



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Magie und Mythologie: Der althochdeutsche
Wurmsegen und die altisländische Überlieferung“

Verfasser

Thomas Johannes Zittera

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 394

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Skandinavistik

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Dr. Robert Nedoma

Meinen Eltern und Brüdern

*Mit besonderen Dank an
Gökçe Gamze Ersoy*

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG.....	8
2	EINFÜHRUNG IN DIE MAGIE.....	9
2.1	DEFINITIONSVERSUCH.....	9
2.2	MAGISCHE GRUNDPRINZIPIEN	11
2.2.1	<i>Die besondere Macht.....</i>	11
2.2.2	<i>Sympathieglaupe.....</i>	12
2.2.3	<i>Animismus.....</i>	13
2.2.4	<i>Die Kraft vergangener Ereignisse</i>	14
2.2.5	<i>Die Macht des Wortes.....</i>	14
2.3	MAGIE – RELIGION – WISSENSCHAFT	16
3	ZAUBERPRAKTIKEN.....	18
3.1	WEIßE UND SCHWARZE MAGIE.....	18
3.2	MAGIEVERBOT IN GESETZESTEXTEN.....	18
3.3	KIRCHLICHE VERBOTE.....	19
3.4	MAGIE UND DIE CHRISTLICHE MISSION	21
4	ZAUBERSPRÜCHE.....	22
4.1	MEHR ALS NUR EIN SPRUCH.....	22
4.2	ÜBERLIEFERUNGSKONTEXT	23
4.3	DIE MERSEBURGER ZAUBERSPRÜCHE.....	24
4.3.1	<i>Der Erste Merseburger Zauberspruch</i>	25
4.3.2	<i>Der Zweite Merseburger Zauberspruch</i>	27
5	DER WURM IM MITTELALTER UND ALTERTUM.....	29
5.1	DIE BEDEUTUNG DES WORTES <i>WURM</i>	30
5.2	DER <i>WURM</i> ALS SCHÄDLING IN DER PHYSISCHEN WELT	32
5.2.1	<i>Wurmparasiten</i>	33
5.3	DER <i>WURM</i> ALS SCHÄDLING IN DER METAPHYSISCHEN WELT	35
5.3.1	<i>Die Anwaid</i>	36
5.3.2	<i>Die Projektilthese</i>	36
5.3.3	<i>Der wurm als Alb.....</i>	37
5.4	DER <i>WURM</i> ALS SCHLANGE.....	40
5.4.1	<i>Der biblische Mythos von der Schlange</i>	41
5.4.2	<i>Die Schlange als Hausgeist</i>	42
5.4.3	<i>Die Schlange in Verbindung mit Magie und dem Zauberstab</i>	43
5.5	DER <i>WURM</i> ALS DRACHE	44
5.5.1	<i>Der Drache als römisches Kohortenzeichen</i>	45
5.5.2	<i>Die Definition vom ‚Drachen‘</i>	46
5.5.3	<i>Der Haselwurm und der Haselstrauch</i>	49
5.5.4	<i>Der Murbl.....</i>	50
5.5.5	<i>Der Lindwurm</i>	51
5.6	DAS GIFT DES <i>WURMES</i>	52
5.7	DER <i>WURM</i> – EIN KOSMOLOGISCHES KONZEPT	54

6	DER SOG. WURMSEGEN	57
6.1	<i>PRO NESSIA</i>	57
6.1.1	<i>Abbildung der Handschrift</i>	57
6.1.2	<i>Diplomatischer Text</i>	57
6.1.3	<i>Normalisierter Text</i>	58
6.2	<i>CONTRA VERMES</i>	58
6.2.1	<i>Abbildung der Handschrift</i>	58
6.2.2	<i>Diplomatischer Text</i>	58
6.2.3	<i>Normalisierter Text</i>	59
6.3	<i>DIE FORM</i>	59
6.3.1	<i>Der direkte Befehl</i>	59
6.3.2	<i>Die Beschwörung</i>	60
6.4	<i>DIE ÜBERLIEFERUNG</i>	62
6.4.1	<i>Der älteste deutsche Zauberspruch</i>	62
6.4.2	<i>Die Frage nach der Anwendung</i>	63
6.4.3	<i>Die Unterschiede der beiden Fassungen</i>	64
6.5	<i>FORSCHUNGSGESCHICHTLICHES</i>	67
6.6	<i>AUSLEGUNGEN UND INTERPRETATIONEN</i>	67
6.6.1	<i>Der Pfeilschuss in den Wald</i>	67
6.6.1.1	Übersetzung: <i>Pro Nessia</i>	68
6.6.1.2	Übersetzung: <i>Contra vermes</i>	68
6.6.1.3	Die These	68
6.6.1.4	Ein Vergleich mit dem ae. <i>Hexenstichsegen</i>	69
6.6.1.5	Jüngere Sprüche gegen das Schwinden	72
6.6.1.6	Der Wald als Verbannungsort.....	74
6.6.2	<i>Der Hufstrahl von Eis</i>	76
6.6.2.1	Übersetzung: <i>Pro nessia</i>	78
6.6.2.2	Übersetzung: <i>Contra vermes</i>	78
6.6.2.3	Die These.....	78
6.6.3	<i>Der Haarschnitt von REICHE</i>	81
6.6.3.1	Die These	83
6.6.4	<i>Die Tülle, die vergraben wird (nach KRATZ)</i>	86
6.6.5	<i>Human- oder Veterinärmedizin</i>	87
7	DER NESSO ALS WURM UND KRANKHEITSDÄMON	89
7.1	<i>DIE VERBANNUNG EINES ELBISCHEN WESENS</i>	89
7.1.1	<i>Nesso und Mahr</i>	90
7.1.2	<i>Andere Verbannungsorte</i>	92
7.1.3	<i>Vom Krankheitsdämon zum Bandwurm (mit Darstellungen)</i>	93
7.2	<i>DIE NAMENSDEUTUNG</i>	94
7.2.1.1	Gängige etymologische Vorschläge	94
7.2.1.2	<i>Noththe</i> und <i>nósos</i>	95
7.2.1.3	Der Nesselwurm	95
7.2.1.4	<i>Nösch</i> und <i>Nöschtropf</i>	96
7.2.1.5	Der <i>nesso</i> im Sinne der Namensmagie	97
7.2.1.6	Ein neuer Vorschlag: der griechische <i>Nessos</i>	98
7.3	<i>DIE NESSIA IM DREIENGELSEGEN</i>	99
7.3.1	<i>Nessia – Lamaštu - Níðhöggr</i>	102

8	DIE MYTHOLOGISCHE VERBINDUNG VON WURM UND KRANKHEIT	106
8.1	DER AE. <i>NEUNKRÄUTERSEGEN</i> (<i>NIGON WYRTA GALDOR</i>)	109
8.1.1	<i>Die Wirkung</i>	113
8.1.2	<i>Die mythische Erzählung</i>	113
8.1.3	<i>Heidnisch oder christlich</i>	117
8.1.4	<i>Zahlenmystik</i>	118
8.1.5	<i>Die neun Glanzzweige</i>	119
9	DER WURM UND WURMSEGEN ALS INDOGERMANISCHES ERBE	123
9.1	DER VEDISCHE GOTT INDRA	123
9.2	ÞÓRR UND KRANKHEIT	124
9.3	DIE INDIZIEN FÜR EINEN SCHLANGENKULT.....	126
10	ERGEBNISSE	129
11	QUELLENANGABEN	132
11.1	LITERATURVERZEICHNIS	132
11.1.1	<i>Textausgaben</i>	132
11.1.2	<i>Übersetzungen</i>	134
11.1.3	<i>Forschungsliteratur</i>	135
11.1.4	<i>Wörterbücher</i>	144
11.1.5	<i>Literatur ohne wissenschaftlichen Anspruch</i>	144
11.2	ABBILDUNGSVERZEICHNIS	145
11.3	ABKÜRZUNGEN	147
11.3.1	<i>Allgemein</i>	147
11.3.2	<i>Fachliteratur</i>	148
12	ANHANG.....	149
12.1	ZUSAMMENFASSUNG.....	150
12.2	SAMMANFATTNING PÅ SVENSKA	155
	LEBENS LAUF	160

1 Einleitung

Die Frage nach der Magie ist eine überaus spannende, jedoch keine, die sich einfach eingrenzen lassen würde. Magie ist das Wesen einer Kraft, die in alten Glaubensvorstellungen den gesamten Kosmos umspannt. Natürlich lässt sie sich dann nicht von der mythologischen Welt trennen, aber wovon lässt sie sich eigentlich trennen? Magie, Religion, Mythologie und Wissenschaft sind beim näheren Betrachten Begriffe, die zwangsweise eng miteinander verwoben sind. Diese Arbeit stellt sich der Aufgabe, einen Zugang zum tieferen Verständnis der Magieauffassung im Mittelalter und mehr noch in vorchristlicher Zeit zu finden und richtet im Speziellen den Blick auf die Rolle, die dabei die Mythologie der Germanen spielt.

Diesem komplexen und weitreichenden Thema kann man sich auf verschiedene Art und Weise nähern. Um einen möglichst umfangreichen Ein- und Überblick zum Thema zu verschaffen, wurden vor allem Textquellen ausgewählt, die so nah wie möglich zu Magie bzw. Zauberei zu stellen sind, und zwar besonders, wenn dabei auch eine Verbindung zur Mythologie erkennbar ist. Im einführenden Teil der Arbeit geht es zunächst um eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Begriff sowie mit dem Konzept der Magie, angeknüpft an Texte, die sich gegen die Ausübung von Zauberei richten, aus einer Zeit, in der diese noch höchst lebendig gewesen sein muss. Besondere Aufmerksamkeit wird den Schriftquellen, die noch der vorchristlichen Zaubertradition zuzuordnen sind und die mit mythologischen Elementen operieren, gewidmet, wobei ein besonderes Augenmerk eben diesen mythischen Substanzen gilt.

Die reichhaltigen Ressourcen der skandinavischen Quellen sollen bei der hier vorliegenden Studie ständig einfließen. Den Hauptfokus wird diese Arbeit im Anschluss auf den ältesten ahd. Zauberspruch legen, dem sog. *Wurmsegen*. Während sich die kontinentalgermanischen Texte durch die unmittelbare Nähe zur vorchristlichen Tradition auszeichnen, tritt die skandinavische Literatur vor allem durch die Überlieferung des heidnischen Glaubenssystems hervor. Man sieht sich deshalb in der Situation, die ahd. Zaubersprüche in ihrer mythologischen Relevanz nur durch das Heranziehen altnordischer Quellen interpretieren zu können, während umgekehrt – abgesehen von der Runenmagie – es keine direkten Übertragungen von Zaubersprüchen aus vorchristlicher Zeit in Skandinavien gibt, sehr wohl allerdings eine Fülle von Hinweisen und Beschreibungen, welche diese Tradition in ihrem einstigen Bestehen ohne Zweifel bestätigt.

Wohl der populärste Vertreter aus dem Bereich der Magie des gesprochenen Wortes innerhalb der germanisch-heidnischen Welt ist der *Zweite Merseburger Zauberspruch*, in dem eine ganze Reihe von mythologischen Persönlichkeiten auftritt. Die Verbindungen von Zauberspruch und Mythologie sind anhand dieses Beispiels offenkundig. Von dieser Beobachtung ausgehend, stellt sich die Frage nach mythologischen Bezügen in verwandten Denkmälern, in denen diese heidnische Referenz für den modernen Menschen nicht offenkundig zutage tritt. Im ältesten deutschen Zauberspruch, der sich bis in das 9. Jahrhundert zurückdatieren lässt, sieht man den ersten Vertreter eines – in späterer Zeit extrem umfangreich überlieferten – Korpus von Zaubersprüchen, die man als *Wurmbeschwörungen* bezeichnet. Eine Untersuchung dieser besonderen und prominenten Gruppe von Sprüchen auf ihren möglichen mythologischen Gehalt hin ist bisher ausgeblieben. Die vorliegende Arbeit wird sich folglich vor allem diesem Textkorpus widmen und darin nach jenen Elementen suchen, die ihre Form und Anwendung innerhalb des germanisch-heidnischen Weltbildes begründen.

2 Einführung in die Magie

2.1 Definitionsversuch

„Das Phänomen ist so alt wie die Menschheit“¹ – mit diesen Worten lässt PETZOLDT seinen Aufsatz *Magie und Religion* beginnen. Nachfolgend wird darin der wissenschaftliche Diskurs über die Definition des Phänomens durchwandert. Die grundlegende Frage, die darin besprochen wird, ist die einer Begriffsbestimmung für Magie. Bevor wir uns unserem Thema nähern können, ist eine Begriffserklärung vonnöten, und zwar aus dem einfachen Grund zu wissen, womit wir uns überhaupt beschäftigen sollen. Im Alltag werden die Begriffe Magie und Religion mit einer natürlichen Selbstverständlichkeit verwendet, beim näheren Betrachten stellt sich allerdings heraus, dass eine Definition bzw. eine Abgrenzung dessen, was wir unter Magie zusammenfassen, und dessen, was wir unter Religion verstehen, gar nicht so einfach ist.

Bei dem Versuch einer Definition begegnet man einer durchaus vergleichbaren Problematik wie bei der Gegenüberstellung der Begriffe Mythologie und Religion. Demgemäß betont

¹ Leander Petzoldt: Magie und Religion. In: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1990. (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte Neue Folge Heft 13). S. 467-485. Hier: S. 467.

PETTERSSON, dass die wissenschaftliche Diskussion über den Verhalt von Magie und Religion „eine Diskussion über ein künstliches Problem“ darstellt, „das dadurch erzeugt wurde, daß man ‚Religion‘ anhand des idealen, christlichen Grundmusters definierte“². Gehen wir aber vorerst einmal einen Schritt zurück und nehmen als Ausgangspunkt unserer Bemühungen eine eher weitläufige Definition des Begriffes zur Hand, welche uns wiederum PETZOLDT anbietet: „Magie lässt sich zunächst ganz allgemein als psychische Reaktion des Menschen auf seine Umwelterfahrungen bezeichnen, die das Ziel hat, diese Umwelt in einem bestimmten Sinne zu beeinflussen.“³ Trotz dieser sehr allgemein gehaltenen Bestimmung führt uns diese Konkretisierung bereits sehr nahe an den Begriff der Zauberei heran, bzw. könnte diese auch ohne weiteres zur Bestimmung von letzterer gebraucht werden, d. h., beide Begriffe wären damit im Groben so gut wie deckungsgleich.

Hinter Magie verbirgt sich jedoch mehr, als diese – trotz ihres allgemeinen Charakters nicht weit genug ausholende – Definition es zu bezeichnen vermag. Hierfür werfen wir einen Blick in das *Lexikon des Mittelalters*, in dem Magie „als Denksystem auf die Vorstellung von den sympathet. Strukturen des Kosmos“⁴ definiert wird. Der Begriff der Magie beinhaltet folglich nicht nur die unmittelbare Manipulation der Umwelt durch übernatürliche Kräfte, sondern ist ganz klar auch in ein umfangreiches Weltbild bzw. Weltverständnis zu betten, dem eine Vielzahl von Denkensgrundlagen vorausgeht. Der Ursprung des magischen Wissens findet sich immer wieder im Bereich des Übernatürlichen und somit in der Mythologie. Bei den keltischen Völkern ist Magie z. B. eng an den Glauben an Feen geknüpft, denn diese erscheinen in jenen Kulturkreisen als die Übermittler magischer Künste.⁵ Bei den Germanen dagegen erhält der Gott Óðinn die Rolle des Protozauberers, der durch ein Selbstopfer das Wissen um die magischen Künste erlangt.

In gewisser Weise ergeben sich zusammenfassend zwei Möglichkeiten einer näheren Bestimmung von Magie, ohne hier auf die Problematik einer Abgrenzung zwischen Religion und Wissenschaft näher einzugehen: Zum einem die unmittelbare Anwendung der Magie wie im Zauber, zum anderen ein umfangreiches Denksystem. Wenn hier von einer ‚unmittelbaren

² Olof Pettersson: Magie – Religion. Einige Randbemerkungen zu einem alten Problem. In: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie. Hrsg. von Leander Petzoldt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. (= Wege der Forschung Bd 337). S. 313-324. Hier: S. 323.

³ Leander Petzoldt: Magie und Religion. S. 469.

⁴ Christoph Daxelmüller / Michael E. von Matuschka: Art. Magie. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd 6. München, Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1993. Sp. 82-88. Hier: Sp. 82.

⁵ Vgl. Christa Tuczay: Magie und Magier im Mittelalter. Überarbeitete Neuauflage. München: DTV 2003. S. 177.

Anwendung der Magie‘ gesprochen wird, dann ist somit bereits eine zweite Thematik aufgegriffen, nämlich die der Magie zugrunde liegende Kraft, auf die im Folgenden näher eingegangen werden soll. Das Problem der Grenzziehung zwischen Magie und Religion vorerst zur Seite geschoben, wird nun ein näherer Blick auf die Magie als System und auf die ihr zugrunde liegenden Glaubenssätze geworfen.

2.2 Magische Grundprinzipien

2.2.1 Die besondere Macht

Nicht zufällig wird dieses Prinzip hier als erstes aufgereiht, denn es erscheint ohne Zweifel als der wichtigste Baustein, auf dem das Glaubenssystem der Magie basiert. Diesem grundlegenden Prinzip verdankt die Magie ihren Namen, wie in aind. *maghá-* (‚Macht‘) und dt. *vermögen* ersichtlich wird.⁶ Diese Auffassung einer durchdringenden Geisteskraft kann in Vorstellungen und Religionen der verschiedensten Völkern der Erde entdeckt werden und ist beispielsweise unter folgenden Namen anzutreffen: *mana* (bei den Māori – dieser Name hat es inzwischen von seiner ersten Umschreibung in CODRINGTONS ethnographischer Arbeit⁷ zu einer weltweiten Begrifflichkeit, nicht zuletzt durch die Fantasy-Literatur, geschafft, welche sich das gleiche, wenn auch stark vereinfachte, Prinzip zu Nutzen macht), *orenda* (bei den Irokesen), *manitu* (bei den Algonkin), *brahmán-* (im Hinduismus) oder auch *qi* (im Daoismus). Im germanischen Raum bzw. in aisl. Quellen begegnen uns Worte wie *megin* und *mátrr*, die damit die gleiche Kraft bezeichnen, wobei letzteres etymologisch ident ist mit dem westgermanischen ‚Macht‘.⁸

Auf diese Vorstellung einer jedem Wesen und Gegenstand innewohnenden Kraft kann man das Phänomen Magie wohl ganz im Allgemeinen stets zurückführen. Die gleiche Kraft wird schließlich im religiösen Kontext innerhalb göttlicher Entitäten vorausgesetzt; durch verschiedenste Rituale (einschließlich Zauberei) wird versucht, sich diese zunutze zu machen. Diese ganz besondere Kraft (wie es auch in *ásmegin* zum Ausdruck kommt) ist es letztlich, die nicht nur die Funktion eines Gottes bestimmt, sondern diese auch definiert. Alles hat demnach eine eigene charakteristische Kraft oder Macht innewohnend, wobei diese Vorstel-

⁶ Vgl. Helmut Birkhan: *Magie im Mittelalter*. München: C.H. Beck 2010. S. 27.

⁷ Vgl. Jan de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte*. 3. Aufl. 2 Bde. Berlin: Walter de Gruyter 1970. (= *Grundriss der germanischen Philologie* 12/I). Hier: Bd 1, S. 276.

⁸ Vgl. ebd. S. 277.

lung eng mit der Lebendigkeit verknüpft ist. Dies wird besonders ersichtlich, betrachtet man die Bedeutungsentwicklung von lat. *spiritus* und *animus*. Ersteres bezeichnet heute (mit besonderen Verweis auf das Englische) in erster Linie den Geist und letzteres die Lebenskraft, beide Begriffe lassen sich allerdings auf die Bedeutung ‚Lufthauch‘ und ‚Atem‘ zurückführen. Die Vorstellung des Atems als Träger der Lebenskraft ist einfach nachzuvollziehen, denn wenn dieser nicht mehr tätig ist bzw. entweicht, so tut dies auch die Lebendigkeit. Das gleiche gilt für das Blut: Verliert man Blut, so verliert man Lebenskraft, ergo muss dem Blut eine ähnliche Macht innewohnen wie dem Atem. Blut sowie nach sympathetischem Prinzip die Farbe Rot spielt beispielsweise in der Runenmagie eine besondere Rolle.⁹

Die Konsequenz dieser Vorstellung ist, dass jedes Ding bezüglich seiner innewohnenden charakteristischen Kraft interpretiert und zu Nutze gemacht werden kann. Wer um die besondere Kraft der Objekte weiß, wird sich folglich in seinen Wünschen und Bestrebungen leichter tun bzw. sich einen Vorteil verschaffen können. Unter den Dingen, denen besondere Beachtung geschenkt wird, befinden sich – um einige wichtige Beispiele zu nennen – unter anderem die Gestirne, wie vor allem Sonne und Mond, Getreide und das damit verbundene Bier¹⁰, die Erde und Steine, Bäume, wie vor allem die Eberesche (der Weltenbaum *Yggdrasill* als Esche), die Mistel,¹¹ Haare, Nägel und Speichel sowie Körperflüssigkeiten generell, Extremitäten, der Phallus, Kleidungsstücke, Waffen und auch der Blick ist Träger einer besonderen und nicht selten gefährlichen Kraft.¹² Durch das Anfertigen von Amuletten aus verschiedenen Dingen wie Zähnen, Kräutern, Steinen etc. versucht man ebenfalls, sich deren innere Kraft zu Nutze zu machen.

2.2.2 Sympathieglaupe

Eine weitere wichtige Denkensgrundlage stellt der Sympathieglaupe¹³ dar. Diese Anschauung bedient sich der Symbolik der Umwelt und versucht diese ebenfalls zum eigenen Vorteil zu nutzen. Dabei ist die Grundvoraussetzung einer Wirkung verschiedener Dinge in ihrem tiefe-

⁹ Vgl. ebd. S. 308f.

¹⁰ Speziell das Bier (aisl. *öl*) ist durch seine berauschende Wirkung eng mit der Magie verknüpft, weshalb man eine Verbindung mit dem – auf Runeninschriften häufig anzutreffenden – Zauberwort *alu* vermutet. Siehe: Edgar C. Polomé: Beer, Runes and Magic. In: The Journal of Indo-European Studies 24 (1996). S. 99-105.

¹¹ Die Mistel ist innerhalb der germanischen Mythologie durch den Baldermythos als besondere und mächtige Pflanze ausgewiesen. Die Tötung des Gottes Balders durch einen Mistelzweig eliminiert Glück und Schönheit in der Welt, womit schließlich die Ragnarök eingeleitet wird.

¹² Siehe: Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. Bd 1, S. 279-292.

¹³ Vgl. Leander Petzoldt: Magie und Religion. S. 471.

ren Bedeutungskontext denkbar einfach, die Prämisse ist, dass alles mit allem verwandt bzw. verbunden und im Wesen gleich ist. Der gleiche Konnex aller Dinge ermöglicht auch die Zeichendeutung, mit deren Hilfe man wahrsagen kann, vorausgesetzt, man hat sich das notwendige Wissen zum Lesen des verwendeten Mediums angeeignet. Das Prinzip ‚Gleiches bewirkt Gleiches‘ ist nicht nur in Zaubersprüchen von besonderer Bedeutung, der Mond und die mit ihm verbundenen Mondphasen spielten in diesem Sinne offenbar eine große Rolle bei den Germanen, bei TACITUS heißt es (Germ. 11,1): „coeunt, nisi quid fortuitum et subitum incidit, certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur; nam agendis rebus hoc auspicatissimum initium credunt“.¹⁴ Fruchtbringende Unternehmungen sind demnach unter dem Zeichen des zunehmenden Mondes von besonderem Erfolg gekrönt, während man sich bei abnehmendem Mond am besten von etwas lossagt.¹⁵ Diesem Sympathieglauben liegt folglich die Vorstellung zugrunde, dass „sich im Grossen, im Makrokosmos, dasselbe ereigne, was im Kleinen, im Mikrokosmos, geschieht und umgekehrt“¹⁶. Im Speziellen knüpfen sich drei Gesetze an den Sympathieglauben: *similia similibus* (‚Ähnliches mit Ähnlichem‘ bewirken), *contraria contrariis* (‚Gegensätzliches mit Gegensätzlichem‘ bewirken) und *pars pro toto* (‚Ein Teil für das Ganze‘ stellvertretend).¹⁷

2.2.3 Animismus

Generell ist mit Animismus die Vorstellung einer Beseelung der Umwelt, die oft durch das Beispiel der Anthropomorphisierung veranschaulicht wird,¹⁸ gemeint, während von Präanimismus gesprochen wird, wenn die wirkenden Kräfte unpersönlich bleiben.¹⁹ Zusammen mit dem Sympathieglauben ergibt sich somit ein Weltbild, in dem man sich alles in allem enthal-

¹⁴ Publius Cornelius Tacitus: *Germania*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort herausgegeben von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 2005. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9391). S. 18. In Übersetzung: „Man versammelt sich, wenn nicht ein zufälliges und plötzliches Ereignis eintritt, an bestimmten Tagen, bei Neumond oder Vollmond; dies sei, glauben sie, für Unternehmungen der gedeihlichste Anfang.“ Ebd. S. 19.

¹⁵ Sonne und Mond spielen nach dieser „Analogieregel“ bis in die Neuzeit eine große Rolle in Bezug auf den richtigen Zeitpunkt zur Ausführung eines Zaubers. Vgl. Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen. Bern, Wien, u. a.: Peter Lang 2001. (= Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie Bd 36). S. 47ff.

¹⁶ Karl A. Wipf: Die Zaubersprüche im Althochdeutschen. In: *Numen*. Vol. 22,1 (1975). S. 42-69. Hier: S. 43f.

¹⁷ Vgl. Irmgard Hampp: *Beschwörung Segen Gebet*. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde. Stuttgart: Silberburg 1961. (= Veröffentlichungen des staatl. Amtes für Denkmalpflege Stuttgart, Reihe C: Volkskunde, Bd 1). S. 14. Sowie: Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 22.

¹⁸ Ausführlich: Helmut Birkhan: *Magie im Mittelalter*. S. 18-20.

¹⁹ Vgl. Irmgard Hampp: *Beschwörung Segen Gebet*. S. 13.

ten und gleichzeitig seelenartig denkt.²⁰ Durch die Konkretisierung dieser im All vertretenen Urkräfte, die in verschiedenen Formen auftreten, entstehen Personifizierungen und damit werden nicht nur Göttergestalten geboren, sondern auch eine reichhaltige Welt ‚kleinerer‘ Wesen, die uns ebenso in der Mythologie entgegentreten. Hier findet sich der Ursprung des in späterer Zeit sehr stark ausgeprägten Dämonenglaubens wieder und der anfänglich ambivalente *daímōn* wird letztlich durch eine zunehmend dualistische Weltsicht auf seine negativen Eigenschaften reduziert.

2.2.4 Die Kraft vergangener Ereignisse

Wie anhand der *Merseburger Zaubersprüche* noch gezeigt wird, ist das Prinzip von *in illo tempore* besonders für den Zauberspruch von ausschlaggebender Bedeutung. In diesem Fall macht man sich die Kraft eines – in geraumer (oft mythischer) Vorzeit stattgefundenen – Ereignisses zu Nutze bzw. man beschwört die deren Akteuren innewohnende Macht herbei, und zwar nach dem Motto: Wie es sich damals zugetragen hat, so soll es auch jetzt geschehen. Auf diese Machtbeschwörung knüpft sich der häufig auftretende erzählende Teil des Zauberspruches, die *historiola*.

2.2.5 Die Macht des Wortes

Besonders gut lässt sich die Bedeutung, die dem gesprochenen Wort beigemessen wird, durch die Praxis des noch immer angewandten Schwurs veranschaulichen. Dabei ist die wortgetreue Einhaltung der Formel entscheidend für dessen Wirksamkeit. DE VRIES verweist auf die magische Bedeutung des Eides, die sich dadurch ergibt, dass dieser gleichzeitig auch einen Fluch für den Schwörenden beinhaltet, und zwar für den Fall des Nichteinhaltens.²¹ Die Faszination für die magischen Qualitäten formgebundener Sprache, in der man den Ursprung der Poesie vermutet hat, scheint bei GRIMM in seinen einleitenden Worten zu den Sprüchen und Segen durch: „Noch stärkere macht als in kraut und stein liegt in dem *wort*, und bei allen völkern gehen aus ihm segnen und fluch hervor. es sind aber gebundne, feierlichgefaßte worte (verba

²⁰ Zu Animismus und Präanimismus: Irmgard Hampp: Vom Wesen des Zaubers im Zauberspruch. In: Der Deutschunterricht 3 (1961). S. 58-76. Hier: S. 60f.

²¹ Siehe: Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. Bd 1, S. 300.

concepta), wenn sie wirken sollen, erforderlich, *lied* und *gesang*; darum hängt alle kraft der rede, deren sich priester, arzt, zauberer bedienen, mit den formen der poesie zusammen.“²²

Noch vor der Formel kommt die Wirkung des einzelnen Wortes zum Tragen. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Nennung des Namens und die damit verbundene Gefahr einer Heraufbeschwörung von Unheil, handelt es sich bei dem Benannten um eine bössartige übernatürliche Gestalt. Aus diesem Glauben heraus lässt sich eine Unmenge von Tabunennungen innerhalb der Mythologie erklären. Um nur ein Beispiel aus dem deutschen Sprachraum anzuführen: Der Kobold ist auch unter den Namen Wichtel, Götze, Gütchen und Heinzelmann bekannt.²³ Diese Vielzahl von Namen für ein und dasselbe Geschöpf ergibt sich aus der immanenten Wirkung des Namenszaubers. Die Vorstellung von der Rolle des Namens in Verbindung mit Macht lässt sich anhand des Märchens *Rumpelstilzchen* erahnen.²⁴ Wer demnach unheilvolle Kräfte nicht ahnungslos über sich heraufbeschwören möchte, gibt besser Acht, welchen Namen er in den Mund nimmt. Nach dem Rumpelstilzchen-Schema funktioniert auch der *Züricher Haussegen* (11. Jahrhundert):

Uuola, uuiht, taz tu uueist, taz tu uuiht heizist,
Taz tu neuueist noch nechanst cheden chnospinci.²⁵

Dieser Zauberspruch kommt völlig ohne Befehl aus und scheint nur aufgrund der Namensmagie zu wirken. Genannt wird darin der Wicht, womit diesem die Kraft entzogen wird, Schaden im Haus anzurichten. Interessant ist dabei auch die Bildung des Wortes *chnospinci*, welches wiederum das Zauberwort des Wichtes zu sein scheint und wohl soviel wie Zerstörung heißt.

²² Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Nachdruck der 4. Aufl. von 1875-78. 3 Bde. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1968. Hier: Bd 2, S. 1023.

²³ Eine ganze Reihe von Beispielen, darunter auch dieses, in: Helmut Birkhan: Magie im Mittelalter. S. 125f.

²⁴ Im Falle dieses Volksmärchens wird der Kobold durch das Wissen über dessen Namen erfolgreich gebannt. Überhaupt gehen Beschwörung und Bannung Hand in Hand und ersteres wird oft vorausgesetzt. Berühmt ist der vom kleinen Männchen gesprochene Vers: „Heute back ich, morgen brau ich, / übermorgen hol ich der Königin ihr Kind; / ach, wie gut ist, daß niemand weiß, / daß ich Rumpelstilzchen heiß!“ Brüder Grimm: Ausgewählte Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Stuttgart: Reclam 2008. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 3179). S. 128.

²⁵ Wilhelm Braune (Hrsg.): Althochdeutsches Lesebuch. Fortgeführt von Karl Helm. 15. Aufl. Bearbeitet von Ernst A. Ebbinghaus. Tübingen: Max Niemeyer 1969. S. 90. In Übersetzung: „Gut, Wicht, dass du weißt, dass du Wicht heißt, / dass du nicht vermagst und auch nicht kannst sagen: chnospinci.“ Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Stuttgart: Reclam 2007. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 18491). S. 283.

2.3 Magie – Religion – Wissenschaft

Mit einem umfangreicheren Verständnis des Magiebegriffes und dem damit verbundenen Weltbild, in welches oben ein grober Einblick verschafft wurde, stellt sich nun abermals die Frage nach der Definition, im Genaueren aber nach der Grenzziehung zwischen Magie, Religion und Wissenschaft. Die Problematik, die sich bei dem Versuch einer genauen Abgrenzung ergibt, resultiert, wie es bereits angesprochen wurde, aus der christlichen Theologie, aus welcher diese Gegenüberstellung von Magie und Religion herrührt. Eine Vorgehensweise, welche nicht zuletzt aus dem dogmatischen Charakter und dem Anspruch der Kenntnis einer absoluten Wahrheit hervorgeht. Tatsächlich scheinen Magie und Religion beim näheren Betrachten miteinander verwoben zu sein bzw. sich zumindest zu überlappen, woraus schließlich die Schwierigkeit einer Festmachung entsteht. Im theologischen Verständnis wurde Magie und Religion anhand der Position des Ausübenden voneinander abgegrenzt: Im religiösen Kontext unterwirft sich der Einzelne einer höheren Macht und erbittet deren Hilfe, während im magischen Kontext die Wirkung der heraufbeschworenen Macht, bei richtiger Ausführung der Handlung, zwingend ist. Hinzu würde noch der Charakter der privaten Ausübung bei der Magie und der der Gruppe bei der Religion kommen.²⁶ Im Wesentlichen bleibt die Grundintention – nämlich die Nutzbarmachung einer höheren göttlichen oder übermenschlichen Macht – die gleiche, nur wird in der Religion jegliche Kraft, die dem Individuum zukommen würde, diesem entsagt und alle Wirkkraft auf höhere autoritäre Entitäten abgegeben, es besteht folglich ein Machtmonopol, dem es sich zu unterwerfen gilt.

Die Definition von Magie spielt demnach eine wichtige machtpolitische Rolle, wobei deren Kriminalisierung freilich weiter zurück als bis zum Aufkommen des Christentums reicht. „Magie besitzt nicht nur als philosophische Idee, sondern auch als tötendes Argument seinen Ursprung in der Antike.“²⁷ Das Wort *superstitio* hat eine negative Konnotation, die Rede ist vom Aberglauben (engl. *superstition*), was aber ursprünglich damit bezeichnet wurde, was schlichtweg das, was „über den römischen Staatskult hinaussteht“.²⁸ In einem wertneutralen Sinne wurden damit die im privaten Bereich gepflegten Kulte bezeichnet. Erst durch die Auslegungen von AUGUSTINUS rückt der Begriff *superstitio* in ein zunehmend negativeres Licht.

²⁶ Vgl. Bernhard Maier: Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild. München: Verlag C. H. Beck 2003. S. 124.

²⁷ Christoph Daxelmüller: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich: Artemis & Winkler 1993. S. 79.

²⁸ Helmut Birkhan: Magie im Mittelalter. S. 10.

Die mit der sog. Hochreligion konkurrierenden Glaubenssysteme und Praktiken sehen sich bei dessen Aufstieg zunächst ausgegrenzt, negativ belegt und schließlich verboten und verfolgt.²⁹ Wenn Magie im Sinne eines Systems demnach als falsche Lehre konnotiert wird, die es gilt abzuschaffen, wird ersichtlich, warum sie aus der theologischen Perspektive keinen Platz (zumindest unter dem gleichem Namen) innerhalb der Religion haben kann. Tatsächlich aber ist Religion von Magie, vor allem im universalen Anspruch des Begriffes, durchtränkt und so findet man „innerhalb der Hochreligionen fast sämtliche magische Formen, vom Animismus über den Bildzauber bis zu Elementen sympathetischer, kontagiöser und imitativer Magie“.³⁰ Systemintern ist folglich eine terminologische Umbenennung von den im Wesen gleichartigen Phänomenen zwingend, innerhalb des christlichen Glaubens spricht man daher von Wundern, die durch Heilige gewirkt werden, jedoch niemals von Zauberei.³¹

Aus diesem terminologischen Duo kann man leicht ein Trio machen, indem man den Begriff der Wissenschaft noch hinzunimmt. Auch hier lässt sich im Einzelnen schwer zwischen den Begriffen unterscheiden, worauf allerdings nicht näher eingegangen werden soll.³² Kurz erwähnt sei dagegen auch der evolutionistische Standpunkt der älteren Forschung: FRAZER vertrat als einer der ersten den Standpunkt, dass sich im Sinne des Fortschrittes aus der Magie heraus die Religion und anschließend aus letzterem die Wissenschaft entwickelte.³³ Es sei der Diskussion an dieser Stelle jedoch Genüge getan, wenn zusammenfassend gesagt wird, dass sich aus heutiger Sicht Magie weder als evolutionistische Vorstufe festmachen lässt, noch von Religion scharf abgegrenzt werden kann. In diesem Sinne schließt das eine das andere keineswegs aus, auch wenn beide Begriffe (Magie und Religion) nicht auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können. Damit ist die wissenschaftliche Diskussion um eine Eingrenzung der Begriffe vorerst beendet, es sei in den folgenden Kapiteln das Verhältnis von Magie und Religion anhand überlieferter Textquellen betrachtet, um ein besseres und unmittelbarer Bild erhalten zu können und zu verstehen, was MAIER damit meint, wenn er schreibt: „Daß die Germanen selbst zwischen Magie und Religion genau unterschieden hätten, muß als unwahrscheinlich gelten.“³⁴

²⁹ Vgl. Leander Petzoldt: Magie und Religion. S. 480.

³⁰ Ebd. S. 478.

³¹ Vgl. Helmut Birkhan: Magie im Mittelalter. S. 12.

³² Mit einem Verweis auf die Weltätherlehre, siehe: ebd. S. 14.

³³ Vgl. Leander Petzoldt: Magie und Religion. S. 475.

³⁴ Bernhard Maier: Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild. S. 125.

3 Zauberpraktiken

3.1 Weiße und schwarze Magie

Die christlichen Missionare sind in ihren Bemühungen, was die heidnisch-magischen Praktiken betrifft, je nach deren Art unterschiedlich vorgegangen, daraus folgt, dass zunächst zwischen weißer und schwarzer Magie unterschieden werden muss. Die Ausübung von weißer Magie war im Grunde genommen für die Gemeinschaft ungefährlich und wurde deshalb ursprünglich auch nicht mit Argwohn betrachtet, eine andere Haltung war seit jeher der schwarzen Magie beschert, welche stets eine zweiseitige Angelegenheit darstellte. Für Schäden, die durch Zauber verursacht wurden, sind schon in frühester Zeit Strafen vorgesehen gewesen, nicht jedoch für die Anwendung von Magie selbst. Die christliche Mission war bemüht, der ‚Magie‘ bzw. den heidnischen Bräuchen systematisch ein Ende zu bereiten. Was innerhalb der Religion keinen Platz fand, galt es zu tilgen, trotzdem sind dem Aberglauben zugeschriebene Praktiken mit unterschiedlicher Härte geahndet worden.

Weißer Magie beinhaltet Bereiche, die der Heilung und Gesundheit sowie der Fruchtbarkeit dienen, aber auch Wetterzauber, Astrologie und das Weissage- und Orakelwesen ist hier mit einzubeziehen.³⁵ Auf gut geartete Vergehen waren daher nur milde Strafen ausgesetzt. Der weißen Magie gegenübergestellt ist die schwarze Magie, deren Ausübung mit Schaden oder höchstem Frevel in Verbindung steht. Als eine der größten schwarzmagischen Praktiken galt die Nekromantie.³⁶ Tote wurden z. B. im Sinne von eigentlich harmlosen Weissagungen angerufen, die Zuordnung in eine der beiden genannten Kategorien beruht sich demnach sowohl auf die Natur der Absicht des Ausübenden als auch auf die verwendeten Mittel. Schadenszauber sind aufgrund des überaus strengen Verbots so gut wie nicht überliefert, deren Anwendung wird allerdings immer wieder, z. B. in der isländischen Saga, beschrieben.

3.2 Magieverbot in Gesetzestexten

Ein gutes Beispiel dafür, wie das Verbot von Zauberpraktiken aussah, bieten alte Gesetzestexte. Diese berichten nicht nur, dass man Zauberei überaus ernst nahm, sondern geben auch oft

³⁵ Vgl. Rudolf Simek: Religion und Mythologie der Germanen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. S. 213.

³⁶ Ebd. S. 214f.

die einzigen Hinweise darauf, wie gewisse Praktiken ausgesehen haben mussten. Die *Gulapingslög* sind die ältesten erhaltenen norwegischen Gesetzestexte, die vermutlich im 12. Jahrhundert niedergeschrieben wurden, deren Vorschriften zum Teil jedoch viel weiter zurückreichen. § 28 der Texte beginnen mit den Worten: „Ðat er nu þvi nest at ver scolom eigi lyda spám ne golldrum ne gerningum illum.“³⁷ Die Ächtung droht darin demjenigen, der sich in der Praxis der Weissagung (*spá*) des Zaubers (*galdr*) oder der bösen Künste (*gerningr* ‚Tat‘ *illr* ‚böse‘) betätigt, mit letzteren ist wohl der Gebrauch von dunkler Magie ganz allgemein gemeint. Ebenfalls mit der Ächtung belegt ist die in den *Gulapingslög* genannte Praxis des ‚Draußensitzens‘, dabei handelt es sich möglicherweise um eine Kontaktaufnahme mit der Geister- bzw. Totenwelt, die deshalb auch der Nekromantie zuzurechnen ist.³⁸ Wie oben bereits erwähnt, dient diese Handlung jedoch allgemein der Auskunft oder speziell der Zukunftsdeutung, und nicht zum Schaden anderer. In § 32 ist die Rede von „utisetu ac vekia troll upp“³⁹ (‚Draußensitzen, um Trolle zu erwecken‘). Wenn hier die Rede von Trollen ist, scheint es klar zu sein, dass es sich um eine schädliche und negative Praktik handeln muss, wobei es sich vor dieser christlichen Auslegung bzw. Dämonisierung wohl eher um Ahnengeister oder ähnliche übernatürliche Entitäten handeln musste, bei denen um Rat gesucht wurde. Ab dem 12. Jahrhundert finden sich in den norwegischen Gesetzestexten auch Verbote über das Aufsuchen der samischen Bevölkerung zu magischen Zwecken, wobei sogar Heilzauber streng verboten wurden.⁴⁰

3.3 Kirchliche Verbote

Aus der Zeit der Sachsenmission Karls des Großen ist der *Indiculus superstitionum et paganiarum* (‚Kleines Verzeichnis des Abergläubischen und Heidnischen‘) erhalten, welcher heute in den *Codex Palatinus Vaticanus Latinus 577*, eine kirchenrechtliche Sammelhandschrift, Eingang gefunden hat. Die Schrift ist ins späte 8. oder frühe 9. Jahrhundert zu datieren,⁴¹ erhalten ist allerdings nur das Deckblatt des einstigen Visitationsbuches. Das daraufgeschriebene Inhaltsverzeichnis gibt Auskunft über 30 Kapitel, die sich mit der Bekämpfung heidnischer

³⁷ Rudolf Keyser / Peter A. Munch (Hrsg.): Norges Gamle Love indtil 1387. Ifølge offentlig Foranstaltning og tillige med Undersøttelse af det Kongelige Norske Videnskabers Selskab. Bd 1. Christiania (Oslo): Chr. Grøn-dahl 1846. S. 17. In Übersetzung: „Das ist nun das nächste, daß wir uns nicht richten sollen nach Weissagungen und Zauber und bösen Künsten.“ Rudolf Meißner (Übers.): Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Gulathings. Weimar: Verlag Herm. Böhlau 1935. (= Germanenrechte Texte und Übersetzungen Bd 6). S. 26.

³⁸ Vgl. Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte. Bd 1, S. 328f.

³⁹ Rudolf Keyser / Peter A. Munch (Hrsg.): Norges Gamle Love indtil 1387. S. 19.

⁴⁰ Vgl. Christa Tuczay: Magie und Magier im Mittelalter. S. 170.

⁴¹ Vgl. Christoph Daxelmüller: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. S. 102.

Bräuche und Götterkulte auseinandersetzen, ein beachtlicher Teil davon befasst sich mit magisch interpretierten Handlungen.

Die ersten beiden Paragraphen verweisen auf den Totenkult, der bereits in anderer Form in den *Gulapingslög* angesprochen wurde: „De sacrilegio ad sepulchra mortuorum“ (§ 1) sowie „De sacrilegio super defunctos id est dadsisas“ (§ 2).⁴² Dabei ist hier der Gebrauch des latinisierten as. Wortes *dadsisas* von besonderem Interesse. Dass der Autor hier, wie in drei weiteren Fällen, einen bezeichnenden volkssprachlichen Begriff verwendet, lässt spezifische heidnische Praktiken vermuten. BIRKHAN übersetzt § 2 folgendermaßen: „Frevelhafte Totengesänge (dādsisas) über Verstorbenen“.⁴³ Diesen ‚Totengesängen‘, die über den Verstorbenen ausgeübt werden, kommt allerdings magische Bedeutung zu, denn einfache Klagelieder wären wohl kaum von der Kirche verfolgt worden.⁴⁴ Bei solchen Gesängen kann man wiederum die Beabsichtigung einer Befragung der Toten zu Zukünftigem sowie den jenseitigen Welten vermuten, also eine Anrufung, welche ansonsten in Latein unter den Namen *carmina diabolica* („Lieder des Teufels“) und *carmina turpia* („schändliche Lieder“) geführt werden.⁴⁵

Das Verzeichnis beinhaltet weitere Paragraphen, die sich auf Magie beziehen, und die gleichzeitig die damit verbundenen Praktiken und Vorstellungen mit heidnischen Götterglauben und Kulturen verbinden. In § 10 („De phylacteriis et ligaturis“) wird das Anfertigen von Amuletten und Knoten angeführt, deren besondere Wirkung ebenfalls durch Magie zu erklären ist. Direkt gegen Zaubersprüche bzw. -lieder richtet sich § 12 („De incantationibus“), auf den anhand von Textquellen unten genauer eingegangen wird. Auch der Wetterzauber wird abgehandelt (§ 22 „De tempestatibus et cornibus cocleis“), dieser wird hier in Verbindung mit Hörnern und Glocken angeführt. Die instrumentalen Hilfsmittel deuten wohl auf das Erzeugen von großem Lärm, welcher, wie man einzelnen Überlieferungen entnehmen kann, wohl zur Unwetterabwehr erzeugt wurde, während mögliche Methoden zur Heraufbeschwörung eines bestimmten Wetters allerdings unbekannt bleiben.⁴⁶ Hervorzuheben ist noch der letzte erwähnte Abschnitt (§ 30 „De eo quod credunt, quia femine lunam comendat, quod possint corda hominum tollere iuxta paganos“), in dem an den Glauben von Frauen die Rede ist, die die Kraft des Mondes magisch nutzen können und dadurch imstande sind, Menschenherzen he-

⁴² Alle Textzitate betreffend *Indiculus superstitionum et paganiarum* nach: Wolfgang Lange: Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1962. S. 166f.

⁴³ Helmut Birkhan: Magie im Mittelalter. S. 123.

⁴⁴ Vgl. Holger Homann: Art. *Indiculus superstitionum et paganiarum*. § 1 Kulturgeschichtliches. In: RGA² Bd 15 (2000). S. 369-384. Hier: S. 372.

⁴⁵ Vgl. Christoph Daxelmüller: Zauberspraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. S. 103.

⁴⁶ Vgl. Holger Homann: Art. *Indiculus superstitionum et paganiarum*. § 1 Kulturgeschichtliches. S. 374.

rauszureißen.⁴⁷ Anzumerken ist hier, dass das Vergehen offenbar in dem Glauben selbst besteht und nicht darin, solch eine Frau zu sein.⁴⁸ Diese Stelle bekundet damit bereits am Ende des 8. Jahrhunderts den fest verankerten Glauben an zauberkundige Frauen, der sowohl von einer Tradition germanischer Seherinnen herrühren kann wie auch von der mythologischen Vorstellung an übernatürliche weibliche Wesenheiten mit magischen Fertigkeiten.

Neben den eben behandelten Paragraphen gibt es noch eine ganze Anzahl von anderen Gruppen von Vorschriften, die sich vorrangig mit fremdem Götterkult, Gestirnglauben, unchristlichen und synkretistischen Bräuchen und Weissagungen beschäftigen. Eine andere Art Beleg des kirchlichen Verbotes stellen z. B. ahd. Beichtformulare dar, die in ihrem Sündenregister das Besprechen, also die Anwendung von Zauberei durch Worte, anführen.⁴⁹ Die aufgelisteten Inhalte des *Indiculus superstitionum* sind nicht ohne weiteres auf die zu missionierenden Sachsen zu übertragen. Der Verdacht liegt nahe, dass es sich dabei vielmehr um eine bereits kanonisierte Darstellung heidnischen Verhaltens handelt, der ein universeller Charakter zukommt. DAXELMÜLLER betont, dass es sich „um eine Liste von Möglichkeiten, nicht von kulturellen Wirklichkeiten“⁵⁰ handelt. Das erschwert nicht nur die Zuordnung der einzelnen Vorstellungen, sondern lässt auch die Frage aufkommen, inwieweit die „Mönche bei ihrer berechtigten Sorge um das Seelenheil ihrer neuen Schützlinge über das Ziel hinausschossen“⁵¹.

3.4 Magie und die christliche Mission

Die Mission ist keineswegs mit einer plötzlich auftretenden und vollkommenen Auslöschung allen ursprünglich nicht-christlichen Gedankenguts gleichzusetzen, speziell die Berührungen mit dem frühen Christentum haben zunächst einen Austauschcharakter und führen zu Synkretismus, wie es z. B. das *Runenkästchen von Auzon* bezeugt. Die Bereitschaft der ersten konvertierten Stammesführer, heidnische Vorstellungen zu assimilieren und Kompromisse einzugehen, war zweifelsohne gegeben und auch notwendig. FLINT unterstreicht die Herausforderung, vor der die frühen Missionare standen, und wie diese wohlbedacht zu selektieren wussten; er bezieht sich dabei unter anderem auch speziell auf die Zusammenstellung der altenglischen

⁴⁷ Nach der Interpretation in: Holger Homann: *Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler*. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Göttingen 1965. S. 137f.

⁴⁸ Vgl. ebd. S. 138.

⁴⁹ Herbert Walz: *Die deutsche Literatur im Mittelalter. Geschichte und Dokumentation*. München: Kindler 1976. S. 26.

⁵⁰ Christoph Daxelmüller: *Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie*. S. 107.

⁵¹ Rudolf Simek: *Götter und Kulte der Germanen*. München: Verlag C. H. Beck 2004. S. 99.

schen Textsammlung *Lacnunga*.⁵² Die Rede ist von „bargains about magic“⁵³ sowie von „loopholes“⁵⁴. Magie wurde sowohl in verschiedenen Formen christianisiert als auch strikt abgelehnt, dabei scheint den frühen Kirchenvertretern in FLINTS Argumentation wenig Wahl geblieben zu sein. „Sometimes a choice between multiple seeming evils had actively to be made.“⁵⁵

Von einem Wettbewerb zwischen Mediziner und Missionar, aufgrund der Überlieferungslage der Zaubersprüche, spricht SCHIROKAUER.⁵⁶ Die Überlegung dabei ist, dass die Sprüche von den Geistlichen zur Anwendung im Rahmen der Mission aufgezeichnet wurden, um die Menschen schließlich von der Überlegenheit der neuen Religion zu überzeugen. Vor allem im angelsächsischen Bereich scheint es gut ersichtlich zu sein, dass die dort aufgezeichneten Zaubersprüche auch tatsächlich für den Gebrauch von Priestern gedacht waren, dafür spricht die Neuschöpfung von Texten, die einheimisch-heidnische Praktiken mit klassischer Bildung und christlicher Liturgie verbinden.⁵⁷

4 Zaubersprüche

4.1 Mehr als nur ein Spruch

Nur wenige Zauberspruchtexte sind aus früher Zeit überliefert. Bei der kleinen Anzahl an Sprüchen, die es dabei in Klosterschriften geschafft haben, handelt es sich in der Regel um urtümliche Zaubersprüche, die immer mehr in einem christlichen Gewand erscheinen und bald als Segen statt Zauber bezeichnet werden. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Vortragsart des Zauberspruches in gewissen Maßen eine gesungene gewesen sein muss und deshalb der Begriff Zaubерlied den Sachverhalt treffender bezeichnen würde. Dies lässt sich nicht nur aus den Schilderungen von magischen Praktiken in den Textquellen erschließen, sondern auch direkt vom aisl. Namen für den Zauberspruch, nämlich *galdr*, ableiten. Die Bezeichnung steht in Verbindung mit dem Verb *galan* für ‚singen‘, welches im Besonderen bei

⁵² John H. G. Grattan / Charles Singer: Anglo-Saxon Magic and Medicine. Illustrated specially from the semi-pagan text ‘Lacnunga’. In two parts. London, New York, Toronto: Oxford University Press 1952.

⁵³ Valerie I. J. Flint: The Rise Of Magic In Early Medieval Europe. Oxford: Clarendon Press 1992. S. 401.

⁵⁴ Ebd. S. 403.

⁵⁵ Ebd. S. 400.

⁵⁶ Arno Schirokauer: Form und Formel einiger altdeutscher Zaubersprüche. In: ZfdPh 73 (1954) Heft 4. S. 353-364. Hier: S. 345f.

⁵⁷ Vgl. Karen Louise Jolly: Anglo-Saxon charms in the context of a Christian world view. In: Journal of Medieval History 11 (1985). S. 279-283. Hier: 288ff.

Vögeln Anwendung findet.⁵⁸ Im Neuhochdeutschen ist es heute noch in *gellen* und *Nachtigal* vertreten⁵⁹ und möglicherweise kann man sich die Vortragsart sogar nach dem Muster von klassischen Gruselgeräuschen, z. B. dem ‚Gesang‘ eines Lakengespensstes, vorstellen. Letzteres ist natürlich nur eine Vermutung, die jedoch veranschaulichen soll, dass mehr zu einem Zauberspruch gehört als das bloße Aufsagen. Wie man sich diese Vogelstimme vorstellen soll, muss wohl zu einem guten Teil der Phantasie des Einzelnen überlassen werden, ohne Zweifel aber haben sowohl die Stimme als auch der Flug der Vögel eine wichtige Rolle in der Magie, letzteres vor allem in der Weissagung.⁶⁰ Unter den Vögeln selbst haben Raben die herausragendsten magischen Qualitäten: Odins Begleiter sind Huginn (‚Gedanke‘) und Muninn (‚Erinnerung‘). Die Str. 20 der *Grímnismál* berichtet von diesen:

Huginn oc Muninn fljúga hverian dag
 iormungrund yfir;
 óméc ec of Hugin, at hann aptr né komið,
 þó síáméc meirr um Munin.⁶¹

4.2 Überlieferungskontext

Magische Kräfte, die durch Zaubersprüche Anwendung finden, können in allen Bereichen des Lebens genutzt werden. Wenn im *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* steht, dass die meisten Zaubersprüche der Volksmedizin zuzuordnen sind,⁶² dann ist das natürlich im Hinblick auf die Überlieferungslage richtig, was aber nicht zwingend bedeutet, dass das größte Feld, in dem Zaubersprüche Anwendung fanden, das der Heilung sein muss. Der Grund dafür ist dabei denkbar einfach, denn „die Aufzeichnung [der Sprüche] geschieht nicht als Literatur, sondern als Rezept“⁶³. In dieser Nische konnten Zaubersprüche nach der Christianisierung letztlich eine Zuflucht finden, wobei zu bedenken ist, dass diese denkbar klein ist:

⁵⁸ Vgl. Jan de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd 1, S. 304.

