

Geburt und Tod im vorchristlichen Norden

Heilungszauber und Lebensklage in der ‚Liederreda‘

Abstract One of the most enigmatic compositions included in the Poetic Edda is ‘Oddrúnargrátr’, or ‘Oddrun’s Lament’. This poem features a female heroine otherwise unknown to us: Oddrun, a healer who assists another woman, Borgny, during a difficult birth. Through Oddrun’s magic alone, Borgny is saved from certain death, as she finally manages to give birth to twins. Instead of celebrating the new life, however, Oddrun begins a long lament about her unhappy life and mourns the death of her lover Gunnar.

‘Oddrúnargrátr’ has received little scholarly appreciation—most scholars have considered this text to be a distorted version of an earlier poetic ideal, of heroic poetry proper. The reading of ‘Oddrúnargrátr’ proposed here shows that the first part of the song can be read as a remedy, indeed, as a fragment of a healing charm. In addition to a careful and unbiased examination of the structure of the song, this article offers a detailed comparison with healing charms and magic formulae devoted to the topic of birth and death that have come down to us from the Viking Age and the Medieval North. Ultimately, it is argued here that ‘Oddrun’s Lament’ is a fragmentarily preserved testimony of a healing or parturition charm, which is integrated into the frame narrative of two women linked to the Nibelung story. ‘Oddrúnargrátr’ can thus allow us a rare insight into the role of poetry in the lives of medieval women.

Keywords Birth; Death; Magic; Poetic Edda; Women’s Medicine

Kontakt

Prof. Dr. Verena Höfig,
Ludwig-Maximilians-Universität
München, Institut für
Nordische Philologie,
Geschwister-Scholl-Platz 1,
80539 München,
verena.hoefig@lmu.de

Eines der enigmatischsten Lieder der sogenannten ‚Älteren Edda‘ oder ‚Liederreda‘ ist ‚Oddrúnargrátr‘ oder ‚Oddruns Klage‘. Dieses Lied bezieht sich auf eine weibliche Heldin, die uns ansonsten unbekannt ist: Oddrun, als Schwester des Hunnenkönigs Atli eingeführt (bekannt als Etzel im ‚Nibelungenlied‘), ist eine Heilerin, die einer anderen Frau, Borgny, bei einer schweren Geburt zur Seite steht. Allein durch Oddruns Zauberkunst wird Borgny vor dem sicheren Tod bewahrt und es gelingt ihr schließlich, Zwillinge zur Welt zu bringen. Anstatt das neue Leben zu feiern, beginnt Oddrun jedoch kurz nach der Geburt eine lange Wehklage über ihr unerfülltes Leben und betrauert in großem Detail den Tod ihres Liebhabers Gunnar.

Als ein Text, der sich sowohl dem Thema der Geburt als auch der Trauer und dem Tod widmet, hat ‚Oddrúnargrátr‘ wenig wissenschaftliche Würdigung erfahren – lange Zeit wurde das Lied für eine verzerrte Version einer früheren poetischen Einheit gehalten, eine „Nachblüte der Heldendichtung“, in den Worten des Schweizer Mittelalterforschers Andreas HEUSLER.¹

Auch heute noch wird dieser Text – ebenso wie andere Lieder aus dem Gudrun-Zyklus – für sehr jung erklärt, so etwa in Band 6 des Frankfurter ‚Kommentars zu den Liedern der Edda‘, der Oddruns Klage auf das späte 12. oder frühe 13. Jahrhundert datiert.² Damit wird impliziert, dass Eddalieder, die sich mit gebärenden, leidenden und trauernden Heldinnen beschäftigen, späten und wenig authentischen Charakters sein müssen. Die Annahme, dass es in den Eddaliedern eine Entwicklung von kaltherzigem Heroismus hin zu femininer Sentimentalität gibt, wurde jedoch bereits 1997 von Daniel SÄVBORG in einer wichtigen Studie zu Kummer und Trauer überzeugend widerlegt.³

Die folgende Analyse von ‚Oddrúnargrátr‘ wird auf ähnliche Weise zeigen, dass dieses Lied mehr als eine späte Nachblüte der Heldendichtung ist. Insbesondere der erste Teil der Dichtung ist als ein Heilmittel, möglicherweise sogar als Fragment eines Heilzaubers zu lesen, auf den dann Oddruns *grátr* oder Wehklage folgt. Einer sorgfältigen und unvoreingenommenen Untersuchung der Struktur des Liedes folgt ein detaillierter Vergleich mit anderen Heilungs- und Zaubersformeln, die aus dem wikingerzeitlichen sowie dem mittelalterlichen Norden überliefert sind und die sich mit dem Themenkreis Geburt und Tod beschäftigen. Hierzu zählen neben ‚klassischen‘ literarischen Texten auch mit Runeninschriften versehene Gegenstände, wie etwa Kupferbleche oder kleinere Hölzer, welche als Bindeglied zwischen mündlich-performativer und schriftlicher Tradition, zwischen Heilmittel und Literatur, aber auch dem Schwellenbereich der Welt der Lebenden und der Toten gedient haben.

1 Heusler 1969.

2 Von See, La Farge, Picard u. a. 2009, S. 857.

3 Sävborg 1997; ähnlich auch bereits bei Sigurðsson 1986 und Clover 1987.

Ziel dieses Artikels ist es zu zeigen, dass es sich bei ‚Oddruns Klage‘ um *materia medica* und damit um ein fragmentarisch bewahrtes Zeugnis eines Heil- oder Lösezaubers handelt, der in die Rahmenerzählung zweier mit der Nibelungengeschichte verknüpfter Frauen eingebunden ist. Das Lied erlaubt uns damit einen seltenen und überaus wertvollen Einblick in die Rolle von Dichtung im Leben mittelalterlicher Frauen.

Die ‚Liederreda‘ ist eine Sammlung mythologischer und heroischer Lieder, die in einem isländischen Manuskript aus dem späten 13. Jahrhundert bewahrt sind, welches unter dem Namen ‚Codex Regius‘ bekannt ist.⁴ Der ‚Codex Regius‘ ist auf den ersten Blick ein eher unspektakulär erscheinendes Manuskript, das insgesamt 31 Dichtungen umfasst, von denen sich zehn mit altnordischen Göttern und ihren Taten befassen. Die übrigen 21 Texte widmen sich der Heldendichtung, so etwa Inhalten, die auch aus der Nibelungenüberlieferung bekannt sind – darunter die Geschichte von Sigurd dem Drachentöter, seiner Frau Gudrun und der Walküre Brynhild. ‚Oddrúnargrátr‘ oder ‚Oddruns Klage‘ ist der drittletzte Text im Heldenzyklus des ‚Codex Regius‘ und sticht in dieser Platzierung vor allem dadurch heraus, dass nicht länger von Sigurd, Gudrun oder Brynhild erzählt wird, sondern eine ganz andere, weitestgehend unbekannte Heldin – Oddrun – auftritt, die, wie bereits eingangs erwähnt, als Hebamme fungiert und einer anderen Frau hilft, die nicht gebären kann. Dieser im Vergleich zu den vorausgehenden Liedern ungewöhnliche Inhalt wird zudem von einer ebenfalls ungewöhnlichen Struktur begleitet, da das Lied eine kurze erzählerische Episode mit einer langen, thematisch kaum verknüpften Wehklage kombiniert. Das Lied umfasst insgesamt 34 Strophen im Versmaß des *Fornyrðislag* (in der Regel acht zweihebige Verszeilen) und ist in der Handschrift mit *Frá Borgnýju ok Oddrúnu* überschrieben.⁵ Eingeführt wird es mit einer kurzen Prosapassage, die die Handlung und beide Frauen vorstellt:

Heiðrekr hét konungr. Dóttir hans hét Borgný. Vilmundr hét sá er var friðill hennar. Hon mátti eigi fæða börn áðr til kom Oddrún, Atla systir. Hon hafði verit unnusta Gunnars Gjúkasonar. Um þessa sögu er hér kveðit.⁶

Heidrek hieß ein König, seine Tochter hieß Borgny. Wilmund hieß derjenige, der ihr Geliebter war. Sie konnte keine Kinder gebären, bis Oddrun kam. Sie war Atlis Schwester. Sie war die Geliebte Gunnars gewesen, von Gjuki Sohn. Von dieser Geschichte wird hier gesprochen.⁷

⁴ Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, GKS 2365 4to.

