, 111-157.
- Meissner, Rudolf (1921): *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Bonn/Leipzig.
- Nielsen, Karl Martin (1985): „Runen und Magie. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick“. In: *Frühmittelalterliche Studien* 19, 75-97.
- Nielsen, Niels Åge (1968): *Runestudier*. Odense.
- Nordén, Arthur (1934): "Från Kivik till Eggjum. II. Runristningar med gengångarbesvärjelse“. In: *Fornvännen*, 29, 97-117.
- Noreen, Adolf (1923): *Altnordische Grammatik*. Tübingen.

- Olsen, Magnus (1907): „Runeindskriften paa en Guldraketeat fra Overhornbsk (Stephens Nr 28)“. In: *Aarboger for nordisk Oldkyndighed og Historie* 1907, 1-44.
- Olsen, Magnus (1911): „En indskrift med ældre runer fra Huglen i Sendhordland“. In: *Bergens Museums Aarbok* 1911, 11,2.
- Olsen, Magnus (1912): „Über den Inhalt einiger Gruppen von urnordischen Runeninschriften“. In: *Festschrift für Vilhelm Thomsen*. Leipzig, 15-20.
- Schmidt, Christoph G., Nedoma, Robert & Düwel, Klaus (2010/2011): „Die Runeninschrift auf dem Kamm von Frienstedt, Stadt Erfurt“. In: *Die Sprache* 49, 2, 123–186.
- Smith, Jesse Robert (1971): *Word Order in the Older Germanic Dialects*. University of Illinois at Urbana-Champaign. Phil. Diss.
- Schwab, Ute (1998): „Runen der Merowingerzeit als Quelle für das Weiterleben der spätantiken christlichen und nichtchristlichen Schriftmagie“. In: Düwel 1998: 376–433.
- See, Klaus von (1980): *Skaldendichtung*. München/Zürich.
- Simek, Rudolf (1993): *Dictionary of Northern Mythology*. Cambridge.
- Sperber, Hans (1910): „Embla“. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 34, 219–222.
- Springer, Otto (1966): „Zur Eggjum-Inschrift. Ein rechtsgeschichtlicher Beitrag“. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 85, 22-48.
- Springer, Otto (1975): *Arbeiten zur germanischen Philologie und zur Literatur des Mittelalters*. München, 314-337.
- Turville-Petre, Gabriel (1976): *Scaldic Poetry*. Oxford.

Rosemarie Lühr  
Humboldt Universität zu Berlin  
Institut für deutsche Sprache und Linguistik  
Unter den Linden 6  
D-10099 Berlin