⁵⁹ Vgl. Bernhard Maier: *Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild*. S. 126.

⁶⁰ Vgl. Karl Helm: *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2. Bd Die nachrömische Zeit. Teil 1. Die Ostgermanen. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1937. (= Germanische Bibliothek Abt. 1 Reihe 5 Bd 2 / Religionswissenschaftliche Bibliothek Bd 5). S. 30.

⁶¹ Gustav Neckel (Hrsg.): *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. 4. Aufl. von Hans Kuhn. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1962. S. 61, (Grm. 20). In Übersetzung: „Huginn und Muninn überfliegen jeden Tag / die gewaltige Erde; ich sorg mich um Huginn, dass er nicht zurückkommt, / doch fürcht ich noch mehr um Muninn.“ Arnulf Krause (Übers.): *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. Stuttgart: Reclam 2004. S. 95, (Grm. 20).

⁶² Lutz Röhrich: Art. Zaubersprüche. In: *RGG*³ Bd 6 (1962). Sp. 1873-1875. Hier: Sp. 1873.

⁶³ Helmut de Boor: *Die deutsche Literatur von Karl dem Grossen bis zum Beginn der höfischen Dichtung 770-1170*. 9. Aufl. bearbeitet von Herbert Kolb. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1979. (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart Bd 1). S. 90.

Der Kontext, in dem Sprüche von christlichen Autoren aufgezeichnet werden können, ist demnach überwiegend einer der weißmagischen Volksmedizin, und zwar im christlichen Gewand. Ohne Zweifel jedoch fand Zauberei in allen Bereichen des Lebens Anwendung, wie umfangreich dieses Spektrum ist, wird eher in den Beschreibungen von Magieanwendung in den Sagas ersichtlich als durch die tatsächlich überlieferten Sprüche. Dazu ein Beispiel aus der *Njála*, in welcher der magiekundige Bauer Svan einen Zauber gegen die Verfolger seines Schützlings spricht, der hier in einigen Versen formuliert wird und auch ein wenig vom Auführungskontext wiedergibt: „Svanr tók geitskinn eitt ok veifði um hofuð sér ok mælti: Verði þoka / ok verði skrípi / ok undr ǫllum þeim, / er eptir þér sökja.“⁶⁴

4.3 Die Merseburger Zaubersprüche

Bei den *Merseburger Zaubersprüchen* handelt es sich um zwei ahd. Formeln, die ohne Zweifel zu den prominentesten Vertretern ihrer Textgruppe zählen. Das ist vor allem deshalb der Fall, da man darin die Möglichkeit sah, unvermittelt auf vorchristliche Vorstellungen zugreifen zu können, und das dazu im südgermanischen Raum, in dem die Überlieferungslage leider allzu spärlich ist. Sie stellen die einzigen ahd. Zaubersprüche dar, in denen germanische Gottheiten auftreten, welche sonst vornehmlich durch Heilige ersetzt werden.⁶⁵ Wenig verwunderlich ist dabei die reichhaltige Literatur, die zu den Sprüchen bis dato entstanden ist, und die sich mit den zahlreichen Deutungsproblemen auseinandersetzt, die die Texte seit deren Entdeckung in 1841 aufwerfen. Beide Sprüche sind nacheinander notiert und lassen sich in das erste bis zweite Drittel des 10. Jahrhunderts datieren.⁶⁶ Zum Notieren der Sprüche wurde das leere Vorsatzblatt eines Sakramentars aus Fulda aus dem 9. Jahrhundert benutzt,⁶⁷ die genaue Motivation zur Niederschrift bleibt dabei allerdings unklar. Die beiden *Merseburger Zaubersprüche* gehören zum international verbreiteten zweigliedrigen Spruchtypus. Diese Art von Zauber basiert auf dem oben besprochenen Prinzip des *in illo tempore* und deren zwei Teile lassen sich in einen vorangehenden erzählenden Teil, der *historiola* (auch *spell*), und dem

⁶⁴ Einar Ól. Sveinsson (Hrsg.): *Brennu-Njáls Saga*. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag 1954. (= Íslenzk Fornrit Bd 7). Kap. 12, S. 37. In Übersetzung: „Svan nahm ein Ziegenfell, wickelte es sich um den Kopf und sprach dazu: Es komme Nebel, / es komme Not / und Verblendung über alle, / die dich verfolgen.“ Karl-Ludwig Wetzig (Übers.): *Die Saga von Brennu-Njáll*. *Brennu-Njáls Saga*. In: *Isländersagas*. Hrsg. von Klaus Bödl, Andreas Vollmer und Julia Zernack. Bd 1. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011. S. 449-814. Hier: Kap. 12, S. 481f.

⁶⁵ Vgl. Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): *Althochdeutsche Literatur*. S. 391.

⁶⁶ Vgl. Michael Lundgreen / Heinrich Beck: Art. Merseburger Zaubersprüche. In: *RGa*² Bd 19 (2001). S. 601-605. Hier: 601.

⁶⁷ Ricarda Bauschke: Art. Merseburger Zaubersprüche. In: *LMA* Bd 6. (1993). Sp. 548.

anschließenden eigentlichen Zauber, der *incantatio* (auch *galdar*, *galstar*, *helliruna*)⁶⁸, gliedern. Auch wenn von germanischen Gottheiten berichtet wird, ist in den *Merseburger Zaubersprüchen* der Einfluss der christlichen Tradition durch die teilweise angewandten Endreime bereits spürbar.

4.3.1 Der Erste Merseburger Zauberspruch

Eiris sazun Idisi, sazun hera duoder.
 suma hapt heptidun, suma heri lezidun,
 suma clubodun umbi cuoniouuidi:
 insprinc haptbandun, inuar uigandun. H.⁶⁹

Beim *Ersten Merseburger Zauberspruch* handelt es sich um einen Lösungszauber, dessen Zweck es ist, einen – wohl durch ein feindliches Heer gefassten – Gefangenen aus seinen Fesseln zu befreien und damit zur Flucht zu verhelfen. Den eigentlichen Zauber in Form eines Befehls, die *incantatio*, finden wir in der letzten Langzeile. Die magische Drei finden wir hier in der *historiola*, die in drei Langzeilen dem magischen Befehl vorausgeht. Darin sind es drei Gruppen von *idisi*, denen jeweils eine andere Aufgabe zufällt: Die erste Gruppe „heftete Hafte“ (*hapt heptidun*), d. h. befestigte Fesseln. Die zweite Gruppe „hemmte das Heer“ (*heri lezidun*) und die dritte Gruppe „klaubte an den ?-Fesseln herum“ (*clubodun umbi cuoniouuidi*), wobei das erste Glied in *kuonio-wid* nicht eindeutig gedeutet werden kann.⁷⁰ Eigentlich könnte die erste Gruppe von Idisen genauso gut auch den Gefangenen gefesselt haben, das ist das Problem, das sich aus der Unbekanntheit der Geschichte, die hier referiert wird, ergibt. Die *incantatio* bindet sich durch einen Endreim und nicht durch einen eigentlich zu erwartenden Stabreim. DE BOOR sieht darin einen berechtigten Grund zum Misstrauen gegenüber dem Alter der Langzeile.⁷¹ Dies könnte ein Indiz dafür sein, dass die *incantatio* austauschbar war, immerhin werden hier drei Zauberkertigkeiten beschrieben, deren Kräfte man heraufbeschwören könnte. Passend zur Dreizahl der *idisi* deuten EICHNER / NEDOMA den Abvers der ersten Zeile – im Sinne von drei Lokaladverbien – als „hier, da, dort“ anstelle von „hierhin, dorthin“

⁶⁸ Vgl. Lutz Röhrich: Art. Zaubersprüche. Sp. 1874.

⁶⁹ Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. S. 270. In Übersetzung: „Einst saßen die Idisen, sie saßen hier und dort. [Anders bei Eichner / Nedoma: „hier, da, dort“] / Einige hefteten, einige hemmten das Heer, / einige klaubten an den Fesseln. / Entspringe den Fesseln, entweiche den Feinden. H.“ Ebd. S. 271.

⁷⁰ Am ehesten lässt sich eine Verbindung mit *kuoni* (kühn, mutig, tapfer, stark) vermuten, was dann wohl nichts anderes als ‚starke‘ Fesseln bedeutet.

⁷¹ Helmut de Boor: Die deutsche Literatur. S. 92f.

oder „hier und dort“ – wie es auch die hier gebotene Übersetzung macht. Somit wird der Text in sich schlüssig und die Prominenz der Dreizahl noch einmal unterstrichen.⁷²

Es ist hier stets von den *idisi* bzw. Idisen die Rede, um wen es sich dabei eigentlich handelt, ist eine Frage, die zu einer der Hauptschwierigkeiten bei der Deutung des Spruches zählt. Man nimmt für gewöhnlich an, dass die Idisen, welche nur in diesem Spruch belegt sind, germanische Göttinnen bzw. Schlachtjungfrauen darstellen.⁷³ Selbst mit dem frührheinischen Matronenkult des 1.-3. Jahrhunderts wurden sie in Berührung gebracht, und dies nicht zuletzt deshalb, da in der ahd. Überlieferung lat. *matrona* mit *itis* glossiert wird.⁷⁴ Damit kann eine Verbindung zu übernatürlichen Frauen hergestellt werden, wobei eine Gleichstellung mit den Göttinnen aus dem Matronenkult m. E. eine übereilte Schlussfolgerung ist, wenn man davon ausgeht, dass diese primär für Fruchtbarkeit zuständig waren. Den Matronen werden aber auch schützende Eigenschaften zugesprochen, dieses Zuständigkeitsfeld und ihre übernatürliche Beschaffenheit mag es letztlich sein, die sie zu den Idisen stellt. Warum aber gerade Fruchtbarkeitsgöttinnen, als welche sie manchmal interpretiert werden,⁷⁵ sich in Schlachtgeschehen einmischen sollen, ist m. E. schleierhaft. Die augenscheinliche sprachliche Nähe zu an. *dísir* trägt ebenfalls.⁷⁶ Was letztlich bleibt, ist zumindest die profane Bedeutung ‚Frau‘, ‚Jungfrau‘ und ‚Ehefrau‘,⁷⁷ wobei der Zauberspruch selbst wiederum ein Beleg für die Verbindung zu magischen Fertigkeiten ist. Sicherlich ist jedoch an Frauen zu denken, die der Zauberkunst mächtig waren und diese Fertigkeiten in der rezitierten Kriegssituation einsetzen. Bereits beim „Sitzen“ der Idisen könnte es sich um die Beschreibung einer magischen Tätigkeit handeln, man denke dabei an die Ausübung des bereits besprochenen Draußensitzens (*útiseta*).

Mit der Beschwörung der Idisen greift der Text mythologische Vorstellungen auf, die sich zwar recht gut mit den nordischen Überlieferungen vergleichen, jedoch nicht eindeutig identifizieren lassen. Selbst wenn die Grundlage des Spruches keine übernatürlichen Wesen ansprechen sollte, tritt immer noch die prominente Vorstellung von zauberkundigen Frauen zutage.

⁷² Vgl. Heiner Eichner / Robert Nedoma: Die Merseburger Zaubersprüche: Philologische und sprachwissenschaftliche Probleme aus heutiger Sicht. In: Die Sprache 42 (2000/2001) Heft 1-2. S. 1-195. Hier: S. 34ff.

⁷³ Vgl. Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. S. 392.

⁷⁴ Heiner Eichner / Robert Nedoma: Die Merseburger Zaubersprüche. S. 30.

⁷⁵ So z. B.: Helmut Birkhan: Magie im Mittelalter. S. 24.

⁷⁶ Vgl. Heiner Eichner / Robert Nedoma: Die Merseburger Zaubersprüche. S. 31f.

⁷⁷ Vgl. ebd. S. 30.

4.3.2 Der Zweite Merseburger Zauberspruch

Phol ende Uuodan uuorun zi holza.
 du uuart demo Balderes uolon sin uuozi birenkit.
 thu biguol en Sinthgunt, Sunna era suister;
 thu biguol en Friia, Uolla era suister;
 thu biguol en Uuodan, so he uuola conda:
 sose benrenki, sose blutrenki, sose lidirenki:
 ben zi bena, bluot zi bluoda,
 lid zi geliden, sose gelimida sin.⁷⁸

Der *Zweite Merseburger Zauberspruch* repräsentiert eine Beschwörung, die eine beachtliche Verbreitung besaß und in den verschiedensten Formen überliefert ist. Auf Varianten dieses Heilspruches gegen die Verrenkung eines Pferdefußes, vor allem im germanischen Raum, verwies bereits GRIMM, darüber hinaus finden sich Belege im Keltischen und Sanskrit,⁷⁹ aber auch finnische, estnische und slawische Varianten sind bekannt.⁸⁰ Besonders deutlich tritt hier die typische Zweigliedrigkeit zutage und die magische Kraft der Drei ist ebenso im Spruch vorhanden: Drei Götterpaare reiten aus, es werden drei Heilversuche unternommen, wobei erst der dritte erfolgreich ist, die *incantatio* gliedert sich in drei Langzeilen und in der Beschwörung bilden *ben*, *bluot* und *lid* eine Dreiheit, welche zweimal genannt wird. Betrachtet man die *incantatio* isoliert, kann man über die eben genannte Zählung eventuell auch auf die Neun schließen, wobei die Wortebene in den letzten vier Halbzeilen nicht berücksichtigt wird. Neben der weiten Verbreitung des Zaubers denkt man, auch ikonographische Belege einer göttlichen Pferdefußheilung gefunden zu haben.⁸¹

Die größte Schwierigkeit bei der Deutung des Spruches liegt in den darin angeführten Namen. Außer Wodan (Óðinn) und Friia (Frigg, entspricht nhd. Fria) bereiten alle anderen Nennungen Deutungsprobleme in jeweils unterschiedlichem Ausmaß. Der meist umstrittene Name Phol steht ganz zu Beginn des Spruches. Die Problematik beginnt bereits bei der Schreibung des Namens, denn das *h* wurde in der Handschrift erst nachträglich hinzugefügt bzw. ausge-

⁷⁸ Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. S. 270. In Übersetzung: „Phol und Wodan führen in den Wald. / Da wurde dem Fohlen des Balder sein Fuß verrenkt. / Da beschwor ihn Sinthgunt und Sunna, ihre Schwester, / da beschwor ihn Freia und Volla, ihre Schwester, / da beschwor ihn Wodan, so gut er konnte: / Wie Knochenverrenkung, so Blutverrenkung, so Gliederverrenkung; / Knochen zu Knochen, Blut zu Blut, / Glied zu Glied, auf dass sie zusammengefügt seien.“ Ebd. S. 271.

⁷⁹ Vgl. John H. G. Grattan / Charles Singer: Anglo-Saxon Magic and Medicine. S. 53.

⁸⁰ Vgl. Stefan Schaffner: Die Götternamen des Zweiten Merseburger Zauberspruches. In: Die Sprache 41 (1999) Heft 2. S. 153-205. Hier: S. 156.

⁸¹ Siehe: Michael Lundgreen / Heinrich Beck: Art. Merseburger Zaubersprüche. S. 604f.

bessert. Im Allgemeinen geht man vom Lautwert /f/ für die Schreibung von <ph> aus.⁸² Das eigentliche Problem und Anlass für die zahlreichen Deutungsversuche ist der Umstand, dass P^hol sonst nirgends belegt ist.⁸³ Ebenfalls Grund zur Diskussion, und zwar vor allem auch in Verbindung mit P^hol, bereitet das Wort *balderes*. Der Gott Baldr ist zwar aus der nordischen Mythologie bekannt, aber seine Rolle bei südgermanischen Stämmen ist umstritten, weshalb man, aufgrund des im ae. vorhandenen *bealdor* für ‚Herr‘, darauf geschlossen hat, es würde sich hier ebenfalls um ein Apellativum handeln.⁸⁴ *Balderes* würde sich dann entweder auf P^hol oder auf Wodan beziehen. Dem ansonsten gänzlich unbekannten P^hol würde somit noch mehr Bedeutung zugesprochen. Im Grunde geht man heute jedoch davon aus, dass es sich hier tatsächlich um einen Beleg Balders aus dem südgermanischen Raum handelt.⁸⁵ P^hol kann als eigener (sonst unbekannter) Gott oder als Beinamen Balders gelesen werden. Zum einen spricht dagegen, dass ein in der Überlieferung sonst vollkommen unbekannter Gott in der Aufzählung vor Wodan gereiht wird,⁸⁶ zum anderen spricht für einen Beinamen der Fehler des Schreibers, der das *h* nachträglich dazubessert, wobei eine geringe Bekanntheit des Namens bei den Zeitzeugen selbst vermutet werden kann. Der relativ unbekannte Name muss dann wohl im letzten Szenario deshalb gewählt worden sein, um den Stabreim der ersten Langzeile zu bewerkstelligen, welches wiederum möglich war, da der damit bezeichnete Balder bereits in der folgenden Zeile genannt wird. Die Reihung von Balder als Phol vor Wodan würde dann wiederum gut in einen beschriebenen Baldermythos passen. Man sieht, dass die beschränkte Quellenlage reichlich Grund zu Spekulation und Diskussion bietet,⁸⁷ wobei das Spektrum hier von gut nachvollziehbaren bis hin zu abenteuerlichen Konstrukten, wie der einer „Phoenician domination of Germania“,⁸⁸ reicht.

Die übrigen Götternamen können bis auf eine Ausnahme zu Namen aus der nordischen Überlieferung gestellt werden: *Sunna* könnte man von ‚Sonne‘ ableiten, woraus sich eine Verbindung mit der bekannten Asin Sól, der Personifizierung der Sonne, ergibt.⁸⁹ *Uolla* lässt sich zu

⁸² Ausführlich: Stefan Schaffner: Die Götternamen des Zweiten Merseburger Zauberspruches. S. 163f.

⁸³ Siehe: Michael Lundgreen: Art. Phol. In: RGA² Bd 23 (2003). S. 140f.

⁸⁴ Ausführlich: Stefan Schaffner: Die Götternamen des Zweiten Merseburger Zauberspruches. S. 166.

⁸⁵ Vgl. ebd. S. 167.

⁸⁶ Vgl. Theo Vennemann: *Phol, Balder, and the birth of Germanic*. In: Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Irma Hyvärinen, Petri Kallio und Jarmo Korhonen. Helsinki: Yliopistopaino 2004. (= Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki Bd 63). S. 235-273. Hier: S. 442.

⁸⁷ Die zahlreichen Deutungsvorschläge für den Namen P^hol finden sich wohl gegliedert und in aller Ausführlichkeit in: Beck, Wolfgang: Die Merseburger Zaubersprüche. Wiesbaden: Reichert 2003. (= Imagines Medii Aevi Bd 16). S. 101ff.

⁸⁸ Theo Vennemann: *Phol, Balder, and the birth of Germanic*. S. 455.

⁸⁹ Ausführlich zu *sunna* bei: Stefan Schaffner: Die Götternamen des Zweiten Merseburger Zauberspruches. S. 170.

Fulla reihen, die in der nordischen Mythologie als Dienerin Friggs (nicht aber als deren Schwester) belegt ist.⁹⁰ Nirgends zuordnen lässt sich wiederum der Name Sinthgunt (in der Hs. *Sinhtgunt*), es wurde versucht, sie aufgrund ihrer Nähe zu *Sunna* als Mondgöttin zu sehen, jedoch wenig überzeugend.⁹¹ Der zweigliedrige Name, bestehend aus **sinþa-* ‚(Kriegs-)Zug, (Kampf-)Gang‘ und **gunþi-* ‚Kampf‘, passt allerdings optimal zu gebräuchlichen ahd. Frauennamen, weshalb die Vermutung naheliegt, dass es sich hier um eine walkürenartige Göttin handelt.⁹²

Auch wenn der überwiegende Teil des Personals im *Zweiten Merseburger Zauberspruch* nicht eindeutig identifiziert werden kann, steht er ohne jeden Zweifel mit der germanischen Götterwelt und damit auch direkt mit der vorchristlichen Glaubenswelt in Verbindung. Der Zauber erhält oder verstärkt seine Wirkkraft durch vergangene Ereignisse, die sich innerhalb der Götterwelt zugetragen haben. Die kurze Beschäftigung mit den beiden *Merseburger Zaubersprüchen* hat gezeigt, welche Rolle der Mythologie innerhalb des magischen Spruches zukommt. Während der mythologische Bezug in den obigen Beispielen relativ offensichtlich ist, verhält es sich nicht mit jedem Spruch so. Ausgehend von dem, was man aus den *Merseburger Zaubersprüchen* lernt, soll im Anschluss mit einer ähnlichen Grundprämisse an die Zauberspruchtexte der *Wurmbeschwörungen* herangegangen und deren mögliche Verbindung zur vorchristlichen germanischen Glaubenswelt erforscht werden.

5 Der *wurm* im Mittelalter und Altertum

Bevor wir uns mit dem sog. *Wurmsegen* näher auseinandersetzen können, ist es notwendig, einen genauen Blick auf den mutmaßlichen Protagonisten des Spruchs zu werfen, nämlich den unter dem Namen *nesso* auftretenden – wie man annimmt – Wurm als Krankheitserreger. Somit wird der Spruch zu einer ganzen Fülle von anderen Wurmbeschwörungen gereiht. Ob dies zu Recht geschieht oder nicht, soll im Laufe dieser Arbeit im Detail nachgegangen werden. Leider versäumen die meisten Forscher es, sich zunächst einmal mit dem Wort *wurm* selbst und dessen riesigem Bedeutungsspektrum eingehender auseinanderzusetzen, und so wird viel zu schnell aus dem ahd. oder mhd. *wurm* das, was wir heute damit assoziieren, nämlich ein kriechendes Tier, wie es etwa der Regenwurm oder die Made ist. Dass hier eine

⁹⁰ Vgl. Heiner Eichner / Robert Nedoma: Die Merseburger Zaubersprüche. S. 125.

⁹¹ Vgl. Stefan Schaffner: Die Götternamen des Zweiten Merseburger Zauberspruches. S. 169.

⁹² Gunter Müller: Zur Heilkraft der Walküre. Sondersprachliches der Magie in kontinentalen und skandinavischen Zeugnissen. In: FmSt 10 (1976). S. 350-361. Hier: 360f.

enorme Bedeutungsverengung stattgefunden hat, wie wir anschließend sehen werden, ist besonders wichtig zu berücksichtigen, denn nur, wenn man die assoziativen Vorstellungen zu einem Begriff kennt und versteht, kann man anschließend auch Texte interpretieren bzw. übersetzen. Wie heikel sich dieser Vorgang gestalten kann, zeigt das berühmte Beispiel des Wortes *minne*,⁹³ welches aufgrund seiner vielen Bedeutungen am besten unübersetzt bleibt, oder wenn, dann nur unter starker Zuhilfenahme des Kontextes ins Neuhochdeutsche übersetzt werden kann. Das Wort ist auch deshalb ein guter Vergleich, da sich auch hier eine graduelle Bedeutungsverengung eingestellt hat. Ein Wandel, der im Falle des Wurmes – innerhalb der hier behandelten Texte – auch mitverfolgt werden kann.

5.1 Die Bedeutung des Wortes *wurm*

Bei *wurm* handelt es sich um ein gemeingermanisches Wort, d. h., es ist in allen germanischen Sprachzweigen belegbar:⁹⁴ got. *waurms*, an. *ormr*, ae. *wyrm* (*i*-Stamm), ahd. mhd. *wurm*, dazu ahd. *wormo* usw.⁹⁵ Daraus lässt sich auf ein germ. *wurma- schließen, außerhalb des Germanischen ist das verwandte lat. *vermis* überdies ebenfalls identisch. Nun gilt es jedoch hervorzuheben, dass das Wort bis hinauf in die frühnhd. Zeit ein jedes sich kriechend, d. h. durch Kontraktion und Streckung, fortbewegendes Geschöpf bezeichnet. Die Vorstellung eines viergeteilten Tierreiches – und zwar nach den vier Arten der Fortbewegung: Laufen, Kriechen, Schwimmen und Fliegen – findet sich bereits in der Genesis:⁹⁶

Und Gott schuf große Walfische und alles Getier, das da lebt und webt, davon das Wasser wimmelt, ein jedes nach seiner Art, und alle gefiederten Vögel, einen jeden nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war. (Gen. 1, 21)

Und Gott machte die Tiere des Feldes, ein jedes nach seiner Art, und das Vieh nach seiner Art und alles Gewürm des Erdbodens nach seiner Art. Und Gott sah, daß es gut war. (Gen. 1, 25)

⁹³ Minne beginnt quasi beim freundlichen Gedenken und geht weiter über Erinnerung, religiöse Liebe, Elternliebe, Freundschaft, Liebe und Zuneigung bis zur geschlechtlichen und sinnlichen Liebe. Siehe Eintrag zu *minne*, in: Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38. Auflage. Stuttgart: Hirzel 1992. S. 140.

⁹⁴ Vgl. Heinrich Beck / Gundolf Keil: Art. Wurm. In: RGA² Bd 34 (2007). S. 332-340. Hier: S. 332.

⁹⁵ Siehe Eintrag zu Wurm In: Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd 30. Bearbeitet von Ludwig Sütterlin und den Arbeitsstellen des Deutschen Wörterbuches zu Berlin und Göttingen. Bd 14. Abteilung 2. Wilb-Ysop. München: DTV 1984. Sp. 2226.

⁹⁶ Vgl. ebd. Sp. 2229.

Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. (Gen. 1,26)⁹⁷

Deshalb wird diese Gliederung des Tierreiches auch durch die christlichen Gelehrten im Mittelalter vertreten, was eine Rückführung dieser oder einer ähnlichen Vorstellung aus dem rein germanischen Bereich als schwierig erscheinen lässt. In den Texten⁹⁸ der Genesis spiegeln sich uralte Ideen und altertümliche Auffassungen wider.⁹⁹ Die Möglichkeiten bleiben daher offen und gleichzeitig soll das hier angeführte Beispiel bereits ein erstes Indiz dafür sein, dass wir einen Bereich betreten, welcher uns allem Anschein nach weit in dunkle Vorzeiten zurückführt.

Das mhd. (sowie ahd.) Wort *wurm*¹⁰⁰ – und dessen Entsprechungen in den anderen germ. Sprachen – bezeichnet demnach nicht nur kriechende wirbellose Insekten,¹⁰¹ sondern auch Schlangen und vor allem auch jene Wesen, die wir heute ausschließlich als Drachen bezeichnen würden. Die germanisch herrührende Vorstellung vom Drachen gleicht demnach mehr der eines schlangenartigen Monsters, welches sich kriechend fortbewegt. Der Name der Stadt Worms wurde deshalb auch volksetymologisch auf Siegfrieds Drachenkampf zurückgeführt.¹⁰² Tatsächlich verhält es sich so, dass die heute sehr differenzierten Wörter Wurm, Schlange und Drache in den mittelalterlichen Überlieferungen immer wieder synonym verwendet werden, so verhält es sich z. B. auch im Altnordischen mit *ormr*, *dreki*, *linnr* und *snakr*, genauso wie auch im ae. *Beowulf* nicht zwischen *draca* und *wyrm* unterschieden wird.¹⁰³

⁹⁷ Martin Luther (Übers.): Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Wien: Österreichische Bibelgesellschaft 1980. S. 5.

⁹⁸ So treffen bei der Textkompilation der Genesis zwei verschiedene Schöpfungsberichte aufeinander: Die Erschaffung der Erde durch Gott in sieben Tagen, aus welcher oben zitiert wird, und der anschließend folgende Mythos von Adam und Eva. Vgl. Josef Scharbert: Art. Genesis. In: LThK² Bd 4 (1968). Sp. 670f.

⁹⁹ Dafür, dass die Texte der Genesis bzw. des Alten Testaments weit in die Vergangenheit reichen (nur die Keilschrifttexte gehen noch weiter zurück) und in ihrem Ursprung eigentlich polytheistisch sind, spricht die Pluralform der darin am häufigsten auftretenden Gottesbezeichnung *elohim*, auch wenn dies in theologischen Kreisen natürlich strikt abgelehnt wird. Siehe: Friedrich Dingermann: Art. Elohim. In: LThK² Bd 3. (1959). Sp. 827f.

¹⁰⁰ Um das gesamte Bedeutungsspektrum des Wortes zu betonen, wird in dieser Arbeit folglich immer wieder die mhd. Form benutzt.

¹⁰¹ Auf eine noch viel weiter gefasste Auffassung des Begriffs deuten die volkstümlich verwendeten Bezeichnungen von Tieren aller Art als Würmer, worunter neben Insekten sogar Säugetiere, Lurche und Spinnen fallen. Vgl. Richard Riegler: Art. Tiernamen. In: HdA Bd 8 (1936/1937). Sp. 864-901. Hier: Sp. 878ff.

¹⁰² Vgl. Richard Riegler: Art. Wurm. In: HdA Bd 9 (1938/1941). Sp. 841-858. Hier: Sp. 841.

¹⁰³ Vgl. Heinrich Beck / Gundolf Keil: Art. Wurm. S. 333.

Zusammenfassend ist noch einmal festzustellen, dass die Bezeichnung *wurm* alle kriechenden Tiere umfasst und dass ihm auch ein überbegrifflicher Gebrauch zukommt. Gleichzeitig ragt der Begriff auch in den mythologischen Bereich und bezeichnet Ungeheuer, in denen man später Drachen erkennt. Hinzu kommt nach der Christianisierung eine weitere Bedeutung, nämlich die des Teufels.¹⁰⁴ All diese Inhalte, die heute voneinander getrennt werden, sind wichtig und in ihrer Gesamtheit zu betrachten, bevor man sich an eine Interpretation wagt, denn nur so kann man altertümliche Konzepte zu verstehen beginnen und den Geist, der hinter den zu untersuchenden Texten steht, begreifen. Im Folgenden soll deshalb das für unsere Zwecke relevante umfassende Bild des *wurmes*, mit seiner natürlichen und übernatürlichen Seite, beleuchtet und ein Blick auf dessen wichtigste Aspekte geworfen werden.

5.2 Der *wurm* als Schädling in der physischen Welt

Ein guter Start, um das Konzept des *wurmes* erfassen zu können, liegt zunächst einmal in der schieren Beobachtung der Tätigkeit, der in diese Kategorie fallenden Tiere, allen voran natürlich jene, die unserer Vorstellung des Wurmes am nächsten kommen. Es sind die als Ungeziefer und Schädlinge aufgefassten Insekten, welche Obst, Getreide, Mehl (Mehlwurm) und andere Kultur- und Wildpflanzen sowie ganze Ernten befallen und vernichten können. Spätestens mit der Neolithischen Revolution war der Schädlingsbefall von Nahrungsmittelvorräten ein existenzbedrohendes Szenario geworden. Es überrascht demnach kaum, wenn dem *wurm* (bzw. dem Gewürm) in den frühesten schriftlichen Quellen mesopotamischer und altägyptischer Kulturen nicht nur eine zentrale Rolle zukommt, sondern dieser auch mythologisiert¹⁰⁵ wird und die Vorstellungen der Menschen beeinflusst. Dann sind da natürlich auch jene Würmer zu nennen, die Holz- und Textilmaterialien befallen, allen voran Motten und Borkenkäfer. Diese Tiere sind zwar nicht direkt existenzbedrohend, zerstören jedoch ebenfalls wichtige Kulturgüter wie Gewänder, Pergament und hölzerne Bauwerke.

Eine andere wichtige Kategorie, die heute nicht mehr unter dem Begriff Wurm zusammengefasst wird – sehr wohl aber unter Ungeziefer! –, besteht aus jenen Tieren, die einem buchstäb-

¹⁰⁴ Siehe: Rudolf Simek / Hans Reichstein: Art. Schlange. In: RGA² Bd 27 (2004). S. 144-147. Hier: S. 144. Sowie: Anne Holtsmark / Erla Bergendahl Hohler: Art. Ormer. In: Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Bd 13. Malmö: Allhems 1968. Sp. 1-8. Hier: Sp. 1.

¹⁰⁵ Keil fasst, das Beobachten von parasitären Würmern – also jene die den menschlichen Organismus direkt angreifen – als Ursache der Stilisierung des Wurmes zum Krankheitsdämon, zusammen. Ein oft geäußelter und legitimer Gedanke der durchaus richtig, aber dennoch, so meine ich, zu eindimensional ist. Siehe: Heinrich Beck / Gundolf Keil: Art. Wurm. S. 335.

lich zu Leibe rücken. Damit sind vor allem Mücken (Gelsen), Bienen, Wespen, Hornissen und des Weiteren auch Spinnen, Kröten, Echsen etc. gemeint.¹⁰⁶ Überraschenderweise haben diese Lebewesen nicht die gleiche Art der Fortbewegung, dafür wird jedoch eine andere verknüpfende Eigenschaft erkennbar: der Biss oder Stich, verbunden mit Gift und dem daraus resultierenden Schaden am menschlichen Leib. Nimmt man an, dass eine Vierteilung des Tierreiches anhand der Fortbewegung eine zeitlich vorausgehende Vorstellung ist, dann kann man hier vielleicht die Übertragung einer weiteren charakteristischen Eigenschaft auf diese Gattung beobachten. Damit wird das neutrale Gewürm des biblischen Schöpfungsmythos in ein negatives Spektrum gerückt und mit Schaden, Krankheit und Tod identifiziert.¹⁰⁷

5.2.1 Wurmparasiten

Eine wesentliche Rolle spielen natürlich auch die Wurmparasiten, wohl die der Vorstellung eines Krankheitsdämons am nächsten kommende physische Parallele. Die größte Gruppe mit human- und veterinärmedizinischer Bedeutung stellen die Fadenwürmer¹⁰⁸ (Nematoda) dar, eine parasitär unter der Haut auftretende Gattung, von der bis dato tausende Arten beschrieben wurden. Darunter fällt auch der sog. Medinawurm (*Dracunculus medinensis*), der in Feuchtgebieten von Ägypten über Pakistan bis Indien heimisch ist. Heute noch wird dieser Parasit mit Hilfe eines kleinen Holzstäbchens über mehrere Tage hinweg aufgerollt und somit entfernt. Die sich im Darmtrakt ansiedelnden Bandwürmer¹⁰⁹ gehören zu einer anderen Gattung von Parasiten: Diese können in erster Linie zu Gewichtsverlust führen und relativ ungefährlich bleiben, allerdings kann der Befall vom Bandwürmern durch die dadurch auftretenden Metazestoden¹¹⁰ zu einem krebsartigen Gewebewachstum führen, so ist es z. B. beim

¹⁰⁶ Die Schlange, welche man auch hier hinzufügen könnte, wird weiter unten gesondert besprochen. Im, Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenen, *Buch der Natur* von Konrad von Megenberg umfasst die Gattung Wurm folgende Tiere: Biene, Spinne, Kröten, Seidenwurm, Glühwürmchen, Hundsfliege, Mücken bzw. Gelsen, Bremsen, Spanische Fliege, Hornisse, Raupe, Ameise, Ameisenlöwe, Schnecken, Heuschrecken, Fliege, Floh, Laus, Frosch, Egel, Wasserläufer, Thamur (ein fabelhaftes Tier), Puppenräuber, weiße Schnecke, Holzwurm, Schabe, Speckmade, Wespe, Regenwurm und andere verschiedene Schneckenarten. Siehe: Konrad von Megenberg: *Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Hrsg. von Franz Pfeiffer. Stuttgart: 1861. (Nachdruck: Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1994). S. 287ff.

¹⁰⁷ Man muss natürlich vorsichtig sein, wenn man solche chronologischen Interpretationen wagt, vor allem, wenn sie sich in solch ferne Zeiten wagen und sich über viele Kulturen erstrecken sollen. Der Gedanke, der hier zugrunde liegt, ist eine ambivalentere Weltanschauung früher Kulturen im Allgemeinen, die sich nach und nach in einen Dualismus von Gut und Böse transformiert hat. Eine These, auf die im späteren Verlauf noch öfter anhand von Beispielen eingegangen werden soll.

¹⁰⁸ Siehe: Theodor Hiepe / Richard Lucius / Bruno Gottstein (Hrsg.): *Allgemeine Parasitologie mit den Grundlagen der Immunologie, Diagnostik und Bekämpfung*. Stuttgart: Parey 2006. S. 127ff.

¹⁰⁹ Ebd. S. 252ff.

¹¹⁰ Die Metazestode ist die aus den Eiern schlüpfende Larve des Wurmes. Diese Larven lagern sich in großer Zahl im gesunden Gewebe ab und verdrängen dieses schließlich. Siehe: ebd. S. 120.

Fuchsbandwurm der Fall. Die Assoziation zwischen Geschwüren und Würmern gab es wohl bereits im Mittelalter, diese ist tatsächlich auf parasitären Befall zurückzuführen.

Die Beobachtung von Parasiten spielt mit Sicherheit eine große Rolle, vor allem jedoch in den frühen Kulturen des Nahen Ostens.¹¹¹ Wie sehr z. B. die alten Ägypter mit parasitären Würmern zu kämpfen hatten und wie verbreitet dieses Problem gewesen sein muss, zeigen die Ergebnisse von den Untersuchungen an Mumien, an denen parasitärer Befall von Band-, Spul-, Medina-, Zwergfadenwurm und Trichine¹¹² nachgewiesen wurde.¹¹³ Gleichzeitig tritt der *wurm* im alten Ägypten¹¹⁴ wiederum auch in der Mythologie auf, und zwar als finstere Gottheit Apophis, der große Feind des Sonnengottes Rê.

Eine starke Assoziation mit dem Tod stellt nicht zuletzt die Beobachtung des Verwesungsprozesses dar. Wird ein Leichnam der Wildnis überlassen und nicht von Raubtieren und Aasfressern völlig verwertet, sind es Mikroorganismen und allerlei Kleintiere, die sich an die Zersetzung des Körpers machen. Dies ist ein Vorgang, der in freier Natur häufig beobachtet werden kann, aber genauso trifft es menschliche Körper, denen keine Bestattung durch Begräbnis, Verbrennung oder Ähnlichem zukommt, z. B. in Kriegszeiten. Tatsächlich ist die Anzahl an Gewürm, allen voran an Maden, bei der Beobachtung eines natürlichen Verwesungsprozesses geradezu überwältigend. In Horrorfilmen wird heute oft gerne das Bild von einer Vielzahl von sich windenden Maden als Schockeffekt benutzt. Dass dieses Bild Angst und Abscheu einflößt, könnte durchaus auf sehr tiefe und uralte Prägungen des Menschen zurückgeführt werden. Faulendes Fleisch, in welches sich Fliegenmaden einnisten, ist ein weiterer unmittelbarer Begegnungsort, der nicht erst den Tod als Voraussetzung braucht. Eine „Umkehrung der Kausalität“,¹¹⁵ die den Wurm zum Krankheitserreger bzw. Todbringer werden lässt, mag eine Rolle spielen, stellt allerdings nur einen Teil des größeren Bildes dar und ist noch lange nicht die alleinige Antwort auf die Frage der Herkunft des Wurmes als Krankheitsbote.

¹¹¹ Einen kleinen, aber guten Überblick über die Auseinandersetzung antiker Kulturen mit Parasiten findet sich in: Kap. 4, ebd. S. 49ff.

¹¹² Trichinen (*Trichinella spiralis*) gehören zur Gattung der Fadenwürmer. Die Tiere sind winzig und befallen Mensch wie Tier. Siehe: ebd. S. 133ff.

¹¹³ Vgl. Wolfhart Westendorf: Handbuch der altägyptischen Medizin. Bd 1. Leiden, Boston, Köln: Brill 1998. (= HdO: Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten, Bd 36). S. 459.

¹¹⁴ Dazu auch: Monika Schulz: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, u. a.: Peter Lang 2000. (= Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore, Reihe A, Bd 5). S. 67.

¹¹⁵ Irmgard Hampp: Beschwörung Segen Gebet. S. 64.

5.3 Der *wurm* als Schädling in der metaphysischen Welt

Der *wurm* tritt auch als schadensbringende Gestalt innerhalb der Mythologie auf, und zwar dem Prinzip einer sympathetischen Kosmologie folgend. Von der rein magischen Vorstellung übernatürlicher Kräfte, die hinter der physischen Welt verborgen sind, verstärkt sich letztlich die Tendenz zur Anthropomorphisierung: Verschiedenste Gewalten, die den Kosmos durchweben, wie z. B. Naturkräfte,¹¹⁶ werden zu göttlichen Persönlichkeiten stilisiert und so verhält es sich schließlich auch nicht anders mit Krankheit und Tod,¹¹⁷ welche sich im Rahmen eines magischen Weltbildes in materieller Erscheinung widerspiegeln, und umgekehrt auch auf der metaphysischen Ebene. Im diesem Sinne definiert GENZMER diesen Schritt von der unpersönlichen Kraft eines rein magischen Denkens zu einer persönlich gedachten Wesenheit als einen Schritt zum Mythischen.¹¹⁸ Mit diesem Prozess entsteht zusammen mit einer dualistischen Tendenz zur Weltschau auch der Glaube an Dämonen. An sich bezeichnete griechisch *daímōn* eine schicksalslenkende übernatürliche bzw. göttliche Macht oder Wesenheit, wiederum mit ambivalentem Charakter¹¹⁹, und erst durch christlichen Einfluss zum heutigen, ausschließlich bössartigen Dämon umgewandelt.

Eine weitere Konsequenz der Krankheitsdämonenvorstellung ist die des Eindringens der Krankheit durch den Dämon in den Körper oder gar des Dämons selbst. Die Vorstellung des *wurmes* spielt die größte Rolle bei der Form des Krankheitsbefalles, bei dem der Dämon in den menschlichen Körper einzieht und in der Folge Schaden anrichtet. Dabei wird die Nähe zur Besessenheitsvorstellung deutlich – eine Vorstellung, welche selbst heute noch weiter lebt, auch wenn diese auf den äußersten Rand des Unerklärlichen zurückgedrängt wurde. SCHULZ beobachtet einen allmählichen Prozess der Ausdifferenzierung, mit der schließlich eine Vielzahl von unterschiedlichen Dämonen aufzutreten beginnen, welche sich wiederum je nach Krankheitssymptom in den einzelnen Körperstellen isoliert zu lokalisieren beginnen.¹²⁰

¹¹⁶ Man denke an Þórr in seiner Funktion als Gewitter und Wettergott.

¹¹⁷ Die anthropomorphe Tendenz menschlicher Vorstellung lässt sich sehr schön auch noch nach der Christianisierung beobachten: Hier sei an die Gestalt des Sennenmannes erinnert, eine mittelalterliche Allegorie und heute noch der personifizierte Tod.

¹¹⁸ Felix Genzmer: Germanische Zaubersprüche. In: GRM. Neue Folge Bd 1 (1950). S. 21-35. Hier: S. 21.

¹¹⁹ Vgl. Monika Schulz: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. S. 58.

¹²⁰ Ebd. S. 63f.

5.3.1 Die Anwahd

Das Eindringen der Schadensmacht geht ebenfalls auf uralte Auffassungen zurück und ist eng mit der Vorstellung von dämonischen Krankheitsbringern verbunden: Das Modell der sog. Anwahd (‚Anwehen‘)¹²¹ im Speziellen führt uns wieder zurück zu den Naturgewalten und könnte der Mythologisierung sogar vorausgehen. Dabei handelt es sich um die Vorstellung, dass übelgesinnte Mächte durch Winde und Stürme ziehen und somit auch in die Körper der Menschen dringen. SCHULZ findet für dieses Konzept Belege in ältesten Keilschrifttexten, ja sogar bei den Maya und innerhalb der alten chinesischen Medizin taucht offenbar schon der Gedanke auf, dass durch diese Winde krankheitserregende Würmer im Körper entstehen.¹²² Wie bereits gezeigt wurde, lässt sich auch die Vorstellung einer besonderen, allgegenwärtigen Macht mit dem Lufthauch in Verbindung bringen. Die ursprüngliche bzw. zugrunde liegende Ambivalenz einer solchen Macht dringt hier wiederum durch! Diese Belege zeugen vom hohen Alter und der extrem weiten Verbreitung dieses Konzepts, tiefe Wurzeln hat der übernatürliche und personifizierte Wind natürlich auch in der germanischen Mythologie: GRIMM bringt zu diesem Phänomen bereits die wichtigsten Elemente und Parallelen zur Sprache.¹²³ Ohne auf die zahlreichen Belege im Einzelnen einzugehen, sei an dieser Stelle lediglich auf die Vorstellung der Wilden Jagd bzw. des Wütenden Heers während der Raunächte und damit auf Óðinn, aber wiederum auch auf Þórr verwiesen. Bedeutender sind jedoch die Wesen der niederen Mythologie, hier fällt ganz besonders die Windsbraut auf bzw. weiblich gedachte Wesenheiten, die mit dem Sturm fahren, auch die Walküren sind hier hinzuzuzählen, in späterer Zeit sind es Hexen, die durch die Lüfte fliegen und Schaden anrichten.

5.3.2 Die Projektilthese

Eine andere Vorstellung der Krankheitsübertragung ist die des Eindringens durch ein von einem übernatürlichen Wesen abgefeuertes Geschoss, die sog. Projektilthese.¹²⁴ Auch diese Vorstellung ist alt und weit verbreitet und hat große Ähnlichkeit mit der Anwahd. Möglicherweise handelt es sich hier um eine weiterführende Konkretisierung, ausgehend vom sehr abstrakten Konzept bis zum immer mehr materiell Referierbaren.¹²⁵ Dies ist eine konkurrie-

¹²¹ Vgl. ebd. S. 82ff.

¹²² Ebd.

¹²³ Siehe: Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Bd 1, S. 524ff.

¹²⁴ Vgl. Monika Schulz: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. S. 72ff.

¹²⁵ Macht → Wind → Geschoss.

rende und immer wieder auch in enger Verbindung stehende Vorstellung gegenüber dem Dämoneneinzug, so kann schließlich auch der *wurm* selbst zum Projektil werden.¹²⁶ Auch heute noch ist es umgangssprachlich üblich, einen plötzlich auftretenden stechenden Schmerz als ‚Hexenschuss‘ zu bezeichnen und dies lässt sich auf jene Vorstellung zurückführen. In vorchristlicher Zeit waren es jedoch nicht Hexen, sondern Alben bzw. Elfen, die den Menschen mit ihren Geschossen zu Leibe rückten. Nach GRATTAN / SINGER lässt sich die germanische Magie in der angelsächsischen Tradition durch vier charakteristische Krankheitsurheber von anderen Einflüssen differenzieren: „(1) the *flying venoms*; (2) the *evil nines*; (3) the *worm* as cause of disease; and (4) the power of elves and especially of the *elf-shot*.“¹²⁷ Der Glaube, dass übernatürliche Wese – in diesem Fall Elfen – mit ihren Projektilen für bestimmte Gebrechen der Menschen verantwortlich sind, stellt dementsprechend neben dem *wurm* eine der größten Rollen für die Ursache von Krankheit innerhalb der angelsächsischen Magie dar. Damit ist die Nähe der Wurmvorstellung zu Wesenheiten der niederen Mythologie gegeben, denn der *wurm* teilt seinen Tätigkeitsbereich mit den Alben bzw. Elfen. Wie nahe sich *wurm* und Alb stehen und ob dieser zu letzterem hinzuzuzählen ist, soll im Folgenden genauer betrachtet werden.

5.3.3 Der *wurm* als Alb

Der *wurm* reiht sich in übernatürliche Vorstellungen ein und muss folglich wohl auch Subjekt eines Mythologisierungsprozesses gewesen sein. Die Tatsache, dass der *wurm* von Urzeiten her in enger Verbindung mit Tod und Krankheit beobachtet werden konnte, lässt HAMPP zu dem Schluss kommen, dass man in seinem Bilde „die älteste Gestalt dämonischer Ätiologie“¹²⁸ zu sehen hat. Der Alb hingegen ist nicht weniger gefährlich als der Wurm, doch lässt dieser sich ausschließlich dem übernatürlichen Bereich zuordnen. Im Sprachgebrauch lebt diese Gestalt im Albtraum weiter: Dieser Umstand lässt sich auf die Vorstellung zurückführen, dass der Alb sich nächtens auf sein Opfer setzt und somit sog. Albträume entstehen lässt.¹²⁹ Elbische Wesen treten unter vielerlei Namen auf: Prominent ist auch der Nachtmahr, hier ergibt sich eine ähnliche Parallele im Englischen mit *nightmare*.¹³⁰ Die Alben sind vor

¹²⁶ Vgl. ebd. S. 76.

¹²⁷ John H. G. Grattan / Charles Singer: *Anglo-Saxon Magic and Medicine*. S. 52.

¹²⁸ Irmgard Hampp: *Beschwörung Segen Gebet*. S. 73.

¹²⁹ Neben Albtraum ist auch der Begriff Albdruck bekannt.

¹³⁰ Von an. und ahd. *mara*: vgl. Leander Petzoldt: *Art. Mahr(t)*. In: *RGAA*² Bd 19 (2001). S. 175-176. Hier: S. 175.

allem innerhalb der altisländischen Mythographie bezeugt und in der Kosmologie wird ihnen eine eigene Welt zugeschrieben:

Alfheim Frey gáfo í árdaga
tívar at tannfé.¹³¹

Auch hier scheint der ursprünglich ambivalente Charakter dieser Kreaturen durch, denn Freyr, dem hier das Reich der Alben zugestanden wird, fällt als Wanengott in den Bereich der Fruchtbarkeit. SNORRI hingegen vollzieht bereits eine starke Trennung zwischen Lichtalben (*ljósálfar*) und Schwarzalben (*ðökkálfar*) und spricht jeder dieser Gruppen ihre eigene Welt zu.¹³² Ohne Zweifel kehrte sich die Gestalt des Albs demnach schon sehr früh – bzw. auch sehr einfach – zum Negativen. Trotzdem ist nur eine geringe Anzahl an Zaubersprüchen aus dem deutschen Bereich überliefert, in denen elbische Wesen als Verursacher einer Krankheit beschworen werden, und die mittelalterlichen Quellen, die den Albglauben aufzeigen, sind rar.¹³³ Einen der besten Belege für das Treiben des Albs und der Vorstellung von bösen Geistern stellt der sog. *Münchner Nachtsegen* dar, ins 14. Jahrhundert datiert, ist er gleichzeitig auch eines der ältesten Zeugnisse. Darin wird gleich eine ganze Reihe von Unholden angerufen:

[...]
wutanes h' vñ alle sine man
dy di reder vñ dy wít tragen
geradebrech vñ irhangín
Ir sult won hinnen gangen
alb vnde ꝛ elbelín
Ir sult nich beng' bliben hín
albes svestír vñ vatír
Ir sult uz varen obír dē gatír
albes mutír trute vñ mar
Ir sult uz zu dē vírste varē
Noc mích dy mare druche
Noc mich dy trute zcíche

¹³¹ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 58, (Grm. 5). In Übersetzung: „Albenheim gaben Freyr in Urtagen / die Götter als Zahngabe.“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 93, (Grm. 5).

¹³² Siehe: Snorri Sturluson: Edda. Snorra Sturlusonar. Udgivet efter håndskrifterne af kommissionen for det arnamagnæanske legat ved Finnur Jónsson. København: Gyldendal 1931. S. 25, (Gyg. 9/17).

¹³³ Vgl. Irmgard Hampp: Beschwörung Segen Gebet. S. 73.

Noc mich dy mare ríte
 Noc mich dy mare bescríte
 Alb mit diner crummen nasen
 Ich vorbithe dir aneblasen
 Ich vorbite dír alb ruche
 cruchen vñ anehucchen
 albes kind' Ir withelín l sín
 Lazet vwer tastin noch n'
 [...] ¹³⁴

Im ersten Teil des hier zitierten Ausschnittes aus dem *Münchener Nachtsegen* wird *wutan* (Óðinn) mit seinem Wilden Heer (*h'* = *her*) direkt angesprochen. Die Wilde Jagd, die damit gemeint sein muss, wurde weiter oben beim Abschnitt zur Anwahd erwähnt. Hier tritt einer der Hauptgötter der germanischen Mythologie als Bedrohung auf, die es zu bannen gilt. In seiner Schar folgen ihm eine ganze Anzahl von dämonischen Wesen, die hier noch fein säuberlich voneinander getrennt werden: Mar (*mare*), Drude (*trute*), Alb und Elbin (*elbelín*). Sie alle bedrohen das Wohlsein und den Schlaf der Zielperson. Von besonderer Bedeutung ist die hier stark lebendige Vorstellung der Kraftübertragung: Dem krummnasigen Alb wird ausdrücklich das Anblasen (*aneblasen*) der zu segnenden Person verboten.

Dass der *wurm* nicht einfach nur als physisch existenter Parasit oder kriechendes Tier, welches Schaden anrichtet, gedacht wurde, sondern eindeutig auch in die Sphäre der übernatürlichen Wesen eintritt, belegt der Spruch *Wider Elbe* aus dem 15. Jahrhundert: ¹³⁵

[...] da midde und da by beswere ich uch, alp unde elbynnen, unde mit allen uvern nachkome-
 lingen, ir syhit wiß addir roit, brün, swarcz, gell, addir yn wilcherley wiß ir syhit, daz ir alle
 mußit sin tot an dem dritten tage, daz gebudit uch got unde der liebe herre sente Job. [...] ¹³⁶

Der Spruch hat all die typischen Charakteristiken einer Wurmbeschwörung mit dem Rekurs auf Hiob, mit der einzigen Ausnahme, dass hier anstelle des Wurmes als Krankheitserreger Alb und Elbin treten. Eine andere Vorstellung, dass Würmer unter der Rinde des Baumes ih-

¹³⁴ Theodor von Grienberger: Der Münchener Nachtsegen. In: ZfdA 41 (1897), NF 29. S. 335-363. Hier: S. 337f. Auch abgedruckt in: Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. Spruch 6, S. 134ff.

¹³⁵ Vgl. Irmgard Hampp: Beschwörung Segen Gebet. S. 69f. Sowie: Monika Schulz: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. S. 69.

¹³⁶ Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. Spruch 65, S. 161.

ren Wohnsitz haben¹³⁷ und von dort aus in die Körper der Menschen hineinfliegen, um sich schließlich einzunisten und Krankheiten zu verursachen, zeigt, dass es sich hier um ein elbisches Wesen handelt.¹³⁸ Dieses Bild beinhaltet den Wohnsitz des Waldes und die Übertragung des Krankheitsbringers durch die Luft. Ebenso muss der Wurm keinen Körper besitzen¹³⁹ und entrückt damit in eine übernatürliche Sphäre. Erwähnenswert ist hier auch die Übertragung der Wurmvorstellung mit seiner nagenden und zerstörerischen Eigenschaft auf das Seelenleben der Menschen, die in Ausdrücken wie „es wurmt mich“ (es ärgert mich) zum Ausdruck gebracht wird.¹⁴⁰ Der Wurm ist jenes Wesen, dass durch seine Tätigkeit gesunde Materie, sei es Mensch, Tier oder Pflanze, zerfrisst: Das Nagen, Zehren und Fressen und die Zerstörung, die damit einhergeht, ist eine der charakteristischsten Eigenschaften des Wurmes.¹⁴¹ Wie noch gezeigt wird, ist dies ein Merkmal des *wurmes*, welches in allen Facetten der damit angesprochenen Gestalten auftritt, und so spielt es auch innerhalb der Mythologie eine wichtige Rolle.