⁵ Übersetzung: „Von Borgny und Oddrun“. Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen von der Autorin.

⁶ Eddukvæði, S. 365.

⁷ Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 180.

Oddrun wird als Schwester des Hunnenkönigs Atli eingeführt und als unglückliche Geliebte Gunnars, den sie nach dem Willen ihres Vaters heiraten sollte; dieser heiratet dann jedoch, wie auch aus anderen Erzählungen des Nibelungenstoffes bekannt, Brynhild. Auch nach dem Tod Sigurds und Brynhilds bleibt eine Heirat von Oddrun und Gunnar ausgeschlossen, da Oddruns Bruder Atli gegen die Verbindung ist. Am Ende wirft er Gunnar sogar in die Schlangengrube, wo Atlis Mutter in Gestalt einer Natter den Helden tötet – im Lied interpretiert als Strafe für die verbotene Liebe der beiden. Damit zeichnet sich gleich zu Beginn des Liedes die gesamte Spannweite des Inhaltes ab, der von (unerfüllter) Liebe, Schwangerschaft und Geburt bis hin zum Tod reicht. Oddrun und Borgny erscheinen an keiner anderen Stelle der überlieferten Texte gemeinsam oder in ähnlicher Funktion.⁸ Auch deswegen wurde das Lied im Vergleich zu anderen in der ‚Liederreda‘ enthaltenen Dichtungen für sehr jung erklärt, als ein Text, für den im 13. Jahrhundert auf „alten Sagenstoff“ zurückgegriffen wurde und welcher dann „mit viel Phantasie“ umgedichtet wurde, wie es Arnulf KRAUSE seiner Übersetzung des Textes voranstellt;⁹ im sogenannten Frankfurter ‚Edda-Kommentar‘ wird das Lied mit gleicher Argumentation auf das späte 12. oder frühe 13. Jahrhundert datiert.¹⁰

Formal-strukturell werden die ersten zehn Strophen des Liedes, nach der kurzen Prosaeführung, von einem Erzähler mit einer an das ‚Nibelungenlied‘ anklingenden Eröffnungsformel eingeführt: *Heyrða ek segja | i sǫgum fornum | hvé mæR um kom | til Mornalands* („Ich hörte sagen | in alten Geschichten | wie ein Mädchen kam | ins Mornaland“);¹¹ dann erfährt ebenjene *mæR* von Borgnys Qualen und verlässt daraufhin zu Pferd ihr Heim, um ihr zu helfen. Nach einem langen Ritt einen ebenen Erdweg entlang gelangt sie schließlich zu einer hohen Halle, sattelt ihr Pferd ab und kniet neben der in den Wehen liegenden Borgny nieder. „Wirkende Zaubерlieder“ (*bitra galdra*) singend,¹² gelingt es ihr schließlich, sie von Zwillingen zu entbinden. Borgny dankt Oddrun, ebenso wie den beiden Göttinnen Frigg und Freyja, dann jedoch kommt es überraschenderweise zu einer kurzen Auseinandersetzung zwischen beiden über die mögliche Rolle des Kindsvaters Vilmundr bei Gunnars und Högnis Tod. Schließlich setzt sich Oddrun, die „sorgenmüde Frau“ (*sorgmóð kona*)¹³ nieder und hebt eine lange Wehklage an, in welcher sie in 21 Strophen ihr trauriges Leben Revue passieren lässt und den

8 Von See, La Farge, Picard, Schulz u. a. 2009, S. 838.

9 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 180.

10 Von See, La Farge, Picard, Schulz u. a. 2009, S. 857.

11 Eddukvæði, S. 365. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 181.

12 Eddukvæði, S. 366.

13 Ebd., S. 367.

Tod des Geliebten in der Schlangengrube betrauert. Das Lied schließt mit der Phrase *maðr hverr | lifir at munum sínum* („Jeder lebt | nach seinem Verlangen“).¹⁴

Dass der ungewöhnliche Inhalt des Liedes ebenso wie seine Struktur und materielle Präsenz eine Rolle in vormodernen Geburtspraktiken gespielt haben könnten, wurde erstmals 1968 durch den isländischen Medizinhistoriker Jón STEFFENSEN postuliert.¹⁵ Seine Ansicht hat bisher jedoch wenig Resonanz erzeugt.¹⁶ Durch einen vergleichenden Blick auf andere Textstellen in der altnordischen Literatur, die sich ebenfalls mit Praktiken in der Geburtshilfe beschäftigen, soll im Folgenden jedoch gezeigt werden, dass solch eine Funktion nicht nur plausibel ist, sondern auch die ungewöhnliche Bildsprache und Struktur des Liedes erklären kann.

Im ‚Codex Regius‘ selbst finden sich zwei weitere Lieder, die die Geburtshilfe zumindest kurz ansprechen: ‚Sigrdrífumál‘ oder ‚Das Sigrdrifalied‘ sowie ‚Fáfnismál‘, ‚Das Fafnirlied‘. ‚Sigrdrífumál‘ erzählt von der Walküre Sigrdrifa (die „Sieg-Treiberin“ – vermutlich eine Umschreibung Brynhilds), die von Sigurd von einem Schlafzauber befreit wird und ihn im Gegenzug – sozusagen als Dank – in Runenkunde und allgemeiner Sittenlehre unterrichtet. In ‚Sigrdrífumál‘ überwindet Sigurd, kurz nachdem er den Drachen Fafnir getötet hat, eine Feuermauer und erlöst die schlafende Walküre Sigrdrifa von einem Bann, den ihr Odin auferlegt hat. Als Belohnung verleiht die Walküre ihm Weisheit, benennt mehrere Zaubersprüche und unterrichtet ihn dann im magischen Gebrauch von Runen. Zunächst jedoch, gerade vom Schlafzauber befreit, preist Sigrdrifa die *æsir* und *ásynjur*, die „Asen“ und „Asinnen“, und damit die Götter Asgards:

*Heilir æsir! | Heilar ásynjur! | Heil sjá in fjölnýta fold! | Mál ok mannvit |
gefið okkr mærum tveim | ok læknishendr meðan lifum!*¹⁷

Heil Asen, | Heil Asinnen, | Heil sei der viel nutzenden Erde! | Wortge-
wandtheit und Weisheit | gebt uns berühmten Beiden | und heilkräft'ge
Hände, so lang wir leben!¹⁸

Damit bittet die Walküre um heilende Hände für sich und Sigurd – und um medizinische Fertigkeiten – sowie um zwei weitere wichtige Eigenschaften: Redegewandtheit und gesunden Menschenverstand. Sigrdrifa fährt fort und beginnt, Sigurd im Gebrauch sogenannter Siegesrunen zu unterrichten, die dazu dienen,

¹⁴ Eddukvæði, S. 371. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 188.

¹⁵ Steffensen 1968.

¹⁶ Vgl. z.B. die skeptische Sicht in Olley 2018; eine Ausnahme hierzu stellen Sigurðsson 1986 und Sigurðsson 2002 dar.

¹⁷ Eddukvæði, S. 314.