5.4 Der *wurm* als Schlange

Die heute gebräuchliche Bezeichnung Schlange für die den Reptilien untergeordnete Gattung der *serpente*, lässt sich ableiten von uridg. **slenk-* (‚sich winden, schlingen‘) und ist ahd. und as. mit *slango* bereits vertreten. Trotzdem blieb vor allem *wurm* bis zur Neuzeit die gängige Bezeichnung für Schlangen. Daneben gab es noch andere Wörter, die zur Benennung der Schlange Gebrauch fanden, das sind zum einen Natter (ahd. *nātara*, as. *nādra*, ae. *nāder*) und zum anderen auch Unke (ahd. *unc*). Wie das Beispiel der Unke bereits vermuten lässt, haben sich diese Begriffe nicht nur überschritten, sondern bezeichneten auch noch eine ganze andere Zahl verschiedener Reptilien, was eine genaue Zuordnung zu einzelnen Gattungen wiederum sehr schwer macht.¹⁴²

¹³⁷ Möglicherweise spielt bei dieser Vorstellung der Borkenkäfer eine Rolle.

¹³⁸ Vgl. Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 843.

¹³⁹ Vgl. ebd. Sp. 844.

¹⁴⁰ Vgl. ebd. Sp. 852.

¹⁴¹ Hampp führt dazu einige Segensbeispiele an, in denen verschiedene Arten des krankheitserregenden *wurm* sich vor allem durch die Charakteristik des Fressens definieren. Siehe: Irmgard Hampp: Beschwörung Segen Gebet. S. 66f.

¹⁴² Zur Terminologie vgl.: Rudolf Simek / Hans Reichstein: Art. Schlange. S. 144.

5.4.1 Der biblische Mythos von der Schlange

Die Bedeutung und Vieldeutigkeit der Schlange in den Kulturen und Religionen der Welt ist sehr auffallend. Warum gerade die Schlange die Aufmerksamkeit verschiedenster Völker an sich riss, lässt sich nicht einfach beantworten. Möglicherweise ist es die Faszination, die von der besonderen physischen Beschaffenheit dieser Tiere ausgeht, welche tatsächlich ausschlaggebend ist, weit wichtiger scheint jedoch die Tatsache, dass die Schlange (dem Menschen) gefährlich werden kann und mit ihrem Biss Leben fordert bzw. Krankheit durch Vergiftung bringt. Aber auch der Umstand, dass diese Tiere dem menschlichen Auge meist verborgen bleiben und erst in Erscheinung treten, wenn deren Opfer bereits gebissen wurden, mag zur Faszination dieses Tieres beigetragen haben. Eben diese Verbindung mit Unterholz, Untergrund und Feuchtgebieten¹⁴³ ist eine wichtige Charakteristik, die neben der Giftigkeit auch beim Drachenbild zum Tragen kommt und die Schlange in einen übernatürlichen Kontext rückt.¹⁴⁴ Die heute wohl am bekanntesten und am weitesten verbreitete mythologische Geschichte einer Schlange ist der Schöpfungsmythos von Adam und Eva. Darin definiert sich das Tier durch seine Listigkeit und Klugheit sowie dessen Fähigkeit zu sprechen:¹⁴⁵

Aber die Schlange war listiger als alle Tiere auf dem Felde, die Gott der Herr gemacht hatte, und sprach zu dem Weibe: Ja, sollte Gott gesagt haben: ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten? (Gen. 3,1)¹⁴⁶

Der Mythos liefert aber auch eine Erklärung, warum die Schlange ein besonderes Geschöpf ist und sich ganz klar von allen anderen Tieren unterscheidet: Was zuvor eine generelle Einteilung aufgrund von Observation des Tierreiches gewesen zu sein scheint, wird hier deutlich mythologisiert:

Da sprach Gott der Herr zu der Schlange: Weil du das getan hast, seist du verflucht, verstoßen aus allem Vieh und allen Tieren auf dem Felde. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde fressen dein Leben lang. (Gen. 1,14)

¹⁴³ Feuchtgebiete waren bei den Germanen auch von großer kultischer Bedeutung: Davon zeugen die zahlreichen und bedeutenden Opferfunde in Mooren, wie z. B. in Vimose, Nydam und Thorsberg.

¹⁴⁴ Die der Schlange innewohnende Macht definiert sich aufgrund der Giftigkeit deutlich durch Tod und Krankheit.

¹⁴⁵ Ist es hier wirklich nur die Schlange, die mit den Menschen sprechen kann, oder ist der Mensch hier generell in dieser Urzeit vor dem Sündenfall in der Lage, die Sprache der Tiere zu verstehen? Interessant ist in diesem Fall die Parallele zur Nibelungensage, in der durch die Kraftübertragung des Drachen der Mensch diese Fähigkeit wiederum erwerben kann.

¹⁴⁶ Martin Luther (Übers.): Die Bibel. S. 7.

Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Nachkommen und ihren Nachkommen; der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen. (Gen. 1,15)¹⁴⁷

Damit begründet der Mythos die Feindschaft zwischen Mensch und Schlange, setzt letztere in den übernatürlichen Bereich und grenzt sie vom Rest des Tierreichs ab. Unbedingt betont werden muss, dass man es hier mit Gattungsvertretern zu tun hat. In diesem Sinne sind Adam und Eva die Urmenschen, die das Menschengeschlecht begründen, und die Schlange stellt die Erscheinung einer Ur Schlange dar, alle werden sie mit ihren Nachkommen die Welt bevölkern.

5.4.2 Die Schlange als Hausgeist

Die Schlange ist nicht nur negativ konnotiert, sondern nimmt auch positive Rollen an. So z. B. in ihrer Rolle als Hausgeist, der ihr auch im germanischen Bereich zukommt. Die Überlieferungen sind hier zahlreich und reichen von Skandinavien bis in den Süden des deutschen Sprachgebietes. Eine Kärntner Sage von der schwarzen Schlange spiegelt diesen Glauben wider:

[...] Die Schlange trank gierig die Milch. Von dem Tage an kam die Schlange jeden Morgen und Abend und erhielt jedesmal ihre Milch. In dieser Zeit da die Schlange kam, stieg der Reichtum des Bauern, Felder und Wiesen boten fast die dreifache Ernte. Beim Vieh und überall im Hause war der Segen. [...] Und wirklich! Mit der Schlange wich auch der Segen des Hauses und ein Jahr um das andere zehrte am Reichtum des ansehnlichen Gutes. [...] Viele Leute im Rosental sind der festen Meinung, daß eine Schlange, wenn sie bei einem Haus verbleiben will und man sie gut behandelt, eine Glücksbringerin sei.¹⁴⁸

In Skandinavien wird die Hausschlange (*husorm*) auch *tomtorm* genannt. Diese Schlange zu töten, bringt großes Unglück. Dem Glauben zufolge soll man ihr Milch¹⁴⁹ zu trinken geben und sich um sie kümmern, dann sorgt sie für Glück und Wohlstand.¹⁵⁰ Diese Vorstellung ist

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Leander Petzoldt (Hrsg.): Sagen aus Kärnten. München: Diederichs 1993. S. 120f.

¹⁴⁹ Auch der Alb hat eine besondere Vorliebe für Milch.

¹⁵⁰ Zur Hausschlange vgl.: Lauri Honko: Art. Ormkult. In: Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Bd 13. Malmö: Allhems 1968. Sp. 8-10. Ebenso: Eduard Hoffmann-Krayer: Art. Schlange. In: HdA Bd 7 (1935/1936). Sp. 1114-1196. Hier: 1139ff. Und: Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Bd 2, S. 571ff.

allerdings weit über das germanische Sprachgebiet hinaus verbreitet und wurde durch Legenden aus Griechenland und Vorderasien beeinflusst.¹⁵¹ Hierin kann man vielleicht ein altes, steinzeitliches Erbe einer chthonischen Gottheit vermuten. Besonders ausgeprägt ist der Hauschlangenkult bei den Letten. Eine Verbindung der Schlange mit Magie und Zauberei kann an diesem Beispiel ebenfalls festgemacht werden: „I många fall uppfattades husormen som trollkarlens hjälpande, vilket påminner om ormens ställning i schamanismen“.¹⁵²

5.4.3 Die Schlange in Verbindung mit Magie und dem Zauberstab

In der griechischen Mythologie wird die Schlange mit Asklepios, dem Gott der Heilkunst, identifiziert. Heute noch ist der Asklepiosstab das Symbol für Pharmazie und den Ärztestand. Die Identifikation des griechischen Gottes mit dem Tier reicht sogar so weit, dass dieser auch in Form einer Schlange dargestellt wird.¹⁵³ Die Schlange diente zur Herstellung von Medizin und wurde durch den Häutungsprozess mit Verjüngung assoziiert. Das Beispiel von Asklepios erinnert an einen Zauberstab, ein Instrument, das bei den Germanen hohen Wert besaß. Die Seherin und Zauberin definieren sich geradezu durch das Stabattribut: Die Völva, der Typus einer germanischen Seherin, wie er durch die Rede der *Völuspá* dargestellt wird, ist die ‚Stabträgerin‘ (wohl eine Ableitung von an. *vǫlr* ‚Stab‘).¹⁵⁴ Nach DIO CASSIUS hieß die Nachfolgerin der, im ersten Jahrhundert überregional wirkenden und bekannten Seherin, Veleda¹⁵⁵ vom Stamme der Brukterer, von der unter anderem TACITUS berichtet, Ganna¹⁵⁶ und ihren Namen kann man wiederum mit aisl. *gandr* (‚Zauberstab, Zauberei‘) zusammenbringen.¹⁵⁷ Ein typischer Gegenstand des *seiðr* ist der *stafr* (‚Stock, Stab‘) bzw. *seiðstafr* (‚Zauberstab‘)¹⁵⁸ und in der *Eiríks saga rauða* wird der Stab der Seherin Þorbjörg lítilvölva wie folgt beschrieben: „ok hon hafði staf í hendi, ok var á knappr; hann var búinn með messingu ok settr steinum ofan um knappinn“.¹⁵⁹ Ob man die Schlange deshalb auch im germanischen Bereich mit dem Zau-

¹⁵¹ Vgl. Lauri Honko: Art. Ormkult. Sp. 8.

¹⁵² Ebd. Sp. 9.

¹⁵³ Vgl. Karl-Heinz Leven (Hrsg.): Antike Medizin. Ein Lexikon. C. H. München: Beck 2005. S. 113.

¹⁵⁴ Vgl. Anders Hultgård: Art. Seherinnen. In: RGA² Bd 28 (2005). S. 113-121. Hier. S. 117.

¹⁵⁵ Vgl. Peter Kehne / Piergiusepe Scardigli: Art. Veleda. In: RGA² Bd 32 (2006). S. 109-112. Hier: S. 109.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. S. 111.

¹⁵⁷ Vgl. Olof Sundqvist: Art. Priester und Priesterinnen. In: RGA² Bd 23 (2003). S. 424-435. Hier: S. 428.

¹⁵⁸ Vgl. Oliver Haid / François-Xavier Dillmann: Art. Zauber. In: RGA² Bd 35 (2007). S. 855-866. Hier: 863.

¹⁵⁹ Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hrsg.): Eyrbyggja saga. Brands Þátrr Orva. Eiríks saga rauða. Grœnlendinga saga. Grœnlendinga Þátrr. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag 1935. (= Íslensk Fornrit Bd 4). Kap. 4, S. 206. In Übersetzung: „In der Hand hielt sie einen Stab, dessen Knauf mit Messing beschlagen und oben mit Steinen verziert war.“ Tina Flecken (Übers.): Die Saga von Eirík dem Roten. Eiríks saga rauða. In: Isländersagas. Hrsg. von Klaus Bödl, Andreas Vollmer und Julia Zernack. Bd 4. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011. S. 526-552. Hier: Kap. 4, S. 532f.

berstab in Verbindung bringen kann, sei dahingestellt, die genannten Beispiele verdeutlichen allerdings die generelle Affinität der Schlange mit der Magie.

Aufgrund ihrer Eigenschaften ist die Schlange über Epochen hinweg bei Völkern rund um den Globus immer schon ein besonderes Tier gewesen. Stark ausgeprägt war – bereits vor der Verteufelung durch das Christentum – auch ihr dämonischer Charakter. Die Symbolik des Todes,¹⁶⁰ welche der Schlange beigemessen wird, muss uralt sein und damit folglich auch ihre Zuordnung in übernatürliche Sphären, wie ihr magischer Charakter und ihr Auftreten als Totenreichwächter. Es ist demnach kaum verwunderlich, dass die Schlange zum Tier des Teufels wurde.

5.5 Der *wurm* als Drache

Das Wort Drache (mhd. *trache*, ahd. *trahho*, ae. *draca*, *drake*, an. *dreki*) ist nicht germanischen Ursprungs, sondern kam erst durch Berührung mit der römischen Kultur in den germ. Wortschatz und leitet sich von lat. *draco* ab, welches wiederum auf gr. *δράκων* (*drákōn*), das Wort für Schlange, zurückzuführen ist. Die Wortentlehnung hat sicherlich früh stattgefunden: Frühestens durch die ersten Begegnungen mit den Römern im 1. Jahrhundert v. Chr. und spätestens vor dem Ende der zweiten Lautverschiebung im 7. Jahrhundert n. Chr. In seiner ursprünglichen Bedeutung lässt es sich als ‚der scharf Blickende‘ übersetzen.¹⁶¹ Kein überraschender Name, denn Schlangen, wie viele andere Reptilien, besitzen keine Augenlider und blinzeln daher auch nicht, sondern starren. Zu schnell wird hier m. E. ausschließlich an den übernatürlichen Charakter des Drachenblickes gedacht, obwohl es in erster Linie doch nur eine einfache Beobachtung an dem Reptils ist. Diese wird in erster Linie zur Namensgebung geführt haben, ähnlich, wie sich das Wort Schlange von ‚sich winden, schlingen‘ herleitet. Im Falle des Drachen wird dieser Blick schließlich auch mit magischen Attributen beladen. Der als König der Schlangen geltende mythologische Basilisk ist z. B. bekannt dafür, dass er seine Opfer durch seinen Blick zu Stein erstarren lässt, gleich wie dies der Anblick eines Medusenhauptes tut: Das magische Prinzip *similia similibus* tritt hier klar zum Vorschein: Der starre Blick der Schlange lässt erstarren. „sein gesicht ist sô graussam den läuten, daz si ez niht er-

¹⁶⁰ Vgl. Eduard Hoffmann-Krayer: Art. Schlange. Sp. 1136.

¹⁶¹ Zur Etymologie vgl.: Holger Homann / Torsten Capelle: Art. Drache. In: RGA² Bd 6 (1986). S. 131-137. Hier: S. 131.

leiden mügent und daz si etswenn dâ von sterbent“,¹⁶² heißt es bei KONRAD VON MEGENBERG, der sich immer wieder auf PLINIUS bezieht. Bei den germ. Drachenvorstellungen findet diese Charakteristik allerdings wenig Resonanz. Eine andere Deutung des „scharf Blickenden“ findet sich schließlich bei MCCONNELL, der darin in Betrachtung des viel ambivalenteren *wurmes* innerhalb der germ. Mythologie „die Gabe der Weisheit, der Voraussage oder der tiefen Einsicht“¹⁶³ sieht. Die Eigenschaft des bösen Blicks beschränkt sich allerdings nicht nur auf den Drachen, sondern ist letztlich auch ganz allgemein bei bösen Geistern und Menschen vorhanden und ist ein weit verbreiteter und nicht nur bei den Germanen anzutreffender Glaube.¹⁶⁴

5.5.1 Der Drache als römisches Kohortenzeichen

Man stellt die Vermutung auf, dass römische Heereszeichen die Germanen mit dem antiken Drachenbild vertraut machten.¹⁶⁵ Dass daher alle heraldischen Drachensymbole bei germanischen Völkern auf die Römer zurückzuführen sind, ist eine übereilte Schlussfolgerung. Zwischen Schlange und Drache wurde in der Literatur natürlich nicht unterschieden und ebenso interessant ist der Umstand, dass der Adler in der Emblematisierung als Feind der Schlange auftritt.¹⁶⁶ Der römische Adler (*aquila*) ist älter als der erst im 3. Jahrhundert auftretende Drache; er war im Gegensatz zu diesem das Symbol des Römischen Reiches schlechthin, aber auch sakraler Gegenstand als Feldstandarte für die einzelnen Legionen. Die Einführung des Legionsadlers wird Gaius Marius mit seiner Heeresreform um 104 n. Chr. zugesprochen, also zur gleichen Zeit, als die Dakerkriege stattfanden. Ausschlaggebend mögen dafür auch die Niederlagen gegen Kimbern, Teutonen und Ambronen gewesen sein.¹⁶⁷ Man nimmt an, dass der Drache nach dem Vorbild der persischen Parther als Kohortenzeichen übernommen wurde.¹⁶⁸ Der römische Kaiser Trajan ließ nach dem Sieg des Römischen Reiches über die Daker eine

¹⁶² Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur. S. 269. In Übersetzung: „Sein Anglick ist so furchtbar, dass Menschen ihn nicht ertragen können und sogar zuweilen davon sterben.“ Hugo Schulz (Übers.): Das Buch der Natur von Conrad von Megenberg. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Greifswald: Julius Abel 1897. S. 227.

¹⁶³ Winder McConnell: Mythos Drache. In: Dämonen Monster Fabelwesen. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. St. Gallen: UVK 1999. (= Mittelalter Mythen Bd 2). S. 172.

¹⁶⁴ Zum Glauben an den bösen Blick siehe z. B.: Ernst Alfred Philippson: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. Leipzig: Bernhard Tauchnitz 1929. (= Kölner Anglistische Arbeiten Bd 4). S. 215.

¹⁶⁵ Vgl. Lutz Mackensen: Art. Drache. In: HdA Bd 2 (1929/1930). Sp. 364-404. Hier: 367.

¹⁶⁶ Vgl. Heinrich Beck / Gundolf Keil: Art. Wurm. S. 334.

¹⁶⁷ Vgl. Karl-Ludwig Elvers: Art. Marius [I 1] M., C. In: DNP Bd 7 (1999). Sp. 902-905. Hier: Sp. 903.

¹⁶⁸ Vgl. Georg Schreibelreiter: Tiernamen und Wappenwesen. 2. Aufl. Wien, Köln, u. a.: Böhlau 1992. (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Bd 24). S. 62.

Siegessäule (Trajanssäule) errichten, auf der tausende Figuren in Kampfszenen dargestellt sind. Diese wurde am 12. Mai 113 n. Chr. eingeweiht.¹⁶⁹

Auffallend ist, dass auf der Trajanssäule ein Barbar dargestellt ist, der eine auf einem Stab befestigte Schlange, gleich einer Standarte, hält und auch die Vandalen offenbar Schlangenzeichen kannten.¹⁷⁰ Daneben sind Schlangenbilder geradezu charakteristisch für die skandinavischen Runensteine. SCHREIBELREITER glaubt aber deshalb nicht an Drachenzeichen der Vandalen und Langobarden, da die lateinischen Autoren die Begriffe *vipera* und *anguis*, nicht jedoch *draco* verwendeten und Erstere die Schlange im zoologischen Sinne benennen.¹⁷¹ Recht behält er da allerdings nur im griechisch-antiken Bild des Drachen, nicht jedoch im germanischen, denn der germ. *wurm*, der später auch als Drache interpretiert wurde (wie es heute fast ausschließlich der Fall ist)¹⁷², unterscheidet sich eben von diesem und ist nicht erst mit den Römern in den Norden eingezogen, sehr wohl jedoch später mit diesem verschmolzen. Dass an. *ormr* nach SCHREIBELREITER erst unter römischen Einfluss auch die Bedeutung von Drache angenommen hat, ist eine Theorie, zu der er leider keinerlei Belege vorweist. Dass die germanischen Stämme einen römischen Bannerdrachen zunächst als *wurm* bezeichnen würden, ist hingegen ganz klar. Hier wird wohl schon von vornherein die Möglichkeit zweier verschieden ausgeprägter ‚Drachentraditionen‘ nicht in Erwägung gezogen.¹⁷³

5.5.2 Die Definition vom ‚Drachen‘

Das heute übliche, von alten Mythen inspirierte Drachenbild ist sehr einheitlich geworden und klar identifizierbar in Literatur und Film: In den westlichen Kulturen kann der moderne ‚Standarddrache‘ wie folgt beschrieben werden: Er ist eine große dinosaurierartige Echse, die mit sehr großen ungefederten Flügel in der Lage ist, sich in die Lüfte zu erheben, und aus

¹⁶⁹ Vgl. Werner Gauer: Ein Dakerdenkmal Domitians. Die Trajanssäule und das sogenannte große trajanische Relief. In: Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Bd 88 (1973). S. 318-350. Hier: S. 345.

¹⁷⁰ Vgl. Georg Schreibelreiter: Tiernamen und Wappenwesen. S. 61f.

¹⁷¹ Ebd. S. 62. Anm. 23.

¹⁷² Die einzige Midgardschlange findet sich in der Literatur immer wieder sowohl bei Abhandlungen über Schlangen als auch über Drachen. Da stellt sich natürlich die Frage, ob dies auch der Fall wäre, wenn die gängige Übersetzung für aisl. *miðgarðsormr* stattdessen Midgarddrache wäre, wie sie natürlich auch eine völlig zulässige ist. Generell ist viel Verwirrung in der Literatur vorzufinden, was die klare Definition des Drachen betrifft, vor allem hervorgerufen durch die in dieser Arbeit deshalb recht genau behandelte sprachhistorische Bedeutungsdifferenzierung.

¹⁷³ Eine ausführliche Darstellung der Verwendung von Drachenfeldzeichen bei germanischen Stämmen in: Friedrich Wild: Drachen im Beowulf und andere Drachen. Mit einem Anhang: Drachenfeldzeichen, Drachentypen und St. Georg. Wien: Hermann Böhlau 1962. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte Bd 238). S. 44ff.

ihrem Rachen Feuer speit. Sehr oft kommt auch das Schatzhütermotiv hinzu, hauptsächlich wohl durch die Inspiration aus dem Nibelungensagenstoff und vielleicht dem *Beowulf*. Dieses heute dominierende Bild vom Drachen geht auf alte Vorstellungen zurück, doch handelt es sich hierbei gerade einmal um eine einzige, sehr spezifische Ausformung einer mythologischen Gestalt, deren definierende Schwerpunkte ganz anders gelagert waren, als sie es heute sind. Wenn man sich demnach auf die Suche nach Drachen im Mittelalter und Altertum begibt, ist es notwendig, sich vom heutigen Modell zu lösen, einer ursprünglicheren Definition zu folgen und nicht im vornherein von einer Mischgestalt aus Reptil und Vogel auszugehen, wie dies z. B. PHILIPPSON macht.¹⁷⁴ Die Eigenschaften, die der Drachenkreatur zugeschrieben wurden, sind viel wichtiger als der neuzeitliche Fokus auf die äußeren Erscheinungsmerkmale. Richtet man den Blick auf den Volksglauben, wird man geradezu von einer schier Unzahl von Untieren erschlagen, die alle irgendwie unter dem Überbegriff Drache zusammenfasst werden können.

GRIMM versuchte das schlangenartige Ungeheuer und den Drachen zu unterscheiden: „Die Schlange kriecht oder ringelt sich auf dem Boden, stehn ihr Flügel zu Gebot, so heißt sie Drache [...]“.¹⁷⁵ Dies ist eine Definition, welche die Menschen im Mittelalter sicherlich nicht teilten. Auch HOMANN denkt, dass diese Begriffsbestimmung kaum zutreffend ist, und gewiss ist die schlangenartige Natur im germanischen Raum von sehr viel größerer Bedeutung, wenn es um das äußere Erscheinungsbild geht.¹⁷⁶ Das Fliegen scheint auf den ersten Blick ein sekundäres Attribut zu sein, welches, gleich dem lat. *draco*, wohl aus dem Süden importiert worden war. Doch sind die Flugbeschreibungen zahlreicher, als man vermuten würde. Dem Drachen im *Beowulf* wird eindeutig nachgesagt, dass er in der Lage ist zu fliegen und er wird daher auch als *wîd-floga*¹⁷⁷ (‘Weitflieger’) bezeichnet. Doch beschränkt sich diese Fähigkeit auf die Nacht:¹⁷⁸ *nacod nîð-draca, nihtes fleógeð*¹⁷⁹ (‘der nackte Níð-Drache, des nächtens fliegt’),¹⁸⁰ auch der eddische Drache Níðhogg kann in der Dunkelheit fliegen:

¹⁷⁴ Ernst Alfred Philippson: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. S. 88.

¹⁷⁵ Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Bd 2, S. 573.

¹⁷⁶ Vgl. Holger Homann / Torsten Capelle: Art. Drache. S. 132.

¹⁷⁷ James A. Harrison / Robert Sharp (Ed.): I. *Beowulf*. An anglo-saxon poem. II. The fight at Finnsburh: A Fragment. With text and glossary on the basis of M. Heyne. 4. Aufl. Boston: Ginn 1904. S. 88, (v. 2830).

¹⁷⁸ Vgl. Holger Homann / Torsten Capelle: Art. Drache. S. 132f.

¹⁷⁹ James A. Harrison / Robert Sharp (Ed.): I. *Beowulf*. S. 71. (v. 2274).

¹⁸⁰ Das Wort *nîð* betont vor allem die böse Natur des Drachen, wie es auch beim Níðhogg der Fall ist. Es entspricht dem nhd. Neid, im aisl. ist die Bedeutung des Wortes allerdings viel breiter, es steht für: Hohn, Schmähung und Ehrlosigkeit und ist vor allem durch den Begriff *níðingsverk* (‘Neidingswerk’) bekannt. Einhergehend mit der bösen und verächtlichen Natur, die dieses Wort auszudrücken sucht, ist es ebenso sehr an (schwarze) Zauberei geknüpft. Es handelt sich also um einen bösen magischen Drachen. Genauer dazu vgl.: Bo Almquist: Níð. In: RGA² Bd 21 (2002). S. 139-143.

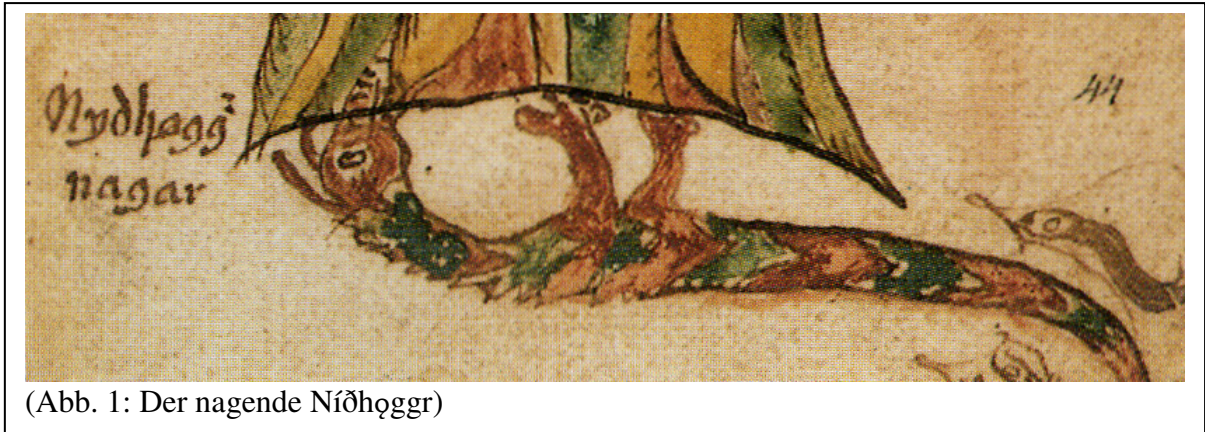
Sól tér sortna, sígr í mar,
 hverfa af himni heiðar stiðrnor;
 [...]
 Þar kómr inn dimmi dreki fljúgandi¹⁸¹
 [...]

Die Frage nach der Voraussetzung, die für diese Art von Fliegen notwendig ist, drängt sich auf. Wenn sich die Flugfähigkeit der Drachen lediglich auf die Nacht beschränkt, so lässt dies doch sehr stark an die nachtaktiven elbischen Wesen im Allgemeinen und deren bereits erörterten magischen Verbindungen zu Wind und Sturm im Sinne der Anwahn denken. Flügeln wären bei dieser Art des Fliegens folglich nicht notwendig. HOMANN betont: „[...] nirgends findet sich eine Erwähnung von Drachenflügeln;“.¹⁸² Ich stimme zu, dass Flügel kein definierendes Merkmal für Drachen innerhalb der germanischen Mythologie darstellen. Aber dabei scheint HOMANN den Rest der 66. Strophe der *Vǫlospá*, in dem es von Níðhoggr heißt, er trage die Leichen „í *fiððrom*“,¹⁸³ zu vergessen. Gefiederte Schlangen sind Mythologien nicht fremd, doch befindet man sich dann plötzlich bei den Tolteken, fernab von Europa, d.h. hier sind wohl eindeutig Flügel gemeint. Doch obwohl diese in der *Vǫlospá* zweifellos genannt werden, zeigt eine Darstellung Níðhoggs (Abb. 1) noch im 17. Jahrhundert(!) den mutmaßlichen Drachen ohne jegliche Flügel. Die grundlegende charakteristische Form einer Schlange wurde beibehalten, allerdings hat diese Illustration des *ormr* eindeutig klauenartige Füße hinzubekommen, was eigentlich für einen *wurm* extrem untypisch ist. Interessanterweise fehlen trotz dieses Zusatzes die Schwinger der Kreatur völlig, obwohl dafür eigentlich mehr Anlass gegeben wäre, als für die Füße. Dies zeigt eindeutig, wie wenig Bedeutung dem Vorhandensein von Flügeln beigemessen wurde und dass die Fähigkeit zu fliegen, davon keines Weges abhängig gewesen sein muss. Die ursprüngliche Gestalt des ‚germ. Drachen‘ ist zweifelsohne die einer am Boden kriechenden ungeheuren Schlange.

¹⁸¹ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 13ff. (Vsp. 57; 66). In Übersetzung: „Die Sonne verdunkelt sich, das Land versinkt im Meer, / vom Himmel stürzen die hellen Sterne. [...] Dort kommt der dunkle Drache geflogen, [...]“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 29 u. 31, (Vsp. 57; 66).

¹⁸² Holger Homann / Torsten Capelle: Art. Drache. S. 132.

¹⁸³ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 13. (Vsp. 66,3). Übers.: ‚in den Federn‘ oder ‚auf den Flügeln‘. Könnte damit vielleicht sogar der Schwanz gemeint sein? Vgl. dazu Eintrag zu *fiððr* In: Ferdinand Holthausen: Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altwestnordischen. Altnorwegisch-isländischen einschließlich der Lehn- und Fremdwörter sowie der Eigennamen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1948.



(Abb. 1: Der nagende Níðhöggr)

Der *wurm* als Drache tritt vor allem in der germ. Heldensage auf, denn der Drachenkampf ist hier ein ganz entscheidendes Motiv. Neben dem bereits erwähnten Beispiel aus dem ae. *Beowulf* wird im späteren Verlauf dieser Arbeit vor allem auf die Erzählung des Kampfes zwischen Þórr und der Midgardschlange (Miðgarðsormr) Bezug genommen. Eine der bekanntesten Begegnungen mit einem Drachen ist im Nibelungensagenstoffkreis beheimatet: der Kampf zwischen Sigurd (Siegfried) und Fáfnir. Zu diesen epischen und mythologischen Drachenkampfschilderungen reiht sich eine Unzahl von Drachenvorstellungen und Geschichten aus den Sagen und dem Volksglauben, welche möglicherweise zusätzlich Aufschluss über das Drachenbild geben können.

5.5.3 Der Haselwurm und der Haselstrauch

An den verschiedenen Ausprägungen und Vorstellungen von Drachen im Volksglauben ist besonders gut zu sehen, wie sich die urgerm. Bezeichnung **wurma-* gegenüber dem lat. Drachen bewährt hat, und das, obwohl das Wort schon sehr früh entlehnt wurde, bevor eine weit etablierte lateinkundige Gelehrtenschicht Einfluss nehmen konnte. Dazu müssen einige dieser Gestalten beim Namen genannt werden: Besonders interessant ist der sog. Haselwurm,¹⁸⁴ denn hier treffen viele Vorstellungen aufeinander, die uns aus der Mythologie und Magie bekannt sind. Die Ideen über das äußere Erscheinungsbild sind zahlreich und – je nach Region – sehr unterschiedlich, sie reichen vom katzenköpfigen, menschenfressenden Ungeheuer bis zur gewöhnlichen Blindschleiche. Egal, wie dieser *wurm* in den Köpfen der Menschen aussehen mag, er definiert sich vor allem durch seine Nähe zum Haselstrauch,¹⁸⁵ daher auch der Name.

¹⁸⁴ Zum Haselwurm: vgl. Eduard Hoffmann-Krayer: Art. Schlange. Sp. 1117f.

¹⁸⁵ Die Hasel tritt neben der Esche (Yggdrasil) sehr oft in Sachen Magie und *wurm* (welcher ja ein magisches Wesen ist) auf. Es drängt sich die Frage auf, ob die Hasel wohl wegen ihrer Blütenform (im Sinne des Sympa-

An der Wurzel des Strauches ist er beheimatet, gleich Níðhoggr, der an der Wurzel der Weltenesche nagt, und diese Hasel ist durch das Vorhandensein einer Mistel als besonders gekennzeichnet. Die magischen Eigenschaften des Haselwurmes können wiederum auf den Menschen übertragen werden, darunter findet sich – unter vielen anderen Qualitäten – auch die Fähigkeit, die Tier- und Pflanzensprache zu verstehen.¹⁸⁶

Rezepte oder magische Handlungsanweisungen, die damit enden, einen Gegenstand, auf den der krankheitserregende *wurm* übertragen wurde, unter einer Haselstaude – also an dessen Wurzeln – zu vergraben,¹⁸⁷ sind geläufig. Damit wird der dämonische Geist nicht nur unter die Erde verbannt, sondern gleichzeitig auch konkret dorthin zurückgeschickt, wo man sich seine Heimat dachte. Die Schlange befindet sich nach volkstümlichen Vorstellungen gern unter der Haselstaude und kann auch mit einer Haselrute getötet werden.¹⁸⁸

5.5.4 Der Murbl

Der Wurmbach, im danach benannten Tal in Tirol, soll von vieler Art Ungeheuern heimgesucht worden sein und das Gewässer soll wiederum seinen Namen von dem dort beheimateten, Schrecken einjagenden Murbl (vermutlich Metathese aus Wurml) haben.¹⁸⁹ Ein anderes Drachenmonster ist der alpenländische Tatzelwurm,¹⁹⁰ dem meist vier Füße zugeschrieben werden, der aber genauso auch ohne diese auftritt und in den Bergen seine Heimat hat. Andere bzw. oft als ident gesehene *würme* tragen die Namen ‚Stollenwurm‘ und ‚Bergstutze‘. Man bemerke, dass auch dieser *wurm* eine starke Affinität zum Gewässer besitzt, nämlich zum Wasserfall, und die Midgardschlange liegt bekanntlich im Ozean.

thiegläubens) mit dem *wurm* in Verbindung gebracht wurde und deshalb gewisse magische Qualitäten besitzt. Die sog. Blütenkätzchen (interessanterweise tritt der Haselwurm auch mit einem Katzenkopf auf) sind nämlich eindeutig wurmförmig und ergeben ein Bild, das man als kleine, an dem Strauch herabhängende Würmchen sehen könnte. Wenn diese zu Erde fallen, sind sie auch in unmittelbarer Nähe zur Wurzel des Strauchs, folglich ergäbe sich ein Bild von kriechenden Würmchen.

¹⁸⁶ Vgl. ebd. Sp. 1117.

¹⁸⁷ Ein Beispiel aus einem Roßarzneibuch des 16. Jahrhunderts, in dem dem Pferd von allen vier Hufen ein Stück Horn abgeschnitten wird, um es anschließend unter einer Hasel zu vergraben, wird angeführt in: Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. In: Altdeutsche Zaubersprüche. Berlin: Walter de Gruyter 1964. S. 7-30. Auch abgedruckt in: Forschung und Fortschritte 30 (1956). S. 105-111.

¹⁸⁸ Vgl. Eduard Hoffmann-Krayer: Art. Schlange. Sp. 1127.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. Sp. 1117f.

¹⁹⁰ Zum Tatzelwurm vgl. ebd. Sp. 1118. Sowie: Lutz Mackensen: Art. Drache. Sp. 387.

5.5.5 Der Lindwurm

Der wohl bekannteste unter den Drachenwürmern und mit seinem Namen vielsagend ist der Lindwurm. Nicht nur trägt dieser die Bezeichnung Wurm, sondern diese gleich doppelt, denn ahd. *lint* bedeutet nichts anderes als Schlange oder Wurm (entspricht an. *linnr* ‚Schlange‘ und ist verwandt mit lat. *lentus* ‚biegsam‘).¹⁹¹ Der Name ist folglich eine Tautologie. An ein altes, nicht mehr verstandenes *lint*, wurde letztlich *wurm* angehängt.¹⁹² Verschmelzung und Übergang von *wurm*-Vorstellung und Drachen, die von außerhalb in die germ. Kultur eingedrungen ist, lässt sich besonders gut an der mhd. Bezeichnung des *lintrachen*¹⁹³ ablesen. In der aus jüngerer Zeit überlieferten (16. Jh.) Siegfriedsage, dem *Lied des Hürnen Seyfrid*, tritt Fáfnir, welcher im mhd. *Nibelungenlied* nie beim Namen genannt wird, als *lintwurm* auf.¹⁹⁴ Am Beispiel des *Nibelungenliedes* und des Lindwurms sieht man, wie die neue Vorstellung des Drachen mit der des ursprünglichen Schlangenmonsters verschmolz. Auch wenn Fáfnir in der aisl. Überlieferung flügel- und beinlos bleibt, würde man ihn heutzutage wohl ohne Zweifel als typischen Drachen identifizieren, wohingegen ein Lindwurm als eigenständiges Wesen bzw. maximal als eine Unterart des Drachen angesehen wird. Ursprünglich wird hier keinerlei Unterschied gemacht und die später folgende kreative Ausdifferenzierung verschiedenster Drachenarten, vornehmlich im Volksglauben, ist auf in der Mythologie begründete Vorstellungen zurückzuführen.

In Form des Lindwurms ist der Drache in unzähligen Lokalsagen – sowie als Wappentier – vertreten. Um hier nur ein Beispiel aus vielen anzuführen: Die Stadt Klagenfurt führt im Wappen einen Lindwurm und im Stadtzentrum befindet sich dieser auch als steinernes Monument. Grundlage dafür ist die Sage vom Kampf mit dem Lindwurm; dieser wurde, so schildert die Sage, mit Hilfe einer List erlegt, nachdem er für das Verschwinden von Menschen und Tieren verantwortlich gemacht wurde, folglich kam es zur Stadtgründung: „An der Stelle des Drachenkampfes entstand ein friedliches Dörfchen; und wo der Turm gestanden, baut sich

¹⁹¹ Vgl. Holger Homann / Torsten Capelle: Art. Drache. S. 132.

¹⁹² Wörter die nach diesem Muster gebildet werden, nennt Kluge / Seebold nach dem Beispielwort Lindwurm-Komposita. Darunter fallen z. B. *Maultier*, *Rückgrat*, *Einzelindividuum*, *Färöer-Inseln*, etc. Vgl. Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. 25. Aufl. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2011. XVIII. sub 3.13.

¹⁹³ Siegfried Grosse (Übers.): Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Karl Bartsch und Helmut de Boor. Stuttgart: Reclam 2002. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 644). S. 36 u. 274. (v. 100,2 u. 899,2).

¹⁹⁴ Der Drache wird bei den Linden liegend geschildert, ein volksetymologischer Erklärungsversuch für den Namen Lindwurm. Siehe: Str. 6ff. Siegfried Holzbauer (Hrsg.): Das Lied vom Hürnen Seyfrid. Neu illustriert mit Beiträgen von Ralph Breyer und Heinz Gappmayr. Klagenfurt, Wien, u. a.: Wieser 2001.

der Herzog ein schützendes Schloß.“¹⁹⁵ Einige Dinge fallen in der Sage wiederum auf: Der Lindwurm hat den Sumpf (vom Wörthersee bis zur Drau), also wiederum Gewässer, zur Heimat, und die Begebenheit wird als Drachenkampf geschildert. Gleichzeitig heißt es vom Lindwurm: „Wie ein Pfeil schoß ein scheußlicher Wurm hervor, geflügelt und panzerbedeckt“, darauf später: „Noch einmal krümmte und wand sich der lange Schlangenleib, dann war es vorüber und das Land von der Plage des Lindwurms befreit.“¹⁹⁶ Selbst in dieser Sage gehen die Begriffe Wurm, Schlange und Drache demnach immer noch parallel einher, obwohl das Ungeheuer längst mit Klauen und Flügeln ausgestattet ist. So wie es in Deutschland mindestens zwei Orte mit dem Namen Wurmlingen, mit dem entsprechenden Ungeheuer im Wappen, gibt, so soll auch der Name Klagenfurt auf die durch übernatürliche böartige Wesen verursachte Klage an der Furt zurückzuführen sein. Die älteste Darstellung des Klagenfurter Lindwurms findet sich auf einem Stadtsiegel aus dem Jahre 1287.¹⁹⁷

5.6 Das Gift des *wurmes*

Neben der Fortbewegungsmethodik des *wurmes* ist eine Charakteristik besonders hervorzuheben, es handelt sich dabei um die Giftigkeit des Tieres. So lässt sich denn auch erklären, warum fliegende Tiere plötzlich zu den *würmen* zählen und umgekehrt, dem Drachen auch problemlos Flügel aufgesetzt werden können. Bienen, Wespen, Hornissen, Kröten und Spinnen etc. und deren schädliche Eigenart gegenüber dem Menschen wurden bereits erwähnt.¹⁹⁸ Die Übertragung des Giftes und damit der Krankheit ist letztlich wichtiger als die am Boden kriechende Fortbewegung. Das Rohmodell ist und bleibt allerdings die Schlange. Die Ansichten über die Giftigkeit der Schlange waren im Volksglauben sehr zahlreich. Die Meinung, dass jede Schlange giftig sei,¹⁹⁹ ist leicht nachvollziehbar, speziell wenn man wenig Wissen über verschiedene Arten besitzt. Die Vorsicht überwiegt hier, denn jede Schlange ist potenziell gefährlich – das lehren nicht zuletzt die Mythen. Interessant ist auch die Vorstellung, dass allein der Gifthauch der Schlange bereits Schaden verursacht, die vom Donner getroffene Schlange ihr Gift verliert und Donnerstagskinder prinzipiell Immunität besitzen.²⁰⁰ Die Paral-

¹⁹⁵ Leander Petzoldt (Hrsg.): Sagen aus Kärnten. S. 114.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Vgl. Dieter Jandl: Historischer Überblick Klagenfurt. Von der Siedlung an der Furt zur Wissensstadt. Klagenfurt: Johannes Heyn 2002. S. 8.

¹⁹⁸ Siehe Abschn. 5.2

¹⁹⁹ Vgl. Eduard Hoffmann-Krayer: Art. Schlange. Sp. 1123.

²⁰⁰ Ebd. Sp. 1124f.

lelen zur Mythologie fallen hier auf: Þórr, der Bezwinger der Midgardschlange, übernimmt die schützende Funktion.

Neben dem heute charakteristischen Feuerspeien des Drachen zeichnet sich dieser in den germ. Erzählungen viel mehr durch seine Giftigkeit aus. Im Speziellen ist es der giftige Atem, der meist geschildert wird, ähnlich aber auch die Berichte einer giftdurchwirkten Zunge (auch die Schlangenzunge wurde als giftig angesehen). Der Drache aus der Nibelungensage, Fáfnir, kriecht und schnaubt Gift: „Enn er Fáfnir screið af gullino, blés hann eitri, oc hraut þat fyr ofan hqfuð Sigurði.“²⁰¹ Sigurd, dem das Gift (*eitri*) demnach auf dem Kopf tropft, erleidet dadurch zwar keine unmittelbaren physischen Folgen, allerdings kann man darin die symbolische Besiegelung seines weiteren Schicksals sehen! Das wird klar, wenn man mehr Drachendarstellungen zum Vergleich heranzieht: Im ae. *Beowulf* geht der Held ebenfalls siegreich aus dem Drachenkampf hervor, allerdings nicht ohne Folgen:

Þá wäs þeód-sceaða þridan sîðe,
frêcne fýr-draca fæhða gemyndig,
ræse on þone rôfan, þá him rûm âeald,
hât and heaðo-grim, heals ealne ymbefêng
biteran bânum; he geblôdegod wearð
sâwul-drióre; swat yðum weóll.²⁰²

Beowulf ist durch den Biss des Drachen am Halse schwer verletzt und verliert das Bewusstsein. Wiglaf eilt ihm zur Hilfe und verpasst dem Ungeheuer eine tiefe Wunde. Doch ist es Beowulf, der, schließlich wieder zu sich gekommen, das Biest erlegt. Für ihn ist es jedoch zu spät, der Biss des *wurmes* hat ihn vergiftet: „He þät sôna onfand, / þät him on breóstum bealonîð weóll, / âttor on innan.“²⁰³ Schließlich muss er durch das Gift (*âttor*) des Drachen sterben. Auch das Schicksal Sigurds wurde mit dem Sieg über den Drachen besiegelt, als er dessen

²⁰¹ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 180, (Fm. Eingangsprosa). In Übersetzung: „Als aber Fafnir vom Gold kroch, blies er Gift, und das fiel von oben Sigurd auf den Kopf.“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 327, (Fm. Eingangsprosa).

²⁰² James A. Harrison / Robert Sharp (Ed.): I. Beowulf. S. 83f. (v. 2689-2694). In Übersetzung: „Da war der verderbenbringende Volksfeind zum dritten Mal, / Der furchtbare Feuerdrache, auf feindselige Taten bedacht. / Er raste auf den Recken zu, als sich Raum dafür bot, / Heiß und hadergrimmig. Den ganzen Hals packte er / Mit scharfem Gebiß. Beowulf wurde mit Blut bedeckt, / Und Lebens- und Wundenblut wallte aus ihm in Stößen.“ Martin Lehnert (Übers.): Beowulf. Ein altenglisches Heldenepos. Stuttgart: Reclam 2004. (= Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18303). S. 152. (v. 2688-2693).

²⁰³ James A. Harrison / Robert Sharp (Ed.): I. Beowulf. S. 84. (v. 2714-2716). In Übersetzung: „und er spürte schnell und sicher, / Daß in seiner Brust mit brennender Todesheftigkeit / Das Gift im Innern wirkte.“ Martin Lehnert (Übers.): Beowulf. S. 154. (v. 2713-2715).

Schatz an sich nimmt, den verfluchten Ring, der seinem Träger den Tod versprach. Ähnlich wird auch im Beowulf vom Schatz gesprochen:

þeáh þe he dæda gehwäs dyrstig wære,
 þät he wið ättor-sceaðan oreðe geræsde,
 oððe hring-sele hondum styrede,
 gif he wäccende weard onfunde
 būan on beorge. Biówulfe wearð
 dryht-mâðma dæl deáðe forgolden;²⁰⁴

Drachenschatz und Gift gehen in diesen Mythen demnach eng miteinander. Die Midgardschlange ist nicht minder giftig: „Miðgarðzormr blæs sva eitruv, at hann dreifir lopt avll ok lög, ok er hann allogvrligr, ok er hann a þpra hlið vlfínm.“²⁰⁵ Þórr erschlägt zwar die Midgardschlange, als der Drache zur Zeit der Ragnarök durch die große Flut an das Land kommt, muss kurz danach aber ebenso an ihrem Gift sterben. Die Vergleiche zeigen, wie wichtig das Motiv des Wurmgiftes ist und wie der Mythos vom Drachenkampf in verschiedenen Erzählungen Eingang gefunden hat: Die Indizien sprechen demnach für einen älteren hier zugrunde liegenden Mythos.²⁰⁶ Sehr gut wird die fundamentale Bedeutung des Drachen als Tod- und Krankheitsbringer in der Darstellung als luft- und wasservergiftender Pestdrache deutlich.²⁰⁷

5.7 Der *wurm* – ein kosmologisches Konzept

Nicht nur auf mythologischer Ebene ist eine genaue Trennung von Schlange und Drache, wie es SIMEK auf den Punkt bringt,²⁰⁸ völlig unmöglich, sondern es ist auch nicht zweckdienlich. Der *wurm* ist vielmehr ein Konzept als eine bestimmte Tiergattung oder mythologische Er-

²⁰⁴ James A. Harrison / Robert Sharp (Ed.): I. Beowulf. S. 88. (v. 2839-2844). In Übersetzung: „Und sei er in seinem Wirken auch noch so wagemutig, / Daß er gegen den Atem des giftigen Ungeheuers anstürmte / Oder die Horthalle mit den Händen durchwühlte, / Solange er dort wachend den Wächter vorfand, / Auf dem Berge hausend. Beowulf musste die Menge / Der herrlichen Schätze mit dem Heldentod bezahlen.“ Martin Lehnert (Übers.): Beowulf. S. 159f. (v. 2838-2843).

²⁰⁵ Snorri Sturluson: Edda. S. 71, (Gyg. 37/51). In Übersetzung: „Die Midgardschlange schnaubt so viel Gift, daß sie alle Wolken und Wasser bespritzt; sie ist fürchterlich und geht dem Wolf zur Seite.“ Arthur Hány (Übers.): Snorri Sturluson. Prosa-Edda. Altisländische Göttergeschichten. Zürich: Manesse 1991. S. 115, (Gyg. 51).

²⁰⁶ Die Verwandtschaft von Þórr und Indra und deren wahrscheinlich zugrunde liegende indogermanische Urmythen werden weiter unten näher besprochen.

²⁰⁷ Vgl. Elard Hugo Meyer: Germanische Mythologie. Berlin: Mayer & Müller 1891. (= Lehrbücher der germanischen Philologie Bd 1). S. 97.

²⁰⁸ Rudolf Simek / Hans Reichstein: Art. Schlange. S. 144.

scheinung. Diese Vorstellung ist für den Geist des Altertums in sich geschlossen und schlüssig. In der Retrospektive der heutigen Forschung und dem neuetablierten naturwissenschaftlichen Definitionskonsens ist der *wurm* all jenes: Schlange, Drache, Wurm und Krankheit sowie Teufel. Viel wichtiger gilt es jedoch zu verstehen, dass das Konzept des *wurmes* zwei Seiten hat: eine profane und eine übernatürliche, nämlich als physisch existierendes Tier und als mythologisches Wesen. Genau darin zeigt sich das uralte magische Prinzip der sympathetischen Widerspiegelung. Das Fundament des Sympathiegläubens beschränkt sich nicht nur auf einzelne Zauberrituale, es ist ein Weltbild und im *wurm* ist dieses – bis zum Wandel durch das Christentum und zur Verdrängung der naturwissenschaftlichen Geisteshaltung – noch hoch aktiv. Stellt man sich die Welt als großen lebenden Organismus (bzw. als Allmutter Erde) vor, macht die Vorstellung eines darin lebenden *wurmes* Sinn. Der Kreislauf des Lebens wird innerhalb der germ. Mythologie in Form der Midgardschlange, welche sich selbst in den Schwanz beißt, repräsentiert. Zur Zeit der Ragnarök bringt sie Ende und Neubeginn, sie ist der *wurm* der Welt, ihre Krankheit und ihr Tod, deren Gift das Meer entzündet (Gyg. 37), das Blut des einstigen Urriesen Ymir (Gyg. 5). Der Glaube, dass jeden Menschen vom Beginn an ein *wurm* innewohnt,²⁰⁹ von dem sein Leben abhängt, stellt eine Widerspiegelung im Mikrokosmos dar.

Im christlichen Mittelalter tritt die Allegorie der Frau Welt hervor und man darf sich zu Recht fragen, ob diese Darstellung nicht auf alte Vorstellungen zurückgeht, welche mit dem neuen Weltbild auch umgedeutet werden. Walter von der Vogelweide beschreibt das Bild der Frau Welt im Weltklagelied L 100,24, hier die 3. Strophe:

Frô Werlt, ich hân ze vil gesogen,
 ich will entwonen, des ist zît.
 dîn zart hât mich vil nâch betrogen,
 wand er vil süezer fröiden gît.
 dô ich dich gesach reht under ougen,
 dô was dîn schœne an ze schouwen
 wunderlîch al sunder lougen.
 doch was der schanden al ze vil,
 dô ich dîn hinden wart gewar,
 daz ich dich iemer schelten will.²¹⁰

²⁰⁹ Ein Volksglaube bei den Tschechen: vlg. Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 846.

²¹⁰ Günther Schweikle (Hrsg. / Übers.): Walther von der Vogelweide. Werke. Bd 2: Liedlyrik. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Stuttgart: Reclam 1998. (= Reclams Universal-Bibliothek Nr. 820). S. 226. (L 101,5). In

Frau Welt symbolisiert die weltlichen Sinnesfreuden, ihr Antlitz ist wunderschön, sie tritt als betörende Frau auf. Doch bleibt dem Blick ihre hässliche Seite zunächst verborgen: Ihr Rücken ist abstoßend und voll mit Gewürm! Ausgedeutet wird dieses Bild durch die christliche Brille als Sinnbild der Verführung durch weltlichen Genuss. Dieser ist jedoch vergänglich und eine Täuschung, die ins Verderben führt.

Das Grundbild dieser Weltpersonifikation hat verblüffende Ähnlichkeit mit den oben vorgestellten heidnischen, kosmologischen Vorstellungen: Zunächst ist es eine weibliche Gestalt, welche die Erde bzw. die Welt symbolisiert, so wie es auch die Allmutter Erde ist. Ihr inhärent ist jedoch auch eine grässliche und bedrohliche Seite, dargestellt durch Gewürm. Die vom Ungeziefer übersäte Hälfte der Frau Welt bleibt dem Zugewandten allerdings vorerst verborgen, auch die Midgardschlange liegt nicht am offenen Felde, sondern befindet sich bis zur Ragnarök verborgen im Weltmeer. Die Welt besteht demnach untrennbar aus Schönem bzw. Gutem und Hässlichem bzw. Schlechtem. Eigenschaften, die sich nicht voneinander lösen lassen und im ambivalenten Charakter archaischer Götter noch sehr stark erhalten sind. Liegen hier tatsächlich heidnische Vorstellungen zugrunde, auf denen aufgebaut wird, dann ist auch die Tatsache bemerkenswert, dass aus christlicher Haltung heraus zur Abwendung aufgerufen wird. Natürlich sind hier die Konzepte von Sünde und Erlösung primär ausschlaggebend, allerdings wird auf zweiter Ebene auch ein altes heidnisches Weltbild angesprochen, welches der Allegorie zweifachen Sinn zusprechen würde: zum einen Abkehr von weltlicher Lust und Sünde, zum anderen aber auch vom Heidentum. Dieser Gedanke bleibt allerdings hypothetisch – ist jedoch einer Überlegung allemal wert. Unbestritten bleibt jedoch die Symbolik der Würmer, Schlangen und Kröten am verwesenden Rücken der Frau Welt, wie man sie etwa an der plastischen Darstellung am Wormser Dom betrachten kann. Hier erscheinen gleich alle Vertreter der Gattung *wurm* und nicht nur, wie man vielleicht vermuten würde, die aus dem christlichen Kontext entlehnte Paradiesschlange.