¹⁸ Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 117.

eine Schlacht zu gewinnen. Anschließend demonstriert sie den Gebrauch von Bierrunen, die nützlich sind, um sich gegen Vergiftungen und Untreue zu schützen. Schließlich, in Strophe 9 des Liedes, unterweist sie ihn in der Verwendung sogenannter *Bjargrúnar*, „Geburtsrunen“ (wörtlich „Bergungs-“ oder „Rettungsrunen“):

*Bjargrúnar skaltu kunna, | ef þú bjarga vilt | ok leysa kind frá konum; |
á lófa þær skal rísta | ok of liðu spenna | ok biðja þá dísir duga.¹⁹*

Geburtsrunen musst du kennen, | wenn du entbinden | und Kinder von
Frauen lösen willst; | auf die Handflächen muss man sie ritzen | und das
Handgelenk umspannen | und die Disen muss man bitten zu helfen.²⁰

Bjargrúnar sind laut der Walküre also dazu in der Lage, ein Kind von der Mutter zu entbinden. Diese Runen sollen zunächst auf die Handfläche der Hilfsperson geritzt und die Hände dann der in den Wehen liegenden Frau um die Gelenke gelegt werden, bevor die Disen um Hilfe gerufen werden. Der Ausdruck ‚Disen‘ (*dísir*) wird in den bewahrten altnordischen Texten oft unspezifisch verwendet; der Name bezieht sich auf weibliche Fruchtbarkeitsgottheiten, darunter vermutlich Freyja, die oft als *dís* der Wanen (*Vanadís*) bezeichnet wird; möglicherweise schließt der Begriff auch die Nornen mit ein, weibliche Wesen, die das Schicksal der Menschen bei deren Geburt festlegen.²¹ Die Nornen jedenfalls interessieren Sigurd in der anderen im ‚Codex Regius‘ bewahrten Stelle, in der es um Geburt geht, sehr. In der ‚Fafnismál‘, dem ‚Fafnirlied‘, fragt Sigurd den Drachen Fafnir, bevor er ihn tötet, in einer Art Wissensstreit nach der Art der Nornen, die zu Müttern in der Not kommen, um sie von ihren Kindern zu entbinden:

*Segðu mér, Fáfñir | alls þik fróðan kveða | ok vel margt vita: | Hverjar ro
þær nornir | er nauðgönglar ro | ok kjósa mæðr frá mögum?²²*

Sag mir, Fafnir | da du für überaus klug giltst | und wohl viel weißt: |
Welche sind die Nornen, | die in der Not kommen | und die Kinder von
den Müttern lösen?²³

¹⁹ Eddukvæði, S. 315.

²⁰ Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 119.

²¹ Lindow 2001, S. 243–245. Noch heute ist es vereinzelt in Skandinavien üblich, während einer Geburt einen besonders reichhaltigen Brei, *nornegraut*, für die Nornen zu kochen und vor das Haus der werdenden Mutter zu stellen. Vgl. Lindow 2001, S. 245.

²² Eddukvæði, S. 305.

²³ Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 106.

Gleich mehrere Details beider Lieder sind im Hinblick auf die Themen Geburt und Frauenheilkunde bemerkenswert: Zunächst wird deutlich, dass in der ‚Sigdrífumál‘ Wissen über Geburtshilfe die gleiche Gewichtung erfährt wie etwa die Fähigkeit, Siegesrunen zu ritzen und damit über die Fähigkeit zu verfügen, einen Krieg zu gewinnen. Dann ist auffällig, dass ein derartiges Können einem männlichen Helden vermittelt wird: Sigurd hat in der Chronologie des Liedes bereits unter Beweis gestellt, dass er einen Drachen zu töten vermag, nun aber soll er auch in der Lage sein, als Hebamme zu fungieren. Schließlich zeigt die Stelle, dass dieses Wissen in Form von Runen weitergegeben wird und damit als Zeichen, die auf den Körper der in den Wehen liegenden Frau aufgebracht werden müssen, um zu wirken. Zu guter Letzt erfahren wir, dass die *dísir* um Hilfe gebeten werden müssen (oder in der ‚Fáfnismál‘ die *normir*), es bedarf also auch der Anrufung übernatürlicher weiblicher Wesen, um dem Zauber zur vollen Wirkmacht zu verhelfen.

Die Tatsache, dass Sigurd als Mann derlei Fähigkeiten verliehen bekommt, mag zunächst überraschen, steht aber im Einklang mit anderen Textpassagen aus der (alt)nordischen Literatur, in denen neben weiblichen auch zahlreiche männliche Geburtshelfer auftreten.²⁴

Wie könnten solche *Bjargrúnar* oder ‚Geburtsrunen‘ ausgesehen haben? In Strophe 17 der ‚Sigdrífumál‘ erklärt die Walküre, solcherlei Schriftzeichen würden „auf Glas und Gold und auf Amulette der Menschen“ geschrieben.²⁵ Interessanterweise liegen uns im Korpus der erhaltenen wikingerzeitlichen Runeninschriften einige textuelle Artefakte vor, die *Bjargrúnar* abbilden – entweder sprachlich, indem sie das Kompositum selbst oder das darin enthaltene Verb (*bjarga*) verwenden, oder bildlich, indem sie mit Runen beschriebene Gegenstände darstellen, die zweifellos als Heilgegenstände während einer Geburt zum Einsatz kamen.

In Sofia PERESWETOFF-MORATHS umfangreicher Studie zu den wikingerzeitlichen Runenblechen finden sich insgesamt drei Gegenstände mit Inschriften, die von der Autorin im Kontext der Geburtshilfe interpretiert werden.²⁶ Hierzu gehört das sogenannte *Østermariebleck* oder Østermarieblech, 2,5 cm lang, perforiert, und damit

²⁴ Beispiele hierfür wären etwa Hrani im ‚Óláfs þátrr Geirstaðaálfs‘, der bei der Entbindung des heiligen Olaf hilft, oder Hrólfr in der ‚Göngu-Hrólfs saga‘, einer dem ‚gehenden Hrólfr‘ zugedichteten Episode (bei Hrólfr handelt es sich möglicherweise um den als Rollo bekannt gewordenen Skandinavier, der über die Vorläufer des späteren Herzogtums Normandie herrschte), der einer Elfenfrau (*Álfkona*), die 19 qualvolle Tage in den Wehen zubringt, mittels Handauflegens bei der Niederkunft hilft. Auch in wesentlich späteren Texten, wie etwa in Maurers Sammlung isländischer Volkssagen (Maurer 1860, S. 7), finden sich Erzählungen ähnlicher Art. Zu männlichen Geburtshelfern in skandinavischen Heiligenviten vgl. auch Fröjmark 2012, S. 302.

²⁵ Eddukvæði, S. 317. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 121.

²⁶ Pereswetoff-Morath 2019, S. 158. Es handelt sich hierbei um die Runenbleche von Skänninge, Østermarie und Solberga. Eine norwegische Runeninschrift, N B257, enthält ebenfalls das Wort *bjargrúnar*.

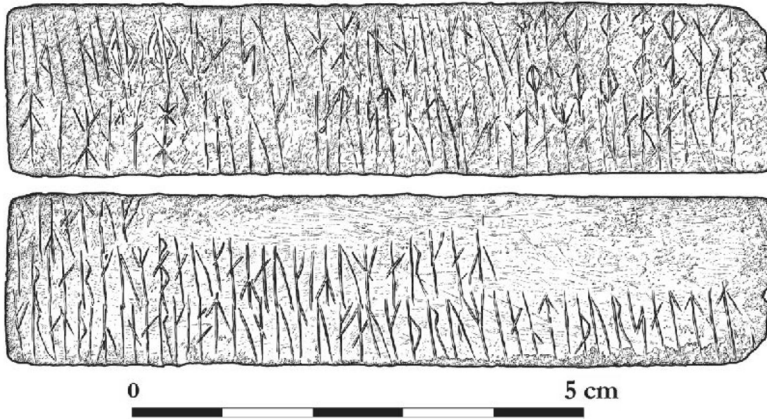


Abb. 1 | Kupferblech von Solberga (Öland, Schweden). In: Pereswetoff-Morath 2019, S. 152.
Mit freundlicher Genehmigung der Autorin.

vermutlich als Amulett getragen, welches möglicherweise das Wort *birkrunar* – *bjar-grúnar* – enthält, wie auch das 8,5 cm lange Kupferblech von Solberga (im Folgenden: Solberga 1), welches bei Grabungen in Köpingsvik auf Öland zusammen mit einem weiteren Kupferblech im Jahr 1972 entdeckt wurde. Solberga 1, welches gemeinsam mit der Asche eines Schmelzofens in einer ehemaligen Schmiede in einem Pfostenloch deponiert war, ist auf beiden Seiten beschrieben und wird von PERESWETOFF-MORATH wie folgt transliteriert, normalisiert und schließlich übersetzt (Abb. 1):

A: *þihiiþþþþþþasnuhmiinnsiikousbbbbbbr ttiRkaosss*
uk kistrauksantamariabiarki

B: *þiRøluf biargumabaukaRaukiRumarkaR franþiRinarkiotun*
ulufaukþrymiantipursaltit

A: *Þigi þess: nū minns ek ... bort eiR kaos [?]. Ok Kristr ok sankta*
Maria biargi

B: *þēR, Ōlof! Biargguma baugaR ok æiRumarkaR. Frān þēR in argi*
iotunn, Ōlof, ok þrymiandi þurs æltit!