Im Folgenden wird nun die Rolle des *wurmes* innerhalb der Zaubersprüche besprochen. Wobei argumentiert wird, dass der *wurm*, der darin auftritt, auch in der betroffenen Zeit in der

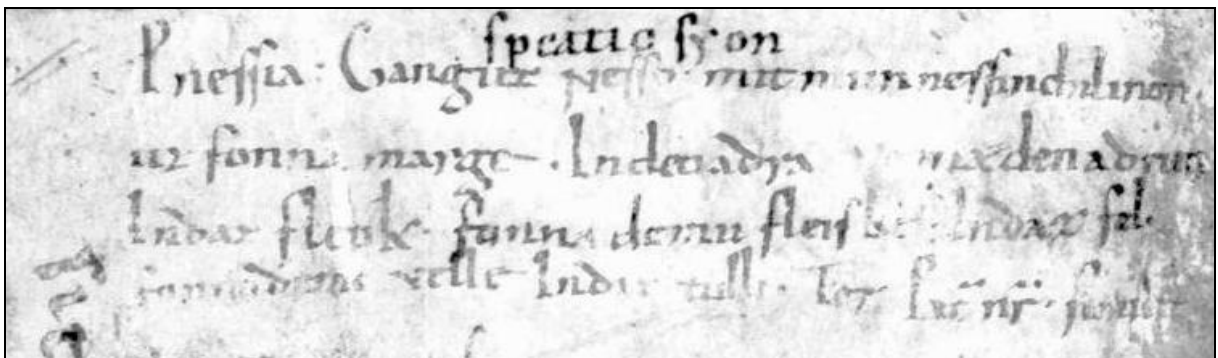
Übersetzung: „Frau Welt, ich habe zu viel genossen, / ich will mich entwöhnen, dafür ist es Zeit. / Deine Zärtlichkeit hat mich beinahe verblendet, / da sie viel süße Freuden gibt. / Als ich Dir grade in die Augen blickte, / da war Deine Schönheit wunderbar / anzusehen – ganz ohne Zweifel. / Doch war es gar zu viel des Schändlichen, / als ich Deiner Rückseite gewahr wurde, / so daß ich Dich immer schmähen werde.“ Ebd. S. 227.

Vorstellung der Menschen die Eigenschaften von allen dreien, d. h. Wurm, Schlange und Drache, vereint und nicht isoliert betrachtet werden kann.

6 Der sog. *Wurmsegen*

6.1 *Pro nussia*

6.1.1 Abbildung der Handschrift²¹¹



(Abb. 2) Die ahd. *Pro-nussia*-Fassung

6.1.2 Diplomatischer Text

P nussia · Gang uz Nesso · mit niun nessinchilnon ·

uz fonna marge · In deo adra · vonna den adrun ·

In das fleisk · fonna demu fleiske · In daz fel ·

fonna demo velle · In diz tulli · Ter Paï nř · similit²¹²

²¹¹ In digitalisierter Form zugänglich auf: URL http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00040020/image_417 (Letzter Zugriff am 05.02.2013).

²¹² Der Text wurde mit Hilfe der digitalisierten Hs. (BSB) und den folgenden Editionen erstellt: Elias von Steinmeyer (Hrsg.): Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1916. S. 374f. / Wilhelm Braune (Hrsg.): Althochdeutsches Lesebuch. S. 90. / MSD³ von Elias Steinmeyer. Bd 1, S. 17. Das am Ende der Hs. stehende *similit* kann nicht eindeutig identifiziert werden, siehe: ebd. Anm. 6.

6.1.3 Normalisierter Text

Pro nussia.

Gang ûz, nesso, mit niun nessinchlînon,

ûz fonna marge in deo âdrâ,

vonna dên âdrun in daz fleisk,

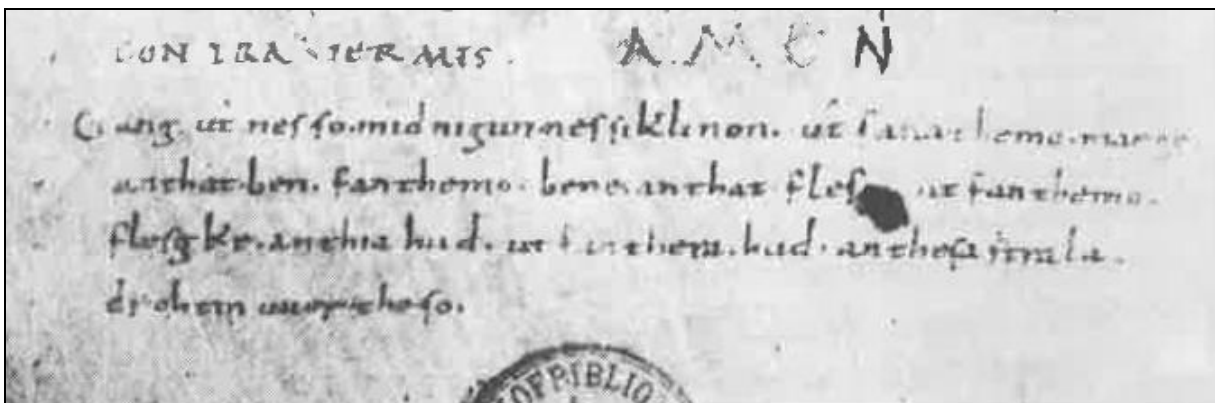
fonna demu fleiske in daz fel,

fonna demo velle in diz tulli.

Ter Pater noster.²¹³

6.2 *Contra vermes*

6.2.1 Abbildung der Handschrift



(Abb. 3) Die as. *Contra-vermes*-Fassung

6.2.2 Diplomatischer Text

CONTRA VERMES

Gang ut nesso. mid nigun nessiklinon. ut fana themo marge

an that ben. fan themo bene an that flesg. ut fan themo.

flesgke. an thia hud. ut fan thera. hud. an thesa strala.

drohtin uuerthe so.²¹⁴

²¹³ Ebd. S. 17.

6.2.3 Normalisierter Text

Contra vermes.

Gang ût, nesso, mid nigon nessiklînon

ût fana themo marge an that bèn,

fan themo bêne an that flêsg,

ût fan themo flêsg an thia hûd,

ût fan thera hûd an thesa strâla.

drohtîn, uuerthe sô!

6.3 Die Form

6.3.1 Der direkte Befehl

Die dem *Wurmsegen* zugrundeliegende Form des Befehls stellt den Zauberspruch in einer ganz urtümlichen Gestalt und Wirkungsweise dar.²¹⁵ Das Übel wird dabei durch den magischen Befehl gebannt. Einfach veranschaulichen und nachvollziehen lässt sich dies beispielsweise an dem volkssprachlichen „Maus aus meinem Haus!“²¹⁶ Sogar dieser denkbar einfache einzeilige Befehl bedient sich formeller Stilmittel, in diesem Fall eines Endreimes, und betont damit die Wichtigkeit, welche der besonderen sprachlichen Ausgestaltung für die magische Wirkung zufällt.

Der direkte Befehl wird im *Wurmsegen* bereits in der ersten Halbzeile ausgesprochen: *gang uz nesso*, wobei dieser als Kern des Zauberspruches fassbar wird, auf dem der darauffolgende Teil und wohl auch die damit verbundene und ritualisierte Handlung bauen und mit Wirkung beladen wird. Der einfache Befehl wird mit verschiedenen sprachlichen wie handlungstechnischen Mitteln mit magischer Kraft versehen, woraus folgt, dass die Elaboriertheit des Spruches – bzw. der magischen Handlung allgemein – unmittelbar mit dessen Wirksamkeit in Verbindung steht. Am stärksten vertreten ist in dieser Art von Spruch der Glaube an die

²¹⁴ Der Text wurde mit den gleichen Hilfen erstellt wie in Anm. 212 beschrieben – allerdings musste in diesem Fall die Abbildung nach Kruse genügen. Die Interpunktion folgt keinem erkennbaren Muster und ist deshalb nur sehr schwer korrekt wiederzugeben.

²¹⁵ Ahd. *fel* steht sowohl für nhd. ‚Fell‘ als auch ‚Haut‘. Diese Interpretation geht allerdings davon aus, dass es sich bei dem bezauberten Lebewesen um ein Pferd handelt, und übersetzt deshalb vermutlich auch mit ‚Fell‘.

²¹⁶ Lutz Röhrich: Art. Zaubersprüche. Sp. 1873.

Macht des Wortes. Neben dem Ansprechen der zu beschwörenden Kraft und deren Nennung beim Namen ist für den einfachen Befehl das Verb im Imperativ notwendig. „Und zwar ist es in fast allen Fällen ein mehr oder weniger anschauliches Verb der Bewegung (wie: gehen, springen, reiten, steigen, fallen, fliegen, ziehen, fahren, weichen), dessen Imperativ an das Objekt die Aufforderung richtet, sich zu entfernen.“²¹⁷

Die anschließend angesprochenen *niun nessinchilinon* im Abvers der ersten Langzeile ergänzen den Befehl und dienen nicht nur zur Einhaltung der sprachlichen Form, sondern auch die magische Eigenschaft der Neun wird somit in den Spruch gebettet. Wobei die Rolle der Zahlenmystik nicht zu unterschätzen ist, sie dient oft als Fundament magischer Strukturen, in der die Dreizahl eine zentrale Rolle einnimmt. Die angesprochene Neun ergibt sich aus drei Mal drei. Der *Wurmsegen* selbst besteht ebenfalls aus drei Langzeilen und die ahd. Form ordnet zusätzlich noch das Aufsagen von drei Vaterunser an.

6.3.2 Die Beschwörung

Die auf den Befehl folgenden vier Halbzeilen verlaufen jeweils nach dem gleichen Schema: Stufenweise wird der *wurm* von einer Ebene in die darauffolgende gesprochen, bis dieser schließlich seine letzte Ausfahrtsstation, die entweder außerhalb des Körper liegt oder von diesem anschließend abgetrennt wird, erreicht hat. Die Form der Kette ist hier bedeutungsvoll und im Vergleich mit verwandten Sprüchen erkennt man, dass sich in dieser ein entscheidendes Element verbirgt. Die Schritt für Schritt verfahrenende Herauslösung und das darauf folgende Hineinschicken folgen dem Verlauf des Eindringens des Krankheitsdämons in den Körper. Neben der Form, von innen nach außen, die hier vorliegt, ist auch eine gliedweise Austreibung von Kopf bis Fuß bekannt, die nach dem gleichem Schema operiert.²¹⁸ Es ist letztlich nicht nur das Wort, sondern die poetische Form einer Verbindung von vielen besonderen Wörtern, welche die Kraft des Zauberspruches ausmachen: „Das magische Vertrauen in die Kraft der poetischen Reihe basiert auf der Ähnlichkeit, der evokativen Äquivalenz, die zwischen dem gesprochenen (und gespielten) Ereignis und dem Heilungsvorgang selbst bestehen soll.“²¹⁹

²¹⁷ Irmgard Hampp: Beschwörung Segen Gebet. S. 117.

²¹⁸ Vgl. Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick. Heidelberg: C. Winter 2003. S. 57f.

²¹⁹ Manfred Geier: Die magische Kraft der Poesie. Zur Geschichte, Struktur und Funktion des Zauberspruchs. In: DVjs 56 (1982). S. 365.

Im dritten Teil der *Hávamál*, in dem Óðinn sich selbst zum Opfer bringt, um dabei die Magie der Runen zu lernen, hängt dieser neun Tage und Nächte lang an dem Ast des Baumes (wohl Yggdrasill) und man findet im Text eine dem *Wurmsegen* ganz ähnliche, nämlich im starren Gleichlauf²²⁰ folgende Strophe:

Veiztu, hvé rísta scal, veiztu, hvé ráða scal?
 veiztu, hvé fá scal, veiztu, hvé freista scal?
 veiztu, hvé biðia scal, veiztu, hvé blóta scal?
 veiztu, hvé senda scal, veiztu, hvé sóa scal?²²¹

Dieselben Prinzipien, die im *Wurmsegen* zur Wirkung kommen, leben im christlichen Kontext im Exorzismus weiter und kommen heute noch zur Anwendung. In der Theologie spricht man von der Apopompe (Ausfahrbefehl), wenn es darum geht, einen Krankheitsdämon durch einen magischen Befehl zu lösen, und von Epipompe (Einfahrbefehl), wenn dieser an einen bestimmten Ort verbannt werden soll.²²² Dies unterstreicht den übernatürlichen Charakter des *nesso*. SIMEK verweist zusätzlich noch auf die mögliche Rolle, die bei solchen Einfahrtsbefehlen Baum- und Steinheiligtümer gespielt haben könnten. Besondere Wirkung hat man demnach Felslöchern, die neben Heilung vor allem der Erlangung von Fruchtbarkeit dienten, zugesprochen.²²³

Der Name *Wurmsegen* ist eigentlich irreführend, denn hier handelt es sich eindeutig um eine Beschwörung. Durch christlichen Einfluss werden ursprünglich heidnische Zaubersprüche in Segen gewandelt. Ein Vorgang, der sich hier – bis auf die Schlussformel – noch nicht vollzogen hat und der Grund dafür, weshalb der Spruch neben seinem hohen Alter eine große Prominenz besitzt. Da sich der Eigenname *Wurmsegen* jedoch etabliert hat und hier immer von den *nesso*-Sprüchen die Rede ist, wird er auch in dieser Arbeit weiterhin benützt. Vom *Wurmsegen* zu unterscheiden ist die große Anzahl an Wurmbeschwörungen, die in späterer Zeit überliefert sind, jedoch mit den gleichen Grundvorstellungen arbeiten. Streng gesehen sind

²²⁰ Vgl. Felix Genzmer: Germanische Zaubersprüche. S. 23.

²²¹ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 41, (Háv. 144). In Übersetzung: „Weißt du, wie man ritzen soll, weißt du, wie man raten soll? / Weißt du, wie man färben soll, weißt du wie man prüfen soll? / Weißt du, wie man beten soll, weißt du, wie man opfern soll? / Weißt du, wie man darbringen soll, weißt du, wie man vernichten soll?“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 66, (Háv. 144).

²²² Vgl. Lutz Röhrich: Art. Zaubersprüche. Sp. 1873.

²²³ Rudolf Simek: Götter und Kulte der Germanen. S. 104.

Beschwörung und Segen folglich inhaltlich zu trennen. Der Segen kann als eine Art Zwischenstation von Beschwörung und Zauberspruch zum Gebet gesehen werden.

6.4 Die Überlieferung

6.4.1 Der älteste deutsche Zauberspruch

Erst mit dem bereits erworbenen Verständnis für die Vorstellungen rund um den *wurm* im Mittelalter und davor ist es möglich, sich dem großen Textkorpus mittelalterlicher Wurmbeschwörungen zu nähern und dabei den Kontext nicht zu vernachlässigen. An oberer Stelle wurde auf die Übersetzung vorerst verzichtet, da diese sehr stark von der Interpretation abhängt.

Großes allgemeines Interesse verdankt der Spruch seinem hohen Alter: Lange trug der *Wurmseg* den Ruf des ältesten ahd. Zauberspruchs und er tut dies wohl immer noch, obwohl die Datierung sich mittlerweile nach vorne verschoben hat. Überliefert ist der Spruch in as. Fassung als *Contra vermes* (Wien, ÖNB, Cod. 751, 188^v) sowie in ahd. Fassung als *Pro Nessia* (München, BSB, Clm 18524 b, 203^v).²²⁴ Beide Handschriften wurden zunächst ins 9. Jahrhundert datiert und damit auch die darin eingetragenen Sprüche.²²⁵ Deshalb begegnet man dieser Datierung auch noch in jüngeren Publikationen.²²⁶ Die paläographischen Untersuchungen von BISCHOFF stellen die beiden Sprüche allerdings zeitlich viel näher zu den *Merseburger Zaubersprüchen*: Die Tegernseer Handschrift, auf der sich die *Pro-Nessia*-Fassung befindet, ist in Salzburg entstanden – dies belegt ein Distichon. Doch wo genau der Spruch eingetragen wurde, bleibt unklar, allerdings lässt sich auf eine Datierung ins 2. Drittel des 10. Jahrhunderts schließen.²²⁷ In Bezug auf Herkunft und Datierung stellt sich die Zusammenstellung der Wiener Handschrift als sehr komplex heraus. Der Text ist schon sehr früh durch den deutschen Sprachraum gewandert und in der Kölner Dombibliothek, wo der Spruch vermutlich eingetragen wurde, angekommen. BISCHOFF setzt die Segen frühestens um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert an und als Entstehungsort würde neben Köln auch Mainz in Frage kom-

²²⁴ Vgl. Sabina Foidl: Art. Pro nessia / contra vermes. In: Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter. Hrsg. von Wolfgang Achnitz. Bd 1, Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011. Sp. 165f. Hier: Sp. 165.

²²⁵ Vgl. Helmut de Boor: Die deutsche Literatur. S. 91.

²²⁶ Siehe z. B.: Christa Tuczay: Magie und Magier im Mittelalter. S. 259.

²²⁷ Vgl. Bernhard Bischoff: Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit. In: Frühmittelalterliche Studien 5 (1971). S. 101-134. Hier: S. 126f.

men.²²⁸ Nichtsdestotrotz bleibt der Segen der älteste deutsche Zauberspruch und ist ein hervorragendes Relikt archaischer Zaubervorstellungen. Denn die darin enthaltenen sprachlichen Formeln gehen natürlich noch viel weiter zurück als bis zu dessen Niederschrift auf Pergament.

6.4.2 Die Frage nach der Anwendung

Die tatsächlich stattgefundene praktische Anwendung der mittelalterlichen Segenssprüche zur Zeit ihrer Aufzeichnung ist eine in der Forschung wenig behandelte Frage. Vieles, so STUART / WALLA, muss wohl einfach literarische Tradition gewesen sein. Die Infragestellung des Motivs für die Aufzeichnung von Zauber- und Segenssprüchen ist natürlich eine berechtigte, vor allem, wenn es sich um Sprüche mit heidnischem Inhalt handelt. Die angesprochene literarische Tradition bezieht sich vor allem auf Sammelhandschriften, die über lange Zeiträume hinweg kopiert wurden. Am ehesten zur Anwendung bestimmte Dokumente sind die sog. Marginalsegen,²²⁹ diesen ist die größte Authentizität zuzusprechen. Dabei handelt es sich um Eintragungen, die meist von einer anderen Hand in einen bereits vollendeten Codex notiert wurden. Der Haupttext hat dabei normalerweise keinen Bezug zum Spruch, sondern es ging dem Schreiber wohl darum, einen sicheren und möglicherweise auch geheimen Aufbewahrungsort für dieses nicht unproblematische Wissen zu finden. Indiz für Geheimhaltungsversuche oder auch für das schlechte Gewissen des Schreibers bei der Notierung einzelner Sprüche kann eine verkrampfte und flüchtige Schrift sein. In manchen Fällen wurden notierte Segen auch wieder ausradiert. Wenn die Schreiber dieses Wissen trotz kirchlichen Verbotes versuchten aufzubewahren, dann müssen sie den Texten eine sehr hohe Bedeutung beigemessen haben oder von ihrer hohen Wirkkraft überzeugt gewesen sein. Vor allem die älteren Segen sind hauptsächlich Marginalsegen und das betrifft auch den *Wurmsegen*, und zwar in beiden Überlieferungsfällen!

Die *Pro-Nessia*-Fassung ist in auf Bl. 203^v der Tegernseer Handschrift, welche Predigten sowie Auszüge aus *Hieronymus* und *Isidor* wiedergibt und im Gegensatz zum Spruch gänzlich in Latein gehalten ist, überliefert. Die *Contra-vermes*-Fassung ist zusammen mit dem Pferde-

²²⁸ Ebd. S. 131.

²²⁹ Zu sog. Marginalsegen siehe: Heather Stuart / Fred Walla: Die Überlieferung der mittelalterlichen Segen. In: ZfdA 116 (1987). S. 53-79. Hier: S. 60ff.

segen *„De hoc quod spurihalz dicunt“*²³⁰ auf Bl. 188^v der Wiener Handschrift notiert. Diese Sammelhandschrift besteht aus Bonifatiusbriefen, Erklärungen zu den beiden Testamenten der Bibel sowie aus verschiedenen Predigten und ist mit Glossen versehen. Lediglich die Segen und ein Fragment von Bedas *Martyrologium* auf Bl. 188^r stammen vom selben Schreiber. Beide *Wurmsegen*- Fassungen sind jeweils auf der letzten Seite ihrer jeweiligen Handschrift notiert worden.

Der *Wurmsegen* zählt damit zu den Sprüchen, die mit großer Wahrscheinlichkeit eine Anwendung und Lebendigkeit zur Zeit ihrer Überlieferung gehabt haben. Das spricht für eine mündliche Tradition des Spruches im Gegensatz zu einer rein literarischen Tradierung aus lateinischer, griechischer oder anderssprachigen Übersetzungen. Das widerspricht der von REICHE geäußerten These, dass es sich beim *Wurmsegen* lediglich um eine lateinische Formel aus der mittelmeeerisch-spätantiken Rezeptliteraturtradition handle und wir es hier ausschließlich mit Übersetzungsliteratur zu tun haben.²³¹

6.4.3 Die Unterschiede der beiden Fassungen

Die beiden Sprüche sind sich einander so ähnlich, dass sie nur wenige Details unterscheiden und sie deshalb in der Forschung für gewöhnlich als zwei Versionen eines Textes aufgefasst werden. Der auffallendste Unterschied ist zunächst die verschiedene dialektale Lautgestalt. Ein recht außergewöhnlicher Umstand für karolingische Texte, der zeigt, dass der Spruch schon sehr früh weite Verbreitung und Verwendung gehabt haben muss, denn der Spruch ist über zwei voneinander unabhängige Wege aufgezeichnet worden und sowohl für das nord- als auch für das süddeutsche Gebiet belegt.

Konkreter unterscheiden sich die beiden Fassungen im Wortschatz: Die ahd. Fassung bevorzugt das Wort *fel* gegenüber *hûd* und *tulli* gegenüber *strâla* der as. Version des Textes. Eine Diskrepanz in den verschiedenen Deutungsversuchen entsteht dabei allerdings nicht: *fel* und *hûd* bezeichnen die Haut, *tulli* und *strâla* lassen sich im ersten Fall mit Tülle (ein rohrförmiges Teil, in das etwas hineingesteckt wird) und im zweiten Fall mit Pfeil übersetzen, weshalb man im ersteren auch die Pfeiltülle annimmt. Die Deutung von EIS, der in den Sprüchen einen

²³⁰ Siehe: Elias von Steinmeyer (Hrsg.): Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. S. 372 LXV = MSD IV 4. S. 17.

²³¹ Siehe: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. In: AfK 59 (1977). S. 1-24.

Pferdesegen sieht,²³² macht daraus Fachbegriffe in der Anatomie der Tiere, *tulli* und *strâla* würde dann für die Hornsohle bzw. den Hufstrahl des Pferdes stehen. Aber auch in diesem Fall würden beide Wörter das gleiche Ding bezeichnen. Es ist wohl davon auszugehen, dass der Gebrauch der unterschiedlichen Wörter ebenfalls aus dem Dialektunterschied hervorgeht.

Noch ein Wort unterscheidet sich, diesmal mit einer größeren Bedeutungsdiskrepanz, nämlich die zweite Station der Beschwörung: In *Pro nussia* wird das zu bannende Übel vom ursprünglichen Sitz im Knochenmark in die Ader bewegt (*in deo âdrâ*), in *Contra vermes* hingegen heißt es, *an that bân*, damit ist hier der Knochen als zweite Station angesprochen. Trotzdem ändert auch dieser Textunterschied wenig am Spruch, denn das Prinzip bleibt das gleiche: eine Bannung von innen nach außen, Schicht für Schicht.

Bedeutendere Unterschiede lassen sich jeweils in den Überschriften wie in den Schlussformeln finden. Die Betitelung der Wiener Handschrift des Spruches als *Contra vermes*, also ‚gegen Würmer‘, gab überhaupt erst den Anlass, die Formel als Wurmsegen aufzufassen. Die meisten Deutungen stützen sich demnach auf diese Betitelung, die in sich selbst jedoch bereits eine Interpretation darstellt. In der ahd. Fassung fehlt der Bezug zum *wurm* völlig und es ist lediglich die Rede vom sog. *nesso* – ein Name, welcher der Forschung Schwierigkeiten bereitet.

Auch die Schlussformel unterscheidet sich nicht unerheblich. Der *Pro-Nussia*-Spruch schließt mit einer Aufforderung zum dreimalig gesprochenen Vaterunser, um die Wirkung zu bekräftigen, aber vor allem auch, um der heidnischen Praxis eine christliche Gestalt zu verpassen und damit etwas von der Problematik des Textes zu nehmen. Es handelt sich dabei um einen der ersten Schritte bei der Verchristlichung von Zaubersprüchen und deren Umwandlung in weniger prekäre Segenssprüche. Das Resultat – vor allem in Anbetracht jüngerer Segenssprüche – kann man durchaus als eine Form des Synkretismus bezeichnen, begegnen sich doch eine heidnische Praxis, die auf magischen Vorstellungen beruht, und ein christliches Gebet in dieser neuen Form.

Neben dem Vaterunser wird auch das Ave Maria sowie das Glaubensbekenntnis den Segenssprüchen beigelegt. Es handelt sich dabei demnach um die am allgemein gebräuchlichsten und bekanntesten Gebete. HOLZMANN spricht ihnen zwei Funktionen zu: Zum einen sollen sie

²³² Zur Deutung von Eis etwas weiter unten im Detail.

die Wirksamkeit des Spruches verstärken, zum anderen jedoch vor allem das Gewissen des Anwenders, der sich seiner sündhaften Tat sicherlich bewusst gewesen sein muss, beruhigen²³³ – zumindest in den frühen Aufzeichnungen von Sprüchen. Die Anweisungen zur Gebetsaufsage erinnern doch sehr an die Praxis der Beichte, die üblicherweise auf die gleiche Art endet. Vielleicht steht deshalb sogar der Sündengedanke ursprünglich im Vordergrund – es ist nämlich auch zu bedenken, dass die Anweisung, die Gebete zu sprechen, nicht Teil des eigentlichen Spruches sind, sondern erst später der Handschrift hinzugefügt wurden. Die Motivation dafür könnte demnach auch in der Sorge um den Anwender des Spruches liegen, ohne diesen – es handelt sich ja, so wie in fast allen Fällen, um einen heilenden Segen – selbst zu verurteilen. Ein weiteres Argument wäre, dass es hier sowie überhaupt bei ursprünglichen Zaubersprüchen, die aus der Macht des Sprechers heraus wirken, auch keine Anrufung heidnischer Götter zu ersetzen gibt. Der Sündengedanke könnte folglich eine große Rolle spielen.

Neben der Aufforderung zum Vaterunser erscheint parallel dazu eine ganz andere, ebenso später hinzugefügte, Schlusszeile in *Contra vermes*. Sie lautet *drohtin uuerthe so*, welches sich als ‚Herr, es werde so‘ übersetzen lässt. Diese Zeile, der ebenfalls wenig Beachtung geschenkt wird, macht einen viel archaischeren Eindruck, als es die simple Beifügung von Vaterunser tut. Das Wort *drohtin* ist heute nicht mehr geläufig, hat sich jedoch in der bayrischen Mundart als ‚Trechtein‘²³⁴ erhalten, wenn auch wenig bekannt. Der LEXER kennt eine ganze Reihe von mhd. Formen: *truhtîn*, *trohtîn*, *trahtîn*, *trehtîn* und *trehten*.²³⁵ Das Wort bezeichnet eigentlich den Kriegsherrn oder Heeresfürsten, es erscheint in mhd. Zeit aber nur mehr als Bezeichnung für Gott. Damit ist es natürlich vergleichbar mit dem englischen *lord* oder dem deutschen ‚Herr‘. In Skandinavien ist das Wort heute noch im Königinnentitel enthalten: schwed. *drottning* und norw./dän. *dronning*.²³⁶ Die ausschließlich kriegerische Grundbedeutung und spätere Verdrängung deuten ebenfalls auf den archaischen Charakter des Wortes. Es mag sein, dass der Titel einfach nur im Sinne von Herrscher zu verstehen ist, darin kann jedoch noch ein Anklang an die Vorstellung von Óðinn in seiner Funktion als Kriegsgott zu erkennen sein, welcher primär als oberster Gott seine Position dem christlichen Gott abtrat. Umgekehrt findet sich die Übertragung christlicher Vorstellungen auf Óðinn bei SNORRI, der ihn in der *Gylfaginning* (Kap. 3) als *Allfǫðr* (‚Allvater‘) auftreten lässt. Trotzdem ist in der letzten Zeile wohl eine Verchristlichung zu sehen, auch wenn diese den Anschein erweckt, sie

²³³ Vgl. Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 46.

²³⁴ Siehe Eintr. zu ‚Trechtein‘ in: Johann Andreas Schmeller: Bayerisches Wörterbuch. 7. Nachdruck der von G. Karl Frommann bearbeiteten 2. Ausg. 1872-1877. Bd 1. München: Oldenbourg 2008. Sp. 645.

²³⁵ Siehe Eintr. zu *truhtîn* in: Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. S. 232.

²³⁶ Siehe Eintr. zu *drótt* in: Jan de Vries: Etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Leiden: Brill 1977. S. 84f.

würde den *drohtin* vielmehr beschwören als um Hilfe bitten, denn der zweite Teil der Zeile steht als direkter Befehl da.

6.5 Forschungsgeschichtliches

Es ist die as. Fassung mit der Überschrift *Contra vermes*, die als erste der beiden Versionen der wissenschaftlichen Gemeinschaft vorgestellt wurde. DOROW hat sie 1824 veröffentlicht,²³⁷ nachdem er einem Hinweis JAKOB GRIMMS aus dessen *Deutscher Grammatik* nachging, welcher allerdings einen Fehler bei der Nennung der Handschrift beging.²³⁸ GRIMM hat die Formeln aufgrund der Hs. ins 9. Jahrhundert datiert. Ebenso schlussfolgert MAßMANN bezüglich des Wurmes in der Überschrift: „Nur in nesso (und nessiklinon) kann das Thier bezeichnet sein.“²³⁹ Damit wurde in Folge der *nesso* auch als Wurm identifiziert und die Frage, was sich hinter diesem in der ahd. Fassung verbirgt, blieb damit aus. Die ahd. *Pro-Nessia*-Überlieferung wurde dann hingegen von GRIMM zum ersten Male in einer Anmerkung zum as. Spruch veröffentlicht, und zwar in der 2. Ausgabe der *Deutschen Mythologie* im Jahre 1844. Dabei beschreibt auch er den *nesso* und die neun Nessokinder als das auszutreibende Gewürm.²⁴⁰

6.6 Auslegungen und Interpretationen

6.6.1 Der Pfeilschuss in den Wald

Die meiste Zeit seit dem Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Texten war man sich in der Forschung einig, dass in *strâla* und *tulli* ein Pfeil zu sehen ist, in welchem der *wurm* – durch die magische Kraft des Spruches – gefangen wurde. Nach dieser These sollen nun auch die ersten Übersetzungen der Texte und damit die erste Leseart angeführt werden.

²³⁷ Wilhelm Dorow: Zwei sächsische Beschwörungsformeln aus dem 9ten Jahrhundert, handschriftlich in der Kaiserl. Bibliothek zu Wien. Mitgetheilt vom Herausgeber; nebst Sinn- und Spracherklärenden Bemerkungen des Dr. Maßmann. Hierzu Steindruck Tab. II. In: Denkmäler alter Sprache und Kunst. Hrsg. von Dr. Dorow. Erster Band. Zweites und drittes Heft. Mit zwei Steindrucktafeln. Weber: Berlin 1824. S. 261-271.

²³⁸ Vgl. ebd. S. 262.

²³⁹ Ebd. S. 267.

²⁴⁰ Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Bd 2, S. 1032.

6.6.1.1 Übersetzung: *Pro Nessia*

Wurm, kriech heraus, (nimm) neun Würmchen mit, aus dem Mark
in die Adern, aus den Adern in das Fleisch, aus dem Fleisch in die
Haut, aus der Haut auf diesen Pfeil!

Dreimal Vater-unser. – ²⁴¹

6.6.1.2 Übersetzung: *Contra vermes*

Geh aus, Wurm, mit neun Würmlein,
aus von dem Marke in das Bein,
(aus) von dem Beine in das Fleisch,
aus von dem Fleische in die Haut,
aus von der Haut in diesen Pfeil!
Herr, es werde so! ²⁴²

6.6.1.3 Die These

Aufgrund der Überschrift der Wiener Hs. scheute man auch nicht davor zurück, den Namen *nesso* einfach mit Wurm zu übersetzen und ihn somit zu verwandten Texten, nämlich den noch im Überblick zu behandelnden Wurmbeschwörungen aus jüngerer Zeit, zu stellen. Falsch ist dies nicht, aber wohl auch nicht wirklich korrekt. Die Übersetzung ist allerdings relativ leicht nachvollziehbar in der Hinsicht, als dass *würme* als Erreger von Krankheiten galten. Der *wurm* nistet sich folglich an der vom Leiden betroffenen Stelle ein und verursacht dort Schmerzen, Beschwerden und große Schäden.

Jetzt setzt der Spruch, der den *nesso* kraft des Anwenders beschwört, ein und er führt diesen von dort stufenweise nach außen: zunächst in die Knochen bzw. die Adern, in das Fleisch, in die Haut und letztlich in den Pfeil. Soviel zum reinen Text. Die Vorstellung, die folglich auf Grund dieser Übersetzung entstanden ist, ist folgende: Während der Ausführende den Spruch rezitiert, hält er dem Betroffenen die Pfeilspitze an die erkrankte Stelle, damit der Erreger in diesen übergehen kann. D. h., der übernatürlich gedachte *wurm* wird in den Pfeil transferiert und „kriecht“ nicht als tatsächlicher kleiner Wurm auf die Pfeilspitze, wie es SCHLOSSER be-

²⁴¹ Michael Curschmann / Ingeborg Glier (Hrsg.): Deutsche Dichtung des Mittelalters. Bd 1. Von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter. München, Wien: Carl Hanser 1980. S. 23.

²⁴² Felix Genzmer: Germanische Zaubersprüche. S. 22.

schreibt.²⁴³ EHRISMANN schildert den weiteren Fortgang wie folgt: „Der Pfeil sollte dann den Wurm fortschießen, und zwar in den wilden Wald, wo die Dämonen wohnen, von welchen die Krankheiten herrühren.“²⁴⁴

Anlass und Beleg für diese Deutung bietet der Vergleich mit anderen Segenssprüchen: In einem *Wurmsegen* des 14./15. Jahrhunderts wird beschrieben, wie die *würme* in einem Birkenwald hausen:²⁴⁵

[...]
 Ez gienc ain man
 dur ain birkin tan
 da warn inne wurme
 ain michil gesturm(e)
 [...] ²⁴⁶

6.6.1.4 Ein Vergleich mit dem ae. *Hexenstichsegen*

Interessanterweise ist es vor allem der ae. *Hexenstichsegen* (*Wið færstice*),²⁴⁷ den man zum Vergleich heranzieht, denn in ihm erscheint sowohl die – beim Wurmsegen gedachte – Verbannung (hier allerdings nicht in den Wald, sondern in das Gebirge) als auch die Pfeilspitze bzw. der kleine Speer. Eine bedeutendere Parallele besteht im mehrmaligen mit *ut* beginnenden Ausfahrtsbefehl, den der Spruch mit der as. Fassung *Contra vermes*, also mit der sprachlich am nächsten verwandten, gemeinsam hat:

[...]
 út, lýtel spere, gif hérinne síe!
 [...]
 Ic him óðerne eft wille sændan

²⁴³ „[...] ein Pfeil, auf den der Wurm kriechen sollte, damit man ihn dann fortschießen könnte.“ Horst Dieter Schlosser (Hrsg.): Althochdeutsche Literatur. Mit altniederdeutschen Textbeispielen. Auswahl mit Übertragungen und Kommentar. 2. Aufl. Berlin: Erich Schmidt 2004. S. 205.

²⁴⁴ Gustav Ehrismann: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Erster Teil. Die althochdeutsche Literatur. 2. Aufl. München: C. H. Beck 1932. (= Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen Bd 6). S. 106.

²⁴⁵ Sowie Drachen, meint Ehrismann, wovon im Spruch selbst allerdings keine Rede ist. Auch erschließt sich mir hier der Gedankengang nicht. Auch wenn Drachen in Birkenwäldern heimisch wären, ist diese Vorstellung nicht von allen anderen elbischen Geschöpfen zu trennen. Ebd. S. 106, Anm. 3.

²⁴⁶ Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 207 (Spruch 166).

²⁴⁷ Übersetzt: „Gegen einen plötzlich stechenden Schmerz“.

fléogende flan forane tógeánes:

út, lýtel spere, gif hit hérinne sý!

[...]

út, lýtel spere, gif hérinne sý!

[...]

út, spere! næs in, spere!

[...]

Gif ðu wære on fell scoten oððe wære an flæsc scoten

oððe wære on blód scoten oððe wære on bán scoten

oððe wære on lið scoten; næfre nesý ðín líf átásed;

gif hit wære ésa gescot oððe hit wære ylfa gescot

oððe hit wære hægtessan gescot: nú ic wille ðín helpan.

Fléoh þær on fyrgen

hæfde hálwestu. Helpe ðin drihten!²⁴⁸

Neben den oben genannten Dingen fallen bei einer genaueren Betrachtung eine ganze Menge an Gemeinsamkeiten mit dem *Wurmsegen* genauer auf, welche in der jüngeren Forschungsliteratur eher vergessen werden.²⁴⁹ Der Spruch ist auch ein Beispiel für die im angelsächsischen Bereich gut belegte Projektilthese. Die Krankheitsverursacher werden als böse Geister vorgestellt, als elbische Wesen, die ihr Opfer peinigen. In diesem Fall wird der Schmerz bzw. die Krankheit von einem gedachten abgeschossenen Speer oder auch Pfeil hervorgerufen. Man darf bei der Interpretation des *Wurmsegens* nicht vergessen, dass es sich ebenfalls um ein dämonisches Wesen mit übernatürlichem Charakter handelt und nicht um einen gewöhnlichen Wurm. Es tritt hier nicht nur die Hexe (*hægtessa*) als mutmaßlicher Täterin auf, sondern auch die Elfen (*ylfa*) bzw. Alben und sogar die heidnischen Götter selbst, die Asen (*ésa*), welche hier – gleich Óðinn im bereits besprochenen *Münchener Nachtsegen* – zu bösen Geistern und Unruhestiftern herabdegradiert werden. Mit diesen drei Gruppen sind gleichzeitig auch drei Ebenen, die von der zauberkundigen Frau bis zu den alten Göttern reichen, repräsentiert. Da-

²⁴⁸ Friedrich Kluge: Angelsächsisches Lesebuch. Mit Glossar. 4. Aufl. Halle: Max Niemeyer 1915. S. 114f. In Englischer Übersetzung bei: Robert K. Gordon (Übers.): Anglo-Saxon Poetry. London: J. M. Dent 1954. S. 85ff. Übersetzt: heraus, kleiner Speer, wenn du herinnen bist! / zu anderen von ihnen will ich senden / einen fliegenden Speer zurück gegen sie: / heraus, kleiner Speer wenn's hier herinnen / heraus, kleiner Speer, wenn du herinnen bist! / heraus, Speer! nicht hinein, Speer! / Wenn du in die Haut geschossen wurdest oder in das Fleisch geschossen wurdest / oder in das Blut geschossen wurdest oder in den Knochen geschossen wurdest / oder in das Glied geschossen wurdest; niemals sei dein Leben geschädigt; / wenn es von Asen geschossen wurde oder von Elfen geschossen wurde / oder von einer Hexe geschossen wurde: Nun will ich dir helfen. / Flieg da ins Gebirge / Sei gesund. Hilf dir der Herr!

²⁴⁹ So auch Eis, der zwar Teile des Spruches zitiert, dabei jedoch nur den Ausfahrtsbefehl ins Gebirge betont. Noch lückenhafter ist sein Verweis auf den zuvor besprochenen Wurmsegen im Birkenwald, hier scheint er überhaupt nur die Fußnote Ehrismanns wiederzugeben, ohne jeglichen Literaturnachweis, um welchen Spruch es sich hier überhaupt handeln soll. Siehe: Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 12.

mit kann sich der Anwender sicher sein, dass er auch alle möglichen Verdächtigen angesprochen hat und der Spruch wirksam ist – dabei ist die magische Dreizahl selbstverständlich auch nicht unbedeutend. Eine solche Anrufung aller Gattungen zauberfertiger Wesen würde auch den *wurm* mit einbeziehen.

Ausschlaggebend für die – oft als „phantasievoll“²⁵⁰ beschriebene – Auffassung, dass der mit der Krankheit beladene Pfeil wieder zurückgeschossen wird, sind Vers 2 und 3, in denen genau diese Vorstellung auftritt und der Speer dem Sender zurückgeschickt wird. Dies passt deshalb hervorragend zum *Wurmsegen*, da die magische Handlung dann auf dem Sympathiegllauben basiert. Der durch ein Projektil eingedrungene *nesso* lässt sich dadurch auch in einen Pfeil bannen. Die Hauptkritik, die man dieser Deutung entgegenbringt, ist nicht ungerechtfertigt, ein Punkt, den man weder EIS noch REICHE abschlagen kann: „Vom Wegschießen des Pfeiles, in dem man sich die Würmer eingeschlossen vorstellt, ist in keiner der beiden Niederschriften die Rede, das wird bei der älteren Interpretation ohne jeden textlichen Anhalt hinzubehauptet.“²⁵¹

Die Parallelen zwischen *Wurm-* und *Hexenstichsegen* betreffen vor allem die aufgeführten einzelnen Körperbereiche. Zur Veranschaulichung: *Contra vermes*: *marge – ben – flesg – hud – strala*; *Pro nessia*: *marge – adra – fleisk – fel – tulli*; *Wið færstice*: *fell – fláesc – blód – bán – lið*. Bei dieser Gegenüberstellung werden einige Dinge deutlich: Zunächst einmal weisen alle Sprüche fünf Stationen auf, beim *Hexenstichsegen* betreffen alle davon den Körper des Leidtragenden, während im *Wurmsegen* die 5. Station als Gegenstand gedacht wird. Dies würde sogar für die These von EIS sprechen. Er sieht darin nämlich ebenfalls einen Körperteil. Des Weiteren finden wiederum fast alle benannten Stationen aus dem *Hexensegen* eine wortgenaue Entsprechung – dazu ist jedoch der Korpus beider Wurmsegenfassungen notwendig: *fell- fel; fláesc- fleisk; blód- adra; bán- ben; lið* lässt sich dann nur mehr zu *strâla* und *tulli* stellen und das Mark fällt aus, wobei stattdessen die 2. Station der Wurmsegen gedoppelt wird, eine Stelle, die sich wiederum als einzige in den beiden Fassungen unterscheidet! Die Beobachtung ist die, dass der *Hexenstichsegen* offenbar die gleiche stufenweise Reihung besitzt, diese erfolgt jedoch umkehrt, d. h., es wird von außen nach innen aufgezählt. In der Schlussformel verbirgt sich noch einmal der direkte Befehl. Sie lässt sich gut neben die as. Fassung des *Wurmsegens* stellen: *hæfde hálwestu* (,sei gesund‘) – *uuerthe so* (,es werde so‘).

²⁵⁰ So z. B. bei: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 7.

²⁵¹ Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 13.

Als zweites Glied zu diesem Befehl wird, mit der bereits besprochenen archaischen Bezeichnung (*drihten- drohtin*), jeweils Gott angerufen.

6.6.1.5 Jüngere Sprüche gegen das Schwinden

GENZMER, ein starker Vertreter der Pfeilschusstheorie, fügt dem Birkenwald-Wurmsegen und dem *Hexenstichsegen* noch einen weiteren Spruch hinzu. Es handelt sich dabei um einen erst im 19. Jahrhundert notierten Segen aus Schwaben:

Ein Segen wider die Schweine.

„Ich bitte dich aus Gottes Kraft, daß du h’nausgehst
aus dem Mark ins Bein,
aus dem Bein ins Fleisch,
aus dem Fleisch in die Haut,
aus der Haut ins Haar,
aus dem Haar in den wilden Wald,
wo weder Sonn noch Mond hin scheint.“

Den dritten Tag nach dem Vollmond, der auf einen Freitag fällt, zu beten und dreimal aufs Glied zu blasen.²⁵²

Erstaunlich an diesem Beispiel ist die Übereinstimmung des zentralen Teils des Spruches mit den frühmittelalterlichen Fassungen des *Wurmsegens*, der sich offensichtlich noch etliche Jahrhunderte hat halten können. *Schweine* bedeutet hier Schwindsucht,²⁵³ eine für den *wurm* typische Krankheitserscheinung. Der wilde Wald als Verbannungsort wird hier wörtlich wiedergegeben und auch dessen übernatürlicher Charakter, der als Wohnort von Dämonen typisch ist (*wo weder Sonn noch Mond hin scheint*). In jedem Fall soll das Leiden nicht mehr in der Lage sein zurückzukehren. Die Haltung des Sprechers hat sich ebenso vollständig gewandelt. Hier liegt eine voll christianisierte Form vor, denn vom ursprünglichen Wirken aus der Macht der Anwenders heraus und dem direkten Befehl ist hier keine Spur mehr vorhanden,

²⁵² Felix Genzmer: Germanische Zaubersprüche. S. 23. In der Form der Erstveröffentlichung durch Birlinger: „Gegen die Schweinung. Sprich: ich bitte dich aus Gottes kraft daß du ausgehst aus dem mark in’s bein; aus dem bein ins fleisch; aus dem fleisch in die haut, aus der haut ins haar, aus dem haar in den wilden wald, wo weder sonne noch mond scheint. Man mus 3 mal hinblasen; es den 3ten tag nach dem vollmond beten; fällt er auf einen Freitag, so darf man’s nur noch 2 mal beten.“ Anton Birlinger: Besegnungen aus Schwaben. In: Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde 4 (1859), S. 416-417. Hier S. 416. Auch abgedruckt bei: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 17. Sowie: Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 12.

²⁵³ Vgl. Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 59.

stattdessen wird alle magische Kraft und damit das Gelingen des Spruches in die Hand Gottes gelegt.

Ist der Krankheitsdämon erst einmal aus dem Körper entwichen und in eine Pfeilspitze gebannt, ist davon auszugehen, dass dieser dann auch weggeschossen und nicht etwa verbrannt oder vergraben wird. Der Verbannungsort bleibt allerdings hoch spekulativ, denn dieser wird im Text nicht genannt, noch wird er indirekt angedeutet. Vorsichtiger kann man die vorgestellte magische Handlung, die mit dem Spruch einhergeht, z. B. auch folgendermaßen formulieren: „[...] an arrow which, we imagine, would be shot away into the distance.“²⁵⁴ Auf einen weiteren mit dem *Wurmsegen* verwandten Segensspruch verweist HAMPP. Auch dieser wurde bis in die neuhochdeutsche Zeit tradiert:

Für die Schwinden.
 Ich beschwöre dich über alle Schwinden,
 Markschwinden, Beinschwinden, Fleischschwinden,
 Blutschwinden, Haarschwinden,
 aus dem Mark in das Bein,
 aus dem Bein in das Fleisch,
 aus dem Fleisch in das Blut,
 aus dem Blut in das Haar,
 aus dem Haar in das hellglänzende Sonnenschwert,
 dass dir diese Schwinde nimmer währt.²⁵⁵

Gleich wie der vorherige Spruch ist auch dieser gegen die Schwindsucht gerichtet. Der krankheitsbringende Dämon bleibt aus – nicht jedoch die Austreibung, welche wiederum fast wortgetreu überliefert wird. Auch hier stellt das Haar, bevor die Krankheit in das *Sonnenschwert* gebannt wird, eine Station dar. HAMPP sieht in diesem *Sonnenschwert* das *tulli* repräsentiert und damit einen Nachweis für einen Speer.²⁵⁶ Ein weiterer Punkt: Schon beim ae. *Hexenstichsegen* konnte man beobachten, dass die einzelnen Schichten bzw. Stationen des Körpers nicht aufgezählt wurden, um eine schrittweise Herauslösung zu bewirken, wie dies beim *Wurmsegen* der Fall ist. Sie wurden eher vorsorglich genannt, quasi um das Projektil, wo immer es

²⁵⁴ John Knight Bostock: *Old High German Literature*. 2. Aufl. revised by K. C. King, D. R. McLintock. Oxford: Clarendon 1976. S. 39f.

²⁵⁵ Rudolf Kriss: *Die Schwäbische Türkei. Beiträge zu ihrer Volkskunde. Zauber und Segen. Sagen und Wallerbrauch*. Düsseldorf: Schwann 1937. (= *Forschungen zur Volkskunde* Heft 30). S. 44. (Nr. 94). Daneben findet sich noch eine ganze Fülle verwandter Segen! Auch abgedruckt bei: Irmgard Hampp: *Beschwörung Segen Gebet*. S. 81.

²⁵⁶ Ebd. S. 81.

sich verbergen mag, auf jeden Fall mit dem Zauber anzusprechen – so wie dies auch mit bösen Geistern gehandhabt wird. In diesem Beispiel sehen wir beide Varianten miteinander vereint: Zuerst wird die Krankheit einschließlich ihrer möglichen Lokalität angesprochen, anschließend jede Schicht des Körper von innen nach außen von der Krankheit gereinigt.

6.6.1.6 Der Wald als Verbannungsort

Die Pfeilschusstheorie hat sich über die meiste Zeit hinweg in der Forschung, von den frühesten Auseinandersetzungen mit dem *Wurmsegen* bis in die Fünfzigerjahre des letzten Jahrhunderts, gehalten, und das trotz einer ganzen Menge an neuen Interpretationsvorschlägen und so mancher Kritik. In jüngerer Zeit sieht etwa TUCZAY den Pfeilschuss noch als allgemein akzeptierte Deutung und argumentiert, dass vorzugsweise der Wald im Mittelalter jener Platz, in dem all die verschiedenen Unholde zuhause sind, war.²⁵⁷ Auch in der mhd. ritterlich-höfischen Literatur zeigt sich dieser Gegensatz von Hof (Zivilisation) und Wald (Wildnis) immer wieder. Meist geriet der Held, sobald er den Wald betritt, in ein Abenteuer oder begegnet wundersamen Dingen und Wesen.

Ein schönes Beispiel (unter zahllosen), das die Vorstellungen rund um den Wald im Mittelalter veranschaulicht bzw. zeigt, wie dieser als Schauplatz des Übernatürlichen fungiert, ist die Blumenmädchenepisode im *Straßburger Alexander*²⁵⁸ (5162-5358), in der sich der Held, Alexander der Große, zusammen mit einem ausgewählten Trupp seiner Gefolgsleute explizit aufmacht, um *wundir zu besehen* (5161). Kaum haben sich die Männer vom Heer abgewandt, kommen sie zu einem *hêrlichen walt* (5163), welcher sie mit lieblichem Gesang und Musik von Leiern und Harfen zu sich lockt. Dort begegnen sie den sog. Blumenmädchen, pflanzliche, weibliche Wesen, mit denen die Männer mehrere Monate zubringen, bis diese schließlich verwelken müssen. Darauf folgt eine ganze Kette von wundersamen Ereignissen.

Aber nicht nur schadensstiftende, übernatürliche Wesenheiten, sondern auch Menschen wurden nach altem Recht in den Wald verbannt. Diese Form der Rechtssprechung ist in späterer Zeit als Vogelfreiheit bekannt geworden, es handelt sich dabei um eine Ächtung. Der Wald-

²⁵⁷ Christa Tucay: *Magie und Magier im Mittelalter*. S. 260. Siehe auch: Monika Schulz: *Beschwörungen im Mittelalter*. S. 58.

²⁵⁸ Karl Kinzel (Hrsg.): *Lamprechts Alexander. Nach den Drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen*. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1884. (= Germanistische Handbibliothek Bd 6).

gang (*skóggangr*) stellt im altisländischen Recht, neben der Landesverweisung, eine häufige Art der Strafe dar.²⁵⁹

Nicht nur der Wald als ganzes, sondern auch einzelne Bäume können eine große Rolle spielen. Eine ganze Gruppe von Heilsanweisungen aus jüngerer Zeit sind die sog. Baumklagen,²⁶⁰ in denen die von der Krankheit geplagte Person jene in einen Baum ableitet. Dabei ist anzunehmen, dass sich diese Praxis aus der Vorstellung heraus entwickelt hat, dass der Baum ein Wohnsitz übernatürlicher Wesen ist.²⁶¹ Der Wald in seiner Gesamtheit fungiert allerdings am häufigsten in den Segenssprüchen als Bannungsort. Eine Ähnlichkeit mit dem *Wurmsegen* haben auch folgende junge Sprüche:

Für das Schwären

Schwär aus dem Mark,
Schwär aus dem Bein,
Schwär aus dem Blut,
Schwär aus der Haut,
Schwär flieh in den wilden Wald.²⁶²

Gegen Gicht.

Ich gebiete dir
aus dem Kopf und aus dem Hals,
aus dem Fleisch und aus dem Bein,
aus dem blut und aus dem Mark,
in einen wüsten, wilden Wald,
wo weder Sonn noch Mond mehr scheinen tut.²⁶³

Der Wald ist Schauplatz und Heimat des Übernatürlichen und er hält vieles verborgen. Vielleicht knüpft sich diese Vorstellung nicht nur an die der beseelten Umwelt, sondern auch an die ursprüngliche kultische Bedeutung von heiligen Hainen und einzelnen Bäumen. Mit der Christianisierung und der einsetzenden Dämonisierung altreligiöser Wesenheiten, wie man sie sich innerhalb der Bäume wohnend vorstellte, wurde auch der Wald als Heimat der bösen Geister geboren oder zumindest in seiner negativen Rolle verstärkt.

²⁵⁹ Besonders gut belegt in der *Grágás*.

²⁶⁰ Monika Schulz: *Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung*. S. 214.

²⁶¹ Vgl. dazu mit vielen Beispielen: Irmgard Hampp: *Beschwörung Segen Gebet*. S. 87.

²⁶² Zitiert nach: ebd. S. 91.

²⁶³ Zitiert nach: ebd. S. 92.

Abschließend sei der Deutungsansatz von WIPF genannt, der völlig ohne die Überlegung des anschließenden Schusses auskommt: Die Pfeilspitze alleine genügt bereits, um die schädliche Kraft damit zu neutralisieren, dabei handelt es sich um Kontaktmagie. Er vergleicht diesen Vorgang mit der Ringübergabeszene aus dem *Hildebrandslied*. „Die Speerspitze bannt schädliche Einflüsse. [...] Überreicht man das Geschenk Spitze wider Spitze, so wird das Fremdmana, das schädlich wirken könnte, in die Speerspitze abgeleitet.“²⁶⁴

6.6.2 Der Hufstrahl von EIS

EIS präsentierte im Rahmen seiner Antrittsvorlesung in Heidelberg 1955 zum ersten Mal seine These und neue Übersetzung zum Wurmsegen, die im darauf folgenden Jahr erstveröffentlicht wurde. Ausgangspunkt ist eine Neuübersetzung der beiden Wörter *strâla* und *tulli*, die bisher als Pfeil interpretiert wurden. Da an diesem Wort auch die gesamte Pfeilschussthese hängt, wird dadurch einiges über Bord geworfen. Der Spruch wird ihm zufolge ausschließlich zu einem Pferdeheilsegen.

Die zuvor vorherrschende und allgemein akzeptierte Pfeilschussthese führt EIS bis auf GRIMM zurück, der diese bereits übernommen haben soll.²⁶⁵ In der Literaturangabe, die er dazu liefert, ist davon allerdings keine Spur. Damit mag jedoch nicht behauptet sein, dass GRIMM diese These nicht kannte, denn gewiss war er sich der Übersetzung MAßMANNs von *strâla* als Pfeil bewusst.²⁶⁶ Nun ist *strâla* mit dieser Bedeutung gut belegt und bedeutet nachweislich Pfeil. Was MAßMANN allerdings noch nicht kannte, war die zweite Fassung des Spruches, die erst später von GRIMM in seiner *Deutschen Mythologie* veröffentlicht wurde – auf die auch EIS verweist. Ob er sich diesen Beleg auch genau angesehen hat, sei in Frage gestellt, denn bei näherer Betrachtung erkennt man folgendes: GRIMM begegnete in der ahd. Fassung dem Wort *tulli* anstelle von *strâla*, das hier bisher auch nur mit Pfeil bzw. Speer übersetzt wurde. Das ahd. *tulli* reiht sich zu mhd. *tülle* und nhd. Tülle. Das Wort bezeichnet heute primär ein Rohrstück, in das etwas hineingesteckt wird, in ahd. und mhd. Zeit allerdings scheint auch die Übersetzung als Pfeil relativ unproblematisch zu sein: „wand od. zaun von brettern od. palisaden, pfalwerk; vorstadt (die ausserhalb der mauer hinter pfahlwerk liegt); röhre, bes. die röhre

²⁶⁴ Karl A. Wipf: Die Zaubersprüche im Althochdeutschen. S. 68.

²⁶⁵ Siehe: Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 11. Eis zitiert dabei wie folgt: Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. S. 1032ff.

²⁶⁶ Wilhelm Dorow: Zwei sächsische Beschwörungsformeln. S. 269.

od. zwinge, womit eine eisenspitze am schaft (des pfeiles od. speeres) befestigt wird;“²⁶⁷ Folglich wurde *tulli* als die ‚Tülle‘ vom Pfeil gelesen.

Die erste Übersetzung des Spruches, nämlich die der as. Fassung, hat die Forschung maßgeblich in ihrer Interpretation beeinflusst. Dabei hat GRIMM in der ahd. Fassung *tulli* und *strâla* schon nicht mehr explizit als Pfeil gedeutet, sondern als „geräth“.²⁶⁸ Die Frage, die sich EIS gegenüber der Interpretation GENZMERS stellt, bietet kein haltbares Argument: „wo hätte man da eine bronzene oder eiserne Röhre oder Zwinge hergenommen? Die steinernen und beinernen Pfeilspitzen, die es in der Steinzeit gab, wurden nicht mit Röhren oder Zwingen am Pfeil befestigt und ergaben keine Hohlräume.“²⁶⁹ Zwei Dinge werden hier übersehen: *tulli* lässt sich auch als Speer übersetzen – womit die Nähe zum *Hexenstichsegen* wieder gegeben ist – und dazu ist keinerlei Metall vonnöten, noch wahrscheinlicher allerdings ist die Möglichkeit, dass dann *tulli* nicht mehr der Speer per se ist, sondern ein hölzerner kleiner Pfahl: Dieser würde dann nicht in den Wald oder sonst wohin geschossen werden, sondern schlichtweg in die Erde getrieben werden. Dann gibt es letztlich auch noch die Möglichkeit, dass es sich dabei um eine Röhre handelt, eine Schilfröhre z. B., die eigens die Funktion hat, den Krankheitsverursacher zu fangen. Wenn man bei der Pfeilinterpretation bleibt, ist auch hier das Argument von EIS wenig überzeugend: Schon allein die unterschiedliche Begriffsverwendung von *strâla* und *tulli* – auch wenn diese dialektaler und nicht funktionaler Natur ist – zeigt, wie austauschbar diese letzte Komponente gewesen sein muss. Letzteres veranschaulichen auch der *Hexenschusssegen*, in dem an deren Stelle *lið* erscheint, sowie die Segensbeispiele aus jüngerer Zeit, in denen das Haar genannt wird.

Was EIS übersehen hat, ist, dass GRIMM bereits viel näher bei seiner Interpretation war, als dieser es glaubt, denn laut GRIMM ist im *Wurmsegen* eindeutig ein Pferdeheilsegen zu sehen: Auf der von EIS verwiesenen Seite in der *Deutschen Mythologie* ist der Spruch eindeutig unter Pferdeheilung ausgewiesen, aber auch im Kapitel zu den Tierkrankheiten fehlt der Beleg nicht: „Es versteht sich, daß auch bei thierkrankheiten geister walten. in einer alts. formel wird der *nesso* mit seinen *neun jungen* beschworen aus fleisch und haut des sporlahmen rosses zu weichen.“²⁷⁰ Grund dafür ist, dass die Wiener Handschrift die as. Fassung zusammen mit dem Spruch *De hoc quod spurihalz dicunt* überliefert – eine Tatsache, auf die auch EIS

²⁶⁷ Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. S. 233.

²⁶⁸ Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Bd 2, S. 1032, Anm. 2.

²⁶⁹ Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 13.

²⁷⁰ Jacob Grimm: Deutsche Mythologie. Bd 2, S. 973.

verweist²⁷¹ –, zusätzlich sieht GRIMM den Spruch aber auch im Kontext des 2. *Merseburger Zauberspruchs*. Tatsächlich ist die Deutung des Wurmsegens als Pferdeheilsegen in der älteren Forschung bereits vertreten.²⁷²

6.6.2.1 Übersetzung: *Pro nussia*

Für die Wurmkrankheit

Wurm, kriech heraus, (nimm) neun Würmchen mit, aus dem Mark in die Adern, aus den Adern in das Fleisch, aus dem Fleisch in die Haut,
aus der Haut auf diesen (Huf-)Strahl! Dreimal Vaterunser.²⁷³

6.6.2.2 Übersetzung: *Contra vermes*

Gegen Würmer

Wurm, kriech heraus, (nimm) neun Würmchen mit, aus dem Mark in den Knochen, aus dem Knochen in das Fleisch, aus dem Fleisch in die Haut,
aus der Haut auf diesen (Huf-)Strahl! Herr, so geschehe es!²⁷⁴

6.6.2.3 Die These

EIS geht an den *Wurmsegen* zunächst einmal, wie bereits dargelegt wurde, mit der Annahme heran, dass es sich dabei um einen Pferdesegen handle. Zur Neuübersetzung der beiden entscheidenden Wörter *strâla* und *tulli* zieht er dazu die veterinärmedizinische Fachliteratur des Mittelalters heran. „Strahl“ heißt nicht nur Pfeil, sondern auch eine bestimmte Stelle des Pferdefußes.²⁷⁵ Zu dieser neuen Deutung fügt EIS auch eine anatomische Querschnittabbildung eines Pferdefußes hinzu.²⁷⁶ Wie für *strâla* findet er auch für *tulli* Belege, dass diese Wörter innerhalb der Fachsprache ebenso einen bestimmten Teil der Pferdesohle bezeichnen,

²⁷¹ Zusätzlich betont Eis, dass auch im lateinischen Text der Wiener Handschrift, vor den as. Einträgen, lateinische Formeln für Bienen und junge Hühner stehen. Siehe: Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 20.

²⁷² Auch im *HdA* wird der *nesso* als Verursacher vom Lahmen des Pferdes ausgewiesen. Dabei bezieht sich Riegler auf die Veröffentlichung Mannhardts, der die Verbindung zwischen den elbischen Wesen aus dem ‚wilden Wald‘ und dem Wurm beschreibt und damit die Gedanken Jacob Grimms auffasst. Siehe: Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 853. Und: Wilhelm Mannhardt: Der Baumkultus der Germanen und Ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. Berlin: Borntraeger 1875. (= Wald- und Feldkulte Bd 1).

²⁷³ Schlosser übersetzt in seiner Textausgabe die beiden Fassungen des Wurmsegens ausschließlich anhand der Interpretation von Eis, weshalb ich sie hier anführen möchte. Der Übersetzung von *strâla* sowie von *tulli* als Pfeil spricht er jegliche Richtigkeit ab. Horst Dieter Schlosser (Hrsg.): Althochdeutsche Literatur. S. 135.

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 13.

²⁷⁶ Ebd. S. 15.

allerdings sind die aufgelisteten Belege alle sehr spät, d. h. erst gegen Ende des Mittelalters und in die frühe Neuzeit zu datieren.

Nach dieser Übersetzung ergibt sich auch eine neue Interpretation: Der Krankheitsdämon wird jetzt aus dem Mark über die verschiedenen Stationen hinab in die Fußsohle des Pferdes gebannt und darauf werden Teile der Sohle des Pferdes abgeschnitten. Diesen Vorgang identifiziert EIS mit einer medizinischen Praxis bei Hufkrankheiten, dem Auswerfen, bei der genau das gemacht wird.²⁷⁷ Anschließend werden die abgeschnittenen Hornsohlenstücke des Pferdes, in denen sich, dank der Besprechung, der Erreger befindet, entweder verpflockt oder vergraben. M. E. unterstützt die Form der Sprüche eine Identifizierung der letzten Station (*strâla, tulli*) mit einem dem Körper zugehörigen Teil nicht wirklich, denn es heißt: *in diz tulli* und *an thesa strâla*. Die Verwendung von Demonstrativpronomen unterscheidet sich vom gesamten restlichen Aufbau der Sprüche, so dass es doch viel mehr den Anschein erweckt, dass mit der letzten Austreibungsstation ein Gegenstand bezeichnet wird.

Während es nicht unwahrscheinlich ist, dass der *Wurmsegen* ein Pferdeheilspruch ist, gibt es doch einige Probleme bei der Hufstrahlthese. Neben der Übersetzung macht auch die Anatomie Schwierigkeiten. Hierauf beruht die Interpretation von REICHE, der im *Wurmsegen* ebenso ohne Zweifel einen Pferdeheilspruch erkennt, aber Kritik an der anatomischen Zuordnung des ‚Strahls‘ äußert:

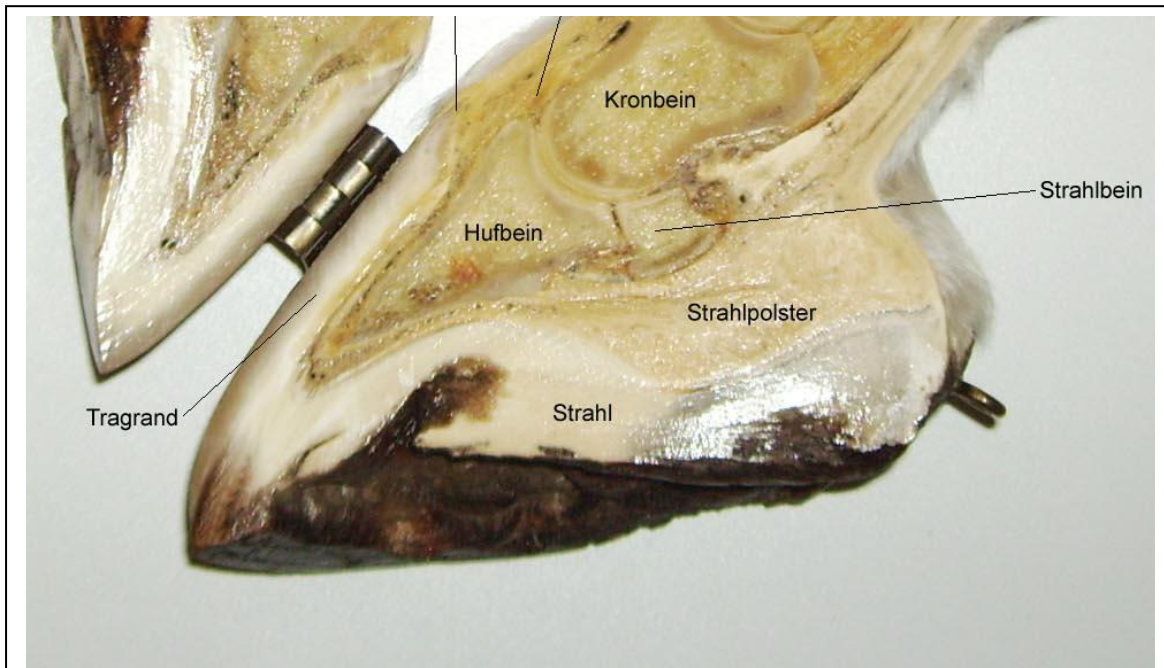
„Aus der von Gerhard Eis seinen Ausführungen beigegebenen Abbildung des Pferdefußes (S. 15) geht eindeutig hervor, daß das ‚Strahlpolster‘ nicht an die Oberfläche des Pferdefußes tritt. Sowohl nach unten als auch volar liegen Sohlenlederhaut, Hornsohle, Hornballen und Hautballen dazwischen.“²⁷⁸

Aus dem anatomischen Querschnitt des Pferdefußes, den EIS seinem Aufsatz beigelegt hat, geht wirklich nicht hervor, welcher Teil eigentlich gemeint ist. Dass REICHE die Abbildung und die These von EIS daher missversteht, worauf auch KRATZ hinweist,²⁷⁹ ist nachvollziehbar, weshalb durch eine Grafik (Abb. 4) noch einmal verdeutlicht werden soll, worum es sich beim Strahl handelt:

²⁷⁷ Ebd. S. 20ff.

²⁷⁸ Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 8, Anm. 22.

²⁷⁹ Bernd Kratz: Die altdeutschen Sprüche „Pro Nessia“ und ein französischer Hippiatrie-Traktat des 15. Jahrhunderts. In: Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik 34 (1991). S. 23-31. Hier: S. 25, Anm. 7.



(Abb. 4: Der Querschnitt eines Pferdehufes)

Anhand der Grafik ist eindeutig erkenntlich, dass der Strahl von der Unterseite des Hufes zugänglich ist und sogar Kontakt mit dem Boden hat. Von unten gesehen nimmt der Strahl die äußere Form einer Pfeilspitze an, woher auch der Name hervorgeht! Bei unzureichender Hufpflege erkrankt der Strahl.

In die Textausgaben und Übersetzungen hat diese These zögerlich, aber dennoch Eingang gefunden: Nicht selten liest man primär die ältere Pfeilübersetzung mit einer Anmerkung zur ebenfalls möglichen Deutung von *strâla* und *tulli* als Hufstrahl, nach EIS. Je nach Erscheinungsjahr und Herausgeber sind jedoch alle Möglichkeiten vertreten: Die Hufstrahlübersetzung fehlt gänzlich,²⁸⁰ es können Pfeil und Hufstrahl nebeneinander bereits in der Übersetzung stehen,²⁸¹ die Pfeilübersetzung fehlt möglicherweise bzw. ist als falsch ausgewiesen²⁸² oder die Interpretation von EIS ist im Kommentar angeführt.²⁸³

Die Übersetzung, die eine sehr genaue anatomische Kenntnis des Pferdefußes sowie Fachzeichnungen voraussetzt, kann letztlich nicht völlig überzeugen – hat aber viele Anhänger

²⁸⁰ Siehe z. B.: Michael Curschmann / Ingeborg Glier (Hrsg.): Deutsche Dichtung des Mittelalters. S. 23 u. S. 768. Sowie: Herbert Walz: Die deutsche Literatur im Mittelalter. S. 288 u. 26.

²⁸¹ Siehe z. B.: Horst Dieter Schlosser (Hrsg.): Althochdeutsche Literatur. Mit Proben aus dem Altniederdeutschen. Ausgewählte Texte mit Übertragungen. Frankfurt am Main: Fischer 1989. S. 257 u. 364.

²⁸² Siehe Anm. 273. In dieser jüngeren Ausgabe hat sich Schlosser für die These von EIS entschieden, während zuvor noch beide Übersetzungsmöglichkeiten angeboten wurden: Horst Dieter Schlosser (Hrsg.): Althochdeutsche Literatur. 2004. S. 135 u. 205.

²⁸³ Die mit Abstand beste Lösung für das Übersetzungsproblem bietet die Ausgabe von Müller: *tulli* wird hier überhaupt nur mit dem neutralen Begriff „Spitze“ übersetzt, folglich deckt sich die Übersetzung mit allen Interpretationsansätzen: Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. S. 271 u. S. 394.

gefunden²⁸⁴ und scheint schließlich, zusammen mit der im Folgenden behandelten Interpretation von REICHE, die ältere Pfeilthese abzulösen.²⁸⁵ M. E. gibt es jedoch keinen Grund, den Pfeil und die (Pfeil-)Tülle als mögliche Übersetzungen zu verwerfen. Beide Übersetzungen sind vollkommen legitim (vorausgesetzt, die anatomischen Fachbegriffe wurden bereits im frühen Mittelalter verwendet).

6.6.3 Der Haarschnitt von REICHE

Die These von REICHE, auf die bereits mehrmals eingegangen wurde, spricht dem *Wurmsegen* seine germanische Herkunft ab und begründet den Text durch Übersetzung lateinischer Vorlagen. Diese These stützt sich auf zwei Passagen in einer St. Galler Handschrift aus dem 9. Jahrhundert:

(Contra fleumata.) Adiuva me, deus salvator meus, in adiutorio tuo, adiuva nos cantare et praecantare una cum sancto Zenone Abraham et sanctum Raphael et sanctum Uriel, chorum angelorum et sanctum Damianum purga manum suam, hic move vermes de ossa si a garo vermes, si vermes farcum cello (?), move de ossa si vermerimo (?) move de ossa si vermes graneo (?), hic moveat de ossa in pulpam, de pulpa in pellem, de pelle in pilum, de pilo in terram, suscipe quia carnes portare non potest nec die nec in nocte. Tolle siligineam farinam et mel mitte in frixoria, fac corpus unum et mitte in pellem et pone in malanno et pone de terra qui dicitur milo; si quadrupedia est pone in bucca et sic homo materba (?) sanefiet.²⁸⁶

Der Text besteht aus drei Teilen: Im ersten Teil werden mächtige Persönlichkeiten aus der christlichen Glaubenswelt angerufen, allen voran Gott, darauf folgt der heilige Zenon von Verona, Abraham, zwei der vier Erzengel: Raphael und Uriel und der Heilige Damian. Der zweite Teil ist die eigentliche magische Beschwörung, in der wir die gleiche Art Formel wiedererkennen wie im *Wurmsegen* (,vom Knochen ins Fleisch, vom Fleisch in die Haut, von der Haut ins Haar, vom Haar in die Erde‘). Darauf folgen medizinische Anweisungen. REICHE argumentiert, dass der Übersetzer, wenn die Interpretation von EIS stimmen soll, *pilum* fälschlicherweise als Pfeil übersetzt haben müsste (das gilt selbstverständlich für die alte Interpreta-

²⁸⁴ So z. B.: Heinrich Beck / Gundolf Keil: Art. Wurm. S. 335.

²⁸⁵ Siehe dazu: Hans-Hugo Steinhoff: Art. ‚Pro nussia‘ / ‚Contra vermes‘ (‚Gang uz / ut nesso‘). In: VL² Bd 7. (1989). Sp. 853. Sowie: Sabina Foidl: Art. Pro nussia / contra vermes. Sp. 165.

²⁸⁶ Ricardus Heim (Ed.): Incantamenta Magica. Graeca Latina. Leipzig: Teubner 1892. S. 564. Abgedruckt auch bei: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 12.

tion einer direkten Übersetzung von *strâla* und *tulli* als Pfeil ebenso).²⁸⁷ In Anbetracht des Textes macht es wenig Sinn, denn aus der Beschwörung geht klar hervor, dass es sich eben nicht um einen Pfeil handelt, denn die Schrift endet nicht hier, sondern sie setzt fort mit: *de pilo in terram*. Der Übersetzer müsste demnach auch *pilo* falsch verstanden haben. Dazu kommt, dass es sich dabei nicht um die letzte Ausfahrtsstation der Krankheit handelt, denn zusätzlich wird darin die Erde ausdrücklich erwähnt. Wenn diese Teil der Beschwörung ist, warum würde man sie dann in den deutschen Fassungen weglassen, andererseits denkt man sich auch bei der Pfeilschussthese einen letzten Verbannungsort, vorzüglich eben den Wald. Eine Falschübersetzung ist demnach außerordentlich unwahrscheinlich, aber damit wird ebenso die Übersetzungsthese von REICHE entkräftet, der einen ähnlichen Text als Übersetzungsgrundlage vermutet!

Die Aufrufung der mächtigen christlichen Persönlichkeiten erinnert dazu sehr stark an den zweigliedrigen Zauberspruchtypus, in der auf die *historiola* die *incantatio* folgt. Obgleich hier keine erzählte Geschichte vorliegt, ist die Anrufung, speziell von Heiligen, doch ein Merkmal des Ersetzens von heidnischen Gottheiten, folglich erscheint die repräsentierte Haltung des Textes doch stark vorchristlich. Die Möglichkeit, dass hier nicht literarische Traditionen aus dem Mittelmeerraum dahinterstehen, sondern populäre Sprüche aus Volkssprachen einfließen, kann nicht unter den Tisch gekehrt werden. Man muss bedenken, dass volkssprachliche Aufzeichnungen, vor allem in frühmittelalterlicher Zeit, eine große Ausnahme darstellen. Schrift sowie Schriftsprache sind zu allererst Latein, gerade, wenn es sich um den Klerus handelt, aus dessen Hand überliefert wird. Die große Zahl an volkssprachlichen Texten ist ein Phänomen höfischer Kultur, welches erst viel später in Erscheinung tritt. Man denke dabei nur an SAXO GRAMMATICUS und seine *Gesta Danorum*, die nicht nur vollständig in Latein geschrieben wurde, sondern auch kulturell assimiliert.

Wenn sich demnach die Beschwörungsformel, welche wir in hervorragender Form aus dem *Wurmsegen* kennen, derart großer Beliebtheit erfreut hat und tief in den Köpfen der Menschen verankert war – das beweisen die zahlreichen Belege vom Altertum bis in die Neuzeit –, wäre es doch ein Wunder, wenn man sie nicht auch in lateinischen Schriften wiederfindet. Außerdem ist eine lateinische Tradition der Beschwörung gerade dann nicht auszuschließen, wenn man von einem indogermanischen Erbe ausgeht. Der zweite Textauszug, auf den REICHE verweist, lautet wie folgt:

²⁸⁷ Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 13.

«Ad» renium dolorem vel cetera alia praecantatio: dicis haec: „Domine deus omnipotens his dolorem salvat, angeli audierunt, prophetae cognoverunt, homines salvati sunt; audi corce et perage animam. Domine deus omnipotens salvat, angeli audierunt, prophetae audierunt, audi dolor renium, exi a medullis ad ossa, «ab ossibus» ad pulpas, a pulpa ad nervos, a nervo ad eutes, a cute ad pilos, a pilo in centesimum»²⁸⁸ excutiens incantas, expues aut ter aut quinquies aut septiens aut novies.²⁸⁹

Der Verfasser zitiert in diesem Text eine Bezauberung (*praecantatio*), als hätte er sie gehört oder vermittelt bekommen. Dies kann zwar ebenso lediglich ein literarisches Stilmittel sein, schließt aber nicht aus, dass die erste Aufzeichnung wirklich unter diesen Umständen vonstattengegangen ist – wie man entgegen einer literarischen Tradition es sich auch bei den deutschen *Wurmsegen* vorstellen müsste. Der Krankheitswurm fehlt hier völlig, es wird lediglich gesagt, dass sich der Spruch gegen Nierenschmerzen und mehr richtet. Im ersten Textauschnitt ist allerdings deutlich vom Wurm (*vermes*) die Rede.

Der Zauberspruch ist dem vorherigen ähnlich. Der erste Teil enthält die Anrufung und der zweite die Beschwörung, zusätzlich ist klar erkennbar, wo der Spruch beginnt und wo er endet – die Handlungsanweisungen befinden sich natürlich außerhalb. Entgegen der ersten Anrufung sind es hier nur mehr Gruppen und nicht einzelne Personen, die genannt werden (mit der Ausnahme von Gott natürlich). Diese Reduzierung erinnert an den *Münchener Nachtsegen* und an den *Hexenstichsegen*. Am meisten stört allerdings, dass gerade der *nesso*, hier in den in lateinisch wiedergegebenen Formeln, nirgends aufscheint, daher nimmt man an, dass der Name aus dem Lateinischen entlehnt worden ist.²⁹⁰

6.6.3.1 Die These

REICHE glaubt in den zwei lateinischen Textauszügen, in denen magische Beschwörungen als Heilmittel gegen Würmer und Nierenschmerzen zu finden sind und sich eine vergleichbare

²⁸⁸ *in centesimo* könnte, so überlegt Reich, vielleicht ursprünglich in coemeterium („Friedhof, Kirchhof“) geheiß haben, dann würde auch hier der Verbannungsort die Erde sein.

²⁸⁹ Ricardus Heim (Ed.): *Incantamenta Magica*. S. 558. Abgedruckt auch bei: Rainer Reiche: *Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen*. S. 15.

²⁹⁰ Diesen Kritikpunkt hat bereits Schmitt in Bezug auf die These von Eis formuliert: „Ein in dem germanischen Zauberspruch aufscheinendes angebliches Lehnwort soll uns auch von der Entlehnung des gesamten Spruches überzeugen, obwohl eine entsprechende Formel in jener, der lateinischen Sprache überhaupt nicht bezeugt ist.“ Rüdiger Schmitt: *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1967. S. 294.

Beschwörungsformel wie im *Wurmsegen* befinden, die literarische Übersetzungsvorlage für die beiden *nesso*-Sprüche gefunden zu haben bzw. den Beleg dafür, dass es im lat. Schrifttum diese Formel bereits gab. Es gibt jedoch einige Unterschiede, selbst wenn man nur den Kern der Beschwörungsformel aus den lateinischen Texten heranzieht. Die Austreibung erfolgt zunächst, gleich wie beim *Wurmsegen*, stufenweise, beginnend beim Mark, allerdings ist die letzte (oder auch vorletzte) Station nicht ein Pfeil, Gegenstand oder der Hufstrahl, sondern eindeutig das Haar, welches wiederum weiter in die Erde verbannt wird.

Aufgrund dieser Unstimmigkeiten, aber weil REICHE auf eine lat. Übersetzungsgrundlage besteht, bleibt ihm nichts anderes übrig, als die Vermutung zu wagen, dass *strâla* und *tulli* auf das Haar zurückzuführen sind.²⁹¹ Das lässt sich aber weder sprachlich vereinbaren, noch irgendwie den anatomischen Gegebenheiten anpassen: Der Hufstrahl hat als Horn weder Haar, noch befindet er sich in unmittelbarer Umgebung zur Pferdebehaarung, im Gegenteil, er ist überhaupt nur zugänglich, wenn man den Pferdefuss hebt und damit Zugang zur Sohle erhält. Auch KRATZ kann dieser Vermutung wenig abgewinnen: „Es ist nicht gut denkbar, daß ein Krankheitsbeschwörer, der seine Aufgabe ernst nimmt, ‚Strahl‘ sagt und die Behaarung über dem Hornschuh des Pferdefußes meint, oder umgekehrt.“²⁹²

Ein wichtiges Element haben die Deutung von EIS und die von REICHE jedoch gemeinsam, nämlich das Beschwören in einen Körperteil, der in der Folge ohne Schaden am Lebewesen abgetrennt werden kann und letztlich an einem entfernten Ort oder einer bestimmten Stelle seine Verbannung findet. Die Pfeilthese unterscheidet sich hier erheblich, und zwar insofern, als dass ein besonderer Gegenstand vonnöten ist, um die Prozedur erfolgreich abzuschließen.

Interessanterweise findet sich das Haar auch in zwei bereits zitierten Sprüchen aus jüngerer Zeit: Im Segen *wider die Schweine*, den schon GENZMER vorgestellt hat, wird die Krankheit in das Haar beschworen und damit dann in den wilden Wald verbannt. Und im Segen *Für die Schwinden*, auf den HAMPP hingewiesen hat, wird die Krankheit ebenfalls in das Haar, aber anschließend in das *Sonnenschwert* gebannt. Ein anderer Segen aus dem 17. Jahrhundert wird ebenfalls von REICHE zitiert:

²⁹¹ Siehe: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 8 u. S. 13.

²⁹² Bernd Kratz: Die altdeutschen Sprüche „Pro Nessia“ und ein französischer Hippiatrie-Traktat. S. 25.

Segen für die wilden Geschoß oder bösen Lufft.

Wilde schoß, ich gebeut dir aus dem Markh in das Bain,

wilde Geschoß ich gebeut dir aus dem Bain in das Flaisch,

w. G. i. g. d. aus dem Flaisch in das Bluot (die Anfangsworte werden bei jedem folgenden Satze wiederholt),

aus dem Bluot in die haut,

aus der haut in das Haar,

aus dem Haar in die Erden,

neun Klafter tief!²⁹³

Dieser Spruch passt gut zum ae. *Hexenstichsegen*, denn auch hier begegnet man der Vorstellung der Projektilthese und gleichzeitig der Anwahd. Gleichzeitig findet sich in diesem Segen – wie in lateinischen Texten – als letzte Ausfahrtsstation das Haar und als finaler Verbanungsort die Erde. Erstaunlich ist außerdem, dass der Spruch keinerlei unmittelbare christliche Elemente beinhaltet und sogar den direkten Befehl benützt (*ich gebeut dir*). Aus dem 19. Jahrhundert – aus dem Odenwald – weiß HOLZMANN folgenden Segen noch hinzuzustellen:

Schwindsucht ich gesege dich aus dem Mark in die Beine, aus den Beinen in das Fleisch, aus dem Fleisch in die Adern, aus den Adern in die Haut, aus der Haut in das Haupt, aus dem Haupt in das Haar, aus dem Haar in den wilden Wald, das zehl ich dir zur Buß †††²⁹⁴

Anhand der vielen jüngeren Sprüche, in denen allen sich auch das Haar als Ausfahrtsstation befindet, kann eine These vom Haarschnitt zwar mit zahlreichen Belegen untermauert werden, aber nicht auf den Fall von *Contra vermes* und *Pro nussia* umgelegt werden. Leider fehlt auch der *nesso* in jedem der Sprüche.

Was aber den Haarschnitt anbelangt, möchte ich hier noch auf einige interessante volkstümliche Vorstellungen hinweisen, die einen Sympathiegedanken bei dieser Vorgehensweise erklären könnten: Im Krankheitsbild der „kleinen Leute“ tritt in Ostpreußen die Schwindsucht auf, dabei handelt es sich um die Auffassung, dass sich kleine Würmer in dem menschlichen Körper einnisten. In den Masuren sind diese Krankheitsdämonen bekannt unter dem Namen

²⁹³ Franz Joseph Mone (Hrsg.) Beiträge zur Kenntnis des teutschen Heidenthums. D. Segenssprüche. In: Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 6 (1837). Sp. 459-478. Hier: Sp. 470. Auch abgedruckt bei: Verena Holzmänn: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 65f. Sowie: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 16.

²⁹⁴ Otto Böckel: Segen aus dem Odenwalde. Germania 31 (1886). S. 345. Auch abgedruckt bei: Verena Holzmänn: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 65.

„zimne ludže“ (,kalte Leute‘), sie sind so groß wie Stecknadelköpfe und kriechen reihenweise durch den Wald.²⁹⁵ Daneben findet man die Auffassung, dass durch das Baden von Pferden in kleinen Seen oder Teichen aus den Pferdehaaren krankheitserregende Würmer entstehen und im lettischen Volksglauben ist der Glaube beschrieben, in dem die ins Wasser gefallen Pferdehaare lebendig werden und sich beim Kontakt mit dem Menschen bis an die Knochen fressen (der Wurmsegen und die verwandten Sprüche beginnen den Dämon immer am Mark zu greifen) und Geschwüre erzeugen.²⁹⁶

6.6.4 Die Tülle, die vergraben wird (nach KRATZ)

In seinem Aufsatz stellt KRATZ neben den *Wurmsegen* ein französisches Traktat aus der Pferdeheilkunde des 15. Jahrhunderts. Die auf magische Weise wirkenden Heilmethoden, die darin vorgestellt werden, wirken gegen die Haut- und Nasenrotzkrankheit der Pferde (*Mallues humidus*). Die Erkrankung wird in Latein für gewöhnlich als *farcina* bezeichnet, oft aber auch als *vermis*.²⁹⁷ Das ist allerdings wenig überraschend, noch heute wird der Krankheit der Name ‚Hautwurm‘ gegeben, das rührt ganz einfach daher, dass es bei einem betroffenen Pferd wirklich so aussieht, als würden dicke Würmer oder Schlangen unter der Haut sitzen, da die Krankheit die Lymphgefäße des Pferdes verdicken lassen.²⁹⁸

In zwei der im Traktat beschriebenen Heilmethoden spielen neun Würmer eine besondere Rolle. Dabei handelt es sich um tatsächliche kleine Würmchen, die es einzusammeln gilt. Die Würmer werden eingepackt und dem Pferd umgebunden. Wirklich von Interesse ist wohl jedoch nur das Beispiel, in dem ein „*canon de roseau*“ zur Anwendung kommt. Anstelle des zuvor genannten Einwickelns, für das die Blätter einer als besonders gedachten Pflanze Verwendung fanden, werden die Würmer in das Schilfrohr gestopft und anschließend dem Pferd umgebunden. Die Wirkung dieses Verfahrens ist rein magischer Natur: „Aufgrund der magischen Sympathie, die in Villiers Rezepten bewerkstelligt wird, bewirkt der Tod der Würmchen außen den Tod der Krankheitswürmchen innen.“²⁹⁹

²⁹⁵ Elfriede Grabner: Der „Wurm“ als Krankheitsvorstellung. Süddeutsche und Südosteuropäische Beiträge zur Allgemeinen Volksmedizin. In: ZfdPh 81 (1962). S. 224-240. Hier: S. 235. Zuerst bei: Wilhelm Mannhardt: Der Baumkultus der Germanen und Ihrer Nachbarstämme. S. 14.

²⁹⁶ Elfriede Grabner: Der „Wurm“ als Krankheitsvorstellung. S. 235f.

²⁹⁷ Vgl. Bernd Kratz: Die altdeutschen Sprüche „Pro Nessia“ und ein französischer Hippatrie-Traktat. S. 26.

²⁹⁸ Dazu einige Segensspruchbeispiele bei: Irmgard Hampp: Beschwörung Segen Gebet. S. 65f.

²⁹⁹ Bernd Kratz: Die altdeutschen Sprüche „Pro Nessia“ und ein französischer Hippatrie-Traktat. S. 29.

Leider kann daraus nur wenig Neues zum Verständnis des *Wurmsegens* gewonnen werden. Was KRATZ hiermit allerdings liefert, ist ein Beleg dafür, dass ein Schilfrohr als Instrument in einem magischen Heilverfahren, im Frankreich des 15. Jahrhunderts, Verwendung fand, damit wird ein weiterer Kritikpunkt von EIS entkräftet: „Zu dem Bannen einer Krankheit in einen Hohlraum in einem Pfeil gibt es überhaupt keine Parallele.“³⁰⁰ Man kann sich demnach durchaus im *tulli* auch ein Rohr vorstellen, das dazu gedacht gewesen sein muss, den Krankheitwurm in sich aufzunehmen. Die Pfeiltülle könnte den Wurm genauso einfangen und anschließend weggeschossen werden und es müsste dazu nicht einmal eine Pfeilspitze aus Metall geopfert werden. In dem französischen Text selbst wird kein letzter Ort für das verwendete Schilfrohr, in dem sich die toten Würmchen befinden, angeführt. Aufgrund der vielen Belege vermutet KRATZ, dass der wahrscheinlichste Bestimmungsort des Bannungsinstruments die Tiefe der Erde gewesen sein muss.³⁰¹ Schließlich kann man auch eine Tülle, Pfeil- oder eine Speerspitze vergraben oder gar ins Wasser und ins Moor werfen.

6.6.5 Human- oder Veterinärmedizin

Zumindest die kontextuelle Überlieferung des *Wurmsegens* in der Wiener Handschrift lässt vermuten, dass es sich um einen Pferdeheilspruch handelt. Mit Sicherheit lässt sich das allerdings nicht sagen. Die Übersetzung von *strâla* und *tulli* als Hufstrahl ist eine Möglichkeit, schließt aber eine unfachspezifische Deutung als Pfeil oder (Pfeil-)Tülle nicht aus.

Ebenso ist zu bedenken, dass den beiden Sprüchen – auch wenn sie fast ident sind – unterschiedliche Verwendung zugeordnet gewesen sein mag. Der Autor des Spruches in der Wiener Handschrift kann den *Wurmsegen* beispielsweise, nur als Pferdesegen gekannt haben, während die ahd. Fassung möglicherweise nur bei Menschen oder bei Mensch und Tier Anwendung fand. Dass es keinesfalls ungewöhnlich ist, dass sich human- und veterinärmedizinische Verfahren überschneiden, betont selbst EIS,³⁰² vor allem dann, wenn es um magische Prozeduren geht. Dieser Umstand ist anhand vieler Segen, die ähnlich beginnen, zu belegen. Wie es folgendes Beispiel aus einer Wiener Hs. aus dem 14. Jahrhundert veranschaulicht: „Das man die wuerm toetet an dem menschen / oder an dem rosse, so sprich disiue wort“.³⁰³

³⁰⁰ Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 13.

³⁰¹ Bernd Kratz: Die altdeutschen Sprüche „Pro Nussia“ und ein französischer Hippiatrie-Traktat. S. 31.

³⁰² Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 23. Siehe auch: Bernd Kratz: Die altdeutschen Sprüche „Pro Nussia“ und ein französischer Hippiatrie-Traktat. S. 30. Sowie: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 13.

³⁰³ Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 198, (Spruch 140).

Außerdem handelt es sich bei der Beschwörungsformel des *Wurmsegens*, wie festgestellt wurde, um einen universell einsetzbaren und variierbaren Ausfahrtsbefehl: Welchen Dämon oder welche Krankheit man letztendlich damit greifen wollte, mag vielleicht gar nicht von derart großer Bedeutung gewesen sein. Wie die These des kosmologischen Wurmprinzips ebenfalls gezeigt hat, ist der *wurm* ein todbringendes Wesen, das alles befallen kann. So lassen sich selbst Wurmsegen zum Besprechen der Acker belegen³⁰⁴ und noch im 17. Jahrhundert wurde in einer Prozession Weihwasser auf die Felder gespritzt, um die Würmer darin zu vertreiben (die nach dem Bericht Flügel bekamen und in den Wald flogen).³⁰⁵

In einem elsässischen Arzneibuch des 14. Jahrhunderts befindet sich ein Eintrag (wohl erst später im 15. Jh. notiert) gegen eine Krankheit, die darin als *nesse* bezeichnet wird:

Item eyn mensche, der den nesse hait, der sal nehmen syns eigen myst vnd sal js dar vber schlagen, so heillet js yms ane zwiffeln. Auch saltu nemen eyn wolnn blowe dûch vnd salt is drocken jnne eschig vund salt is darnach ein wenig ußdrocken vnd salt is jme vff den bresten schlagen; rauch is durch das dûch, so it der nesse, also saltu is erkennen ûß. hoc est probatum.³⁰⁶

Man kann davon ausgehen, dass hier das gleiche Wort vorliegt wie in den *nesso*-Sprüchen. Ob damit auch die gleiche Erkrankung gemeint ist, wissen wir nicht. Es kann nicht einmal gesagt werden, ob in diesem Beispiel der dämonische Charakter des *nesso* noch erhalten ist, oder ob es sich hierbei nur mehr um eine Krankheitsbezeichnung handelt, und wie allgemein oder spezifisch diese Betitelung dann ist. Was allerdings auffällt ist, dass hier ausschließlich *eyn mensche* angesprochen wird, womit man zumindest davon ausgehen kann, dass der *nesso* keine ausschließliche Tierkrankheit ist bzw. eine solche hervorruft. Setzt man *nesso* mit *wurm* gleich, erübrigt sich allerdings ohnehin der Versuch einer Klassifizierung des Wurmsegens als human- oder veterinärmedizinischer Spruch, da gezeigt wurde, dass der *wurm* keine gattungsspezifische Krankheit ist.

³⁰⁴ Vgl. Manfred Geier: Die magische Kraft der Poesie. S. 368f.

³⁰⁵ Vgl. Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 852.

³⁰⁶ Anton Birlinger: Aus einem elsässischen Arzneibuche des XIV Jahrhunderts. In: Alemannia 10 (1882). 219-232. Hier S. 231. Auch abgedruckt in: Hanns Bächtold-Stäubli: Art. Nessia (f.), Nesso (m.), Nösch. In: HdA Bd 6 (1934/1935). Sp. 1013-1014.

7 Der *nesso* als *wurm* und Krankheitsdämon

7.1 Die Verbannung eines elbischen Wesens

Das Prinzip der Verbannung, wie es im *Wurmsegen* zum Tragen kommt, wurde bereits mehrmals erwähnt. Es bleibt zu untersuchen, wie eng diese Vorgehensweise mit dem Krankheitsdämonenglauben zusammenhängt. Die Krankheit ist als eine fremde Macht gedacht, die von außen³⁰⁷ in das Opfer eindringt. Dies ist eine Vorstellung, die auf die Auffassung einer beseelten Umwelt zurückgeht. Die besondere Macht, die einem jeden Ding zugrunde liegt, ist eine übertragbare. Bald schon wird dieses Konzept vermenschlicht: Kräfte werden zu Entitäten. Naturgewalten werden zu Göttern und auch die Krankheiten erhalten in diesem Prozess ein Gesicht. Übernatürliche Wesen, bald auf negative Eigenschaften reduziert, werden zu Dämonen, welche Krankheit und Tod bringen. Die Projektilthese zeigte eine Art dieser Kraftübertragung, was heute als körperinterner Prozess gilt, wurde in alten Zeiten dem Einfluss von äußeren Kräften zugeschrieben. Dieses Prinzip gilt nicht nur für Krankheiten oder andere negativen Einflüssen, sondern ist Teil einer umfassenden Weltanschauung. Der gleiche Grundsatz kommt z. B. auch im mittelalterlichen Minnekonzept zum Tragen und führt weit zurück ins Altertum: Auch die Liebe ist eine Macht, die von außen auf den Menschen trifft, die Vorstellung, dass Götter wie Amor, Venus und Cupido mit einem Pfeil die Liebe in die Menschen hineinschießen, hat die gleiche Weltanschauung zum Fundament und sie unterscheidet sich prinzipiell nicht von den germ. Elfen (Alben), die mit ihren Pfeilen Krankheit, Gebrechen und Schmerzen in die Glieder der Menschen schießen. Dass man sich übernatürliche Entitäten in Form von tierischen Gestalten vorstellt, ist wenig verwunderlich und sicherlich so alt wie schamanistische Praktiken selbst: Denn verschiedene Tiere werden jeweils mit einer anderen inneren Macht gleichgesetzt. Kraft- und Totemtiere aus den nordamerikanischen Stammesreligionen sind allgemein bekannt. Auch der *wurm* ist ein Tier, dem eine charakteristische innere Macht zugrunde liegt. Das erklärt, warum dieser in so vielen Kulturen mit Krankheit, Tod und Vergänglichkeit in Verbindung gebracht wird – ein Phänomen, das sich aus der magischen Weltauffassung heraus erklären lässt und deshalb keinen kulturellen Konnex benötigt.

³⁰⁷ Vgl. Irmgard Hampp: Beschwörung Segen Gebet. S. 58.

7.1.1 Nesso und Mahr

Neben dem Schuss (Projektilthese) ist deshalb auch das tatsächliche Einziehen des Dämons, sprich: dieser verkörperlicht gedachten Kraft, präsent. Nach SCHULZ handelt es sich dabei sogar um die häufigste Vorstellung³⁰⁸ – davon zeugt schließlich auch die große Anzahl an verschiedenen Beschwörungen. Die Verbannung ist ein Zurückschicken des im Körper eingesteten Wesens und zwar dorthin, wo man es zuhause glaubt. Da dieser Teil im *Wurmsegen* fehlt, weiß man nicht, was nach der Ausfahrt mit dem *nesso* geschieht. Die magischen Handlungsanweisungen, die zu den Zaubersprüchen gehören, werden jedoch nur selten bzw. nur in sehr junger Zeit überliefert. In einem weiteren ahd. Spruch – betitelt *Contra rehin* – befindet sich der unmittelbare Befehl an den Mahr (*marh*), dass er in die ihm zugehörigen Gebirge und Seen zurückkehren soll:

Contra rehin.

Primo dic pater noster. in dextram aurem. Marh phar. nienetar. mvntwas. marhwas. war come dv do. var in dinee. cipríge. in dine. marisere. daz dir ze höze. ter et pater noster.³⁰⁹

Mahr, fahre hin (verschwinde)! Nirgends, wo Schutz war, war (eine) Mahr. Wohin kamst du damals (als dir Schutzgewalt gegenüberstand)? Fahre in deine Gebirge, in deine Wasserseen zurück! Das dir zur Abwehr.³¹⁰

Der *marh* tritt hier als Verursacher einer Krankheit auf (*rehin*), die man allgemein als Pferdesteifheit interpretiert. Es könnte auch die Hufrehe, eine Pferdekrankheit, durch die sich die Huflederhaut entzündet, oder einfach nur eine Steifheit der Glieder gemeint sein. Damit ist eine ganz ähnliche Situation wie im *Wurmsegen* gegeben – folgt man der Interpretation von EIS. In diesem Beispiel ist es allerdings nicht der *nesso*, der als Schadensstifter hervortritt, sonder der *marh*. Im Vergleich mit dem *Wurmsegen* muss besonders auf die lateinische Betitelung des Spruches hingewiesen werden: Darin wird die Krankheit beim Namen genannt und nicht der Dämon, wie anschließend im Spruch selbst. Legt man diese Beobachtung auf den *Wurmsegen* um, muss man ernsthaft in Frage stellen, ob die Vermutung, dass es sich beim *nesso* um einen wurmartigen Dämon handelt, überhaupt haltbar ist. Wie am Beispiel der Pfer-

³⁰⁸ Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. S. 35.

³⁰⁹ In der Hs. der Züricher Wasserkirche aus dem 12. Jahrhundert: Elias von Steinmeyer (Hrsg.): Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. S. 372. Auch abgedruckt bei: Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. S. 59. Sowie: Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 134, (Spruch 4).

³¹⁰ Jakob Baechtold: Geschichte der Deutschen Literatur in der Schweiz. Frauenfeld: J. Huber 1892. S. 15.

derotzkrankheit ersichtlich ist, kann *vermis* auch einfach nur die Bezeichnung der Krankheit – nicht aber der verursachenden Wesenheit – sein!

Allerdings ist die Deutung von *Contra rehin* nicht unumstritten. Der Gedanke, dass sich der Spruch gegen die Pferdesteifheit richtet, ist wohl auf die Deutung von *marh* als mdh. *marc* (‚Ross‘) zurückzuführen.³¹¹ Ich schließe mich an dieser Stelle der Lesart von *marh* als Nachtmahr an. Dieses elbische Wesen ist uns bereits im *Münchener Nachtsegen* begegnet. In der *Ynglinga saga* geht die Begegnung mit dem Mahr sogar tödlich aus:

Pá gerðisk honum svefnhofugt, ok lagðisk hann til svefns. En er hann hafði lítt sofnat, kallaði hann ok sagði, at mara trað hann. Menn hans fóru til ok vildu hjálpa honum. En er þeir tóku uppi til hofuðsins, þá trað hon fótleggina, svá at nær brotnuðu. Þá tóku þeir til fótanna, þá kafði hon hofuðit, svá at þar dó hann.³¹²

Hier verbirgt sich eine Zauberin hinter der Gestalt des weiblichen Mahres, die so den schwedischen König Vanlandi erdrückt. Mahr und zauberkundige Frau (die spätere Hexe, wie im *Hexenspruchsegen*) sind in dieser Schilderung demnach ein und dieselbe Gestalt, aber der bzw. die Mahr ist im Allgemeinen ein eigenständiges Wesen. Der Mahr ist primär als Druckgeist bekannt und wird später mit dem Alb gleichgesetzt. Ursprünglich ist im Mahr vielleicht eher eine pferdeartige Wesenheit zu sehen. Dafür sprechen der Wortlaut sowie die Tatsache, dass der Mahr immer wieder in Verbindung mit dem Reiten erscheint, daraus ergibt sich auch die Schwierigkeit bei der Interpretation. Der Nachtmahr und Alb werden auch mit der Schlafstarre assoziiert.³¹³ Das durch Albträume plötzlich evozierte Erwachen, während der Körper sich noch in der Schlafstarre befindet, kann einerseits zur beängstigenden Wahrnehmung dieser Lähmung führen und andererseits Sinneseindrücke von nächtlichen Geistergestalten unterstützen.³¹⁴

³¹¹ Mehr zur Deutung in: Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. S. 58f.

³¹² Snorri Sturluson: Heimskringla. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson. Bd 1. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag 1941. (= Íslensk Fornrit Bd 24). S. 29, (Kap. 13). In Übersetzung: „Da wurde er sehr schläfrig und legte sich nieder zum Schläfe. Als er aber nur ein wenig geschlafen hatte, schrie er auf und sagte, daß ihn die Mare träte. Da kamen seine Leute herbei und wollten ihm helfen. Als sie ihn aber oben am Kopfe faßten, trat jene auf seine Beine, daß sie fast zerbrachen. Sie griffen nun nach seinen Füßen, doch die Mare drückte jetzt so auf sein Haupt, daß er dort sterben mußte.“ Felix Niedner (Übers.): Snorris Königsbuch (Heimskringla). Bd 1. Jena: Eugen Diederichs in 1922. (= Thule Altnordische Dichtung und Prosa, 2. Reihe, Bd 14). S. 39.

³¹³ Auch Schlafähmung oder Schlafparalyse: Dabei handelt es sich um einen natürlichen körperlichen Mechanismus, der während der Tiefschlafphasen verhindert, dass der Schlafende mit Körperreaktionen auf das Traumgeschehen reagiert.

³¹⁴ Vgl. hierzu Abschnitt „Alpträume und Schlafähmungen oder The terror that comes in the night“ S. 173ff. In: Hans-Günther Richter: Imagination und Trauma: Bilder und Träume Von Traumatisierten Menschen. Frankfurt am Main: Peter Lang 2006.

7.1.2 Andere Verbannungsorte

Geht man von der Übersetzung aus, in der mit einer direkten Aufforderung, gleich dem *Wurmsegen*, der Schadensdämon befehligt wird, ist das Prinzip der Verbannung zurück in den Heimatort des bösen Geistes beispielhaft dargestellt. Es tritt wie im *Hexenstichsegen* das Gebirge als Ort der Verbannung auf und dieses ist bekannterweise (neben der Erde) der Heimatort der Zwerge, die *Vǫluspá* berichtet von deren Erschaffung:

Par var Mótsognir mæztr um orðinn
 dverga allra, enn Durinn annarr;
 þeir manlícon mǫrg um gorðo,
 dvergar, ór iqrðo, sem Durinn sagði.³¹⁵

Von Interesse ist, was SNORRI von den Zwergen zu berichten weiß. Bei ihm findet sich auch das oben genannte Zitat aus der *Vǫluspá* und weiter heißt es: „En þessir erv ok dvergar ok bva isteinvm, en enir fyri imoldv“.³¹⁶ Zur Erschaffung der Zwerge erzählt SNORRI, dass diese – als sie sich noch im Fleisch Ymirs befanden – Würmer in Form von Maden (*maðkar*), die erst später Menschengestalt erhielten, waren und die Zwerge werden den elbischen Wesen zugeteilt. Männlein und *würme*, die in den Bergen leben, sind im Volksglauben vielschichtig anzutreffen.³¹⁷

Zu Sümpfen, Seen und anderen Feuchtgebieten wurde bereits im Kapitel zum *wurm* einiges gesagt. Zur Untermauerung sei ein Beispiel aus dem *Beowulf* angeführt, in dem diese Art der Landschaft auch eindeutig als Reich übernatürlicher Wesen ausgewiesen wird:

wäs se grimma gäst Grendel hâten,
 mære mearc-stapa, se þe môras heöld,
 fen and fæsten; fîfel-cynnes eard³¹⁸

³¹⁵ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 3, (Vsp. 10). In Übersetzung: „Da war Modsognir von allen Zwergen / der trefflichste geworden, und Durinn der zweite; / viele Menschengestalten schufen sie / Zwerge aus Erde, wie Durinn sagte.“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 16, (Vsp. 10).

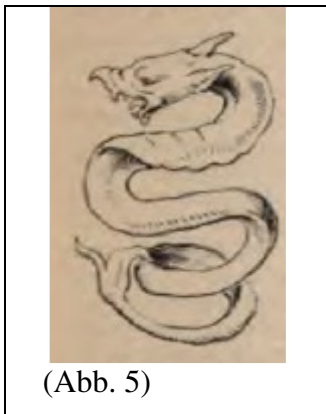
³¹⁶ Snorri Sturluson: Edda. S. 21, (Gyg. 7/14). In Übersetzung: „Die obengenannten hausen in der Erde, aber auch die folgenden sind Zwerge und wohnen in den Felsen: [...]“ Arthur Häny (Übers.): Snorri Sturluson. Prosa-Edda. S. 36, (Gyg. 14).

³¹⁷ Wie z. B. der besprochene Tatzelwurm.

³¹⁸ James A. Harrison / Robert Sharp (Ed.): I. Beowulf. S. 4, (v. 102-104). In Übersetzung: „Es wurde der grimme Geist Grendel geheißen / Der grässliche Markgänger, der die begrenzenden Moore beherrschte / Das Fenn und die Feste im Sumpf. Der freudlose Mann“. Martin Lehnert (Übers.): Beowulf. S. 33, (v. 101-103).