Schweige darüber: Jetzt erinnere ich mich, [dass ich] ... mit Hilfe
erlöste [entband] [?]. Und Christus und die Heilige Maria mögen
Dich erlösen, Olöf! Die Bjarg-Frau [Bergefrau, Hebamme] umbinde
Dich und markiere Dich mit heilenden Zeichen. Weg von Dir
[verschwinde], abscheulicher Jötunn und rasender Troll, Olöf! ²⁷

²⁷ Pereswetoff-Morath 2019, S. 165.

Bei der äußerst schwer zu lesenden Inschrift, deren Vorderseite (A) stark abgenutzt ist, handelt es sich um eine Zauberformel inklusive eines Lösesegens; erwähnt wird eine *Bjargguma*, eine „Berge-Frau“, die eine andere Frau mit Namen Olöf (ein in Skandinavien häufig vorkommender Frauennamen) umbinden und mit heilenden Zeichen versehen soll, vermutlich um dieser bei einer schweren Geburt beizustehen. Vertrieben werden sollen dämonische Kräfte, repräsentiert durch einen *argr Jötunn* („abscheulichen Jötunn“) und einen *prymjandi þurs*, einen „rasenden Thursen“. ²⁸ Weiter werden Christus und die heilige Maria um Schutz gebeten. Die genaue Datierung dieses Gegenstandes ist schwierig, die verwendeten Runen lassen lediglich eine Anfertigung nach dem 8. und vor dem 16. Jahrhundert vermuten. Die Erwähnung Christi sowie der Mutter Gottes weisen wiederum auf einen Zeitraum nach der Christianisierung Ölands und den Bau der ersten Kirche in Köpingsvik im 11. Jahrhundert hin. ²⁹

Als Teil eines Lösezaubers wird die Mutter Gottes auch in einer weiteren skandinavischen Runeninschrift erwähnt, die auf einem Hölzchen oder *kefli* aus Norwegen, das auf das 14. Jahrhundert datiert werden kann, erhalten ist. Diese Inschrift befindet sich auf beiden Seiten des knapp 19 cm langen Hölzchens aus Bryggen, dem alten Handelsviertel in Bergen (Abb. 2):

A: *maria:peperit:cristum:elisabet:peperit:ioha[nn]
em:baptistam:in:illarum*

B: *ueneracione: sis :absoluta:: æcsi: inkalue: dominuste :uacat :ad :lu*

A: *Maria peperit Christum; Elisabet peperit Johannem Baptistam. In
illarum*

B: *ueneratione sis absoluta! Exi, incalve! Dominus te vocat ad lucem!*

Maria gebar Christus, Elisabeth gebar Johannes den Täufer. In ihrer Verehrung sei erlöst! Komm heraus, Eingeschlossener! Der Herr ruft dich ins Licht! ³⁰

Diese Inschrift kann in zwei Teile unterteilt werden: in eine Präambel, also einen epischen Abschnitt oder *historiola* mit Bezügen zu biblischen Ereignissen, sowie eine darauf folgende Beschwörungs- oder Löseformel (nach dem Modell: So wie es vorher war, so soll es auch jetzt sein). Der Aufbau der Formel ähnelt dem anderer

²⁸ Sowohl Thursen als auch Jötnar bezeichnen in den überlieferten altnordischen Mythen Angehörige von Gruppierungen, die zumeist feindlich gegenüber Asen, Wanen, Menschen und Zwergen agieren. Insbesondere *Purs* findet sich häufig im Kontext von Heilungsritualen, hier dann in der Bedeutung als Krankheitsbringer oder schädlicher Dämon; vgl. MacLeod u. Mees 2006, S. 118–123.

²⁹ Pereswetoff-Morath 2019, S. 152.

³⁰ Norges Innskrifter med de Yngre Runer, S. 51. Für eine Diskussion des Begriffes *incalve*, eigentlich „nicht-haarloser“, vgl. Knirk 1998 sowie MacLeod u. Mees 2006, S. 161.

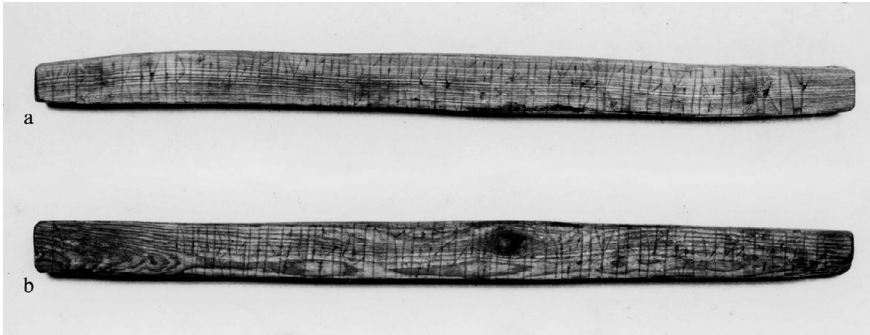


Abb. 2 | Runenstäbchen N631 aus Bergen (Norwegen). Foto: Aslak Liestøl, Runearkivet, Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo. CC BY-SA 4.0.

Heilungszauber, wie beispielsweise den beiden Merseburger Zaubersprüchen, die sich ebenfalls mit Heilung beschäftigen, der erste der beiden Sprüche möglicherweise auch mit dem Komplex der Geburt.³¹ Inhaltlich zeigt die Inschrift aus Bryggen auffällige Ähnlichkeit zu einem Heilungszauber, der in Junius 85, einem altenglischen Manuskript aus dem 11. Jahrhundert, enthalten ist.³² Auch ist hier eine Anweisung zu finden, wie einer in den Wehen liegenden Frau, die ihr Kind nicht gebären kann, zu helfen ist. So soll ein Helfer die folgenden Worte auf unberührtes Wachs schreiben und das entstandene Amulett am Fuß der Frau anbringen:

*Maria virgo peperit Christum, Elisabet sterilis peperit Iohannem baptistam. Adiuro te infans, si es masculus an femina, per Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut exeas et recedas, et ultra ei non noceas neque insipientiam illi facias. Amen.*³³

Die Jungfrau Maria gebar Christus, die unfruchtbare Elisabeth gebar Johannes den Täufer. Ich beschwöre dich, Kind, seiest du männlich oder weiblich, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, dass du erscheinst und weichst, und ihr nicht weiter schadest oder sie durch Torheit bedrohst. Amen.

³¹ Dass es sich beim zweiten der Merseburger Zaubersprüche um einen Heilungszauber handelt, ist weithin anerkannt. Der erste Zauberspruch hingegen wird in der Regel als Löse- oder Entfesselungszauber verstanden, z.B. bei Eichner u. Nedoma 2003 oder Beck 2003, S. 378; der Vorschlag, dass es sich hierbei um einen Zauberspruch zur Geburtshilfe handeln könnte, wurde unter anderem von Düwel 2009 vorgebracht.

³² Oxford, Bodleian Library, ms. Junius 85.

³³ Storms 1948, S. 283.