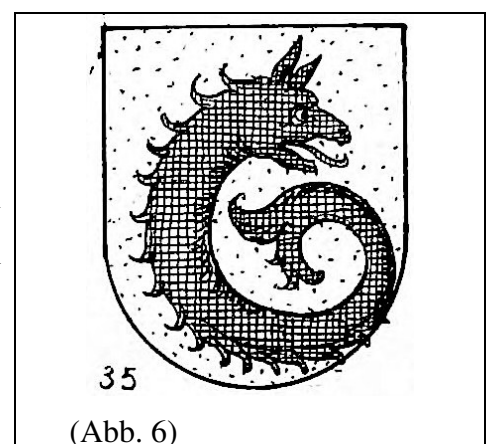
7.1.3 Vom Krankheitsdämon zum Bandwurm (mit Darstellungen)

Ohne Zweifel ist im *nesso* des *Wurmsegers* ein Krankheitsdämon zu sehen, der, wie sich herausstellt, nicht einmal notwendigerweise, wie stets angenommen, die Gestalt eines *wurmes* haben musste, wohl aber wird dieses Wesen mit einer Krankheit in Verbindung gebracht, die man Würmern zuschrieb. Sollte der *nesso* ursprünglich gar kein wurmartiger Dämon gewesen sein, dann ist er das später durch die Krankheitsassoziation vermutlich wohl trotzdem geworden. Im *Deutschen Krankheitsnamen-Buch* wird der *nesso* dem Bandwurm gleichgesetzt und empirisch erklärt, gleichzeitig wird aber auch auf die mittelalterliche Vorstellung verwiesen: „[...] dessen Gestalt und Wesen das Mittelalter phantastisch ausschmückte, so dass die Niederländer ihn sogar Lintwurm (s. d.) nennen.“³¹⁹ Diesem Hinweis zufolge verbirgt sich hinter dem *nesso* eindeutig die germ. Vorstellung vom „Wurm“ (in seiner übernatürlich-drachenartigen Form).



Links: der *nesso* oder Nesselwurm, wie er im *Deutschen Krankheitsnamen-Buch* abgebildet wird: ein Bandwurm mit dämonischen Zügen, dargestellt mit einem Wolfskopf, spitzen Ohren und einem beschuppten Fischeschwanz.

Rechts: Der Nesselwurm, auch eine Figur aus der Heraldik, allerdings nur sehr selten vorzufinden, „ist ein eigenthümliches Fabelthier, was u. W. nur als Unicum und zwar im Stammwappen der Freiherren v. Ginsheim in Bayern vorkommt.“³²⁰



³¹⁹ Max Höfler: *Deutsches Krankheitsnamen-Buch*. München: Piloty & Loehle 1899. S. 443.

³²⁰ Johann Siebmacher: *Grosses und allgemeines Wappenbuch*. In einer neuen und reich vermehrten Auflage mit heraldischen und historisch-genealogischen Erläuterungen. Nürnberg: Bauer und Raspe 1890. (= *Handbuch der heraldischen Terminologie*). S. 100.

7.2 Die Namensdeutung

7.2.1.1 Gängige etymologische Vorschläge

Es muss betont werden, dass der Name *nesso*, d. h. vor allem in etymologischer Hinsicht, nicht befriedigend erklärt werden kann.³²¹ Für gewöhnlich wird der Name aus dem Lateinischen hergeleitet, die mittellateinische Form finden wir in der Betitelung der ahd. Fassung des *Wurmsegens* als *nessia*, über diesen mittellateinischen Weg soll die Herkunft des Wortes demnach erklärt werden, indem man in *nessia* eine Assimilation aus lat. *nescia* annimmt. Diese lateinische Form entstand wiederum aus *scia* bzw. gr. *ischias* (*ἰσχιάς* ‚Hüftschmerz‘), dabei stellt man sich die Einwirkung des Adjektivs *nescius* vor, womit eine Deutung als ‚ungekanntes Übel‘ oder ‚unbekannte Krankheit‘ entsteht.³²² Auch eine Herleitung von lat. *ne scio* ‚ich weiß nicht, ich kenne nicht‘ ist in diesem Zusammenhang möglich.³²³

Auf den Umstand, dass lat. *nescia* in der Bedeutung von „unbekannte Krankheit“ nicht eindeutig belegt werden kann, weist REICHE hin. Sehr wohl aber besteht eine Tradition von der Spätantike bis ins Mittelalter in der Bedeutung „Hüftweh“. Daraus soll sich die ahd. männliche Form *nesso* herausgelöst und diese die Bedeutung von *wurm* angenommen haben, wann dies dann jedoch geschehen ist, bleibt ungewiss.³²⁴ Daraus soll sich anschließend die Kollektivbezeichnung mhd. *genisse* und nhd. Genüssel für Gewürm gebildet haben.³²⁵ Die Belege dafür sind allerdings nur spärlich vorhanden und REICHE betont, dass man dabei den Einfluss von ahd. *(h)niz*, mhd. *nizze* und nhd. Genist(e) (‚Nestbrut‘) nicht ausschließen kann.³²⁶

Neben diesem Herleitungsversuch über das Lateinische aus dem Griechischen gibt es auch den Vorschlag von KÖGEL, der darin ein germanisches Wort erkennt: „Denn *nesso* aus **hnëssō* **hnisso* bedeutet ‚Stecher, Töter‘: es ist die Substantivierung des alten Particips

³²¹ Vgl. Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. S. 394. Sowie: Rüdiger Schmitt: Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. S. 294.

³²² Vgl. Elias von Steinmeyer (Hrsg.): Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. S. 375. Sowie: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 19. / Hanns Bächtold-Stäubli: Art. *Nessia* (f.), *Nesso* (m.), Nösch. Sp. 1013. / Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 28.

³²³ Vgl. Stephan Müller (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. S. 394.

³²⁴ Vgl. Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 20ff.

³²⁵ Vgl. Hanns Bächtold-Stäubli: Art. *Nessia* (f.), *Nesso* (m.), Nösch. Sp. 1013. Siehe: Matthias Lexer: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. S. 62.

³²⁶ Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 21.

*hnit-tó- zu ags. hnîtan altn. hníta ‚scharf stechen, tödlich verwunden‘.³²⁷ Allerdings wurde dieser Vorschlag bereits von STEINMEYER entschieden abgelehnt.³²⁸ Diese Deutung würde jedoch sehr gut zur Wurmvorstellung passen, denn entgegen der heutigen Auffassung, dass die Schlange beißt, gab es die weit verbreitete Meinung, dass diese mit der Zunge stechen würde, wovon die norwegischen Begriffe *ormenål* (‚Schlangennadel‘), *eiterpinne* (‚Giftspitze‘) und *ormestyng* (‚Schlangenstich‘) herrühren.³²⁹

7.2.1.2 *Noththe* und *nósos*

Einen anderen, oft übersehenen Deutungsvorschlag liefert BARB in ihrem Exkurs zu einem angelsächsischen Spruch, in dem *Noththe* mit ihren neun Schwestern erscheint. Der Umstand, dass diese zwar schrittweise ausgezählt werden und der Spruch auch Wirkung gegen Würmer sowie allerlei Übel verspricht, lässt die Vermutung zu, dass *Noththe* und der *nesso* eine gemeinsame Wurzel haben. Diese, so der Vorschlag, könnte im Griechischen zu finden sein, allerdings nicht in *ischias*, sondern in *nósos* (νόσος ‚Krankheit‘; lat. *neco*, *noceo*, gr. *nékys*, *vékŭs* ‚tot‘).³³⁰ Der Begriff *nósos* hat tatsächlich eine interessante Geschichte: Neben der Bedeutung von Krankheit im Allgemeinen wird mit dem Wort im klassischen Griechisch auch die Seuche betitelt. Das zeigt eine Studie der Texte des antiken Historikers THUKYDIDES, in welchen man ebenso den ursprünglich dämonischen Charakter der *nósos* noch deutlich spürt, und das, obwohl der Autor den Begriff bereits empirisch verwendet und darin keine Personifikation mehr sieht.³³¹

7.2.1.3 Der Nesselwurm

Der ahd. *nesso* soll sich auch in Nesselwurm und Nestelwurm erhalten haben³³² (siehe: Abb. 5 u. 6). Wie auch in der Pflanzenbezeichnung ahd. *nessiwurz* und *nessewurz* (‚schwarzer Nießwurz‘ und ‚große Brennessel‘) wird der *nesso* möglicherweise greifbar, doch soll es nach

³²⁷ Rudolf Kögel: Geschichte der Deutschen Litteratur. Bis zum Ausgange des Mittelalters. Bd1. Bis zur Mitte des elften Jahrhunderts. 1. Teil Die Stabreimende Dichtung und die gotische Prosa. Strassburg: Karl J. Trübner 1894.

³²⁸ Elias von Steinmeyer (Hrsg.): Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. S. 375.

³²⁹ Vgl. Eduard Hoffmann-Krayer: Art. Schlange. S. 1123.

³³⁰ Vgl. Alfons A. Barb: Animula Vagula Blandula... Notes on Jingles, Nursery-Rhymes and Charms. With an Excursus on Noththe's Sisters. In: Folklore 61 (1950). S. 15-30. Hier: S. 19 u. 26ff.

³³¹ Vgl. Horst Habs: Über die Begriffe Nosos (Krankheit) und Loimos (Seuche) bei Thukydides. In: Zeitschrift für Hygiene 129 (1949). S. 270-277.

³³² Vgl. Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 842. Sowie: Max Höfler: Deutsches Krankheitsnamen-Buch. S. 443.

HÖFLERS Meinung keine therapeutische Beziehung zwischen den beiden gegeben haben³³³ (Pflanzennamen werden oft nach deren Verwendung gegeben). Allerdings muss man nicht lange suchen, um bei HILDEGARD VON BINGEN auf die Empfehlung von Brennesselsaft bei Würmern zu stoßen:

„Si de noxiis et malis humoribus, qui in homine venenosi sunt, vermes in aliquo homine excreverint, ille succum ardentis urticae accipiat et succum blandoniae pari pondere et succum de foliis nuci [...]“³³⁴

Und auch im *HdA* findet sich ein Hinweis auf die Verwendung von Brennesseln als Mittel zur Bekämpfung von Würmern.³³⁵ Weniger die Anwendung des Krautes als Heilmittel als vielmehr die verbindende Charakteristik des *wurmes* und der Pflanze sind m. E. ausschlaggebend: Der *wurm*, der sich durch seine giftigen, nagenden, zehrenden und fressenden Eigenschaften auszeichnet, hat eben auch das Stechen (und den stechenden Schmerz)³³⁶ als definierende Charaktereigenschaft.

7.2.1.4 *Nösch und Nöschtropf*

In der Krankheitsbezeichnung *Nösch* und im Kompositum *Nöschtropf* für ‚laufende Gicht‘ soll sich ebenfalls der *nesso* erhalten haben.³³⁷ Vor allem tritt in den Belegen die für den Krankheitsdämon typische Beschreibung auf.³³⁸ Diese Identifizierung geht auf MONE zurück, der im *Nösch* den Wurmnamen *nesso* wiederzuerkennen glaubt, dazu veröffentlichte er einige *Nöschsegen*.³³⁹

³³³ Vgl. Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 21f. Sowie: Max Höfler: Deutsches Krankheitsnamen-Buch. S. 443.

³³⁴ Hildegard von Bingen: Hildegardis. Causae et Curae. Ed. von Paulus Kaiser. Leipzig: Teubner 1903. S. 209. In Übersetzung: „Wenn aus den schädlichen und schlechten Säften, die wie Gift im Menschen wirken, bei irgendeinem Menschen Würmer hervorgegangen sind, soll dieser Brennesselsaft und Wollblumensaft zu gleichen Gewichtsteilen nehmen [...]“. Hugo Schulz / Ferd. Sauerbruch (Übers.): Der Äbtissin Hildegard von Bingen. Ursachen und Behandlung der Krankheiten (causae et curae). Ulm/Donau: Karl f. Haug 1955. S. 309.

³³⁵ Siehe: Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 854.

³³⁶ Der stechende Schmerz ist überhaupt typisch für die Attacke eines elbischen Wesens bzw. einer übernatürlichen Schadensgewalt, man erinnere sich an den Hexenstich und *Hexenstichsegen*.

³³⁷ Vgl. Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 842.

³³⁸ Vgl. Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 22f. Sowie: Max Höfler: Deutsches Krankheitsnamen-Buch. S. 449.

³³⁹ Siehe: Franz Joseph Mone (Hrsg.) Beiträge zur Kenntnis des teutschen Heidenthums. S. 463f.

7.2.1.5 Der *nesso* im Sinne der Namensmagie

In Bezug auf die Macht des Namens geht es in der Beschwörung weniger darum, die richtige Klassifizierung einer bestimmten Krankheit als vielmehr den dahinterstehenden Dämon zu erkennen. Die Tatsache, dass der Name *nesso* nur so dürftig belegt ist, ist vielleicht ein Hinweis auf dessen Gefährlichkeit. Der Name könnte dadurch eine starke Tabuisierung erfahren haben.¹³⁷ Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass es sich hier um eine sehr wohl bekannte Gestalt handelt, nämlich eine drachenartige Schlange, der typische *wurm* (*ormr*) aus der germ. Mythologie.

Der Name *nesso* mag daher sehr wohl ein Beiname gewesen sein: Der Namensreichtum von Göttern und mythologischen Wesen ist in der aisl. Literatur gut bezeugt und hat mit der Verdrängung alter Glaubensvorstellungen zu einer schieren Lawine an Neuschöpfungen von gleichartigen, aber getrennt aufgefassten Gestalten innerhalb des Volksglaubens geführt. Es erweckt den Anschein, dass selbst, wenn der *nesso* eine frühe Entlehnung aus z. B. dem Mittelmeerraum darstellt, dessen eigenständige Bedeutung oder Tradition relativ bald vom dominanten Bild des *wurmes* assimiliert wurde, da sich deren Tätigkeitsbereiche schlichtweg überschneiden. Hinter dem *nesso* mag sich vermutlich wirklich eine entlehnte Krankheitsbezeichnung verbergen, im Hinblick auf die Namensmagie ist es alles andere als undenkbar, dass der *Wurmsegen* – gerade wegen der Identifizierung des Dämons durch einen in der Volkssprache unverständlichen Namen – als hochgradig wirksam empfunden wurde. Der Anwender des Spruches zeichnet sich dann durch sein, sonst unzugängliches, Wissen aus und verdient den Respekt und die Achtung der Zuschauer. Ein Gedanke, der in Anbetracht von SCHIROKAUERS These³⁴⁰ eine Überlegung wert ist.

Der Grund, warum der *Wurmsegen* und die *Merseburger Zaubersprüche* so gut zueinander passen, ist darin zu begründen, dass es zu beiden Sprüchen altindische Parallelen, die ein indogermanisches oder steinzeitliches Erbe vermuten lassen, gibt. In Anbetracht der Möglichkeit des ausgesprochen hohen Überlieferungsalters der Sprüche ist die Überlegung von WIPF in Bezug auf den *Ersten Merseburger Zauberspruch* ebenso auch bei den anderen anwendbar: Dieser verweist nämlich auf die Möglichkeit, dass sich hinter dem Wort *idisi* ein ureuropäi-

³⁴⁰ Siehe 3.4.

sches Substrat verbergen könnte.³⁴¹ Das berühmte Deutungsproblem des *Zweiten Merseburger Zauberspruches* ist ja bekannterweise der sonst nirgends aufscheinende *P^hol*.

7.2.1.6 Ein neuer Vorschlag: der griechische Nessos

Nirgends in der Forschung wird jedoch eine Verbindung zwischen dem *nesso* und der aus der griechischen Mythologie bekannten Gestalt des Nessos besprochen, obwohl sich hier interessante Verbindungen ergeben. Nessos (gr. *Νέσσος*, auch *Νέσος*; lat. *Nessus*) heißt der Kentaur, welcher eine maßgebliche Rolle bei Herakles' Tod spielt.

Als Herakles mit seiner Frau Deianeira einen Fluss überqueren muss, bietet ihnen der Kentaur seine Hilfe an und führt zuerst Herakles, dann seine Frau über das Wasser. Nessos jedoch versucht mit der Frau zu entweichen und diese zu vergewaltigen. Durch einen Pfeilschuss tötet Herakles den Kentaur, welcher sich vor seinem Sterben noch einen listigen Racheplan entsinnt. Er gibt Deianeira den Rat, sie solle etwas von seinem Blut aus der Schusswunde aufbewahren, denn es wirke in Gewand getränkt wie ein starker Liebeszauber, doch dieses war in Wirklichkeit durch den Pfeil, den Herakles schoss, mit dem Gift der Hydra vermischt worden. Einige Jahre später, als Herakles beginnt, sich einer anderen Frau zuzuwenden, trankte Deianeira sein Hemd mit dem Blut des Kentaurs. Als er dieses anzieht, muss er furchterregende Schmerzen erleiden und das Hemd verbindet sich mit seiner Haut, so dass er sich das Fleisch vom Leibe reißt. Schließlich geht Herakles auf den Berg Öta, um dort zu sterben.

Soviel zur Geschichte, aus der sich der Eigenname Nessusgewand, -hemd³⁴² gebildet hat. Die Erzählung war zumindest innerhalb der Gelehrtenschicht, durch OVIDs *Metamorphosen*, bekannt gewesen.³⁴³ Auffallend sind das Gift der Hydra (dem schlangenähnlichen Ungeheuer aus der griechischen Mythologie) sowie die Schmerzen, die es verursacht. Auf der anderen Seite lässt sich diese Erzählung neben Motive aus der nordischen Ragnarök stellen.³⁴⁴ Dort ist es Þórr, der dem Gift der Schlange, nachdem dieser sie bezwungen hatte, erliegt:

³⁴¹ Karl A. Wipf: Die Zaubersprüche im Althochdeutschen. S. 50f.

³⁴² Vgl. Rudolf Köster: Eigennamen Im Deutschen Wortschatz. Ein Lexikon. Berlin: Walter de Gruyter 2003. S. 124.

³⁴³ Der Nessus ist innerhalb der Volkssprache im Hochmittelalter belegt bei Albrecht von Halberstadt in seinen, allerdings wenig erfolgreichen, *Metamorphosen* sowie in Konrad von Würzburgs (unvollendeten) *Trojanerkrieg*. Vgl. Manfred Kern / Alfred Ebenbauer (Hrsg.): Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Unter Mitwirkung von Silvia Krämer-Seifert. Berlin: Walter de Gruyter 2003. S. 424f.

³⁴⁴ Die Ragnarök: Das Schicksal der Götter – So wie es auch das Schicksal Herakles' war, nach der Prophezeiung des Orakels von Delphi, durch die Hand von jemanden zu sterben, der nicht mehr am Leben war.

Þá kœmr inn mœri mœgr Hlóðyniar,
 gengr Óðins sonr við úlf³⁴⁵ vega ;
 drepr hann af móði miðgarðz véor,
 muno halir allir heimstöð ryðia ;
 gengr fet nío Fiörgyniar burr
 neppr frá naðri, níðs óqvíðnom.³⁴⁶

Die Strophe beschreibt das Aufeinandertreffen von Þórr und der Midgardschlange zur Zeit der Ragnarök, und wie er mit Hilfe seines Hammers das Ungeheuer erschlägt. In der *Gylfaginning* erklärt SNORRI die Begebenheit, bevor er selbst aus der *Edda* wie folgt zitiert: „Þorr berr bana orð áf Miðgarzo(rmi) ok stigr þaðan brat ix. fet; þa fellr hann davðr til iarþar firir eitri því, er o(rmrinn) blæss ahann.“³⁴⁷ Þórr ist demnach noch in der Lage, neun Schritte zu gehen, bevor er dem Gift der Schlange erliegt, d. h., auch er stirbt erst nach dem Tod des Schlangenungeheuers. Hier tritt die tot- und krankheitsbringende Eigenschaft des *wurmes* in beiden Mythen deutlich zutage, so dass selbst ein mächtiger Gott wie Þórr und der Halbgott Herakles, die sich beide vor allem durch ihre physische Stärke auszeichnen, diesem nicht zu widerstehen vermögen.³⁴⁸

7.3 Die *Nessia* im *Dreiengelsegen*

In mhd. Sprache ist eine erstaunlich große Anzahl von Segenssprüchen überliefert. Neben den *Wund- und Blutbeschwörungen* bilden die bereits genannten *Wurmbeschwörungen* die größte Gruppe von Sprüchen.³⁴⁹ Wie die *nesso*-Sprüche haben auch diese Beschwörungen die Austreibung von übernatürlichen Wesen zum Ziel und bedienen sich dabei einer archaischen Äti-

³⁴⁵ Die Strophe ist nach dem *Codex Regius* zitiert, weshalb hier wortgetreu *úlf* (‚Wolf‘) anstelle von *orm* (‚Wurm‘) steht, eine in standardisierten Werken vorgenommene Konjektur. Ohne Zweifel kann hier nur die Midgardschlange gemeint sein. Snorri zitiert die Strophe um zwei Langzeilen kürzer, wobei die Schlange bzw. Natter (*naðr*) nur einmal genannt wird.

³⁴⁶ Gustav Neckel (Hrsg.): *Edda*. S. 13, (Vsp. 56). In Übersetzung: „Da kommt der berühmte Sohn der Hlödyn, / geht Odins Sohn, mit dem Untier zu kämpfen; / voll Zorn schlägt zu Midgards Beschützer, / alle Menschen müssen ihre Heimstatt verlassen, / neun Fuß geht Fjörgyns Sohn / sterbend von der Schlange, des Tadels frei.“ Arnulf Krause (Übers.): *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. S. 29, (Vsp. 56).

³⁴⁷ Snorri Sturluson: *Edda*. S. 72, (Gyg. 38/51). In Übersetzung: „Thor erschlägt die Midgardschlange und wankt noch neun Schritte weg von der Stelle; dann sinkt er tot zur Erde, wegen des Giftes, das die Schlange ihm anblies.“ Arthur Häny (Übers.): *Snorri Sturluson. Prosa-Edda*. S. 117, (Gyg. 51).

³⁴⁸ Zur möglichen Verwandtschaft von Þórr und Herakles ausführlich in: Franz Rolf Schröder: *Indra, Thor und Herakles*. In: *ZfdPh* 76 (1957). S. 1-41.

³⁴⁹ Vgl. Sabina Foidl: *Art. Wurmbeschwörungen*. In: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*. Hrsg. von Wolfgang Achnitz. Bd 1, *Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011. Sp. 166-168.

ologie, dabei handelt es sich in den meisten Fällen um eine Form des krankheitsbringenden *wurmes*, der auch wörtlich als solcher angesprochen wird. Bei dem sog. *Dreiengelsegen* handelt es sich um einen sehr alten, wiederum vermutlich gegen die Gicht gerichteten Segen, der im Lateinischen und Byzantinischen belegt ist.³⁵⁰ Benannt ist er nach der ältesten lateinischen Fassung, in der eben jene drei Engel auftreten.³⁵¹

Nach OHRT ist die Entstehung des Segens auf rein jüdischen und nicht christlichen Ursprung zurückzuführen. Dabei handelt es sich um den im Osten vorhandenen *Lilith*- bzw. *Gello*segen. Hebräische Belege, bereits aus dem 7. Jahrhundert, berichten von der Verfolgung Liliths, der Töterin neugeborener Kinder, durch drei Engel. Sie wird von diesen mit der Ertrückung bedroht, worauf sie verspricht, die Kinder zu verschonen, welche die Namen der Engel als Amulett bei sich tragen.³⁵² Allerdings ist der *Dreiengelsegen* in jüdischer Tradition nicht belegt, weshalb OHRT von einer in Griechenland entstandenen Sonderform ausgeht, die auf der orientalischen Erzählung der *Gello*, einem weiblichen Dämon mit zwölf Namen, beruht.³⁵³

Charakteristisch für diesen ist das Begegnungsmotiv: In der Form des *Dreiengelsegens* treffen drei Engel am Berg Sinai auf den Schadensdämon *Nessia*, wobei der Dämon in der Form von Frage und Antwort konfrontiert wird.³⁵⁴ Es handelt sich hierbei um ein Schema, das sich gleich der Beschwörungsformel im *Wurmsegen* über Jahrtausende hin gehalten hat. Das Gerüst, welches hier zugrunde liegt, ist wiederum ebenso bis in die Neuzeit aktiv.³⁵⁵ Nachdem der Dämon gefragt wird, wohin er geht, antwortet dieser, er habe die Absicht, die Knochen eines Menschen zu brechen und dessen Knochenmark auszusaugen. Dann besprechen die Engel diesen. In lateinischen Fassungen des *Dreiengelsegens* begegnen diese drei Engel nun nicht mehr Lilith oder Gello, sondern einer ganzen Gruppe von Krankheitsdämonen, und zwar mit deutschen Namen! Im Folgenden sei die Fassung aus der Engelberger Handschrift (12. Jahrhundert) zitiert:

In nomine domini nostri ihesu christi. Tres angeli ambulaverunt in monte Synay. Quibus obviavit Nessia, Nagedo, Stechedo, Troppho, Crampho, Gigihite, Paralisis.

³⁵⁰ Ferdinand Ohrt: Art. Dreiengelsegen. In: HdA Bd 2 (1929/1930) Sp. 436-438.

³⁵¹ Vgl. Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 110.

³⁵² Vgl. Ferdinand Ohrt: Beiträge zur Segensforschung. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 37 (1927). S. 1-9. Hier: S. 1ff.

³⁵³ Ferdinand Ohrt: Art. Dreiengelsegen. Sp. 438.

³⁵⁴ Vgl. Monika Schulz: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. S. 63.

³⁵⁵ Monika Schulz: Art. Wurmbeschwörungen. In: deutsche Literatur des Mittelalters. VL. Bd 11. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004. Sp. 1691-1694. Hier: Sp. 1691.

Ad quos angeli dixerunt “Quo itis?”

Qui dixerunt “Nos imus ad famulum dei N. caput eius vexare, venas eius enervare, medullam evacuare, ossa eius conterere, et totam compaginem membrorum eius dissolvere.”

Quibus angeli iterum dixerunt “Adjuramus te, Nessia, Nagedo, Stechedo, Troppho, Crampho, Gigihite, Paralisis, per patrem et filium et spiritum sanctum, per sanctam Mariam virginem et matrem domini, per apostolos, per martires, per confessores, per virgi [l. virgines], per omnes sanctos et electos dei, ut non noceatis huic famulo dei N. non in capite, non in venis, non in medullis, non in ossibus suis, nec in aliqua parte corporis sui. Amen.”³⁵⁶

Gewiss ist man hier bei der Namensnennung der Krankheitsdämonen darum bemüht gewesen, die Zahl sieben zu erreichen. Generell fasst man die *Nessia* als Anführerin der anderen sechs Begleiter auf – in anderen Fassungen tritt *Nessia* auch nur alleine auf.³⁵⁷ Es ist anzunehmen, dass es sich bei den Begleitern um die Symptome der Krankheit handelt, die hier angesprochen werden. Der Spruch ist auch in einer dänischen Fassung überliefert, allerdings erst um 1500:

I naffne faders † zoter † oc söns † zadoch † och helligands † emanuel. The vare the engele gode som faridis aff Orebs bierg; thennem møtte Nocia alle vndeskabs modher, som er icte krampe, macede, hostæ, vand soeth, wreeth, sten, pestilencia, febres etce. Huilchen engel spordhe: Hwar will twgh, skadelig modher? Hwn swardhe. leg vill tiill herrens tyener N., han-nem vill ieg bedrøffwe i alle hanss legems indwortes oc vdwortes lømer oc ledemodh oc i alle hanss gerninge. [...] ³⁵⁸

Der Grund, warum man im *Dreiengelsegen* eine Wurmbeschwörung sieht, liegt wiederum in der kontextuellen Deutung. Mit dem Namen *Nessia* besteht die Verbindung zum *Wurmsegen*, wenn man davon ausgeht, dass es sich um dasselbe Wesen handelt. Wenn hier die weibliche Form vorliegt, dann kann man darin einen wurmähnlichen Dämon sehen. Ein weiterer Punkt besteht in der Beschreibung der Symptome: Hier liegen die gleichen Erscheinungen vor, wie sie ganz generell mit dem *wurm* in Verbindung gebracht werden: Nagen, Stechen, Tropf (siehe Nöschtropf) etc. Der Name *nesso* im *Wurmsegen* kann von der *Nessia* und von lat. *nescia*

³⁵⁶ Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 217, (Spruch 184).

³⁵⁷ Vgl. Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 216f, (Spruch 183). Sowie: Ferdinand Ohrt: Art. *Dreiengelsegen*. Sp. 437.

³⁵⁸ Ferdinand Ohrt: *Danmarks Trylleformler*. København, Kristiania: Gylde 1917. (= F.F. Publications Northern Series No 3). S. 174, (Nr. 174).

herrühren³⁵⁹ und tatsächlich über den Orient heraufgewandert sein und somit eigentlich einen weiblichen Dämon betitelt haben, welcher sich wiederum auf Lilith zurückführen lässt.

Ich bezweifle allerdings, dass sich dann auch die Wurmvorstellung mittradiert hat: In Anbetracht der unzähligen Wurmbeschwörungen, die keinen Namen nennen, sondern den *wurm* als solchen ansprechen, drängt sich doch der Gedanke auf, dass diese Vorstellung vom *wurm* als Krankheitsverursacher immer schon die vorherrschende war und erst sekundär auf *Nessia/nesso* übertragen wurde. Dieser Dämon wäre dann mit der Wurmvorstellung schlichtweg verschmolzen bzw. von ihr assimiliert worden und hätte sich doch vereinzelt noch in der Wurmgestalt gehalten, eben vor allem im südlichen Sprachgebiet, wo man als Einziges auf den Nesselwurm (Abb. 6) als heraldisches, getrennt aufgefasstes Tier trifft. Übrigens tritt auch der *wurm* in männlicher sowie in weiblicher Form in den Beschwörungen auf, z. B.: „Ich beschwer dich wurm und wyrmin“³⁶⁰ und „Du syest ein wurm oder ein würmin“.³⁶¹ Die ahd. männliche Form *nesso* mag demnach eine germ. Neuschöpfung sein, die der Vorstellung einer Paarbildung entspricht, wie sie uns auch bei den Göttern oft begegnet (man denke z. B. an *Frejya* und *Freyr*). Auch mit der *Nessia* verhält es sich so, dass man aufgrund der Überschrift *Contra vermes* in der as. Fassung des *Wurmsegens* auf eine Wurmdämonin schließt.

7.3.1 *Nessia* – Lamaštu - Níðhöggr

Neben den Begleitern – die sowohl im *Wurmsegen* in der Form der *nessinchilidon* gegeben sein können wie in *Noththes* Schwestern – zeichnet sich die *Nessia* vor allem durch ein Charakteristikum aus, nämlich durch die Art, wie sie den Menschen Schaden zufügen will. Den Engeln antwortet sie mit *medullam evacuare, ossa eius conterere* usw. Also wie bereits erwähnt, mit der Absicht Knochen zu brechen, das Knochenmark auszusaugen, ebenso das Bluttrinken gehört dazu. Dieses Motiv findet sich auch in einem Nöschsegen: „wir wend gohn in das haus des Menschen und ihm sein Bluot saugen, und sein Bein nagen und sein flaisch essen“, in einen anderen wiederum treten die symptomatischen Begleiter auf.³⁶²

³⁵⁹ Wie es auch Reiche versucht zu begründen: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. S. 24.

³⁶⁰ Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 144, (Spruch 26).

³⁶¹ Ebd. S. 140, (Spruch 16).

³⁶² Joseph Mone (Hrsg.) Beiträge zur Kenntnis des teutschen Heidenthums. S. 463.

SCHULZ hat festgestellt, dass dieses Schadensmuster auch in der Krankheitsdämonin Lamaštu eine definierende Charakteristik darstellt: „Wesentlich für den Zusammenhang mit den alt- und mittelhochdeutschen Beschwörungen, ja für Beschwörungen bis in das 20. Jh., ist, daß bereits hier stereotyp berichtet wird, daß die Dämonin ihr Opfer frißt, sein Blut trinkt und Sehnen und Knochen abnagt.“³⁶³ Bei Lamaštu handelt es sich um eine altbabylonische Göttin bzw. Dämonin, die – gleich Lilith – im Zusammenhang mit dem Kindstod gefürchtet wurde und deren Kult nachweislich schon früh weit verbreitet war. Auch hier begegnet man dem Amulettglauben, ähnlich wie er im *Dreiengelsegen* beschrieben wird. Unter anderem gilt sie aber auch als Herrin der Schlangen und kann mit zwei Schlangen in den Armen dargestellt werden.³⁶⁴ Ebenso wird sie mit einer aus sieben Dämonen bestehenden Gruppe in Verbindung gebracht, eine Vorstellung, die auch bis zu den Sumerern zurückverfolgt werden kann.³⁶⁵

Daneben tritt das Motiv des Knochenbrechens und Fleischessens durch Dämonen, die in den Körper eindringen, auch in den Zahnwurmtexten auf.³⁶⁶ Die Vorstellung, dass an der Wurzel des Zahnes ein Wurm sitzt, an ihm nagt und dadurch Schmerzen verursacht, ist ebenso uralt und weit verbreitet und ist auch bei HILDEGARD VON BINGEN zu finden.³⁶⁷ Beim Glauben an den Zahnwurm muss es sich, wie GRABNER feststellt, um eine der „ältesten medizinischen Vorstellungen der Menschheit“ handeln, denn Belege vom Zahnwurm finden sich bereits in assyrisch-babylonischen Keilschriften und reichen bis ins 18. Jahrhundert, wenn nicht noch weiter.³⁶⁸

An dieser Stelle möchte ich auf den Totendrachen Níðhoggr verweisen, bei dem einige Parallelen zur Lamaštu auffallen. Ähnlich der Dämonin trinkt auch Níðhoggr Blut, und zwar das der Toten, gleichzeitig frisst er deren Leichen, davon berichtet die *Vǫluspá*:

Sal sá hon standa sólo fiarri,
 Náströndo á, norðr horfa dyrr;
 fello eitrdropar inn um líóra,
 sá er undinn salr orma hryggiom.

³⁶³ Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. S. 40.

³⁶⁴ Vgl. Henrike Frey-Anthes: Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellung von „Dämonen“ im alten Israel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

³⁶⁵ Vgl. Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. S. 44. Und: Monika Schulz: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. S. 88.

³⁶⁶ Vgl. Monika Schulz: Art. Wurmbeschwörungen. Sp. 1693.

³⁶⁷ Hildegard beschreibt die Behandlung von Zahnwürmern durch eine Mundräucherung im Abschnitt „De vermis in dentibus“: Hildegard von Bingen: Hildegardis. Causae et Curae. S. 174.

³⁶⁸ Elfriede Grabner: Der „Wurm“ als Krankheitsvorstellung. S. 232. Zum Zahnwurm siehe: ebd. S. 229-232.

[...]

þar saug Níðhoggr nái framgengna,
sleit vargr vera – vitoð er enn, eða hvað?³⁶⁹

Man sieht an dieser Beschreibung von Náströnd (‘Totenstrand’) – der Teil der Unterwelt, in dem sich der Drache aufhält –, wie stark Gift (Krankheit) und Schlangen (*würme*) miteinander assoziiert werden und wie wichtig diese Rolle in der Kosmologie ist. Dieser *wurm* nagt in der *Grímnismál*, an den Wurzeln des Weltenbaumes Yggdrasill, die Vorstellung des Weltenbaumes hatten die Germanen neben anderen Völkern auch mit den Babyloniern und Sumerern gemeinsam, dort ist es der heilige Baum von Eridu, an dessen Wurzeln ‚die Schlange, die keine Beschwörung kennt‘, nistet. Daneben wohnt aber auch Lilith im Stamm des Baumes, bis dieser von Gilgameš gefällt wird, welcher anschließend die Schlange zertritt.³⁷⁰ Hier gibt es zwar keine direkte Verbindung zur Lamaštu, aber die Gemeinsamkeiten sind doch auffallend, besonders wenn man an die kosmologische Rolle des *wurmes* denkt. So wie Lamaštu hat aber auch Níðhoggr seine Begleiter, die allerdings in ihrer gemeinsamen Zahl schon die Sieben bilden:

Ormar fleiri liggja undir asci Yggdrasils,
enn þat uf hyggi hverr ósviðra apa;
Góinn oc Móinn – þeir ero Grafvitnis synir –,
Grábacr oc Grafvölluðr;
Ofnir oc Sváfnir hygge ec at æ scyli
meiðs qvisto má.³⁷¹

Insgesamt werden demnach neben Níðhoggr noch sieben weitere „Würmer“ an der Wurzel des Weltenbaumes genannt: Góinn (‘Land-Tier?’),³⁷² Móinn (‘Moor-Tier?’),³⁷³ Grafvitnir

³⁶⁹ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 9, (Vsp. 38-39). In Übersetzung: „Einen Saal sah sie stehen der Sonne fern / am Nastrand, nach Norden die Tore gerichtet; / Gifftropfen fallen durch die Dachöffnung, / diese Halle ist umwunden von Schlangentrüben. / [...] / dort sog Nidhögg die Leichen der Verstorbenen. / Der Wolf riss Männer. – Wisst ihr nun noch etwas?“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 24, (Vsp. 38-39).

³⁷⁰ Vgl. Volkert Haas: Geschichte der hethitischen Religion. Leiden: Brill 1994. (= HdO: Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten, Bd 15). S. 144ff.

³⁷¹ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 64, (Grm. 34). In Übersetzung: „Mehr Schlangen liegen unter der Esche Yggdrasill, / als es jeder dumme Tor glaubt; / Goinn und Moinn, sie sind Grafwitnirs Söhne, / Grabak und Grafvöllud; / Ofnir und Swáfnir, ich meine, dass sie immer / die Zweige des Baumes abfressen werden.“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 99, (Grm. 34).

³⁷² Rudolf Simek: Lexikon der germanischen Mythologie. 3. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner 2006. (= Kröners Taschenausgabe Bd 368). Vgl. S. 145.

³⁷³ Vgl. ebd. S. 288.

(,Gruben-Wolf?'),³⁷⁴ Grábakr (,Gaurücken'),³⁷⁵ Grafvölluðr (,der unter der Ebene Grabende' Oder, wenn Grafvölluðr gemeint ist ,der in der Grube Herrschende'),³⁷⁶ Ófnir (,die sich Windende')³⁷⁷ und Sváfni (,der in den Schlaf = Tod versetzt?').³⁷⁸ Die Strophe für sich beinhaltet allerdings diese Siebenzahl und Níðhoggr wird erst in der darauffolgenden genannt: „scerðir Níðhoggr neðan“³⁷⁹, ähnlich wie zuvor die vier Hirsche, welche die Triebe des Baumes fressen, beim Namen genannt werden, aber dann zusammen mit Níðhoggr, der Hirsch im Singular genannt wird (*hiðrtr*). Die Vermutung liegt demnach nahe, dass die Siebenzahl bei den *würmen* ursprünglich von Bedeutung war, allerdings wird diese wohl der Neunzahl gewichen sein oder auch umgekehrt, je nachdem, ob man annimmt, dass die Siebenzahl ein altes Erbe darstellt oder erst mit christlichem Einfluss Eingang fand. Verglichen mit dem *Wurmsegen* ergibt sich wiederum die Parallele, dass eine Gruppe von *würmen*, in einer magischen Anzahl, von einem großen „Wurmwater“, wenn man so will, angeführt wird. In der Darstellung von Níðhoggr (Abb.1) sieht man auch diese kleineren, dem großen Drachen folgenden Schlangen abgebildet!

Bei SNORRI scheint die Anzahl der *würme* allerdings schon keine Rolle mehr zu spielen. Bevor er Grm. 35 und 34 zitiert, heißt es bei ihm: „En sva margir ormar erv iHvergelmí með Níðhawg, at engi tvnga ma telia;“³⁸⁰ Ebenso hausen diese *würme* nicht nur an der Wurzel des Weltenbaumes, denn Hvergelmir ist die Quelle an dem Fuße Yggdrasills, aus der alle Flüsse der Welt entspringen. Wiederum ist hier die Verbindung zwischen *wurm* und Wasser hergestellt. KURT SCHIER sieht in dieser Quelle das Urmeer verkörpert, eine Vorstellung, die wiederum an eurasische Mythologien anknüpft.³⁸¹ Wenn SCHIER Recht behält, dann kann man daraus folgern, dass die Midgardschlange und Níðhoggr auf ein und dieselbe mythologische Auffassung zurückgehen und eigentlich dieselbe Gestalt darstellen. Das Gesamtbild des *wurmes* spiegelt sich auch wider, wenn SNORRI in der *Skáldskaparmál* alle Namen (mit Ausnah-

³⁷⁴ Vgl. ebd. S. 149.

³⁷⁵ Vgl. ebd. S. 145.

³⁷⁶ Vgl. ebd. S. 149.

³⁷⁷ Vgl. ebd. S. 327.

³⁷⁸ Vgl. ebd. S. 399.

³⁷⁹ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 64, (Grm. 35,4). In Übersetzung: „Nidhögg beschädigt unten.“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 99, (Grm. 35,4).

³⁸⁰ Snorri Sturluson: Edda. S. 24, (Gyg. 8/16). In Übersetzung: „Und so viele Schlangen liegen mit Nidhögg im Brunnen Hvergelmir, daß keine Zunge sie aufzählen kann“. Arthur Häny (Übers.): Snorri Sturluson. Prosa-Edda. S. 41, (Gyg. 16).

³⁸¹ Kurt Schier: Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völuspá. In: Hugo Kuhn, Kurt Schier (Hrsg.): Märchen, Mythos, Dichtung. – Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. München: C. H. Beck 1963. S. 301-334. Hier: S. 332f.

me von Grafvǫlluðr) als *orma-heiti* auflistet: „Þessi eru orma heiti: dreki, Fafnir, iormvngandr, naðr, Niðhavgr, liNr, naðra, goiN, moiN, Grafvitnir, Grabakr, Ofnir, Svafnir, grimr.“³⁸²

Die babylonischen sieben bösen Geister werden auf einer Schrifttafel identifiziert als Südwind, Drache, Panter, furchtbare Schlange, wütender Löwe, anstürmender Orkan und ein Süd Sturm, der ein böser Wind ist.³⁸³ Demnach sind diese bunt gemischt und Lamaštu wird namentlich nicht erwähnt, allerdings heißt es vom Panter, dass dieser den Sprössling raubt. Die sieben Dämonen sind bei den Babyloniern demnach nur zum Teil *würme* und sehr stark ist hier auch das Prinzip der Anwahn vertreten. Die Vorstellung der Auszehrung jedoch, einer Art des Schwindens vom Inneren des Körpers heraus, welche uns immer wieder bei den Wurmbeschwörungen begegnet, ist nichts anderes als das bei der Lamaštu bereits beschriebene Schadensmuster des Knochenbrechens, Aussaugen des Knochenmarks, Trinken des Blutes und Essen des Fleisches.³⁸⁴ Wie gezeigt wurde, zeichnet sich der Níðhoggr durch vergleichbare Eigenschaften aus, er zehrt an der Weltenesche und ist im Makrokosmos das, was der *wurm* im Inneren des Menschen im Mikrokosmos ist, der Bringer von Krankheit, Tod, Qual und eines langsamen Auszehrens. Da der mythologische Hintergrund zur Krankheit demnach dermaßen ausschlaggebend ist, soll im folgenden Kapitel noch ein genauerer Blick in Bezug auf diesen Zusammenhang gemacht werden.

8 Die mythologische Verbindung von *wurm* und Krankheit

Im letzten Kapitel wurde festgestellt, dass sich nicht nur der *Dreiengelsegen* bis nach Skandinavien verbreitet hat und sich dieser bis ins alte Babylon zurückverfolgen lässt, sondern es wurde auch gezeigt, dass sich innerhalb der beiden Mythologien verblüffende Ähnlichkeiten ergeben, die eng mit der Krankheitsvorstellung und der Beschwörung einhergehen. Auch wenn der *Dreiengelsegen* vermutlich vom Süden in den Norden wanderte, drängt sich die Vermutung auf, dass die Gemeinsamkeiten innerhalb der Mythologien – und die voraussetzenden Grundvorstellungen in jenen – für den *wurm* als Krankheitserreger auf ein uraltes gemeinsames Erbe zurückreichen.

³⁸² Snorri Sturluson: Edda. S. 171, (Skm. 74/58).

³⁸³ „Aus der 16. Tafel der Beschwörungsserie Udughulameš (= Böse Geister). Text: IV R 5 und CT XVI, 19ff.“ Hugo Gressmann (Hrsg.): Altorientalische Texte zum Alten Testament. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1926. S. 139ff. Siehe auch: Arthur Ungnad: Die Religion der Babylonier und Assyrier. Paderborn: Europäischer Geschichtsverlag 2011. S. 62ff.

³⁸⁴ Monika Schulz: Beschwörungen im Mittelalter. S. 40.

Die im Rahmen dieser Arbeit aufgestellte These, dass die Vorstellung des *wurmes* als Krankheitsdämon auf mythologischen Auffassungen beruhen muss und nicht nur ein zufällig weit verbreitetes Phänomen darstellt, das sich durch das Auftreten parasitärer Würmer wegerklären lässt, kann sich durch die Verbindung von *historiola* und *incantatio* deutlich festmachen lassen. Dies zeigt eine babylonische Beschwörung gegen Zahnschmerz, die im Prinzip eine *historiola* darstellt, die bis zur Schaffungsgeschichte der Welt zurückreicht und noch nicht einmal einen direkten magischen Befehl enthält:

Nachdem Anu [den Himmel erschaffen],
 Der Himmel [die Erde] erschaffen,
 Die Erde die Flüsse erschaffen,
 Die Flüsse die Gräben erschaffen,
 Die Gräben den Morast erschaffen,
 Der Morast den Wurm erschaffen hatte.
 Ging der Wurm weinend vor Šamaš,
 Vor Êa fließen seine Tränen.
 »Was gibst du (mir) zu meiner Speise,«
 »Was gibst du (mir) damit ich es sauge?«
 »»Ich werde dir geben eine reife Feige (?), einen Granatapfel (?) (und) einen Apfel!««
 »Was soll ich mit einer reifen Feige (?), einem Granatapfel (?) und einem Apfel?«
 »Erhebe mich und laß mich zwischen den Zähnen und dem Zahnfleisch (?) wohnen!«
 »Der Zähne Blut laß mich aussaugen!«
 »Und des Zahnfleisches (?) Zahnwurzeln (?) laß mich zerfressen!«
 »»Den Schloßpflock mache fest, den Fuß halt (an)!««
 »»Weil du solches gesagt hast, o Wurm,««
 »»Möge dich Êa schlagen mit seiner starken Hand!««
 Beschwörung gegen Zahnschmerz³⁸⁵

Im Anschluss noch ein medizinisches Rezept. Nach dem Muster des zweigliedrigen Spruchs würde auf diese erzählende Geschichte die eigentliche Beschwörung durch den Sprecher anschließen. Vielleicht ist diese Beschwörungsformel, ähnlich der des *Wurmsegens*, eine universal einsetzbare und bedarf deshalb lediglich des Hinweises: *Beschwörung gegen Zahnschmerz*. Wie auch immer – der *historiola* wird offenbar mehr Bedeutung zugeschrieben als einer ei-

³⁸⁵ Hugo Gressmann (Hrsg.): *Altorientalische Texte*. S. 133. (Text: CT XVII, 50.) Auch bei: Arthur Ungnad: *Die Religion der Babylonier und Assyrier*. S. 59f. Und: Monika Schulz: *Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung*. S. 293.

gentlichen Beschwörungsformel, damit wird klar, wie wichtig die kosmologische Erklärung und damit auch die mythologische Fundierung eigentlich sind.

Da die mythologischen Voraussetzungen für die Wurmbeschwörungen bereits mit der Vorstellung des *Níðhöggr* bestätigt wurden, stellt sich nun die Frage nach einer vergleichbaren *historiola* im germanischen Raum. Die jüngeren Wurmbeschwörungstexte kennen zwar noch den *wurm* als Krankheitsverursacher, welcher allerdings auch mit Fortschreiten der Zeit immer mehr von seinem dämonischen Charakter verliert, jedoch keine *historiola* mehr und in Verbindung mit dem *Wurmsegen* ist bekanntlich keine Geschichte überliefert. Die Erzählungen, die auftreten, sind christlicher Natur und haben jeglichen heidnischen Inhalt, falls dieser einmal vorhanden war, verdrängt. Neben dem *Dreiengelsegen* gibt es noch den *Hiobsegen*, der sich auf die alttestamentarische Geschichte Hiobs bezieht, in der dieser von Maden zerfressen durch die Macht Gottes wiederhergestellt wird. Der Rekurs auf Hiob lässt sich bereits im sog. *Trierer Wurmsegen* des 10./11. Jahrhunderts finden, die Geschichte bot schlichtweg eine perfekte Möglichkeit, die bereits bestehende Vorstellung eines Wurmdämons mit einer christlichen Erzählung zu verbinden.³⁸⁶

Die Vermutung, dass es passend zum *Wurmsegen* auch eine *historiola* gegeben haben muss, ist nicht unberechtigt. Die reduzierende Entwicklung eines voll ausgeprägten Spruches mit dem Aufkommen des Christentums wird am Beispiel des überaus weit verbreiteten *Zweiten Merseburger Zauberspruches* deutlich. GENZMER stellt anhand eines jüngeren Spruches, der in der Tradition des *Zweiten Merseburger Zauberspruches* steht, beispielsweise folgende Beobachtungen an: „Die Kunstform ist verschwunden. Ein klarer Aufbau fehlt. Epischer Teil und Zauberformel sind vermengt. Die magische Kraft ist weg. Es ist ein Gebet mit magischen Einschlag.“³⁸⁷ Noch besser lässt sich eine mögliche Reduktion des *Wurmsegens* am Beispiel des *Hiobsegens* nachvollziehen. Die Auflösungstendenzen in diesem Fall gehen mit dem 15. Jahrhundert schon so weit, dass nur noch die bloße Namensnennung von *Job* als Zauberwort genügt.³⁸⁸ Ebenso ist es nicht überraschend, dass nur mit der Anführung des Namens als Bezug auf die zugrunde liegende Geschichte bzw. den Mythos schon genüge getan ist, vor allem, wenn es sich dabei um eine allgemein bekannte Erzählung handelt – dies ist mitunter ein

³⁸⁶ Für einen Überblick zum *Hiobsegen* siehe: Monika Schulz: Art. Wurmbeschwörungen. Sp. 1692.

³⁸⁷ Felix Genzmer: Germanische Zaubersprüche. S. 32.

³⁸⁸ Vgl. Monika Schulz: Art. Wurmbeschwörungen. Sp. 1693. Hier sei auch darauf hingewiesen, dass magische Wörter nicht immer unbedingt auch eine Bedeutung haben müssen. Ein gutes Beispiel dafür ist heute z. B. noch das Zauberwort *Hokuspokus*. Von den Begriffen her bedeutungslose Wortfolgen in magischen Dichtungen sind in ae. Sprüchen zum Teil gut belegt. Vgl. Ernst Alfred Philippson: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. S. 215f.

Grund, warum die Runenforschung oft vor so großen Deutungsschwierigkeiten steht. Eine berechtigte Überlegung ist deshalb auch jene, ob es sich beim *nesso* nicht um ein frühes (vielleicht auch durch südlichen Einfluss entstandenes und übertragenes) ahd. *heiti* für den germ.-myth. *wurm* handelt. Die Tabuisierung der Namen, von vor allem gefährlichen übernatürlichen Wesenheiten, aufgrund der Namensmagie ist ohne Zweifel auch im südgerm. Bereich reichlich belegt. Die Vermutung, dass Beschwörungsformeln, wie die des Wurmsegens, austauschbar sind, hat auch SCHULZ angestellt: „Denkbar ist, daß solche Formeln beliebig an voranstehende Historiolae angehängt wurden; sie bedurften eigentlich keiner eigenen Aufzeichnung, weil das einfache Schema nach dem bekannten Muster extemporiert werden konnte.“³⁸⁹

8.1 Der ae. *Neunkräutersegen* (*Nigon wyrta galdor*)

Auf der Suche nach einem sonst nicht belegten germ. Mythos der Krankheitsentstehung durch den *wurm* wird man im angelsächsischen Bereich bei dem *Neunkräutersegen* fündig. Überliefert ist dieser Spruch in der als *Lacnunga* betitelten ae. medizinische Textsammlung aus dem 11. Jahrhundert. In diesem Fall handelt es sich um eine typische Sammelhandschrift und sicherlich nicht um eine Aufzeichnung mündlich vorhandenen Wissens. Der Schwerpunkt liegt darin nicht, wie es in den ahd. Sprüchen oft der Fall ist, in der Tierheilung, sondern im humanmedizinischen Bereich. Eine treffende Analogie haben STUART und WALLA formuliert, wenn sie die Kompilation der *Lacnunga* im Hinblick auf die praktische Anwendung der Sprüche mit einem Kochbuch vergleichen.³⁹⁰ Die Überlieferungslage ist demnach eine etwas andere als die des *Wurmsegens* und dennoch ist vor allem der *Neunkräutersegen* von großem Wert für die Ausführungen dieser Arbeit.

Der aus mehreren Teilen bestehende *Neunkräutersegen* beginnt mit der Anrufung einer jeden der neun Heilpflanzen, auf die sich der Spruch bezieht, wobei jedem Kraut eine ganze Strophe zukommt. Die angerufenen Kräuter im ersten Teil sind: *mucgwyrt* (‚Mugwurz‘), *wegbrāde* (‚Wegbreite‘), *stūne* (‚Kämpferin‘), *āttorlāðe* (‚Gifthasserin‘), *mægðe* (‚Kamille‘), *wergulu*, *æppel* (‚Apfel‘), *fille* (‚Kerbel‘) und *finule* (‚Fenchel‘).³⁹¹ Wie man sieht, sind manche der

³⁸⁹ Monika Schulz: *Beschwörungen im Mittelalter*. S. 59.

³⁹⁰ Heather Stuart / Fred Walla: *Die Überlieferung der mittelalterlichen Segen*. S. 59.

³⁹¹ Wörtliche Übersetzungen nach: Gert Sandmann: *Studien zu altenglischen Zaubersprüchen*. Münster: Diss. 1975. Eine eindeutige Identifizierung der einzelnen Kräuter nach deren lateinischen Bezeichnungen findet sich z. B. bei: Malcolm Laurence Cameron: *Anglo-Saxon Medicine*. Cambridge: University Press 1993. S. 146f.

Kräuter leicht zu identifizieren, während andere wiederum mehr Schwierigkeiten bereiten. Die erneute Aufzählung der Pflanzen im letzten oder vierten Teil des Spruches weicht bei zwei Exemplaren ab, *stūne* wird zu *lombescyrse* (‚Lammkresse‘) und *wergulu* zu *netele* (‚Nessel‘).³⁹² Zur Veranschaulichung ist das Beispiel der Kamille nach der Rekonstruktion von SANDMANN herausgenommen:³⁹³

Gemyne þu, mægðe, hwæt þu ameldodest,
 hwæt ðu geændadest æt *Aldorforna
 þæt næfre for gefloge feorh ne gesealde
 syþðan him mon mægðan to mete gegyrede.
 Eallum þu þon wiðstode and wiðstunedest;
 swa ðu wiðstonde attre and onflyge
 and þæm laðan þe geond lond fereð.³⁹⁴

Jedem Kraut kommt eine Art *historiola* zu, eine Aufrufung zur Erinnerung an vergangene Leistungen, durch die es sich ausgezeichnet hat. Dadurch wird die Wirkung der Pflanze verstärkt.³⁹⁵ Möglicherweise sind die einzelnen Kräuteraanrufungen zurückzuführen auf eigenständige Sprüche. Grund für diese Annahme ist das ausdrückliche Verbot für Christen, beim Kräutersammeln nach der Art der Heiden die Pflanzen zu besprechen.³⁹⁶ Natürlich können diese Strophen auch erst beim direkten Gebrauch gesprochen worden sein, wie es sicherlich auch der Fall war,³⁹⁷ aber hier befinden wir uns wohl eher beim Zauberspruch, der in erster Linie gegen eine bestimmte Krankheit bzw. einen Krankheitserreger gerichtet ist. Auf die einzelnen Kräuterbeschwörungstrophen folgt eine kleine Mythen erzählung. In der Edition von GRATTAN / SINGER wird hier eine Trennung vorgenommen, der folgende Teil des Spruches erhält die Betitelung: *Lay of the nine twigs of Woden*:

³⁹² Vgl. Gert Sandmann: Studien zu altenglischen Zaubersprüchen. S. 197. Sowie: John H. G. Grattan / Charles Singer: Anglo-Saxon Magic and Medicine. S. 151.