Wieder handelt es sich hier um einen Heilungszauber, der aus zwei Teilen besteht: einer *historiola*, die von zwei außergewöhnlichen biblischen Geburten erzählt, gefolgt von einer Beschwörungsformel, die sich augenscheinlich direkt an das Kind richtet. Im Inhalt handelt es sich bei diesem und dem zuvor zitierten Lösezauber aus Bryggen um eine im Mittelalter sehr populäre Beschwörungsformel, häufig ‚peperit-charm‘ oder auch ‚sequence of holy mothers‘ genannt, die in verschiedenen Varianten vom Frühmittelalter bis zum Beginn der Renaissance in West- und Nordeuropa zirkulierte.³⁴ Besonders an der Version in Junius ist jedoch die der Formel folgende Anweisung: *Writ ðis on waxe ðe næfre ne com to nanen wyrce, and bind under hire swiðran fot.* („Schreibe dies auf Wachs, das noch nie genutzt wurde, und binde es unter ihren rechten Fuß.“)³⁵ Ähnlich wie in der ‚Sigrdrífumál‘ im Kontext der *Bjar-grúnar* angedeutet, soll hier also nicht allein die Beschwörung den Zauber bewirken, sondern auch das physische Anbringen von Schriftzeichen auf den Körper der Frau. Im Gegensatz zur ‚Sigrdrífumál‘, in welcher die magischen Zeichen direkt in die Handflächen der Helferin geritzt und dann auf die Gelenke der Frau gelegt werden sollen, wird hier ein Talisman verwendet und an den Fuß der Frau angebracht. Auch das Format des Bergener Runenhölzchens legt nahe, dass dieser portable und handliche kleine Gegenstand so oder so ähnlich zum Einsatz gekommen sein könnte.

Die bislang gezeigten Beispiele befinden sich am Schnittpunkt zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition – der geschriebene Text dient, in seiner materiellen Präsenz, als *materia medica* und wird damit zum textuellen Amulett. In seiner Studie ‚Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages‘ listet der Mittelalterhistoriker Don SKEMER eine Vielzahl von Beispielen solcher Amulette aus England, Frankreich und den Niederlanden auf, hier vor allem aus dem 13. bis 15. Jahrhundert.³⁶ Spätere Beispiele aus Nordeuropa folgen dem Muster des Bindens oder Anbringens textueller Amulette an den Körper. Der dänische Kirchenerlass von 1539 empfahl beispielsweise, Johannes 16:21 auf ein Stück Papier zu schreiben und während der Geburt um den Schoß der Mutter zu binden – und damit also einen beschriebenen Geburtsgürtel zu erstellen.³⁷ Ein englisches Manuskript aus dem 15. Jahrhundert, Wellcome 632, könnte uns verdeutlichen, wie solch ein Geburtsgürtel ausgesehen haben könnte.³⁸ Wellcome 632 ist eine 10 cm breite, aus vier Pergamentstücken genähte Schriftrolle. Die Handschrift beinhaltet mehrere Zeichnungen, unter anderem die Seitenwunde Christi und andere Details der Passion, und kommentiert auf der Rückseite den Zweck der Schriftrolle als Geburtsgürtel (Abb. 3).

³⁴ Elsackers 2004, S. 180 führt in ihrer Studie gleich mehrere Beispiele aus Flandern an. Siehe auch MacLeod u. Mees 2006, S. 160 f. sowie Jones u. Olsan 2015.

³⁵ Storms 1948, S. 283.

³⁶ Skemer 2006, S. 236–250.

³⁷ Gotfredsen 1956, S. 359.

³⁸ London, Wellcome Historical Medical Library, ms. 632.

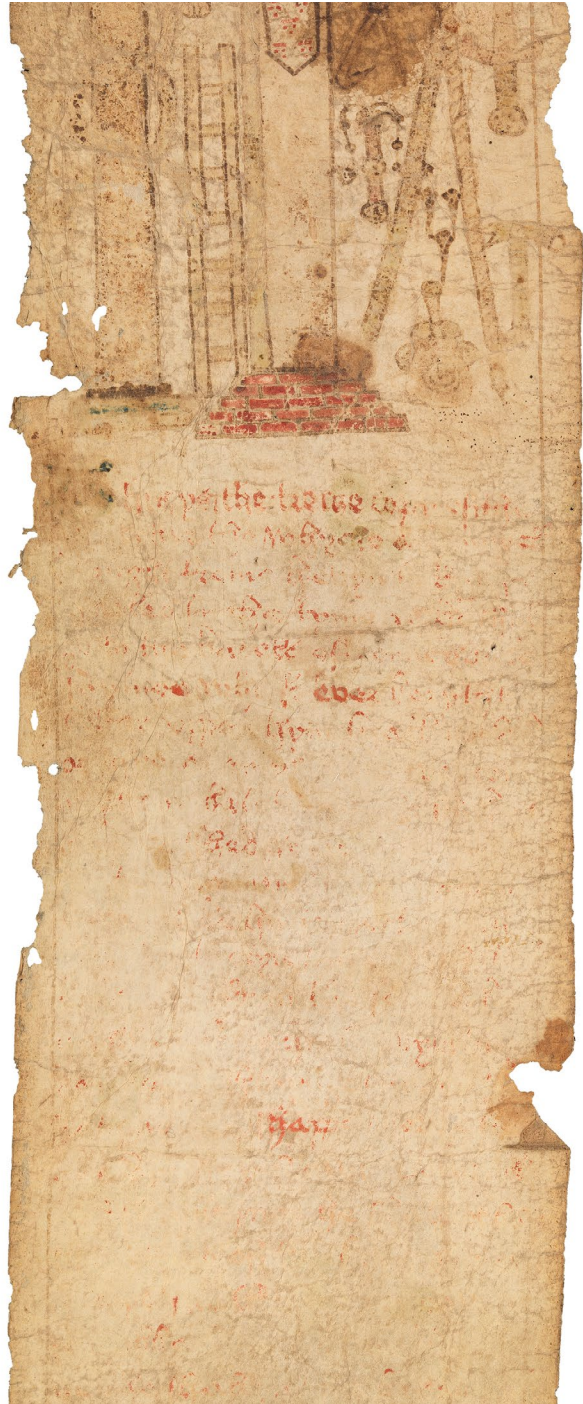


Abb. 3 | Beispiel eines
Geburtsgürtels. London,
Wellcome Historical Medical
Library, ms. 632.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MS.632._Saints_Quiricus_and_Julitta_\(-_304_\).Recto._Wellcome_L0074225.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MS.632._Saints_Quiricus_and_Julitta_(-_304_).Recto._Wellcome_L0074225.jpg)
(Zugriff: 21.06.2024).
CC BY-SA 4.0.

SKEMER weist darauf hin, dass sich bereits in ‚Bald’s Leechbook‘ – einer altenglischen medizinischen Handschrift aus dem 10. Jahrhundert – ein heute verlorenes 60. Kapitel befunden hat, welches sich mit der Geburtsheilkunde beschäftigte. Aus Querverweisen in den bewahrten Teilen der Handschrift lässt sich ableiten, dass sich auch hier eine genaue Anweisung befunden haben muss, wie ein Geburtsgürtel herzustellen sei. Leider ist diese wichtige Stelle heute verloren, sie illustriert jedoch, dass die Herstellung und Anwendung textueller Amulette und Gürtel bereits im 10. Jahrhundert in Nordeuropa bekannt gewesen sein muss.³⁹ Ein isländischer Text aus dem 17. Jahrhundert zeigt, dass Heilungszauber in Form von textuellen Amuletten und Geburtsgürteln wie die bereits diskutierten Beispiele mit der ‚sequence of holy mothers‘ auch auf Island bekannt waren. In seinem als ‚Hugrás‘ (‚Denkweise‘) betitelten Pamphlet aus dem Jahr 1627 wettet der isländische Priester Guðmundur Einarsson gegen ein heute leider ebenfalls verloren gegangenes Buch der schwarzen Magie und verbotenen Heilkunst von Jón lærði Guðmundsson (1574–1658), welches ein der Geburt gewidmetes Kapitel enthielt. Guðmundur beschreibt dieses Kapitel als Abschnitt über die Niederkunft, der voll mit Bildern, Regeln und Informationen zu Heilmitteln gewesen sei und auch die Anweisung enthalten habe, eine Version der ‚sequence of holy mothers‘ in ausgeschriebener Form an das Bein einer in den Wehen liegenden Frau zu binden. Unmittelbar danach sei dann ‚Margrétar saga‘ zu lesen, die Saga der Heiligen Margareta von Antiochia, die auf Island in mindestens drei verschiedenen Fassungen bewahrt ist.⁴⁰

Margareta von Antiochia, Jungfrau und Märtyrin aus dem 3. und 4. Jahrhundert, wies der Legende nach einen sie umwerbenden heidnischen Stadtpräfekten zurück und wurde daraufhin gefoltert und eingesperrt. Im Gefängnis erscheint ihr ein Drache, der sie, in einer der drei überlieferten Versionen ihres Martyriums, verschlingt. Margareta entkommt dem Drachen jedoch mithilfe des Kreuzes, das sie bei sich trägt (alternativ durch ein Kreuzzeichen, das sie schlägt): Der Drache zerspringt. Derart unversehrt dem Bauch des Monsters entkommen, wurde Margareta zur Schutzpatronin der Hebammen und Schwangeren und als eine der sogenannten Vierzehn Nothelfer verehrt.⁴¹ Wie STEFFENSEN gezeigt hat, war die ‚Margrétar saga‘ auf Island äußerst populär;⁴² die ältesten erhaltenen Versionen der Saga erwähnen zudem, dass der Text in seiner physischen Form Mütter und

³⁹ Skemer 2006, S. 77 und Meaney 2011, S. 48.

⁴⁰ Guðmundur Einarssons Text ist bislang nicht ediert. Er ist in einer isländischen Papierhandschrift aus dem 18. Jh. enthalten (Reykjavík, Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn ÍB 169 4to). Die hier vorgestellte Stelle wird von Steffensen 1965, S. 277 f. ausführlicher besprochen.

⁴¹ Skemer 2006, S. 239–241; Steffensen 1965; Egilsdóttir 2002; Honegger 2019, S. 52.

⁴² Steffensen 1965.

Kinder während komplizierter Geburten zu schützen vermochte – so etwa die Handschrift AM 431 12mo, die sich als *Lausn yfir jóðsjúkri konu* bezeichnet und damit als „Lösesegen für eine gebärende Frau“. ⁴³ Dies mag erklären, warum eine überraschend große Anzahl von Kopien der Saga auf Island erhalten ist – mindestens 13 sind bekannt, die in das 14. und 15. Jahrhundert datieren; eine erstaunliche Zahl, besonders im Vergleich zu anderen Heiligensagas. Viele der überlieferten Manuskripte weisen intensive Gebrauchsspuren auf; die meisten haben zudem mit dem sonst eher seltenen Duodezformat eine sehr handliche Größe, so dass leicht vorstellbar ist, dass diese Handschriften als textuelle Amulette auf den Körper einer in den Wehen liegenden Frau angebracht oder gebunden werden konnten. ⁴⁴

Neben Kreuz und Drache wird die heilige Margareta häufig auch mit Gürtel dargestellt. Noch im 19. Jahrhundert wurden in der Schweiz und Südwestdeutschland sogenannte Margarethengürtel während der Geburt verwendet, die um die Taille einer schwangeren Frau gebunden wurden. Nachdem der Gürtel angebracht war, musste die Frau die heilige Margareta anrufen und der Gürtel wurde wieder gelöst. ⁴⁵ Das Binden und Lösen von Material zur Geburtserleichterung – im Speziellen Gürtel, aber auch Haarknoten, Seile oder Riemen, war und ist in vielen Kulturen gängige Praxis. Eine derartige Empfehlung findet sich beispielsweise bereits im 1. Jahrhundert bei Plinius d. Ä. in der ‚Naturalis Historia‘ (28, 10), aber auch weltumspannend, etwa in der Mythologie der Maya, in welcher die Fruchtbarkeitsgöttin Ixchel einen solchen Geburtsgürtel trägt; oder bei der akkadischen Fruchtbarkeitsgöttin Ishtar. ⁴⁶ Auch heute noch besteht – zumindest im Deutschen – die Verbindung von Gebären und Entbinden, nicht zuletzt im Alltag moderner Krankenhausabteilungen, die als ‚Entbindungsstationen‘ bezeichnet werden.

Um zu Sigurd, dem von der Walküre Sigrdrifa die Anwendung von *Bjargrúnar* oder Geburtsrunen beigebracht wird, zurückzukommen, so wird nun eine faszinierende Parallele zwischen der heiligen Margareta und Sigurd erkennbar. Beide kämpfen gegen die ultimative dämonische Chaoskraft, einen Drachen, und werden in ikonographischen Zeugnissen als Drachentöter dargestellt. Dies vermag zu verdeutlichen, in welchem Grad der Geburtsvorgang im vormodernen Norden als Krisenmoment wahrgenommen worden sein muss. Der Körper der schwangeren Frau wird zum liminalen Ort, zur Schwelle zwischen Tod und Leben, umkämpft von Chaosmächten, wie etwa den auf dem Solbergablech erwähnten

⁴³ Egilsdóttir 2014, S. 54.

⁴⁴ Unter den gut 3000 mittelalterlichen Handschriften und Handschriftfragmenten, die in der Arnarnagnæanischen Sammlung in Reykjavík aufbewahrt sind, finden sich nur ca. 80 im Duodezformat. Bei zehn dieser Handschriften handelt es sich um Versionen der *Margrétar saga*, wie ein Blick in den digitalen Katalog der Sammlung verrät.

⁴⁵ Jungbauer 1987, S. 1218.

⁴⁶ Diese und weitere Beispiele bei Tolley 1996, S. 90; Heizmann 2009, S. 515; Höfig 2019, S. 142.

argi jötunn und *þrymjandi þurs*.⁴⁷ Die einer derart umkämpften und bedrohten Frau helfende Person muss daher in der Lage sein, nahezu Unmenschliches zu leisten, beziehungsweise über Qualitäten verfügen, die denen außergewöhnlicher Heldinnen und Helden wie Margareta und Sigurd nahekommen – oder aber sie muss versuchen, durch magische Mittel, inklusive der Anrufung und Beschwörung hilfreicher Mächte, andersweltliche Hilfe zu rekrutieren.

Die Mehrzahl der hier vorgestellten Lieder und Zauberformeln aus dem mittelalterlichen Norden weist klare strukturelle Parallelen auf. Am Anfang steht ein erzählender Teil, ein mythologisches oder biblisches Ereignis, welches eine oder mehrere erfolgreiche Geburten rekapituliert. Solch einer *historiola* folgt dann die *incantatio*, also die Anrufung einer höheren Kraft als Teil des Lösesegens. In vielen der Beispiele wird zudem der Akt des Schreibens und Bindens, des Fixierens oder Anbringens von textuellen Amuletten oder Gürteln auf den Körper der Frau betont.