³⁹³ Probleme für das Verständnis des *Neunkräutersegens* entstehen durch falsch eingeordnete und unvollständige Passagen und teilweise ist der Text leider bis zur Unleserlichkeit verderbt, weshalb dieses erste Textbeispiel aus einer Rekonstruktion gewählt ist.

³⁹⁴ Gert Sandmann: Studien zu altenglischen Zaubersprüchen. S. 232. In Übersetzung: „Erinnere dich, Kamille, was du verkündigt hast, / was du entgegnet hast bei der Heilsfuhre; / daß niemals (jemand) durch Ansteckung sein Leben verlöre, / nachdem man ihm Kamille zur Speise bereitet habe. / Allen hast du widerstanden und dich widersetzt, / ebenso widerstehe du Gift und Ansteckung / und dem Übel, das über Land fährt.“ Ebd. S. 233.

³⁹⁵ Vgl. Godfried Storms: Anglo-Saxon Magic. The Hague: Martinus Nijhoff 1948. S. 193.

³⁹⁶ Vgl. Karen Louise Jolly: Anglo-Saxon charms in the context of a Christian world view. S. 286.

³⁹⁷ Vgl. Malcolm Laurence Cameron: Anglo-Saxon Medicine. S. 148.

ðas VIII onʒan wið nyʒon attrum.
 wyrm³⁹⁸ com / snican, toslat he nan.
 ða ʒenam woden VIII wuldortanas,
 sloh ða þa næddran þæt heo on VIII tofleah.
 þær ʒeændode æppel 7 attor,
 þæt heo næfre ne wolde on hus buʒan.
 fille 7 finule, fela mihtʒu twa,
 þa wyrte ʒesceop witiʒ drihten, /
 haliʒ on heofonum þa he honʒode,
 sette 7 sænde on VII worulde, /
 earmum 7 eadiʒum, eallum to bote.
 stond[eð] heo wið wærce, stunað heo wið attre,
 seo mæʒ wið III 7 wið XXX,
 wið feondes hond 7 wið freab[r]eʒde,
 wið malscrunʒe minra wihta
 nu mazon þas VIII wyrta wið nyʒon wuldorʒefloʒenum,
 wið VIII attrum 7 wið nyʒgon onflyʒnum:
 wið ðy readan attre, wið ð[y] runlan attre,
 [...] ³⁹⁹

Die anschließenden Zeilen verlaufen nach einem recht einheitlichen Schema. Die Gifte werden weiterhin aufgezählt und unter anderem anhand ihrer Farben unterschieden. Diese Vorgehensweise findet sich auch in den Wurmbeschwörungen, hier sind es vor allem die Farben Rot, Weiß und Schwarz, die immer wieder auftreten und den einzelnen *würmen* zugeschrieben werden. Erklären lässt sich diese Farbzuordnung wohl durch die äußere Erscheinung der Krankheit. In diesem Fall sollen die drei Entzündungsstufen – Röte, Eiterung und Brand –

³⁹⁸ Ström und Biezais übersetzen *wyrm* hier zu Recht mit Drache, der Mythos erzählt folglich von einem Drachenkampf: Åke Ström / Haralds Biezais: Germanische und Baltische Religion. Stuttgart, Berlin, u. a.: W. Kohlhammer 1975. (= Die Religionen der Menschheit Bd 19,1). S. 100.

³⁹⁹ John H. G. Grattan / Charles Singer: Anglo-Saxon Magic and Medicine. S. 152, 154. In Übersetzung: „Diese neun haben Macht gegen neun Gifte. / Eine Schlange kam gekrochen, zerriß einen Menschen: / da nahm Woden neun Glanzzweige, / erschlug dann die Natter, daß sie in neun (Stücke) zerbarst. / Dort entgegnete der Apfel dem Gift, / daß sie (die Schlange) niemals mehr ins Haus kriechen wollte. / Kerbel und Fenchel, zwei vielmächtige, / diese Kräuter schuf der weise Herr, / der heilige in den Himmeln, als er hing, / setzte und sandte (sie) in sieben Welten, / Armen und Reichen, allen zu Hilfe. / Es widersteht der Krankheit, es widersetzt sich dem Gift, / dies hat Macht gegen drei und gegen dreißig, / gegen des Feindes Hand und gegen unheilvolle Machenschaften, / und gegen Behexung gemeiner Wichte. / Nun haben diese neun Kräuter Macht gegen neun böse Geister, / gegen neun Gifte und gegen neun anstreckende Krankheiten: / gegen das rote Gift, gegen das stinkende Gift, / [...]“ Gert Sandmann: Studien zu altenglischen Zaubersprüchen. S. 193.

angesprochen sein.⁴⁰⁰ Diese Vorgehensweise dient zur Erkennung der dahinterstehenden Krankheitsdämonen⁴⁰¹ und dient letztlich ebenso der Wirksamkeit der Besprechung.

Dem Teil des Spruches, in dem *Wōden* (Óðinn) auftritt, folgen nach der Unterteilung von GRATTAN / SINGER zwei weitere Abschnitte. Im *pagan lay of the magic blasts* werden die Gifte nach der anfliegenden Himmelsrichtung unterschieden und Christus, der als über allen Krankheiten stehend beschrieben wird, wird angerufen. Der letzte Teil stellt schließlich Rezept und Anwendung dar und beschreibt die Herstellung einer Salbe, deren Zutaten nicht völlig mit den Kräutern im Spruch übereinstimmen. Recht bemerkenswert ist die Betonung des Sprechers, dass nur dieser die Macht hat, das Gift wegzublasen, und das trotz dem vorausgehenden Auftreten von Christus.⁴⁰² Man könnte diesen Teil fast als direkte Rede Christus' auffassen, wenn die Rolle des Beblasens nicht dem Sprecher zukommen würde, sicherlich aber ist darin wiederum eine Machtbeschwörung zu sehen. Passend zum *wurm* ist der anschließende Verbannungsort das Meer und die Wurzeln der Sträucher. Auch das Prinzip der Anwadh ist im *Neunkräutersegen* stark vertreten und wird in *onflyge* („Anflieger“) angesprochen – es ist allerdings zu bezweifeln, dass man hier schon das Wissen über die heute bekannte Ansteckung von Infektionskrankheiten über die Luft zu erkennen vermag.⁴⁰³ Im mittleren Abschnitt, in dem *Wōden* (Óðinn) auftritt, findet sich auch die typische germanische Vorstellung von kleinen Wichten, also Alben, die einem Krankheiten „anhexen“ können.

Man erkennt anhand des Textes, dass der Schreiber eine oder auch mehrere Vorlagen gehabt haben muss, anhand dessen er die Abschrift und Kompilation wohl zusammenstellte. Dies ist ein typisches Merkmal von Sammelhandschriften und lässt sich z. B. an der Inkonsistenz der Schreibung nachvollziehen. Neben den heidnischen sind christliche, aber auch klassische Elemente eingefügt worden.⁴⁰⁴ Der *Neunkräutersegen* in seiner Gesamtheit ist demnach weniger ein heidnisches Erbe als die Neuschöpfung eines christlichen Gelehrten, der hier offenbar mehrere Quellen kombiniert hat. Anscheinend tut dies der Wirkung des somit neu entstandenen und sehr umfangreichen Spruches keinen Abstrich, so betont CAMERON den psychologischen Wert des Textes, der für die damaligen Patienten vorhanden gewesen sein muss,

⁴⁰⁰ Vgl. Elfriede Grabner: Der „Wurm“ als Krankheitsvorstellung. S. 235.

⁴⁰¹ Vgl. Monika Schulz: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. S. 86ff.

⁴⁰² In V. 59: Ic ana wat ea rinnende („Ich allein weiß ein rinnendes Wasser“) und V. 63: ðonne ic þis attor of ðe geblawe („wenn ich dies Gift von dir blase“).

⁴⁰³ Dieser Gedankengang findet sich z. B. bei Cameron, der das Prinzip der Ansteckung zu erkennen vermag und hier einen schottisch-keltischen Einfluss vermutet. Vgl. Malcolm Laurence Cameron: Anglo-Saxon Medicine. S. 148ff.

⁴⁰⁴ Vgl. Godfried Storms: Anglo-Saxon Magic. S. 192.

indem er vorschlägt, den *Neunkräutersegen* laut vorzusagen, um dabei den großartigen beschwörerischen Effekt, der diesem innewohnt, selbst nachzuvollziehen.⁴⁰⁵

8.1.1 Die Wirkung

Vor einer zu genauen Identifikation von Krankheiten, die sich hinter den Sprüchen bzw. hinter dem *Neunkräutersegen* verbergen mögen, sei auch in diesem Falle gewarnt. Der Spruch richtet sich wohl kaum gegen Hämorrhiden, wie man aufgrund der umliegenden Texte oft vermutet.⁴⁰⁶ Ebenso wenig kann man sich der Interpretation von STORMS anschließen, der darin ein Mittel gegen Schlangenbiss und -gift sieht,⁴⁰⁷ auch wenn viele Sprüche eindeutig für diesen Zweck überliefert sind. Schon eher zutreffend scheint die Annahme von SIMEK, der darin den Schutz vor Ansteckung und nicht vor Gift im wörtlichen Sinne vermutet.⁴⁰⁸ Die Frage ist berechtigt, ob die Gesamtheit des Spruches sich überhaupt noch gegen eine spezielle Krankheit richtet, die beschwörenden Textpassagen können der Suche nach dem zu behandelnden Gebrechen sicher nicht dienen – wenn man sich um das Erkennen des Zweckes der praktischen Anwendung bemüht, sollte man sich wohl auf den Rezeptteil des Spruches konzentrieren, denn alles, was davor steht, ist offensichtlich ein kompiliertes Beschwörungsgerüst, das lediglich zur Machtverstärkung der einzelnen Kräuter dient. Letztlich werden keine Krankheiten und keine Krankheitsursachen in den Anrufungen ausgelassen, das wesentliche Merkmal jedoch ist, wie SCHULZ betont, die Legitimierung einer göttlichen Herkunft der Kräuter,⁴⁰⁹ wie sie sich uns in der mythischen Erzählung präsentiert.

8.1.2 Die mythische Erzählung

Der erste Sieg gegen die Krankheit im Mythos ist ein Element, das auf den Grundgesetzen der Magie beruht. Das Motiv der Begegnung einer göttlichen Macht mit einer Krankheit tritt immer wieder auf und lässt sich deshalb nicht so einfach bis zu einer Erzählung in einem bestimmten Kulturkreis zurückverfolgen. Der Mythos von *Wōden* (Óðinn) im *Neunkräutersegen*, der davon erzählt, wie die Krankheiten und die Heilkräuter entstanden sind, ist in seiner

⁴⁰⁵ Malcolm Laurence Cameron: *Anglo-Saxon Medicine*. S. 144, Anm. 46.

⁴⁰⁶ Dieser Annahme folgt z. B. auch Cameron, der daraufhin die Wirksamkeit der Kräuter für diesen Fall bedenkt. Vgl. Malcolm Laurence Cameron: *Anglo-Saxon Medicine*. S. 147.

⁴⁰⁷ Godfried Storms: *Anglo-Saxon Magic*. S. 193.

⁴⁰⁸ Rudolf Simek: Art. Zauberspruch und Zauberdichtung. In: *RGAA*² Bd 34 (2007). S. 441-446. Hier: S. 445.

⁴⁰⁹ Monika Schulz: *Beschwörungen im Mittelalter*. S. 64f.

Funktionsweise der in der vorher zitierten babylonischen Beschwörung gegen Zahnschmerzen enthaltenen Erzählung ganz ähnlich. Die Krankheit wird in einem kosmischen Zusammenhang betrachtet und dessen erstes Auftreten in die Urzeit zurückverlegt.⁴¹⁰ Der *wurm* tritt weniger mit seiner nagenden und aufzehrenden Eigenschaft auf, als dass er hier in der uns bereits bekannten Grundbedeutung von Vergänglichkeit und Tod agiert, denn von ihm gehen schließlich die Krankheiten aus. Von der grundlegenden Symbolik gibt es überhaupt keinen Anstoß, warum hier nicht tatsächlich ein germ. Mythos überliefert ist. Nach PHILIPPSON ist überhaupt der Drache im angelsächsischen Volksglauben der Erreger von Krankheiten.⁴¹¹ Dabei hat er natürlich insofern Recht, als dass es sich um den germ. *wurm* mit seinen dämonischen Eigenschaften handelt, er vergisst jedoch andere Wesenheiten wie die – besonders im angelsächsischen Bereich – sehr prominenten Elfen (Alben) etc. Neben dem Mythos im *Neunkräutersegen* verweist PHILIPPSON noch auf eine andere vergleichbare Erzählung aus einem Prosafragment von *Salomo und Saturn*, in dem sich ebenso die fliegenden Gifte aus den Leibern von erschlagenen Drachen erheben.⁴¹²

Die Ungewissheit über dem dahinterstehenden Mythos von Óðinn und einer Begegnung mit dem *wurm* und die Frage danach, ob dieser nicht vielleicht doch in den nordischen Quellen durchschimmert, drängt sich auf. SANDMANN vermutet deshalb, dass hier möglicherweise ein Rollentausch von Óðinn und Þórr zugrunde liegt, denn letzterer ist mit seiner Aufgabe als Unholdbekämpfer am prominentesten⁴¹³ und am meisten lässt die Erzählung doch an dessen Begegnung mit der Midgardschlange denken. Ein genauer Blick auf die Rolle von *Wōden* (Óðinn) im Spruch ist deshalb erforderlich, auch um der Möglichkeit nachzugehen, ob sich dahinter vielleicht einmal Þórr verbarg.

Wie im *Zweiten Merseburger Zauberspruch* tritt auch hier Óðinn als der zauberkundige Gott auf, was auf den ersten Blick vielleicht gar nicht so sehr ins Auge fällt, da man hauptsächlich den eher etwas seltsam anmutenden Drachenkampf im Zentrum sieht. Grund für die Verwirrung rund um die Rolle *Wōdens* (Óðinns) im zweiten Teil des *Neunkräutersegens* (*Lay of the nine twigs of Woden*) ist eine ständig auftretende Missinterpretation. Es handelt sich dabei um die Verse, in denen vom Herrn (*drihten*)⁴¹⁴ gesprochen wird, welcher in den Himmeln hing

⁴¹⁰ Vgl. Karl A. Wipf: Die Zaubersprüche im Althochdeutschen. S. 45.

⁴¹¹ Vgl. Ernst Alfred Philippson: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. S. 88.

⁴¹² Ebd. 88f.

⁴¹³ Gert Sandmann: Studien zu altenglischen Zaubersprüchen. S. 219.

⁴¹⁴ Wiederum tritt hier diese archaische Gottesbezeichnung auf, nur dieses Mal bezieht sie sich wirklich auch auf Óðinn.

(*þa he honzode*) und damit die Kräuter schuf und diese in die sieben Welten sandte. Im Gegensatz zum Drachenkampf ist es hier völlig klar, welcher Mythos angesprochen wird. Die Rede ist nicht von Christus, der am Kreuze hing, wie man immer wieder zu verstehen glaubt,⁴¹⁵ sondern ohne Zweifel von Óðinn, wie er sich selbst opferte,⁴¹⁶ um unter anderem das Wissen um die Runen zu erlangen und um diese handelt es sich schließlich. Darüber hinaus findet sich auch die – in diesem Teil des *Neunkräutersegens* geradezu dominierende – Neunzahl in der ersten Strophe des sog. *Runenliedes* wieder:

Veit ec, at ec hecc vindgameiði á
 nætr allar nío,
 geiri undaðr oc gefinn Óðni,
 siálfr siálfom mér,
 á þeim meiði, er mangi veit,
 hvers hann af rótom renn.⁴¹⁷

Óðinn tritt hier nicht zufällig auf, er ist der einzige germanische Gott, der im angelsächsischen Zauberspruch überliefert ist, was wiederum seine Stellung in Verbindung mit Zauberei bei den Germanen betont⁴¹⁸, und dies ist zusätzlich noch der einzige Spruch, der ihn beim Namen nennt.⁴¹⁹ Óðinn kann als der Gott des Zaubers (Dichtung und Sehergabe knüpfen daran) in der germanischen Mythologie gesehen werden. Seine Kenntnisse magischer Künste lassen sich nicht nur im *Neunkräutersegen* und im *Zweiten Merseburger Zauberspruch* belegen, die skandinavischen Quellen untermauern die Rolle Óðinns als zauberfertiger Gott und knüpfen lückenlos an dieses Bild an. So heißt es im Kap. 7 der *Ynglingasaga*, in der eine Art der Zauberkunst Óðinns beschrieben und von SNORRI besonders hervorgehoben wird: „Óðinn kunni þá íþrótt, svá at mestr mátttr fylgði, ok framði sjálfr, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita ørlög manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa ǫðrum.“⁴²⁰

⁴¹⁵ Dies ist durchwegs in der anglophonen Literatur der Fall, so z. B. bei: Godfried Storms: *Anglo-Saxon Magic*. S. 195.

⁴¹⁶ Der gleichen Meinung ist auch: Gert Sandmann: *Studien zu altenglischen Zaubersprüchen*. S. 221.

⁴¹⁷ Gustav Neckel (Hrsg.): *Edda*. S. 40, (Háv. 138). In Übersetzung: „Ich weiß, dass ich hing am windigen Baum / neun ganze Nächte, / vom Speer verwundet und Odin geopfert, / selber mir selbst, / an dem Baum, von dem niemand weiß, / aus welchen Wurzeln er wächst.“ Arnulf Krause (Übers.): *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. S. 65, (Háv. 138).

⁴¹⁸ Vgl. Mindy Macleod / Bernard Mees: *Runic Amulets and Magic Objects*. Woodbridge: The Boydell Press 2006. S. 32.

⁴¹⁹ Vgl. Godfried Storms: *Anglo-Saxon Magic*. S. 192.

⁴²⁰ Snorri Sturluson: *Heimskringla*. S. 19, (Kap. 7). In Übersetzung: „Odin war in einer Kunst erfahren, die die größte Macht verlieh – man nennt sie Zauberkunst – und übte diese selbst aus. Sie befähigte ihn das Schicksal der Menschen und noch nicht eingetretene Ereignisse vorauszusagen, ja auch den Menschen Tod, Unheil oder

Der *seiðr* sticht als eine spezifische Art des Zaubers in Skandinavien hervor, weshalb man ihn immer wieder mit dem Schamanismus der finno-ugrischen Völker des äußersten Nordens in Verbindung bringt. Tatsächlich lassen sich viele Parallelen feststellen, die sich eventuell auf die Kontakte der verschiedenen Völker in Skandinavien zurückführen lassen, in den schriftlichen Quellen ist das Erlernen von Zauberkunst bei den Lappen jedenfalls keine Seltenheit.⁴²¹ Dass der *seiðr* allerdings als Ganzes von den finno-ugrischen Völkern Skandinaviens, im Speziellen von den Sami, übernommen wurde, ist zu bezweifeln, zumal sich bereits eine Definition von Schamanismus als problematisch herausstellt. Die Hauptcharakteristik, die man dem Schamanismus zusprechen möchte, nämlich die der Ekstase,⁴²² in die sich der Praktizierende begibt, findet sich bereits im Namen Óðinns selbst (Wuotan zu nhd. ‚Wut‘ und ‚außer sich sein‘), weshalb es letztendlich sehr schwer wird, hier zwischen zwei Traditionen zu unterscheiden und weshalb allein schon aufgrund dessen von einer vollständigen Übernahme aus einem anderen Kulturkreis nicht die Rede sein kann. Es geht demnach ganz deutlich hervor, dass die Schwerpunkte der Óðinn-Darstellung bei den germ. Völkern und während der unterschiedlichen Perioden zwar verschiedentlich akzentuiert waren, die Zauberkunst dieses Gottes allerdings seit jeher charakteristisch gewesen sein muss.

Damit bleibt der sonst nicht belegte Drachenkampf Óðinns allerdings ungeklärt. Wenn die Rolle Óðinns im Spruch als gesichert angesehen wird und es sich nicht um einen Rollentausch mit Þórr handelt, muss hier wirklich ein verlorener Mythos zugrunde liegen. Um das Aufeinandertreffen von Þórr und der Midgardschlange kann es sich hier ohnehin nicht handeln, denn mit der Geschichte des Fischfangs ergibt sich keine Parallele und der Kampf zur Ragnarök kann auch nicht gemeint sein, denn dieser liegt nicht in einer mythischen Vor- sondern Endzeit. Es gibt allerdings sehr wohl eine Begegnung Óðinns mit der Midgardschlange in der mythischen Vorzeit, die in Bezug auf den *Neunkräutersegen* noch keine Beachtung gefunden hat, davon berichtet SNORRI in der *Gylfaginning*:

Krankheit zu bescheeren. Endlich vermochte er durch sie jemand seinen Verstand und seine Kraft zu nehmen und diese einem anderen zu verleihen.“ Felix Niedner (Übers.): Snorris Königsbuch (Heimskringla). S. 32f.

⁴²¹ Für eine nähere Behandlung des Themas sowie eine ganze Reihe von Textbelegen siehe: Asko Parpola: Old Norse *seið(r)*, Finnish *seita* and Saami shamanism. In: Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Irma Hyvärinen, Petri Kallio und Jarmo Korhonen. Helsinki: Yliopistopaino 2004. (= Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki Bd 63). S. 235-273.

⁴²² Peter Buchholz: Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition. In: Mediaeval Scandinavia 4 (1971). S. 7-20. Hier: S. 12f.

[...] ok er þav komv til hans, þa kastði hann orminvm ien divpa sæ, er liGr vm æll land, ok ox sa ormr sva, at hann liGr imiðiv hafinv of æll lond ok bitr isporð ser.⁴²³

Zwar wird die Midgardschlange in dieser Erzählung nicht in mehrere Teile bzw. in mehrere Schlangen zerschlagen. Doch ist dies die Geschichte, wie dieser Drache durch Óðinn in das Meer verbannt wurde und somit auch in die Welt der Menschen – bis zur Ragnarök. Die neun *würme*, die von der Midgardschlange ausgehen, sind dessen Brut (wie auch im *Wurmsegen* die Brut des *nesso*, die neun „Würmlein“, angesprochen werden) und spiegeln das Ereignis im Mikrokosmos wider. Damit könnte sich auch der *Wurmsegen* direkt auf diese in der Vorzeit stattgefundene mythologische Begebenheit beziehen. Die enge Verwandtschaft des *Wurmsegens* mit dem *Neunkräutersegen* und der zugrunde liegenden germ. Mythologie ist somit hergestellt.

8.1.3 Heidnisch oder christlich

Der heidnische Inhalt des *Neunkräutersegens* scheint immer wieder angezweifelt und in Frage gestellt zu werden. Ohne Zweifel treffen klassische und christliche Elemente mit heidnischen aufeinander, wobei im angelsächsischen Bereich im Speziellen oft auch keltischer Einfluss zu vermuten ist. Wie festgestellt wurde, besteht dieser Spruch aus mehreren zusammengefügt Elementen, die nicht in jedem Fall lückenlos miteinander verbunden sind. Die ideale Grundannahme ist wohl stets jene, dass sich hinter dem scheinbar christlichen Gewand ein ursprünglich germanisch-heidnischer Spruch verbirgt, wovon auch SANDMANN ausgeht.⁴²⁴ Trotz der synkretistischen Züge betrachtet MILFULL den *Neunkräutersegen* als eindeutig christliche Dichtung; in seiner Gesamtheit mag das wohl zutreffen, denn letztlich liegt hier eine Neuschöpfung durch einen christlichen Autor vor – dass sich deshalb darin jedoch keine vorchristliche Geisteswelt widerspiegelt, kann nicht behauptet werden. Eine gewisse Uneinigkeit scheint wohl vor allem deshalb zu bestehen, da der Mythos von Óðinn, in dem dieser einen *wurm* bezwingt, nirgends überliefert zu sein scheint, und trotzdem haben viele Forscher wie HULTGÅRD keinen Zweifel daran, dass es sich hier um eine sehr alte Formel handeln muss.⁴²⁵

⁴²³ Snorri Sturluson: Edda. S. 34, (Gyg. 20/34). In Übersetzung: „Und als sie zu ihm gekommen waren, da warf er die Schlange ins tiefe Meer, das sich um alle Lande schlingt, und sie wuchs so gewaltig, daß sie jetzt mitten im Meer liegt, um alle Länder herum, und sich in den Schwanz beißt.“ Arthur Hány (Übers.): Snorri Sturluson. Prosa-Edda. S. 60, (Gyg. 34).

⁴²⁴ Gert Sandmann: Studien zu altenglischen Zaubersprüchen. S. 195. Von christlicher Zensur spricht auch: Robert K. Gordon (Übers.): Anglo-Saxon Poetry. S. 92.

⁴²⁵ Anders Hultgård: Art. Wotan-Odin. In: RGA² Bd 35 (2007). S. 759-785. Hier: S. 761.

Der Verweis HEIZMANNs auf die Goldbrakteaten aus der Völkerwanderungszeit, auf denen Óðinn in der Tradition als Zauberer abgebildet sein soll, ist nur mit Vorsicht zu genießen. Stützen sich diese Interpretationen doch fast zu Gänze auf den *Zweiten Merseburger Zauberspruch* und die Darstellungen von Pferden. Interessanter ist da schon das Auftreten des Formelwortes *laukar* (Lauch), da hier konkret die Qualitäten einer Pflanze angesprochen werden.⁴²⁶ Ob der Teil des *Neunkräutersegens*, in dem *Wōden* (Óðinn) auftritt, sich allerdings wirklich ursprünglich auch auf Kräuter bezieht, muss bezweifelt werden.

Zusammenfassend seien zur Frage, wie heidnisch oder wie christlich der Spruch nun eigentlich ist, noch einmal zwei Punkte angeführt: (1) Der Spruch in seiner Gesamtheit ist ohne Zweifel eine Neuschöpfung aus christlicher Feder, allerdings wirklich von Interesse, wenn es um germ. Mythologie geht, ist ohnehin nur der Teil des Neunkräutersegens, der in der Edition von GRATTAN / SINGER als *Lay of the nine twigs of Woden* betitelt wird. (2) Trotz der starken synkretistischen Tendenzen, wie sie vor allem im angelsächsischen Bereich auftreten (man denke an das *Runenkästchen von Auzon*), spielen diese in jenem Fall gar keine so große Rolle, wie stets angenommen wird;⁴²⁷ da mit dem hängenden Gott eindeutig Óðinn und nicht Christus am Kreuze gemeint ist, verblasst eines der sonst stärksten synkretistischen Elemente im Spruch.

8.1.4 Zahlenmystik

Besonders auffallend im *Neunkräutersegen* ist die starke Prominenz der Neunzahl. Offensichtlich hat diese auch den Autor in seiner Assoziation der neun Kräuter mit den neun *twigs Wōdens* (Óðinns) unterstützt. Bei den Germanen scheint die Zahl neun überhaupt sehr beliebt gewesen zu sein und sie tritt immer wieder im Bereich der Magie und des Übernatürlichen auf. Vom Umstand, dass Zahlenmagie sehr wohl auch eine Rolle gespielt haben könnte, zeugen z. B. die Goldhörner von Gallehus, in denen nach der Interpretation von KLINGENBERG auffällig oft die Zahl 13 (oder ein Vielfaches davon) vorkommt.⁴²⁸

⁴²⁶ Wilhelm Heizmann: Art. Heilmittel und Heilkräuter. In: RGA² Bd 14 (1999). S. 208-230. Hier: S. 218f.

⁴²⁷ Auf den Synkretismus, speziell auch auf die orale Tradition und in Bezug auf den *Neunkräutersegen*, verweist z. B. Garner in ihrem Aufsatz ganz besonders: Lori Garner: Anglo-Saxon Charms in Performance. In: Oral Tradition 19/1 (2004). S. 20-42. Hier: S. 35ff.

⁴²⁸ Vgl. Heinz Klingenberg: Runenschrift – Schriftdenken – Runeninschriften. Heidelberg: Carl Winter 1973. S. 17ff.

Von einer solchen Zahlenmystik kann hier allerdings nicht gesprochen werden, vielmehr hat die Neun einen symbolischen Charakter, der sich wohl aus der potenzierten Dreizahl ergibt. Der Drei, Neun und Zwölf kommt jedoch in vielen Kulturen eine besondere Bedeutung zu, was eine eindeutige Klassifizierung der Neun als ‚germanisch-magisch‘ nicht möglich macht, obgleich die Tendenz eindeutig besteht. Generell lässt sich die Drei wohl als Symbol der Vollkommenheit betrachten.⁴²⁹ Im Hinblick auf den *Wurmsegen* und den *Neunkräutersegen* steht die Neun dann wohl für die absolute Gesamtheit des jeweils Angesprochenen: Die Gesamtheit der krankheitserregenden Dämonen sowie die der heilenden Kräuter oder der Stäbe *Wōdens* (Óðinns).

Im Zusammenhang mit dem *Dreiengelsegen* hat OHRT schon früh die Möglichkeit angesprochen, dass auch im geschilderten Mythos von *Wōden* (Óðinn) und dem *wurm* eine orientalische Herkunft zu vermuten ist.⁴³⁰ Der germanische Gott wäre dann durch Jupiter, Horus oder Moses substituiert und die Glanzzweige wären an die Stelle der Palmenzweige getreten. Wie so oft ist die Versuchung groß, eine Stammbaumtheorie über den Weg des Lateinischen zu erstellen, hier befindet sich OHRT allerdings auf einem völlig falschen Weg, er denkt überhaupt nur an die Rolle eines Fáfnir in der nordischen Mythologie.

8.1.5 Die neun Glanzzweige

Nach der mythischen Erzählung sind die neun Teile, in die *Wōden* (Óðinn) den *wurm* zerschlägt, fortan Krankheitsbringer, gegen welche die neun aufgezählten Kräuter Abhilfe verschaffen.⁴³¹ Mit dieser Interpretation befinden wir uns ohne Zweifel auf der richtigen Spur, wenn es darum geht, den Spruch in seiner Gesamtheit und durch die Augen des Schreibers zu verstehen. Es ist allerdings schwer vorstellbar, dass es sich bei den Glanzstäben *Wōdens* (Óðinns) auch ursprünglich um neun Kräuter handelte. Der Teil des Mythos schildert den Gott, wie er das Wissen um die Runen erwarb. Tatsächlich hat man trotz einer Zuschreibung dieser Passage zu Christus am Kreuze trotzdem immer wieder die Glanzzweige mit Runen in Verbindung gebracht.

Die Runeninterpretation rührt daher, dass das im Spruch verwendete Wort *tan* (engl. ‚twig‘, nhd. ‚Zweig‘) im Speziellen mit den in der Schicksalslosung verwendeten Stäben identifiziert

⁴²⁹ Georg Schuppener: Art. Zahlen und Maße. In: RGA² Bd 35 (2007). S. 800-817. Hier: 810.

⁴³⁰ Ferdinand Ohrt: Beiträge zur Segensforschung. S. 5.

⁴³¹ Vgl. John H. G. Grattan / Charles Singer: Anglo-Saxon Magic and Medicine. S. 53.

wird.⁴³² Das Auslosen des Schicksals erfreute sich ohne Zweifel bei den germanischen Stämmen seit jeher großer Beliebtheit und deren Verbindung mit Runenzeichen ist schon bei TACITUS belegt, der dieses Orakel folgendermaßen darstellte: „Auspicia sortesque ut qui maxime observant. sortium consuetudo simplex. virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt.“⁴³³ Folglich deutet man die von TACITUS beschriebenen Zeichen (*notis quibusdam*), die auf den Stäben angebracht werden, als Runen, dabei ist allerdings zu vermerken, dass es aus dieser Zeit natürlich keine Runenfunde gibt. Vom Losorakel berichtet der noch im 9. Jahrhundert im Norden missionarisch tätige ANSGAR VON BREMEN, und zwar immer wieder in Bezug auf die Entscheidungsfällung bei den Dänen. So etwa auch, wenn es um die Plünderung der Stadt Birka geht:

„[...] Necessario ergo quaerendum est, utrum divina ad hoc voluntate incitemini“. Quod illi, quia sic apud eos moris erat, nequaquam abnuere potuerunt. Quaesitum est igitur sortibus et inventum, quod cum sua hoc prosperitate nullatenus perficere possent, neque locum ipsum eorum depredationi a Deo concessum.“⁴³⁴

Auch bei ADAM VON BREMEN findet sich immer wieder die Schilderung vom Losorakel. Der Schreiber des *Neunkräutersegens* hat offensichtlich die neun Kräuter mit den neun Runenstäben bzw. Stablosen Óðinns verwechselt.⁴³⁵ Eine Hinzudichtung ist wohl die Deutung, dass die Stäbe jeweils die Initiale eines der zuvor beschworenen Kräuter trugen.⁴³⁶ Es muss an dieser Stelle betont werden, dass Óðinn kein Gott der Heilung ist, sondern der Zauberkunst und des Wissens um die magischen Künste. Dass dieses Wissen natürlich auch zur Wiederherstellung der Gesundheit Anwendung fand, steht außer Frage. Vielleicht ist das Verbindungsglied der Spruchteile, abgesehen von der Entstehungsgeschichte der Krankheit, das Wissen um die ‚magischen‘ Eigenschaften der Kräuter. Dass die Eigenschaften der Pflanzen so ausführlich

⁴³² Vgl. ebd. S. 54.

⁴³³ Publius Cornelius Tacitus: *Germania*. S. 16, (Kap. 10). In Übersetzung: „Auf Vorzeichen und Losorakel achtet niemand so viel wie sie. Das Verfahren beim Losen ist einfach. Sie schneiden von einem fruchttragenden Baum einen Zweig ab und zerteilen ihn in kleine Stücke; diese machen sie durch Zeichen kenntlich und streuen sie planlos und wie es der Zufall will auf ein weißes Laken.“ Ebd. S. 17.

⁴³⁴ Werner Trillmich (Übers.): *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches*. Teilweise neu bearbeitet von Rudolf Buchner. Reutlingen: Ensslin & Laiblin 1961. (= *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* Bd 6). S. 62, (*Vita Anskarii*: cap. 19). In Übersetzung: „[...] Wir müssen deshalb fragen, ob euch der Wille von Göttern zum Angriff treibt“. Dagegen ließ sich nach ihrer Sitte nichts einwenden. Man befragte also die Lose und fand, ihr Heil werde nicht ausreichen; Gott erlaube ihnen eine Plünderung des Ortes nicht.“ Ebd. S. 63, (*Ansgars Leben: Christen in Birka: Hergeir*. Kap. 19).

⁴³⁵ Vgl. John H. G. Grattan / Charles Singer: *Anglo-Saxon Magic and Medicine*. S. 56.

⁴³⁶ Diese Deutung wird immer wieder vorgeschlagen, so z. B. bei: Godfried Storms: *Anglo-Saxon Magic*. S. 195. Und: Henry Mayr-Harting: *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. London: B. T. Batsford 1972. S. 27.

beschrieben werden, ist dann vielleicht eher auf eine Tradition der Wissensweitergabe zurückzuführen. Die Identifikation Óðinns als der hängende Gott im Spruch fügt sich wunderbar an die Aufführung der Runenstäbe. Im Verlauf des *Runenliedes* heißt es:

Rúnar munt þú finna
 miðc stóra stafi,
 miðc stinna stafi,
 er fáði fimbulpur
 oc gorðo ginregin
 oc reist hroptr rǫgna,⁴³⁷

Eine der herausragendsten Beschreibungen der Runenanwendung innerhalb der altnordischen Literatur findet sich in der *Egilssaga*. In Kap. 57 errichtet Egil eine sog. Neidstange (aisl. *niðstong*), belegt diese mit einem Zauber und festigt jenen wiederum mit Runen, die er in die Stange ritzt: „Siðan skýtr hann stǫnginni niðr í bjargrifu ok lét þar standa; hann sneri ok höfðinu inn á land, en hann reist rúnar á stǫnginni, ok segja þær formála þenna allan.“⁴³⁸ Bei der Stange handelt es sich um das Holz der Hasel, die weiter oben bereits mit Magie und dem *wurm* in Verbindung gebracht wurde. Der Gedanke einer Verbindung zwischen vorchristlicher magischer Praxis und der im Volksglauben vertretenen Anschauung, dass man Schlangen mit Eschen-, Birken- und Haselzweigen töten bzw. bannen kann,⁴³⁹ drängt sich auf.

Von Interesse in Zusammenhang mit dem *Neunkräutersegen* und der Runendeutung und deshalb hier noch anzubringen ist der Runenstab aus Ribe, der mit seinen ca. 300 Zeichen die längste in Dänemark gefundene Runeninschrift bietet. Der Fund ist Runen- und Zauberstab zugleich und zeigt, wie eine Neidstange Egils ausgesehen haben könnte, zugleich stellt sich die Frage, ob im *Neunkräutersegen* nicht vielmehr Zauberstäbe anstelle von Losen beschrie-

⁴³⁷ Gustav Neckel (Hrsg.): Edda. S. 41, (Háv. 142). In Übersetzung: „Runen wirst du finden und deutbare Stäbe, / sehr bedeutende Stäbe, / sehr starke Stäbe, / die Fimbulthul färbte / und die hohen Ratenden schufen / und der Hropt der Ratenden ritzte.“ Arnulf Krause (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. S. 66, (Háv. 142).

⁴³⁸ Sigurður Nordal (Hrsg.): Egils Saga Skalla-Grímssonar. Reykjavík: Íslenzka Fornritafélag 1933. (= Íslenzk Fornrit Bd 2). S. 171. In Übersetzung: „Dann stieß er die Stange in eine Felsspalte und ließ sie dort stehen. Er richtete auch das Pferdehaupt gegen das Land, und er ritzte Runen auf der Stange ein, und die halten den ganzen Spruch fest.“ Kurt Schier (Übers.): Die Saga von Egill Skalla-Grímsson. Egils saga skalla-grímssonar. Mit einer Einleitung von Klaus Bödl. In: Isländersagas. Hrsg. von Klaus Bödl, Andreas Vollmer und Julia Zernack. Bd 1. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011. S. 55-287. Hier: S. 201.

⁴³⁹ Wiederum für den angelsächsischen Bereich (Devonshire) ist der Glaube belegt, dass man Schlangen mit dem Zweig der Esche nicht nur bannen kann, sondern auch dem Tier sein Gift nimmt! Siehe: Eduard Hoffmann-Krayer: Art. Schlange. Sp. 1127. Und eine Vorarlberger Legende erzählt von der hl. Maria, die sich mit einer Haselrute vor einer aufspringenden Schlange schützte, als sie für das Jesuskind Erdbeeren im Wald pflücken ging. Siehe: ebd. Sp. 1156, 1182.

ben sind, wenn es sich nicht einfach nur um die magischen Runen selbst handelt. Die Inschrift des Stabes lässt sich nach HAMMERICH wie folgt übertragen:

Iorþ biþ-ak uarþæ ok uphimæn,
 sol ok santæ maria ok sialfæn gud-drottæn,
 þæt han læ mik læknæs-hand ok lif-tungæ,
 at lækæ *bin-undæ þær botæ þarf:
 or bak ok or bryst
 or liuæ ok or lim,
 or øuæn ok or øræn,
 or allæ þe þær ilt kan atkumæ.
 Suart hetær sten, han stær i hafæ utæ;
 þær liggær a þe ni nouþær;
 þe skulæ huærki sötæn sofæ
 æþ uarmæn uaknæ,
 förræn þu þæssæ
 bot biþær,
 þær ak orþ ronti ok atkuæþæ.
 Amæn, þæt se.⁴⁴⁰

Der wohl spätmittelalterliche Spruch ist sowohl in Bezug auf den *Wurmsegen* als auch auf den *Neunkräutersegen* eine Erwähnung wert. Im ersten Teil werden ähnlich wie im *Wurmsegen* – wenn auch sehr viel vereinfachter – die einzelnen Körperpartien angerufen, in denen sich die Krankheit befinden könnte. Die Exorzierung findet hier nicht schichtweise statt, sondern jeweils pro Körperteil mit einer zusätzlich angehängten Pauschalanrufung. Im zweiten Teil der Runeninschrift ist von neun Plagen die Rede, welche draußen im Meer auf einem Stein liegen. Man erinnere sich an die Verbannung im *Neunkräutersegen*, welche sich ebenfalls auf das Meer richtete (Aufenthaltort der Midgardschlange).

⁴⁴⁰ Louis L. Hammerich: Der Zauberstab aus Ripen. In: Hugo Kuhn, Kurt Schier (Hrsg.): Märchen, Mythos, Dichtung. – Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. München: C. H. Beck 1963. S. 147-167. Hier: S. 151. In Übersetzung: „Die Erde bitte ich achthaben und den hohen Himmel, die Sonne und Sankt Maria, und bitte den Herrgott selbst, daß er mir verleihe die heilende Hand und die Zunge des Lebens, um todesgefährliche Wunden zu heilen, wo Genesung nottut – aus dem Rücken und aus der Brust, aus dem Leib und aus den Gliedern, aus den Auge und aus den Ohren, aus jedem Teil des Körpers, den Böses treffen kann. Schwarz heißt ein Stein; er steht draußen im Meer; auf ihm liegen die neun Plagen. Weder sollen sie sanft schlafen, noch warm erwachen, bis du Genesung findest, Du von Diesem, das ich in Worten und Anruf mit Runen gebannt habe. Amen, so sei es.“ Ebd. S. 152.

9 Der *wurm* und *Wurmsegen* als indogermanisches Erbe

Auf das indische Gegenstück zum *Wurmsegen* hat KUHN schon 1864 in seinen berühmten Aufsatz aufmerksam gemacht. Im *Atharvaveda* finden sich mehrere Strophen, die den *Wurmsegen* erstaunlich nahestehen und die bis auf die darin fehlende Anrufung des *nesso* jenen sehr gut entsprechen. An dieser Stelle seien nur die markantesten Verse zitiert:

aus den knochen und aus dem mark, aus den sehnern und adern auch,
aus den händen, fingern, nägeln vertreib ich das schwinden dir⁴⁴¹

So wie die jüngeren Versionen des *Wurmsegens* richten sich auch die vedischen Verse gegen das Schwinden und die Auszehrung. Man hat deshalb berechtigterweise daraus geschlossen, dass hier tatsächlich der Rest einer gemeinindogermanischen Dichtung überliefert ist.⁴⁴² Selbst die Hufstahldeutung von EIS lässt sich gut an die vedische Überlieferung knüpfen, da die letzte Station der Krankheit, vergleichbar mit dem Horn des Pferdes, die Fingernägel sind.⁴⁴³ GENZMER datiert den Spruch deshalb weit zurück in die Steinzeit, wobei er argumentiert, dass es sich bei der germanischen Form um die ursprünglichere handelt.⁴⁴⁴ Die jüngere Forschung steht vor allem den Ausführungen von GENZMER sehr viel kritischer gegenüber.⁴⁴⁵ Für eine genaue Auseinandersetzung mit der Forschungsdiskussion ist hier allerdings nicht genügend Platz. Die altindischen Parallelen können schließlich nicht von der Hand gewiesen werden und untermauern die in dieser Arbeit angestellten Überlegungen.

9.1 Der vedische Gott Indra

Nach der hier dargelegten These muss es demnach auch im altindischen Bereich eine ähnliche mythologische Grundlage für den Glauben an Wurmdämonen und das damit assoziierte Schwinden geben. Tatsächlich werden im *Atharvaveda* die in Bergen, Wäldern usw. hausenden Würmer, die den menschlichen Körper betreten und Schaden anrichten, durch Zaubersprüche bezwungen, und zwar durch die Kraft des vedischen Gottes Indra, der sie mit seinem

⁴⁴¹ Zitiert nach der Übersetzung von: Adalbert Kuhn: Indische und germanische segenssprüche. In: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen, 13/1 (1864). S. 49-74. Hier: S. 68.

⁴⁴² Vgl. Rüdiger Schmitt: Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. S. 292.

⁴⁴³ Siehe: Gerhard Eis: Der älteste deutsche Zauberspruch. S. 24.

⁴⁴⁴ Felix Genzmer: Germanische Zaubersprüche. S. 24.

⁴⁴⁵ So z. B. bei: Rainer Reiche: Neues Material zu den altdutschen Nesso-Sprüchen. S. 10.

Mühlstein zermalmt.⁴⁴⁶ Indra ist einer der ältesten vedischen Götter, der seine ursprüngliche Bedeutung und Stellung längst verloren hat. Er ist der Donnergott, der sich durch seine grenzenlose Stärke und Trinkfähigkeit auszeichnet und als Waffe eine vier- oder hundertkantige Wurfkeule (*vajra*) schwingt.⁴⁴⁷ Indra ist das vedische Gegenstück zum germanischen Þórr, die Verwandtschaft dieser Göttergestalten wird anhand zahlreicher mythischer Überlieferungen im Vergleich evident.⁴⁴⁸ Der vedische Gott zeichnet sich vor allem durch eine Heldentat aus und das ist der Mythos vom Kampf gegen den Schlangendämon Vṛtra. Dieser *wurm* charakterisiert sich durch die „Versperrung“ und „Hemmung“, er ist der Dämon, der die Wasser gefangen hält und die Welten umschließt.²⁵⁶ Vṛtra entspricht damit ohne Zweifel der germ. Midgardschlange. Ebenso begegnet man der Vorstellung der Würmer mit ihren verschiedenen Farben im *Atharvaveda* wieder, wo zudem auch neun Wurmartentypen gezählt werden.⁴⁴⁹ Und in den Beschreibungen des *yaxma* wird eine ähnliche Gestalt wie in der des *nesso* greifbar, ohne Zweifel jedoch ein elbisches Wesen, das fliegend Krankheit bringt.⁴⁵⁰

9.2 Þórr und Krankheit

Zwei germ. Gottheiten treten im Zusammenhang mit dem *wurm* und der Krankheit anhand der obigen Darlegungen hervor, diese sind Óðinn und Þórr. Die Frage, die sich stellt, ist klar: Warum tritt uns sowohl im *Zweiten Merseburger Zauberspruch* und im *Neunkräutersegen* Óðinn als Heiler entgegen und nicht Þórr, wenn letzterer doch der Bezwiner von Unholden und der Midgardschlange ist? Die Antwort ist denkbar einfach, wie bereits betont wurde, ist Óðinn der Gott der Zauberkunst und nicht der Heilkunst, weshalb dessen Kraft bei der Durchführung eines Zaubers auch höchsten Stellenwert erlangt. Auch nicht als Gott der Heilung, aber sehr wohl des Schutzes tritt Þórr hervor, dessen Kraft vor allem für all jene von unschätzbarem Wert war, die sich nicht auf die geheimen Künste verstanden.

Davon, dass Þórr nicht nur zum allgemeinen Schutz, sondern im Speziellen auch gegen Krankheiten angerufen wurde, zeugen die Runenschriften von Sigtuna und Canterbury. Die beiden Texte sind einander sehr ähnlich, wie beim *Wurmsegen* handelt es sich hier um exor-

⁴⁴⁶ Vgl. Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 853.

⁴⁴⁷ Siehe Eintrag zu *Indra* In: Wilhelm Hans Haussig: Götter und Mythen des indischen Subkontinents. Unter Mitarbeit von Heinz Bechert, Hermann Berger, Jozef Deleu, u. a. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. (= Wörterbuch der Mythologie Abt. 1, Die Alten Kulturvölker Bd 4). S. 112.

⁴⁴⁸ Siehe dazu: Franz Rolf Schröder: Indra, Thor und Herakles.

⁴⁴⁹ Vgl. Richard Riegler: Art. Wurm. Sp. 864.

⁴⁵⁰ Zum *yaxma* ausführlich bei: Adalbert Kuhn: Indische und germanische segenssprüche. S. 70ff.

zistische Beschwörungsformeln, in denen die Krankheit als übernatürliches Wesen identifiziert wird. Die Runeninschrift am Täfelchen aus Sigtuna, übertragen und übersetzt von LINDQUIST, lautet wie folgt:

Thurr des Wundfiebers (finn. turras, ein Riese?), du Fürst der Thursen! Mögest du neun Nöte bekommen, Wolf! – Eis, Eis, Eis. – Es ist Hilfe (Linderung, Heilmittel) für dich, der du es ansiehst und in dem der Wolf hausen will. Nütze die Heilmittel (die Heilformeln?)!⁴⁵¹

Hier ist es der Riese des Wundfiebers, den der Spruch identifiziert und welchem neun ‚Nöte‘ aufgebürdet werden. Die Riesen zählen zu den Gegnern Þórrs schlechthin und auch Beowulf ist nicht nur ein Drachenkämpfer, sondern er steht mit Grendel einem *þyrs* gegenüber.⁴⁵² Es ist ebenso erwähnenswert, dass die Tafel weniger den Eindruck eines Talismans macht, wie es auch den Anschein erweckt, dass sie speziell für Behandlungen und das Auflegen an einem Patienten gedacht zu sein anmutet. Dieser Umstand stützt wiederum die Interpretationen des *Wurmsegers*, in welchen der Krankheitsdämon in einen Gegenstand exorziert wird.

Bei dem vergleichbaren Spruch aus Canterbury handelt es sich um einen Marginalien eintrag in einem angelsächsischen Manuskript aus dem 11. Jahrhundert. Dieser ist ebenso mit Runen geschrieben und Þórr wird auf die gleiche Weise gegen den krankheitsbringenden Riesen angerufen.⁴⁵³ Die Rolle des Gottes als Beschützer vor Unheil und Krankheit und als Kraftspender tritt damit klar zutage. Auf die Verbindung zwischen der großen Anzahl an Þórr-Hammeranhänger, die man gefunden hat, und der Rolle des Gottes als Beschützer und Kämpfer gegen Krankheiten hat HALL in seinem Aufsatz über Monstervorstellungen und Medizin im frühen Skandinavien hingewiesen und auch die bekannte Beschreibung des Tempels in Uppsala in ADAM VON BREMENS Kirchengeschichte erhält durch den angestellten Vergleich neue Bedeutung.⁴⁵⁴ Dem Bericht von ADAM wurde über die Zeit hinweg zu Recht viel Skepsis entgegengebracht. Im Tempel, den er *caput supersticionis barbaricae* nennt,⁴⁵⁵ beschreibt er drei Götterabbilder, darunter Þórr als der mächtigste unter jenen, welcher im Zentrum thront und dem bei Seuchen und Hungersnöten geopfert wird. Nicht nur die Beschreibung von

⁴⁵¹ Ivar Lindquist: Trolldomsrunorna från Sigtuna. In: Fornvännen (1936/1). S. 29-46. Hier: S. 46. Abbildungen der Tafeln finden sich auf den S. 30, 31. Und in Runenschrift mit Übertragung und Übersetzung auf Englisch in: Mindy Macleod / Bernard Mees: Runic Amulets and Magic Objects. S. 118.

⁴⁵² Vgl. ebd.

⁴⁵³ In Runenschrift mit Übertragung und Übersetzung auf Englisch in: ebd. S. 120. In Übersetzung auch bei Verena Holzmann: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. S. 137, (Spruch 9).

⁴⁵⁴ Alaric Hall: „Þur sarriþu þursa trutin“: Monster-fighting and medicine in early medieval Scandinavia. In: *Asclepio* 61/1 (2009). S. 195-218. Speziell S. 201-207.

⁴⁵⁵ Werner Trillmich (Übers.): Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts. S. 474, (Adam IV, cap. 30).

Þórr als oberster Gott, sondern auch die eines goldenen Tempelhauses scheinen sich nicht ganz mit dem uns bekannten Wissen über die heidnischen religiösen Praktiken vereinbaren zu lassen, doch gewinnt ADAMS Bericht erneut an Glaubwürdigkeit im Hinblick auf den relativ jungen Tempelfund in Uppåkra.

9.3 Die Indizien für einen Schlangenkult

Aufgrund der klimatischen Bedingungen im Norden Europas ist die Rolle der Schlange (damit ist im weiteren Sinn der germ. *wurm* gemeint) in Kult und Mythologie oft in Frage gestellt worden und trotz eindeutiger Hinweise wollte man das Auftreten von Schlangen immer wieder auf den Einfluss des Christentums zurückführen. Während das zu einem großen Teil sicherlich der Fall ist, erklärt dies jedoch nicht die ungemein starke mythologische Verwurzelung des *wurmes* im germ. Heidentum. Ein Beleg für den Glauben an die Midgardschlange findet sich für den deutschsprachigen Raum, sogar bei KONRAD VON MEGENBERG. Hier ist sie dem Volksglauben nach für das Auftreten von Erdbeben verantwortlich:

nu wizzent gemain lät niht, wâ von ez kûm. dar umb tichtent alteu weip, die sich vil weishait an nement, ez sei ain grôzer visch, der haiz celebrant, dar auf stê daz ertreich, und hab seinen sterz in dem mund: wenn sich der weg oder umbkêr, sô pidem daz ertreich.⁴⁵⁶

Die kosmologische Bedeutung der Midgardschlange wird hier evident. Dass KONRAD VON MEGENBERG diese Auffassung überhaupt in sein *Buch der Natur* aufnimmt und entschieden ablehnt, ist wiederum ein Indiz dafür, wie stark dieser Glaube noch vertreten gewesen sein muss, auch wenn er es umgekehrt zu suggerieren versucht. Im Übrigen scheint damit die Midgardschlange auch im Kontext von Schaden und Katastrophe auf, der sich nicht weit von Seuchen und anderen Plagen befindet.

Tatsächlich würde es, speziell für den Norden, mehr Sinn machen, Krankheit, Seuche usw. nicht durch eine Giftschlange verkörpert darzustellen, sondern durch den Wolf, der ja in ganz

⁴⁵⁶ Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur. S. 107. In Übersetzung: „Die gemeinen Leute wissen nicht, woher das kommt und deshalb fabeln alte Weiber, die sich grosser Weisheit rühmen, es gäbe einen grossen Fisch, Celebrant geheissen, der seinen Schwanz im Munde halte und auf dem die Erde ruhe. Wenn er sich nun bewege oder umdrehe, so bebe die Erde.“ Hugo Schulz (Übers.): Das Buch der Natur von Conrad von Megenberg. S. 87.

vergleichbarer Weise wie der *wurm* auftritt. Nicht nur in den oben angesprochenen Runentexten von Sigtuna wird dem Krankheitsbringer Wolf (*ulfr*) nachgerufen, auch im Mythos der Ragnarök richtet sich der Fenriswolf – gleich der Midgardschlange – gegen die Götter. Warum der plausiblere Wolf neben der Schlange in der gleichen Rolle auftritt, könnte durch das Eindringen der indogermanischen Völker in den europäischen Urkontinent erklärt werden. Die Entstehung und Ausbreitung einer Vorstellung des *wurmes*, besonders auch im Sinne des Drachen, läge dann geographisch in Gebieten, welche die Entwicklung eines solchen Glaubens auch wirklich unterstützen.