Nach diesen vergleichenden Betrachtungen ist es an der Zeit, zu ‚Oddrúnargrátr‘ oder ‚Oddrúns Klage‘ zurückkehren. In Strophe 7 leistet Oddrun Borgny Geburtshilfe, indem sie sich vor sie kniet und *bitra galdra* („wirkende Zauberlieder“) singt:

Þær hykk mæltu | þvígít fleira, | gekk mild fyr kné | meyiú at sitja; | ríkt
gól Oddrún, | rammt gól Oddrún, | bitra galdra | at Borgnýju.⁴⁸

Sie sprachen, glaub ich | nicht mehr, | sie kam helfend der Maid | vor
die Knie zu sitzen. | Oddrun sang kräftig, | Oddrun sang mächtig |
wirkende Zauberlieder | der Borgny.⁴⁹

Nach Wiedergabe dieser Zaubersprüche gelingt es Borgny endlich, Zwillinge zur Welt zu bringen. Die frischgebackene Mutter dankt Oddrun für ihre Hilfe (Strophe 9) und ruft Frigg und Freyja sowie die *vættir* an, ein oft unspezifisch genutzter Begriff für kleine Wesen und Wichte zumeist weiblichen Geschlechts:⁵⁰

⁴⁷ Die Mediävistin Lisa M. C. Weston demonstriert in ihrer Analyse altenglischer metrischer Zaubersprüche, die sich mit Geburt und Heilung beschäftigen, in welchem Ausmaß der weibliche Körper in der Vormoderne als Ort der Liminalität begriffen worden sein mag: als lebender Körper, welcher gleichzeitig Träger eines als noch nicht lebenden Kindes angesehen wurde und der folgerichtig vor der Niederkunft symbolisch wie auch tatsächlich die Welt der Toten und Lebenden durchqueren musste. (Weston zeigt dies anhand von Anleitungen, die die schwangere Frau anhalten, zunächst über eine Leiche, dann einen lebendigen Körper zu steigen.) Als solches mag eine schwangere Frau selbst als Verkörperung der Grenze zwischen Tod und Leben betrachtet worden sein. Siehe Weston 1995, S. 288 f.

⁴⁸ Eddukvæði, S. 366.

⁴⁹ Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 182.

⁵⁰ Höfig 2019, S. 141. Im Gegensatz zu den überwiegend weiblichen *vættir* sind die sogenannten *landvættir* oder Landgeister entweder männlichen Geschlechts oder treten in Tiergestalt auf; vgl. Jochens 1996, S. 44.

*Svá hiálpi þér | hollar véttir, | Frigg ok Freyja | og fleiri goð, | sem þú
felldir mér | fár af hǫndum.*⁵¹

So mögen Dir helfen | huldvolle Wesen | Frigg und Freyja | und weitere
Götter | wie Du die Not | von mir nahmst.⁵²

Als Nacherzählung einer erfolgreichen Geburt, inklusive der Erwähnung von Zaubерliedern oder *galdrar*, die die Protagonistin Oddrun singt, und der sich der Geburt anschließenden Beschwörung der Göttinnen Frigg und Freyja und der *vættir* erinnert der gesamte Beginn des Liedes an die bereits vorgestellten Heilzauber. Dass der eigentliche Wortlaut der *galdrar* hierbei nicht überliefert ist, ist typisch für die im ‚Codex Regius‘ versammelten Lieder; auch in den ‚Hávamál‘ oder ‚Des Hohen Lied‘ finden sich in einem oft als *Ljóðatal* betitelten Segment Umschreibungen von insgesamt 18 Zaubersprüchen, die allerdings nicht im Wortlaut wiedergegeben werden.

Der Anfang von ‚Oddrúnargrátr‘ beschreibt in merkwürdig großem Detailreichtum, wie Oddrun ein bereits gezäumtes schwarzes Pferd aufsattelt, um Borgny zu Hilfe zu eilen: *brá hon af stalli | stjórnbítluðum | ok á svartan | sǫðul of lagði.* („Sie zog aus dem Stall | den Zaumgelenkten, | und legte dem Schwarzen | den Sattel auf.“)⁵³ Dann reitet sie mit dem Pferd über einen langen *moldveg sléttan*, einen „ebenen Erdweg“, bevor beide vor einem großen Gebäude oder einer Halle zum Stehen kommen und entlang eines sehr langen Saals zu Borgny schreiten, die vor Schmerzen gekrümmt auf dem Boden liegt. Bevor sie der Frau hilft, nimmt Oddrun dem schlanken oder hungrigen Pferd zunächst den Sattel ab:

*Lét hon mar fara moldveg sléttan, | unz at hári kom | holl standandi, |
ok hon inn um gekk | endlangan sal; | svipti hon sǫðli | af svøngum jó, |
ok hon þat orða | alls fyrst um kvað: [...].*⁵⁴

Sie ließ das Pferd den ebenen | Erdweg ziehn | bis sie zur hochragenden
Halle kam, | und sie ging hinein | in den Saal; | sie zog den Sattel | vom
schlanken Pferd | und sprach zuerst | diese Worte: [...].⁵⁵

Eine Reise so detailliert zu beschreiben – speziell das Auf- und Absatteln eines Pferdes und der Ritt durch einen langen Saal – erscheint auf den ersten Blick

⁵¹ Eddukvæði, S. 366.

⁵² Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 182.

⁵³ Eddukvæði, S. 365. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 181.

⁵⁴ Eddukvæði, S. 365.

⁵⁵ Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 181.

eigentümlich. Auf den zweiten Blick tritt die Verbindung zwischen erfolgreicher Geburt und dem Lösen des Sattelgurts hervor. Nachdem Oddrun das nun deziert als hungrig oder schlank beschriebene Pferd stehen lässt und der Sattelgurt gelöst ist, kniet sie sich vor Borgny, singt ihre *bitra galdra* und die Zwillinge erblicken das Licht der Welt. Erst nach der erfolgreichen Geburt spricht Borgny und lobpreist ihre Helferin. Die beiden diskutieren kurz, ob sie in Freundschaft verbunden sind oder nicht, vor allem wegen der möglichen Verwicklung des Kindsvaters in Gunnars und Högnis Tod, dann beginnt Oddrun ihre Wehklage und rekapituliert in den verbleibenden 21 Strophen ihr trauriges Leben. Scheinbar unwesentliche erzählerische Elemente wie das Auf- und Absatteln des Pferdes, der lange Ritt auf ebenem Untergrund, das Eindringen in eine hohe Halle, das Durchschreiten eines langen Saales oder auch das anschließende Singen „wirken-der Zauberslieder“ legen nahe, dass es sich hier primär nicht um eine verzerrte Version ‚echter‘ Heldendichtung handelt. Der Verweis auf das Schließen und Lösen eines Sattelgurts, eingebettet in die Erzählung einer erfolgreichen, wenn auch schwierigen Geburt, mit anschließender Beschwörung von Frigg, Freyja und anderen huldvollen Wesen, spiegelt klar die Struktur der zuvor vorgestellten Heilungszauber wider. Eine genauere Lektüre des Liedes zeigt zudem, dass die Heilerin Oddrun ebenfalls – wenn auch nur in Andeutungen und mit weniger Erfolg als etwa Sigurd oder Margareta – gegen eine Chaosmacht kämpft: Gegen Ende ihrer Wehklage rekapituliert Oddrun, wie sie erfolglos versuchte, Gunnar vor der Natter zu bewahren, die ihn schlussendlich in der Schlangengrube tötete.⁵⁶

Oddruns Wehklage selbst wurde von STEFFENSEN als Teil der heilenden Wirkung des Liedes verstanden, das zur Schmerzlinderung rezitiert wurde.⁵⁷ Oddrun rekapituliert in ihrer Klage jedoch auch, wie sie nach Gunnars Tod das Gelübde ablegte, jedem leidenden Wesen zu helfen.⁵⁸ Ganz im Sinne eines Ärztegelöbnisses oder des Hippokratischen Eides erstreckt sich diese Bereitschaft damit auch auf die Frau, deren Liebhaber für den Tod der eigenen Familienangehörigen verantwortlich ist. Auch darin zeigt sich die Komplexität dieses Liedes, das den Themenbereich Schmerz und Linderung, Geburt und Tod, aber auch Liebe und Trauer auf außergewöhnliche Weise aufgreift und in einer rein weiblich geprägten Umgebung detailliert erkundet.

Damit ist ‚Oddrúnargrátr‘ keine Nachblüte der Heldendichtung, sondern vielmehr *materia medica*, im ‚Codex Regius‘ bewahrtes Zeugnis eines Heil- oder Lösezaubers, eingebunden in die Rahmenerzählung zweier mit der Nibelungengeschichte verknüpfter Frauen. Die hier vorgenommene knappe Analyse von

⁵⁶ Eddukvæði, S. 371.

⁵⁷ Steffensen 1968 sowie Sigurðsson 2002, S. 541.

⁵⁸ Eddukvæði, S. 371.

„Oddruns Klage“ verdeutlicht den Charakter vieler der im „Codex Regius“ zusammengetragenen Kompositionen. Aus ihrem ursprünglich mündlichen, performativen Kontext herausgenommen, repräsentieren viele der Lieder in ihrer langen verschriftlichten Form Collagen oder *bricolages* und damit Aufbewahrungsorte sehr heterogenen Materials. Dies ist für einige der (auf den ersten Blick) spektakuläreren Dichtungen der Handschrift anerkannt, so etwa für die „Hávamál“, die Lebensweisheiten und Sinnsprüche mit kürzeren narrativen Elementen zu Odins Abenteuern und dem bereits erwähnten Katalog an 18 Zaubersprüchen (ohne deren genauen Wortlaut) kombiniert. Waren viele der „Eddalieder“ zum Zeitpunkt der ersten Aufzeichnung noch Momentaufnahmen einer lebendigen, mündlichen Tradition, so kann davon ausgegangen werden, dass das im „Codex Regius“ bewahrte Material mehrfach kopiert und neu geordnet, vielleicht auch ergänzt oder gekürzt wurde.

Im Fall von „Oddrúnargrátr“ kann – mit dem Eingeständnis, einen komplexen, vielschichtigen Text zu lesen – ein seltener Einblick auf die Rolle von Dichtung im Leben mittelalterlicher Frauen gewonnen werden. Was wir sehen können, ist damit keine Nachblüte, sondern der rare Blick auf gelebte Realität – auf die Ängste, Sorgen und Schmerzen von Frauen im mittelalterlichen Norden.

Literaturverzeichnis

Quellen

- | | |
|---|---|
| Eddukvæði II: Hetjukvæði. Hrsg. v. Jónas Kristjánsson u. Vésteinn Ólason (Íslenzk Fornrit). Reykjavík 2014. | Liestøl u. Ingrid Sanness Johnsen. Oslo 1980. |
| Die Heldenlieder der Älteren Edda. Übers. v. Arnulf Krause. Stuttgart 2001. | Oxford, Bodleian Library, ms. Junius 85. |
| London, Wellcome Historical Medical Library, ms. 632. | Reykjavík, Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn ÍB 169 4to. |
| Norges Innskrifter med de Yngre Runer. Sjette Bind, Første Hefte. Hrsg. v. Aslak | Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, GKS 2365 4to. |

Forschungsliteratur

- | | |
|---|--|
| Beck, Wolfgang: Die Merseburger Zaubersprüche (Imagines Medii Aevi 16). Wiesbaden 2003. | Meaning in Old Norse Literature. Odense 1987, S. 141–188. |
| Clover, Carol: Hildigunnr's Lament. Women in Bloodfeud. In: Gerd Wolfgang Weber u. John Lindow (Hgg.): Structure and | Düwel, Klaus: Der Erste Merseburger Zauberspruch – ein Mittel zur Geburtshilfe? In: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): Erzählkultur. Beiträge |

- zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung. Berlin, New York 2009, S. 401–421.
- Egilsdóttir, Ásdís:** St Margaret, Patroness of Childbirth. In: Rudolf Simek u. Wilhelm Heizmann (Hgg.): *Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz. 1922–1997* (Studia Mediaevalia Septentrionalia 7). Wien 2002, S. 319–330.
- Egilsdóttir, Ásdís:** Handrit handa konum. In: Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (Hg.): *Góssið hans Árna. Minningar heimsins í Íslenskum Handritum*. Reykjavík 2014, S. 51–60.
- Eichner, Heiner u. Robert Nedoma:** Die Merseburger Zaubersprüche. Philologische und sprachwissenschaftliche Probleme aus heutiger Sicht. In: *Die Sprache* 42 (2003), S. 1–195.
- Esakkers, Marianne:** ‚In Pain You Shall Bear Children‘ (Gen 3:16). Medieval Prayers for a Safe Delivery. In: Anne-Marie Korte (Hg.): *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration* (Studies in the History of Religion 88). Leiden 2004, S. 179–209.
- Fröjmark, Anders:** Childbirth Miracles in Swedish Miracle Collections. In: *Journal of the History of Sexuality* 21 (2012), S. 297–312.
- Goffredsen, Eduard:** Barsel. In: *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder fra Vikingetid til Reformationstid*, Bd. 1 (1956), S. 354–365.
- Heizmann, Wilhelm:** Der Raub des Brisingamen, oder: Worum geht es in *Húsdrápa* 2? In: Ders., Klaus Bödl, Henrich Beck u. Kurt Schier (Hgg.): *Analecta Septentrionalia* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 65). Berlin, New York 2009, S. 502–530.
- Heusler, Andreas:** Heimat und Alter der eddischen Gedichte. Das isländische Sondergut. In: Ders.: *Kleine Schriften*, Bd. 2. Hrsg. v. Helga Reuschel. Berlin 1969, S. 165–195.
- Höfig, Verena:** Births, Belts, and the *Brisingamen*. In: *Viking and Medieval Scandinavia* 15 (2019), S. 127–150.
- Honegger, Thomas:** *Introducing the Medieval Dragon*. Cardiff 2019.
- Jochens, Jenny:** *Old Norse Images of Women*. Philadelphia 1996.
- Jones, Peter Murray u. Lea T. Olsan:** Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500. In: *Bulletin of the History of Medicine* 89/3 (2015), S. 406–433.
- Jungbauer, Gustav:** Gürtel. In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3 (1987), S. 1210–1230.
- Knirk, James:** Runic Inscriptions Containing Latin in Norway. In: Klaus Düwel (Hg.): *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15). Berlin, New York 1998, S. 476–507.
- Lindow, John:** *Norse Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford 2001.
- MacLeod, Mindy u. Bernard Mees:** *Runic Amulets and Magic Objects*. Woodbridge 2006.
- Maurer, Konrad:** *Isländische Volkssagen der Gegenwart, vorwiegend nach mündlicher Überlieferung gesammelt und verdeutscht*. Leipzig 1860.
- Meaney, Audrey:** Extra-Medical Elements in Anglo-Saxon Medicine. In: *Social History of Medicine* 24 (2011), S. 41–56.
- Olley, Katherine Marie:** *Labour Pains. Scenes of Birth and Becoming in Old Norse Legendary Literature*.

- In: *Quaestio Insularis. Selected Proceedings of the Cambridge Colloquium in Anglo-Saxon, Norse and Celtic* 18 (2018), S. 46–77.
- Pereswetoff-Morath, Sofia:** Viking-Age Runic Plates. Readings and Interpretations (*Runrön* 21). Uppsala 2019.
- Sävborg, Daniel:** *Sorg och elegi i Eddans hjälteediktning*. Stockholm 1997.
- See, Klaus von, Beatrice La Farge, Eve Picard, Katja Schulz u. a. (Hgg.):** *Heldenlieder (Kommentar zu den Liedern der Edda 6)*. Heidelberg 2009.
- Sigurðsson, Gísli:** *Ástir og útsaumur*. In: *Skírnir* 160 (1986), S. 126–152.
- Sigurðsson, Gísli:** *Oddrúnargrátr*. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 21 (2002), S. 540–542.
- Skemer, Don:** *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages (Magic in History)*. University Park PA 2006.
- Steffensen, Jón:** *Margrétar Saga and its History in Iceland*. In: *Saga Book* 16 (1965), S. 273–282.
- Steffensen, Jón:** *Hugleiðingar um Eddukvæði*. In: *Árbók Hins íslenska fornleifafélags* 65 (1968), S. 25–38.
- Storms, Godfrid:** *Anglo-Saxon Magic*. Den Haag 1948.
- Tolley, Clive:** *Heimdallr and the Myth of the Brisingamen in Húsdrápa*. In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 17 (1996), S. 83–98.
- Weston, Lisa:** *Women's Medicine, Women's Magic. The Old English Metrical Childbirth Charms*. In: *Modern Philology* 92 (1995), S. 279–293.