Der Mythos der Midgardschlange ist keineswegs auf christlichen Einfluss zurückzuführen, das kann an Untersuchungen zu einer der beliebtesten Erzählungen rund um diese Figur belegt werden: der Geschichte von Þórrs Fischfang. Die zahlreichen und variantenreichen Zeugnisse von diesem Mythos in Ikonographie wie Literatur sprechen nicht nur für eine feste Verwurzelung, sondern sichern diesem auch den Anspruch auf ein sehr hohes Alter.⁴⁵⁷ Eine Verbindung der heimischen Drachenmythen mit Überlieferungen aus dem christlichen Bereich ist z. B. im Spätmittelalter anhand der Dichtung *Der Hürne Seyfrid* deutlich erkennbar.⁴⁵⁸ Tatsächlich scheint die biblische Geschichte vom Leviathan mit seinen auffallenden Parallelen aus dem gleichen Urstoff, der hier zugrunde liegen muss, zu schöpfen. Nicht zu vergessen ist auch die klare Verwandtschaft von Indra und Þórr und deren Taten, die in indogermanische Zeit zurückreichen, dies macht das Auftreten des *wurmes* innerhalb der nordischen Mythologie vollkommen plausibel.

In Bezug auf einen möglichen Schlangenkult werden immer wieder zwei Zeugnisse angeführt, die auch hier noch erwähnt sein sollen. Zuvor sei allerdings noch auf die ikonographischen *wurm*-Darstellungen, die mitunter sehr stark vertreten sind und wiederum auf die wichtige kosmologische Bedeutung der Schlange deuten, aufmerksam gemacht. Die bildliche Darstellung des mythischen Tieres lässt sich bis in die Völkerwanderungszeit zurück nachweisen und ist meist in deren Bannung (Verknotung) sowie in der Darstellung des Uroboros-Motivs verwirklicht.⁴⁵⁹ Darin ist ohne Zweifel eine potente Erinnerung an die Vergänglichkeit er-

⁴⁵⁷ Vgl. Wilhelm Heizmann: Midgardschlange. In: Dämonen Monster Fabelwesen. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. St. Gallen: UVK 1999. (= Mittelalter Mythen Bd 2). S. 413-438. Hier: 428.

⁴⁵⁸ Vgl. John L. Flood: Sankt Georg. Übersetzt von Doris Zängerle. In: Herrscher Helden Heilige. Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hrsg.). Mitarbeit und Redaktion Lotte Gaebel. (= Mittelalter Mythen Bd 1). S. 589-608. Hier: S. 601.

⁴⁵⁹ Vgl. Sigmund Oehrl: Vierbeindarstellungen auf schwedischen Runensteinen. Studien zur nordgermanischen Tier- und Fesselungsskulptur. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011. (= Ergänzungsbände zum RGA Bd 72). S. 206ff.

kennbar, die Bannung lässt aber auch an die Verbindung zur Krankheit denken, die man, ganz nach dem Vorbild der Götter, auch zu bannen versucht. Mit der Midgardschlange vergleichbar, tritt auch der Fenriswolf in gebannter (gefesselter) Form auf.⁴⁶⁰ Selbst unter den Begleitern des Níðhöggr findet sich vom Namen her zumindest ein Wolf.⁴⁶¹ Auf keinen Fall darf man die wikingischen Drachenschiffe vergessen, die ihren Namen den kunstvollen *wurm*-Köpfen an deren Spitze verdanken, darunter als berühmtestes Schiff das Langboot von Óláfr Tryggvason, das den Namen „Ormrinn langi“ trug.⁴⁶²

Einer der oft erwähnten Hinweise auf einen Schlangenkult auf einem Runenstein findet sich



(Abb. 7) Smiss III – „Die Schlangenhexe“

in Gotland am Bildstein von Smiss III (Abb. 7). Die Darstellung zeigt eine Frau, die in jeder Hand eine Schlange hält, darüber machen drei verknotete Schlangen einen größeren Teil des Bildes aus. Man hat versucht, das Bild anhand keltischen Einflusses zu erklären, z. B. in Bezug auf die Darstellung von Cernnunos am Kessel von Gundestrup, auf dem die keltische Gottheit in der linken Hand die gehörnte Schlange hochhält. Die keltische Gottheit tritt hier in seiner Funktion als „Herr der Tiere“ auf⁴⁶³ und trotz einer gewissen Ähnlichkeit der Posen in den dargestellten Figuren bleibt ein Zusammenhang beider doch höchst fraglich.

Schon eher lässt sich die Prominenz der Schlange, wenn man nicht innerhalb der germ. Mythologie suchen will, vielleicht durch baltischen Einfluss erklären. Neben zwei wichtigen Handelsstraßen, die von Gotland über das Baltikum auf den Kontinent führten, gab es auch zahlreiche Auseinandersetzungen und Eroberungsversuche von Seiten der Skandinavier, von

⁴⁶⁰ Vgl. ebd. S. 209.

⁴⁶¹ Angesprochen sind vor allem: Grafvitnir („Gruben-Wolf“) und Grábakr („Graurücken“). Siehe: 7.3.1.

⁴⁶² Vgl. Anne Holtmark / Erla Bergendahl Hohler: Art. Ormer. Sp. 3.

⁴⁶³ Sylvia und Paul F. Botheroyd: Lexikon der keltischen Mythologie. München: Diederichs 1992. Siehe Eintrag zu *Cernunnos*. S. 56-59. Hier S. 58. (Mit Ausschnitt des Kessels).

denen in der Literatur berichtet wird, sowie Runensteine, die an die Ostfahrten der Wikinger erinnern.⁴⁶⁴ Bei den Letten war der Schlangenkult, wie weiter oben auch schon angesprochen wurde, noch stark ausgeprägt und von den Esten berichtet ADAM VON BREMEN in seiner Kirchengeschichte, dass diese Menschenopfer zur Verehrung von Drachengöttern darboten. Die Darstellung am Bildstein von Smiss III ist in jedem Fall jedoch recht ungewöhnlich.⁴⁶⁵ Zuletzt sei auf den Schlangenkult bei den Langobarden nur noch verwiesen. Es ist nicht nur sehr wahrscheinlich, dass diese Schlangenfeldzeichen genutzt haben,⁴⁶⁶ sondern auch die kultische Verehrung des Tieres findet sich in der *Vita Barbati* beschrieben.

10 Ergebnisse

Die ausführliche Auseinandersetzung mit Magie und Religion anhand der ausgewählten Texte hat letztlich die zu Beginn angestellten Vermutungen bestätigt und konkret fassbar gemacht. Magie und Religion lassen sich schlussendlich nicht voneinander trennen, dies gilt sowohl für die vorchristliche als auch für die christliche Zeit. Dennoch gibt es aus der Geschichte der Begriffsentwicklung und Anwendung unterschiedliche Bedeutungsnuancen bzw. richtet sich der Gebrauch der Begriffe vor allem nach dem beleuchteten Kontext. Es wurde erfolgreich der Versuch unternommen, das Magieverständnis – speziell bei den germanischen Völkern der vorchristlichen Zeit – durch die eingehende Auseinandersetzung mit den am nächsten in dieser Tradition stehenden Texten zu beleuchten und zur gleichen Zeit das Verhältnis von heidnischer Religion bzw. Mythologie und Magietradition zu erfassen.

Der Blick auf die überlieferten Texte hat deutlich veranschaulicht, dass die Grenzen zwischen Magie und Religion fließend sind. Beide Systeme, möchte man sie getrennt betrachten, ergänzen einander, wobei die christliche Tradition davon nicht ausgenommen ist. Der Versuch einer Trennung zweier Konzepte entsteht erst mit dem absoluten Anspruch christlicher Dogmatik, wobei sich außer den verschiedenen Bezeichnungen von Magie und Aberglaube systemextern und Wunder systemintern streng genommen nur der Machtanspruch ändert. Mit dem Konzept eines einzigen christlichen Gottes ist eine Monopolisierung von Macht verbunden, die es zuvor in den Köpfen der Menschen nicht gegeben hat.

⁴⁶⁴ Vgl. Zigmantas Kiaupa, Ain Mäsalu, Ago Pajur, Gvido Straube: Geschichte des Baltikums. 2. Aufl. Tallinn: AS BIT 2002. S. 29ff.

⁴⁶⁵ Auch Lamaštu wird mit zwei Schlangen in den Händen dargestellt.

⁴⁶⁶ Vgl. Georg Schreibelreiter: Tiernamen und Wappenwesen. S. 61.

Der fortwährende Wandel des Weltbildes – über das Mittelalter bis in die Neuzeit hinweg – lässt sich besonders gut anhand der *Wurmbeschwörungen* mitverfolgen. Die eingehende Studie des *Wurmsegens* hat einige Probleme in Bezug auf die Auseinandersetzung der Forschung mit den Texten aufgezeigt. Das größte Hindernis für ein besseres Verständnis der Beschwörungen ist der fortlaufende Fehler, den darin auftretenden Wurm nicht zuallererst in seiner zeitgenössischen Bedeutung zu erfassen. Das Bedeutungsspektrum des *wurmes* enthält sowohl den gewöhnlichen Wurm als auch die Schlange und den Drachen. Tatsächlich kann der Begriff, wie gezeigt wurde, auch noch viel weiter gefasst werden. Das wohl wichtigste Argument, welches in dieser Arbeit dargelegt wurde, ist jenes, dass der *wurm* in seiner dämonischen Form die für den germanischen Raum ursprüngliche Vorstellung des Drachen ist. Wiederum behindert die heute etablierte Vorstellung des Drachen das Textverständnis. Anhand der skandinavischen Quellen konnte gezeigt werden, dass der Drache nicht nur ein wichtiges Element innerhalb der Mythologie darstellt, sondern dass er geradezu eine fundamentale Rolle innerhalb der vorchristlichen Kosmologie spielt. Es ist daher wenig verwundernswert, dass der Drache ebenso in der christlichen Glaubenswelt auftritt. Stattdessen häufen sich die Indizien, dass die Kosmologie vom Drachen, die bei den Germanen vor allem in der Midgardschlange repräsentiert ist, nicht nur ein indogermanisches Erbe darstellt, sondern in Urzeiten wohl schon verbreitet gewesen sein muss.

Freilich kann man sich schwer einen Drachen im Inneren eines Menschen oder Tieres vorstellen; jedoch muss abermals betont werden, dass dabei lediglich moderne Auffassungen der Begriffe behindern. Als ein kosmologisches Wesen im Markokosmos spiegelt sich der *wurm* nach sympathetischen Gesetzen im Mikrokosmos wider. Deshalb tritt das Tier in seiner dämonischen Form auch als übernatürliches, elbisches Wesen auf. Diese Auffassung von Krankheiten als personifizierte äußere Macht, die auf den Menschen einwirkt oder sich in dessen Körper einnistet, ist eine durchwegs altertümliche.

Es wurde gezeigt, dass Zaubersprüche nicht nur eine Verbindung mit der mythologischen Welt haben, um sich deren Kräfte zunutze zu machen, sondern dass diese ebenso tief in jener Kosmologie verwurzelt sind. Überaus erstaunlich ist, wie zäh sich gewisse Sprüche und Formeln über Jahrtausende hinweg erhalten haben. Zweimal wird im Laufe der Jahrhunderte entschieden in das Verständnis von Zaubersprüchen eingegriffen. Zum einen ist dies der große Wandel, der sich mit der Christianisierung vollzieht; während Götter neuen Heiligen weichen, bleibt der *wurm* von diesem Wandel des Weltbildes relativ unberührt und kann daher in den

Wurmbeschwörungen weiterhin auftreten. Mit dem Auslaufen des Mittelalters und dem fortwährenden Aufkommen einer rationalistischen Weltanschauung verwandelt sich auch der *wurm* immer mehr zu einem einfachen Tier und wird schließlich tatsächlich mit Wurmparasiten gleichgesetzt. Der Wandel hin zum Empirischen lässt sich sehr gut an einem schwedischen Hexenprozessbeispiel aus dem 18. Jahrhundert veranschaulichen, in dem die Angeklagte Borta Andersdotter einen Zauberspruch in der Tradition des *Dreiengelsegens* wiedergibt, sich aber wundert, wieso die Würmer darin eigentlich sprechen können.⁴⁶⁷ Ein ähnliches Problem ist auch heute anzutreffen, wenn der dämonische Charakter des *wurmes* innerhalb der Forschung übersehen wird.

Die vorliegende Arbeit hat gezeigt, dass sich der ahd. *Wurmsegen* mit Hilfe der altnordischen skandinavischen Quellen in einen breiteren mythologischen und kosmologischen Kontext eingliedern lässt, ganz ähnlich, wie es für die *Merseburger Zaubersprüche* der Fall ist. Letztlich wurde gezeigt, wie wichtig die Rolle religiöser Vorstellungen zum Verständnis der Magie ist, und zwar über die bisherigen Annahmen hinaus.

⁴⁶⁷ Vgl. Jacqueline Van Gent: *Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden*. Andrew Colin Gow (Ed.). Leiden: Brill 2009. (= *Studies in medieval and Reformation traditions* Bd 135). S. 143. Siehe auch: Irmgard Hampp: *Beschwörung Segen Gebet*. S. 63f.

11 Quellenangaben

11.1 Literaturverzeichnis

11.1.1 Textausgaben

- Braune, Wilhelm (Hrsg.): Althochdeutsches Lesebuch. Fortgeführt von Karl Helm. 15. Aufl. Bearbeitet von Ernst A. Ebbinghaus. Tübingen: Max Niemeyer 1969.
- Curschmann, Michael / Ingeborg Glier (Hrsg.): Deutsche Dichtung des Mittelalters. Bd 1. Von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter. München, Wien: Carl Hanser 1980.
- Grattan, John H. G. / Charles Singer: Anglo-Saxon Magic and Medicine. Illustrated specially from the semi-pagan text 'Lacnunga'. In two parts. London, New York, Toronto: Oxford University Press 1952.
- Grimm, Brüder: Ausgewählte Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Stuttgart: Reclam 2008. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 3179).
- Grosse, Siegfried (Übers.): Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Karl Bartsch und Helmut de Boor. Stuttgart: Reclam 2002. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 644).
- Harrison, James A. / Robert Sharp (Ed.): I. Beówulf. An anglo-saxon poem. II. The fight at finnsburh: A Fragment. With text and glossary on the basis of M. Heyne. 4. Aufl. Boston: Ginn 1904.
- Heim, Ricardus (Ed.): Incantamenta Magica. Graeca Latina. Leipzig: Teubner 1892.
- Hildegard von Bingen: Hildegardis. Causae et Curae. Ed. von Paulus Kaiser. Leipzig: Teubner 1903.
- Holzbauer, Siegfried (Hrsg.): Das Lied vom Hürnen Seyfrid. Neu illustriert mit Beiträgen von Ralph Breyer und Heinz Gappmayr. Klagenfurt, Wien, u. a.: Wieser 2001.
- Keyser, Rudolf / Peter A. Munch (Hrsg.): Norges Gamle Love indtil 1387. Ifølge offentlig Foranstaltning og tillige med Undersöttelse af det Kongelige Norske Videnskabers Selskab. Bd 1. Christiania (Oslo): Chr. Grøndahl 1846.
- Kinzel, Karl (Hrsg.): Lamprechts Alexander. Nach den Drei Texten mit dem Fragment des Alberic von Besançon und den lateinischen Quellen. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses 1884. (= Germanistische Handbibliothek Bd 6).
- Kluge, Friedrich: Angelsächsisches Lesebuch. Mit Glossar. 4. Aufl. Halle: Max Niemeyer 1915.

- Konrad von Megenberg: Das Buch der Natur. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Hrsg. von Fanz Pfeiffer. Stuttgart: 1861. (Nachdruck: Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms 1994).
- Kriss, Rudolf: Die Schwäbische Türkei. Beiträge zu ihrer Volkskunde. Zauber und Segen. Sagen und Wallerbrauch. Düsseldorf: Schwann 1937. (= Forschungen zur Volkskunde Heft 30).
- Lange, Wolfgang: Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1962.
- Luther, Martin (Übers.): Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Wien: Österreichische Bibelgesellschaft 1980.
- Müllenhoff, Karl / Wilhelm Scherer (Hrsg.): Denkmäler deutscher Poesie und Prosa. Aus dem VIII-XII Jahrhundert. 3. Ausg. von E. Steinmeyer. 2 Bde. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1892.
- Müller, Stephan (Hrsg. / Übers.): Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie. Stuttgart: Reclam 2007. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 18491).
- Neckel, Gustav (Hrsg.): Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. 4. Aufl. von Hans Kuhn. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1962.
- Nordal, Sigurður (Hrsg.): Egils Saga Skalla-Grímssonar. Reykjavík: Íslenzka Fornritafélag 1933. (= Íslenzk Fornrit Bd 2).
- Petzoldt, Leander (Hrsg.): Sagen aus Kärnten. München: Diederichs 1993.
- Schlosser, Horst Dieter (Hrsg.): Althochdeutsche Literatur. Mit altniederdeutschen Textbeispielen. Auswahl mit Übertragungen und Kommentar. 2. Aufl. Berlin: Erich Schmidt 2004.
- Schlosser, Horst Dieter (Hrsg.): Althochdeutsche Literatur. Mit Proben aus dem Altniederdeutschen. Ausgewählte Texte mit Übertragungen. Frankfurt am Main: Fischer 1989.
- Schweikle, Günther (Hrsg. / Übers.): Walther von der Vogelweide. Werke. Bd 2: Liedlyrik. Mittelhochdeutsch / Neuhochdeutsch. Stuttgart: Reclam 1998. (= Reclams Universal-Bibliothek Nr. 820).
- Steinmeyer, Elias von (Hrsg.): Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1916.
- Sturluson, Snorri: Edda. Snorra Sturlusonar. Udgivet efter håndskrifterne af kommissionen for det arnamagnæanske legat ved Finnur Jónsson. København: Gyldendal 1931.
- Sturluson, Snorri: Heimskringla. Hrsg. von Bjarni Aðalbjarnarson. Bd 1. Reykjavík: Hið Íslenzka Fornritafélag 1941. (= Íslenzk Fornrit Bd 24).

Sveinsson, Einar Ól. (Hrsg.): Brennu-Njáls Saga. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag 1954. (= Íslensk Fornrit Bd 7).

Sveinsson, Einar Ól. / Matthías Þórðarson (Hrsg.): Eyrbyggja saga. Brands Þátr Orva. Eiríks saga rauða. Grœnlendinga saga. Grœnlendinga Þátr. Reykjavík: Hið Íslenska Fornritafélag 1935. (= Íslensk Fornrit Bd 4).

Tacitus, Publius Cornelius: Germania. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort herausgegeben von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 2005. (= Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9391).

Trillmich, Werner (Übers.): Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches. Teilweise neu bearbeitet von Rudolf Buchner. Reutlingen: Ensslin & Laiblin 1961. (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters Bd 6).

Walz, Herbert: Die deutsche Literatur im Mittelalter. Geschichte und Dokumentation. München: Kindler 1976.

11.1.2 Übersetzungen

Flecken, Tina (Übers.): Die Saga von Eirík dem Roten. Eiríks saga rauða. In: Isländersagas. Hrsg. von Klaus Bödl, Andreas Vollmer und Julia Zernack. Bd 4. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011. S. 526-552.

Gordon, Robert K. (Übers.): Anglo-Saxon Poetry. London: J. M. Dent 1954.

Gressmann, Hugo (Hrsg.): Altorientalische Texte zum Alten Testament. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1926.

Häny, Arthur (Übers.): Snorri Sturluson. Prosa-Edda. Altisländische Göttergeschichten. Zürich: Manesse 1991.

Krause, Arnulf (Übers.): Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. Stuttgart: Reclam 2004.

Lehnert, Martin (Übers.): Beowulf. Ein altenglisches Heldenepos. Stuttgart: Reclam 2004. (= Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18303).

Meißner, Rudolf (Übers.): Norwegisches Recht. Das Rechtsbuch des Gulathings. Weimar: Verlag Herm. Böhlau 1935. (= Germanenrechte Texte und Übersetzungen Bd 6).

Niedner, Felix (Übers.): Snorris Königsbuch (Heimskringla). Bd 1. Jena: Eugen Diederichs 1922. (= Thule Altnordische Dichtung und Prosa, 2. Reihe, Bd 14).

Schier, Kurt (Übers.): Die Saga von Egill Skalla-Grímsson. Egils saga skalla-grímssonar. Mit einer Einleitung von Klaus Bödl. In: Isländersagas. Hrsg. von Klaus Bödl, Andreas Vollmer und Julia Zernack. Bd 1. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011. S. 55-287.

- Schulz, Hugo (Übers.): Das Buch der Natur von Conrad von Megenberg. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache. Greifswald: Julius Abel 1897.
- Schulz, Hugo / Ferd. Sauerbruch (Übers.): Der Äbtissin Hildegard von Bingen. Ursachen und Behandlung der Krankheiten (causae et curae). Ulm/Donau: Karl f. Haug 1955.
- Wetzig, Karl-Ludwig (Übers.): Die Saga von Brennu-Njáll. Brennu-Njáls Saga. In: Isländersagas. Hrsg. von Klaus Bödl, Andreas Vollmer und Julia Zernack. Bd 1. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011. S. 449-814.

11.1.3 Forschungsliteratur

- Almquist, Bo: Níð. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 21. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2002. S. 139-143.
- Bächtold-Stäubli, Hanns: Art. Nessia (f.), Nesso (m.), Nösch. In: HdA. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Bd 6. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1934/1935. (= Handwörterbücher zur Deutschen Volkskunde, Abt. 1 Aberglaube). Sp. 1013-1014.
- Baechtold, Jakob: Geschichte der Deutschen Literatur in der Schweiz. Frauenfeld: J. Huber 1892.
- Barb, Alfons A.: Animula Vagula Blandula... Notes on Jingles, Nursery-Rhymes and Charms. With an Excursus on Noththe's Sisters. In: Folklore 61 (1950). S. 15-30.
- Bauschke, Ricarda: Art. Merseburger Zaubersprüche. In: LMA Bd 6. München, Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1993. Sp. 548.
- Beck, Heinrich / Gundolf Keil: Art. Wurm. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 34. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007. S. 332-340.
- Beck, Wolfgang: Die Merseburger Zaubersprüche. Wiesbaden: Reichert 2003. (= Imagines Medii Aevi Bd 16).
- Birkhan, Helmut: Magie im Mittelalter. München: C.H. Beck 2010.
- Birlinger, Anton: Aus einem elsaszischen Arzneibuche des XIV Jahrhunderts. In: Alemannia 10 (1882). S. 219-232.
- Birlinger, Anton: Besegnungen aus Schwaben. In: Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde 4 (1859). S. 416-417.
- Bischoff, Bernhard: Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit. In: Frühmittelalterliche Studien 5 (1971). S. 101-134.
- Böckel, Otto: Segen aus dem Odenwalde. Germania 31 (1886). S. 345.

- Bostock, John Knight: Old High German Literature. 2. Aufl. revised by K. C. King, D. R. McLintock. Oxford: Clarendon 1976.
- Botheroyd, Sylvia und Paul F.: Lexikon der keltischen Mythologie. München: Diederichs 1992.
- Buchholz, Peter: Shamanism – the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition. In: Mediaeval Scandinavia 4 (1971). S. 7-20.
- Cameron, Malcolm Laurence: Anglo-Saxon Medicine. Cambridge: University Press 1993.
- Daxelmüller, Christoph / Michael E. von Matuschka: Art. Magie. In: Lexikon des Mittelalters. Bd 6. München, Zürich: Artemis & Winkler Verlag 1993. Sp. 82-88.
- Daxelmüller, Christoph: Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie. Zürich: Artemis & Winkler 1993.
- De Boor, Helmut: Die deutsche Literatur von Karl dem Grossen bis zum Beginn der höfischen Dichtung 770-1170. 9. Aufl. bearbeitet von Herbert Kolb. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1979. (= Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart Bd 1).
- De Vries, Jan: Altgermanische Religionsgeschichte. 3. Aufl. 2 Bde. Berlin: Walter de Gruyter 1970. (= Grundriss der germanischen Philologie 12/I).
- Dingermann, Friedrich: Art. Elohim. In: LThK. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. Bd 3. Freiburg: Herder 1959. Sp. 827f.
- Dorow, Wilhelm: Zwei sächsische Beschwörungsformeln aus dem 9ten Jahrhundert, handschriftlich in der Kaiserl. Bibliothek zu Wien. Mitgetheilt vom Herausgeber; nebst Sinn- und Spracherklärenden Bemerkungen des Dr. Maßmann. Hierzu Steindruck Tab. II. In: Denkmäler alter Sprache und Kunst. Hrsg. von Dr. Dorow. Erster Band. Zweites und drittes Heft. Mit zwei Steindrucktafeln. Weber: Berlin 1824. S. 261-271.
- Ehrismann, Gustav: Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Erster Teil. Die althochdeutsche Literatur. 2. Aufl. München: C. H. Beck 1932. (= Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen Bd 6).
- Eichner, Heiner / Robert Nedoma: Die Merseburger Zaubersprüche: Philologische und sprachwissenschaftliche Probleme aus heutiger Sicht. In: Die Sprache 42 (2000/2001) Heft 1-2. S. 1-195.
- Eis, Gerhard: Der älteste deutsche Zauberspruch. In: Altdeutsche Zaubersprüche. Berlin: Walter de Gruyter 1964. S. 7-30. Auch abgedruckt in: Forschung und Fortschritte 30 (1956). S. 105-111.
- Elvers, Karl-Ludwig: Art. Marius [I 1] M., C. In: DNP. Enzyklopädie der Antike. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider. Bd 7. Stuttgart, Weimar: Metzler 1999. Sp. 902-905.

- Flint, Valerie I. J.: *The Rise Of Magic In Early Medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press 1992.
- Flood, John L.: Sankt Georg. Übersetzt von Doris Zängerle. In: *Herrscher Helden Heilige*. Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hrsg.). Mitarbeit und Redaktion Lotte Gaebel. (= *Mittelalter Mythen* Bd 1). S. 589-608.
- Foidl, Sabina: Art. *Pro nussia / contra vermes*. In: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*. Hrsg. von Wolfgang Achnitz. Bd 1, *Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011. Sp. 165f.
- Foidl, Sabina: Art. *Wurmbeschwörungen*. In: *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*. Hrsg. von Wolfgang Achnitz. Bd 1, *Das geistliche Schrifttum von den Anfängen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011. Sp. 166-168.
- Frey-Anthes, Henrike: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger: Vorstellung von „Dämonen“ im alten Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
- Garner, Lori Ann: *Anglo-Saxon Charms in Performance*. In: *Oral Tradition* 19/1 (2004). S. 20-42.
- Gauer, Werner: *Ein Dakerdenkmal Domitians. Die Trajanssäule und das sogenannte große trajanische Relief*. In: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*. Bd 88 (1973). S. 318-350.
- Geier, Manfred: *Die magische Kraft der Poesie. Zur Geschichte, Struktur und Funktion des Zauberspruchs*. In: *DVjs* 56 (1982).
- Genzmer, Felix: *Germanische Zaubersprüche*. In: *GRM. Neue Folge* Bd 1 (1950). S. 21-35.
- Grabner, Elfriede: *Der „Wurm“ als Krankheitsvorstellung. Süddeutsche und Südosteuropäische Beiträge zur Allgemeinen Volksmedizin*. In: *ZfdPh* 81 (1962). S. 224-240.
- Grienberger, Theodor von: *Der Münchner Nachtsegen*. In: *ZfdA* 41 (1897), NF 29. S. 335-363.
- Grimm, Jacob: *Deutsche Mythologie*. Nachdruck der 4. Aufl. von 1875-78. 3 Bde. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1968.
- Haas, Volkert: *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden: Brill 1994. (= *HdO: Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten*, Bd 15).
- Habs, Horst: *Über die Begriffe Nosos (Krankheit) und Loimos (Seuche) bei Thukydides*. In: *Zeitschrift für Hygiene* 129 (1949). S. 270-277.

- Haid, Oliver / François-Xavier Dillmann: Art. Zauber. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007. S. 855-866.
- Hall, Alaric: „Þur sarriðu þursa trutin“: Monster-fighting and medicine in early medieval Scandinavia. In: *Asclepio* 61/1 (2009). S. 195-218.
- Hammerich, Louis L.: Der Zauberstab aus Ripen. In: Hugo Kuhn, Kurt Schier (Hrsg.): Märchen, Mythos, Dichtung. – Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. München: C. H. Beck 1963. S. 147-167.
- Hampp, Irmgard: Beschwörung Segen Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde. Stuttgart: Silberburg 1961. (= Veröffentlichungen des staatl. Amtes für Denkmalpflege Stuttgart, Reihe C: Volkskunde, Bd 1).
- Hampp, Irmgard: Vom Wesen des Zaubers im Zauberspruch. In: *Der Deutschunterricht* 3 (1961). S. 58-76.
- Haussig, Wilhelm Hans: Götter und Mythen des indischen Subkontinents. Unter Mitarbeit von Heinz Bechert, Hermann Berger, Jozef Deleu, u. a. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. (= Wörterbuch der Mythologie Abt. 1, Die Alten Kulturvölker Bd 4).
- Heizmann, Wilhelm: Art. Heilmittel und Heilkräuter. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 14. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1999. S. 208-230.
- Heizmann, Wilhelm: Midgardschlange. In: Dämonen Monster Fabelwesen. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. St. Gallen: UVK 1999. (= Mittelalter Mythen Bd 2). S. 413-438.
- Helm, Karl: Altgermanische Religionsgeschichte. 2. Bd Die nachrömische Zeit. Teil 1. Die Ostgermanen. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung 1937. (= Germanische Bibliothek Abt. 1 Reihe 5 Bd 2 / Religionswissenschaftliche Bibliothek Bd 5).
- Hiepe, Theodor / Richard Lucius / Bruno Gottstein (Hrsg.): Allgemeine Parasitologie mit den Grundzügen der Immunologie, Diagnostik und Bekämpfung. Stuttgart: Parey 2006.
- Hoffmann-Krayer, Eduard: Art. Schlange. In: HdA. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Bd 7. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1935/1936. (= Handwörterbücher zur Deutschen Volkskunde, Abt. 1 Aberglaube). Sp. 1114-1196.
- Höfler, Max: Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München: Piloty & Loehle 1899.
- Holtmark, Anne / Erla Bergendahl Hohler: Art. Ormer. In: *Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 13. Malmö: Allhems 1968. Sp. 1-8.
- Holzmann, Verena: „Ich beswer dich wurm und wyrmin...“. Formen und Typen altdeutscher Zaubersprüche und Segen. Bern, Wien, u. a.: Peter Lang 2001. (= Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie Bd 36).

- Homann, Holger: *Der Indiculus superstitionum et paganiarum und verwandte Denkmäler. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen. Göttingen 1965.*
- Homann, Holger / E. Meineke / R. Schidt-Wiegand: Art. *Indiculus superstitionum et paganiarum*. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 15. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2000. S. 369-384.
- Homann, Holger / Torsten Capelle: Art. *Drache*. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 6. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1986. S. 131-137.
- Honko, Lauri: Art. *Ormkult*. In: *Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. Bd 13. Malmö: Allhems 1968. Sp. 8-10.
- Hultgård, Anders: Art. *Seherinnen*. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 28. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2005. S. 113-121.
- Hultgård, Anders: Art. *Wotan-Odin*. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007. S. 759-785.
- Jolly, Karen Louise: *Anglo-Saxon charms in the context of a Christian world view*. In: *Journal of Medieval History* 11 (1985). S. 279-283.
- Kehne, Peter / Piergiusepe Scardigli: Art. *Veleda*. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 32. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2006. S. 109-112.
- Kern, Manfred / Alfred Ebenbauer (Hrsg.): *Lexikon der antiken Gestalten in den deutschen Texten des Mittelalters. Unter Mitwirkung von Silvia Krämer-Seifert*. Berlin: Walter de Gruyter 2003.
- Klingenberg, Heinz: *Runenschrift – Schriftdenken – Runeninschriften*. Heidelberg: Carl Winter 1973.
- Kögel, Rudolf: *Geschichte der Deutschen Litteratur. Bis zum Ausgange des Mittelalters. Bd1. Bis zur Mitte des elften Jahrhunderts. 1. Teil Die Stabreimende Dichtung und die gotische Prosa*. Strassburg: Karl J. Trübner 1894.
- Köster, Rudolf: *Eigennamen Im Deutschen Wortschatz. Ein Lexikon*. Berlin: Walter de Gruyter 2003.
- Kratz, Bernd: *Die altdeutschen Sprüche „Pro Nessia“ und ein französischer Hippiatrie-Traktat des 15. Jahrhunderts*. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 34 (1991). S. 23-31.

- Kruse, Norbert: Die Kölner volkssprachige Überlieferung des 9. Jahrhunderts. Bonn: Ludwig Röhrscheid 1976. (= Rheinisches Archiv Bd 95).
- Kuhn, Adalbert: Indische und germanische segenssprüche. In: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen, 13/1 (1864). S. 49-74.
- Leven, Karl-Heinz (Hrsg.): Antike Medizin. Ein Lexikon. C. H. München: Beck 2005.
- Lindquist, Ivar: Trolldomsrúnorna frá Sigtuna. In: Fornvännen (1936/1). S. 29-46.
- Lundgreen, Michael: Art. Phol. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 23. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003. S. 140f.
- Lundgreen, Michael / Heinrich Beck: Art. Merseburger Zaubersprüche. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 19. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2001. S. 601-605.
- Mackensen, Lutz: Art. Drache. In: HdA. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Bd 2. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1929/1930. (= Handwörterbücher zur Deutschen Volkskunde, Abt. 1 Aberglaube). Sp. 364-404.
- Macleod, Mindy / Bernard Mees: Runic Amulets and Magic Objects. Woodbridge: The Boydell Press 2006.
- Maier, Bernhard: Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild. München: Verlag C. H. Beck 2003.
- Mannhardt, Wilhelm: Der Baumkultus der Germanen und Ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen. Berlin: Borntraeger 1875. (= Wald- und Feldkulte Bd 1).
- Mayr-Harting, Henry: The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England. London: B. T. Batsford 1972.
- McConnell, Winder: Mythos Drache. In: Dämonen Monster Fabelwesen. Hrsg. von Ulrich Müller, Werner Wunderlich. St. Gallen: UVK 1999. (= Mittelalter Mythen Bd 2). S. 171-183.
- Meyer, Elard Hugo: Germanische Mythologie. Berlin: Mayer & Müller 1891. (= Lehrbücher der germanischen Philologie Bd 1).
- Mone, Franz Joseph (Hrsg.) Beiträge zur Kenntnis des teutschen Heidenthums. D. Segenssprüche. In: Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit 6 (1837). Sp. 459-478.
- Müller, Gunter: Zur Heilkraft der Walküre. Sondersprachliches der Magie in kontinentalen und skandinavischen Zeugnissen. In: FmSt 10 (1976). S. 350-361.
- Nylén, Erik / Jan Peder Lamm: Bildsteine auf Gotland. Neumünster: Karl Wachholtz 1981.

- Oehrl, Sigmund: Vierbeindarstellungen auf schwedischen Runensteinen. Studien zur nordgermanischen Tier- und Fesselungsikonografie. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2011. (= Ergänzungsbände zum RGA Bd 72).
- Ohr, Ferdinand: Beiträge zur Segensforschung. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 37 (1927). S. 1-9.
- Ohr, Ferdinand: Danmarks Trylleformler. København, Kristiania: Gylden 1917. (= F.F. Publications Northern Series No 3).
- Ohr, Ferdinand: Art. Dreieckseisen. In: HdA. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Bd 2. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1929/1930. (= Handwörterbücher zur Deutschen Volkskunde, Abt. 1 Aberglaube). Sp. 436-438.
- Parpola, Asko: Old Norse *seið(r)*, Finnish *seita* and Saami shamanism. In: Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Irma Hyvärinen, Petri Kallio und Jarmo Korhonen. Helsinki: Yliopistopaino 2004. (= Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki Bd 63). S. 235-273.
- Peterson, Olof: Magie – Religion. Einige Randbemerkungen zu einem alten Problem. In: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie. Hrsg. von Leander Petzoldt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. (= Wege der Forschung Bd 337). S. 313-324.
- Petzoldt, Leander: Magie und Religion. In: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter. Hrsg. von Peter Dinzelbacher und Dieter R. Bauer. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1990. (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte Neue Folge Heft 13). S. 467-485.
- Petzoldt, Leander: Art. Mahr(t). In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 19. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2001. S. 175-176.
- Philippson, Ernst Alfred: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. Leipzig: Bernhard Tauchnitz 1929. (= Kölner Anglistische Arbeiten Bd 4).
- Polomé, Edgar C.: Beer, Runes and Magic. In: The Journal of Indo-European Studies 24 (1996). S. 99-105.
- Reiche, Rainer: Neues Material zu den altdeutschen Nesso-Sprüchen. In: AfK 59 (1977). S. 1-24.
- Richter, Hans-Günther: Imagination und Trauma: Bilder und Träume Von Traumatisierten Menschen. Frankfurt am Main: Peter Lang 2006.

- Riegler, Richard: Art. Tiernamen. In: HdA. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Bd 8. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1936/1937. (= Handwörterbücher zur Deutschen Volkskunde, Abt. 1 Aberglaube). Sp. 864-901.
- Riegler, Richard: Art. Wurm. In: HdA. Hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hanns Bächtold-Stäubli. Bd 9. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter 1938/1941. (= Handwörterbücher zur Deutschen Volkskunde, Abt. 1 Aberglaube). Sp. 841-858.
- Röhrich, Lutz: Art. Zaubersprüche. In: RGG. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg. von Kurt Galling. 3. Aufl. Bd 6. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1962. Sp. 1873-1875.
- Sandmann, Gert: Studien zu altenglischen Zaubersprüchen. Münster: Diss. 1975.
- Scharbert, Josef: Art. Genesis. In: LThK. Begründet von Dr. Michael Buchberger. Hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner. Bd 4 Freiburg: Herder 1968. Sp. 670f.
- Schaffner, Stefan: Die Götternamen des Zweiten Merseburger Zauberspruches. In: Die Sprache 41 (1999) Heft 2. S. 153-205.
- Schier, Kurt: Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völöspá. In: Hugo Kuhn, Kurt Schier (Hrsg.): Märchen, Mythos, Dichtung. – Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. München: C. H. Beck 1963. S. 301-334.
- Schirokauer, Arno: Form und Formel einiger altdeutscher Zaubersprüche. In: ZfdPh 73 (1954) Heft 4. S. 353-364.
- Schmitt, Rüdiger: Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1967.
- Schreibeleiter, Georg: Tiernamen und Wappenwesen. 2. Aufl. Wien, Köln, u. a.: Böhlau 1992. (= Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Bd 24).
- Schröder, Franz Rolf: Indra, Thor und Herakles. In: ZfdPh 76 (1957). S. 1-41.
- Schulz, Monika: Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick. Heidelberg: C. Winter 2003.
- Schulz, Monika: Magie oder Die Wiederherstellung der Ordnung. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, u. a.: Peter Lang 2000. (= Beiträge zur Europäischen Ethnologie und Folklore, Reihe A, Bd 5).
- Schulz, Monika: Art. Wurmbeschwörungen. In: deutsche Literatur des Mittelalters. VL. Bd 11. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004. Sp. 1691-1694.

- Schuppener, Georg: Art. Zahlen und Maße. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 35. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007. S. 800-817.
- Siebmacher, Johann: Grosses und allgemeines Wappenbuch. In einer neuen und reich vermehrten Auflage mit heraldischen und historisch-genealogischen Erläuterungen. Nürnberg: Bauer und Raspe 1890. (= Handbuch der heraldischen Terminologie).
- Simek, Rudolf: Götter und Kulte der Germanen. München: Verlag C. H. Beck 2004.
- Simek, Rudolf: Lexikon der germanischen Mythologie. 3. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner 2006. (= Kröners Taschenausgabe Bd 368).
- Simek, Rudolf: Religion und Mythologie der Germanen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Simek, Rudolf / Hans Reichstein: Art. Schlange. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 27. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2004. S. 144-147.
- Simek, Rudolf: Art. Zauberspruch und Zauberdichtung. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 34. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2007. S. 441-446.
- Steinhoff, Hans-Hugo: Art. ‚Pro nescia‘ / ‚Contra vermes‘ (‚Gang uz / ut nesso‘). In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. VL. Begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von Karl Langosch. 2. Aufl. Hrsg. von Kurt Ruh u. a. Bd 7. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1989. Sp. 853.
- Storms, Godfried: Anglo-Saxon Magic. The Hague: Martinus Nijhoff 1948.
- Ström, Åke / Haralds Biezais: Germanische und Baltische Religion. Stuttgart, Berlin, u. a.: W. Kohlhammer 1975. (= Die Religionen der Menschheit Bd 19,1).
- Stuart, Heather / Fred Walla: Die Überlieferung der mittelalterlichen Segen. In: ZfdA 116 (1987). S. 53-79.
- Sundqvist, Olof: Art. Priester und Priesterinnen. In: RGA. Begründet von Johannes Hoops. Hrsg. von Heinrich Beck, Dieter Geuenich, Heiko Steuer. 2. Aufl. Bd 23. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2003. S. 424-435.
- Tuczay, Christa: Magie und Magier im Mittelalter. Überarbeitete Neuauflage. München: DTV 2003.
- Ungnad, Arthur: Die Religion der Babylonier und Assyrer. Paderborn: Europäischer Geschichtsverlag 2011.
- Van Gent, Jacqueline: Magic, Body and the Self in Eighteenth-Century Sweden. Andrew Colin Gow (Ed.). Leiden: Brill 2009. (= Studies in medieval and Reformation traditions Bd 135).

- Vennemann, Theo: *Phol, Balder, and the birth of Germanic*. In: Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Irma Hyvärinen, Petri Kallio und Jarmo Korhonen. Helsinki: Yliopistopaino 2004. (= Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki Bd 63). S. 439-457.
- Westendorf, Wolfhart: Handbuch der altägyptischen Medizin. Bd 1. Leiden, Boston, Köln: Brill 1998. (= HdO: Erste Abteilung. Der Nahe und Mittlere Osten, Bd 36).
- Wild, Friedrich: Drachen Im Beowulf und andere Drachen. Mit einem Anhang: Drachenfeldzeichen, Drachenwappen und St. Georg. Wien: Hermann Böhlaus 1962. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte Bd 238).
- Wipf, Karl A.: Die Zaubersprüche im Althochdeutschen. In: Numen. Vol. 22,1 (1975). S. 42-69.

11.1.4 Wörterbücher

- De Vries, Jan: Etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Leiden: Brill 1977.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd 30. Bearbeitet von Ludwig Sütterlin und den Arbeitsstellen des Deutschen Wörterbuches zu Berlin und Göttingen. Bd 14. Abteilung 2. Wilb-Ysop. München: DTV 1984.
- Holthausen, Ferdinand: Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altwestnordischen. Altnorwegisch-isländischen einschließlich der Lehn- und Fremdwörter sowie der Eigennamen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1948.
- Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold. 25. Aufl. Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2011.
- Lexer, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38. Auflage. Stuttgart: Hirzel 1992.
- Schmeller, Johann Andreas: Bayerisches Wörterbuch. 7. Nachdruck der von G. Karl Frommann bearbeiteten 2. Ausg. 1872-1877. Bd 1. München: Oldenbourg 2008.

11.1.5 Literatur ohne wissenschaftlichen Anspruch

- Jandl, Dieter: Historischer Überblick Klagenfurt. Von der Siedlung an der Furt zur Wissensstadt. Klagenfurt: Johannes Heyn 2002.
- Kiaupa, Zigmantas, Ain Mäesalu, Ago Pajur, Gvido Straube: Geschichte des Baltikums. 2. Aufl. Tallinn: AS BIT 2002.

11.2 Abbildungsverzeichnis

Abb. 1	Wikimedia Commons, „File:Nidhogg.png“, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nidhogg.png, 27.12.2012. Beschreibung: “from the 17th century Icelandic manuscript AM 738 4to, now in the care of the Árni Magnússon Institute in Iceland; taken from the English Wikipedia, see Image:AM 738 4to Nidhoggr.png”
Abb. 2	Bayerische Staatsbibliothek, „Digitale Bibliothek - Münchener Digitalisierungszentrum“, http://daten.digital-e-sammlungen.de/bsb00040020/image_417, 05.02.2013. Beschreibung: „S. Hieronimi epistula de ordinibus ecclesiasticis. (S. Isidori) Liber officiorum [u.a.] - BSB Clm 18524 b, [S.l.], 9. Jh. [BSB-Hss Clm 18524 b]“ Anmerkung: Das Bild wurde so zugeschnitten, dass es lediglich den hier relevanten Teil mit dem <i>Pro-nessia</i>-Spruch zeigt.
Abb. 3	Norbert Kruse: Die Kölner volkssprachige Überlieferung des 9. Jahrhunderts. Bonn: Ludwig Röhrscheid 1976. (= Rheinisches Archiv Bd 95). Abb. 7, S. 387.
Abb. 4	Wikimedia Commons, „File:Hufschnitt.jpg“, http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hufschnitt.jpg, 06.01.2013. Beschreibung: “plastinated cut through a hoof photographed by Bleizucker” Anmerkung: Das Bild wurde zugeschnitten und dem Seitenverhältnis angepasst, damit der für diese Arbeit relevante Abschnitt gut sichtbar und lesbar ist.
Abb. 5	Max Höfler: Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München: Piloty & Loehle 1899. S. 443.

Abb. 6	Johann Siebmacher: Grosses und allgemeines Wappenbuch. In einer neuen und reich vermehrten Auflage mit heraldischen und historisch-genealogischen Erläuterungen. Nürnberg: Bauer und Raspe 1890. (= Handbuch der heraldischen Terminologie). Tafel XXII. Fig. 35.
Abb. 7	Erik Nylén / Jan Peder Lamm: Bildsteine auf Gotland. Neumünster: Karl Wachholtz 1981. S. 41. Beschreibung: „Smiss (3), Kirchspiel När. Auf einem Gräberfeld entdeckt. Sichtbare Höhe 82 cm. Datierung: 400-600. [...] Ausgestellt im GF (205).“

11.3 Abkürzungen

11.3.1 Allgemein

ae.	altenglisch
ahd.	althochdeutsch
aisl.	altisländisch
an.	altnordisch
as.	altsächsisch
BSB	Bayerische Staatsbibliothek
DTV	Deutscher Taschenbuch Verlag
Fm.	Fáfnismál
frühnhd.	frühneuhochdeutsch
Gen.	Genesis (Das 1. Buch Mose)
germ.	germanisch
got.	gotisch
gr.	griechisch
Grm.	Grímnismál
Gyg.	Gylfaginning
Háv.	Hávamál
lat.	lateinisch
mhd.	mittelhochdeutsch
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
Skm.	Skáldskaparmál
uridg.	urindogermanisch
Vsp.	Vǫlospá

11.3.2 Fachliteratur

AfK	Archiv für Kulturgeschichte
DNP	Der Neue Pauly
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
HdA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
HdO	Handbuch der Orientalistik
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MSD	Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert. Hrsg. von Müllenhoff und Scherer
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
VL	Verfasserlexikon
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie

12 Anhang

12.1 Zusammenfassung

Schon von den römischen Geschichtsschreibern wissen wir, dass Magie ein zentrales Element der Glaubensvorstellungen unter den germanischen Völkern darstellte. Tatsächlich ist Magie dermaßen eng mit dem gesamten Weltbild verbunden, dass es eine große Herausforderung ist, sich diesem riesigen Themenbereich zu nähern und dabei einen Überblick zu bewahren. Die praktische Anwendung magischer Prinzipien, aus welchen sich kosmologische Gesetzmäßigkeiten ergeben, begegnet uns in der Zauberei. Die wichtigsten Prinzipien, die das magische Weltbild konstituieren, werden deshalb im ersten Teil dieser Arbeit kurz näher betrachtet und erläutert. Universal ist die Vorstellung einer in allem zugrunde liegenden besonderen Macht (*mátrr*), in ihr ist die Essenz des Lebens und der magischen Kraft zu sehen. Vom Sympathieglauben der Germanen berichtet bereits TACITUS, nach dieser Glaubensvorstellung sind alle Dinge miteinander verbunden und stehen deshalb in Abhängigkeit zueinander. Der Makrokosmos spiegelt sich im Mikrokosmos wider und umgekehrt. Mindestens drei Gesetze ergeben sich aus dieser Sympathie des Alls: *similia similibus* („Ähnliches mit Ähnlichem“ bewirken), *contraria contrariis* („Gegensätzliches mit Gegensätzlichem“ bewirken) und *pars pro toto* („Ein Teil für das Ganze“ stellvertretend).

Ebenso von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis des Zauberspruches ist der Animismus: die Vorstellung einer beseelten Umwelt. Aus ihr gehen Götter und Geisterglaube hervor und die Mächte, welche auf die Menschen einwirken, kommen von diversen übernatürlichen Wesenheiten wie den Alben. Darunter befinden sich nicht nur negative Dinge wie Krankheit, sondern auch Liebe, und zwar eben deshalb, da man es mit einem umfassenden Weltbild zu tun hat. Erst durch den maßgeblichen Eingriff durch neue christliche Anschauungen werden diese Wesenheiten zunehmend auf ihre negativen Eigenschaften, wenn diese vorhanden sind, reduziert oder verboten und mit dem Teufel gleichgesetzt.

Während im nordgermanischen Gebiet vor allem Runeninschriften von der magischen Praxis zeugen, ist doch erstaunlich wenig direktes Sprachmaterial aus der vorchristlichen Periode erhalten, zu einer Zeit, als deren Ausführung noch hoch lebendig gewesen sein muss. Interessanterweise sind es gerade die strengen Bemühungen der Missionare, die darin liegen, die Zauberkunst bei den Heiden auszumerzen, welche dazu führen, dass die eine oder andere Beschreibung in den Schriften auftaucht.

Von besonderem literarischen Interesse sind die performativen Texte, welche durch ihre magische Form und Beschaffenheit Übernatürliches wirken sollen. Dabei handelt es sich um nichts Geringeres als um Zaubersprüche. Durch die Niederschrift der *Jüngerer* und der *Älteren Edda* ist in Skandinavien vieles von der einstigen Mythologie bzw. Religion der Germanen überliefert worden. Doch wo in der älteren skandinavischen Literatur eine Lücke ist, kann man wiederum aus dem kontinentalgermanischen Bereich mehr in Erfahrung bringen. Die direktesten Zeugen von Zauberpraktiken, deren Kraft primär aus dem gesprochenen Wort hervorgeht, sind die ahd. Zaubersprüche.

Die ohne Zweifel prominentesten Vertreter ahd. Sprüche sind die beiden *Merseburger Zaubersprüche*. Die Wirkung dieser magischen Formeln liegt nicht nur im gesprochenen Wort, sondern auch in der Berufung auf lang vergangene mythologische Ereignisse aus der Vorzeit. Damit bilden die beiden Zaubersprüche einen weitverbreiteten zweigliedrigen Typus, der aus dem erzählenden Teil (*historiola*) und der eigentlichen magischen Beschwörung besteht (*incantatio*). Speziell im *Zweiten Merseburger Zauberspruch* wird eine ganze Reihe an germanisch-mythologischen Gestalten beim Namen genannt. Bis auf den mutmaßlichen Gott P^hol lässt sich das Personal des Spruches – entweder durch skandinavische Quellen oder aufgrund der sprachlichen Komposition – weitestgehend erklären.

Trotzdem sind die Mythen, die hinter den beiden Sprüchen stecken, nur sehr schwer zugänglich und die Zuhilfenahme aller verfügbaren Quellen wird für das Verständnis der Texte notwendig. Trotz ihres mythischen Gehalts sind die beiden *Merseburger Zaubersprüche* aber nicht die ältesten Vertreter ihrer Gattung, die es auf Pergament geschafft haben. Bis zurück ins 9. Jahrhundert kann der sog. *Wurmsegen* datiert werden. In diesem Spruch tritt abermals eine unbekannte Gestalt auf, der *nesso*. Von diesem hat die Forschung stets angenommen, dass es sich um einen wurmartigen Dämon handelt. Da Sprüche bzw. magische Mittel gegen Würmer bis in die Neuzeit überliefert sind, hat man es versäumt, im *Wurmsegen* mehr zu sehen als eine einfache Krankheitsbeschwörung. Auf der Suche nach den mythologischen Inhalten und Abhängigkeiten innerhalb der Magie, im Speziellen innerhalb der Zaubersprüche, hat es sich diese Arbeit deshalb zur Aufgabe gemacht, diesen ältesten deutschen Zauberspruch auf seinen möglichen mythologischen Gehalt hin zu untersuchen.

Weder macht der *nesso* vom Wortlaut her einen germanischen Eindruck, noch findet sich eine Gestalt mit diesem Namen in den uns überlieferten mythologischen Quellen. Man hätte folglich keinerlei Ansatz, um was es sich bei dem sog. *nesso* eigentlich handelt. Aus dem Spruch selbst wird die dämonische Auffassung des Wesens jedoch deutlich, denn dieser operiert nach den Prinzipien eines Exorzismus. Aus den Knochen heraus wird der Dämon Schicht für Schicht an die Oberfläche des Körpers evoziert und auf diese Art dem Befallenen ausgetrieben. Der Grund, warum man im *nesso* von Beginn an einen Wurmdämon vermutet hat, liegt darin, dass die lateinische Überschrift der ahd. Fassung des Spruches *contra vermes* lautet. Offensichtlich ist es demnach ein Zauber, der gegen eine von Würmern verursachte Krankheit wirken soll.

Nun ist eine Vielzahl von späteren Segenssprüchen überliefert, die sich gegen den Wurm richten. Betrachtet man diesen Textkorpus, erkennt man die Tendenz vom rein dämonischen Wesen in den ältesten Sprüchen hin zu einem immer mehr empirisch aufgefassten tierischen Wurm. Ohne ein gewisses Verständnis für die archaische Ätiologie zu haben, welche eben auf den magischen Prinzipien basiert und deshalb Krankheiten auf übernatürliche Wesen zurückführt, kann und wird der Wurm auch oft fehlinterpretiert. Am liebsten sieht man deshalb im krankheitsbringenden Wurm die tatsächlich physisch existierenden parasitären Lebewesen. Die Menschen hätten demnach viele Krankheiten und Symptome fälschlicherweise diesen Parasiten zugeschrieben.

Vielleicht stimmt das sogar für die Zeit, in der die Bevölkerung bereits vollkommen christianisiert war und alte Vorstellungen zwar noch weiterlebten, diese aber aufgrund der einschneidenden Änderungen des Weltbildes nicht mehr völlig verstanden wurden. Dazu kommt natürlich auch eine Wendung hin zum empirischen Denken. Die mittelalterlichen Quellen müssen deshalb auch immer auf diesen Gesichtspunkt hin ausgewertet werden. In dieser Arbeit gelten die Untersuchungen jedoch dem Verständnis des germanischen Altertums und weniger dem christlich geprägten Mittelalter.

Der recht einfache Grund, warum man im Wurm auf den ersten Blick nicht mehr als kleines parasitäres Tier vermutet, ist nicht nur auf die moderne empirische Art des Denkens zurückzuführen, sondern hat vor allem sprachliche Hintergründe. Ein sehr umfangreiches Kapitel dieser Arbeit widmet sich deshalb dem ursprünglichen Bedeutungsspektrum des Wortes *wurm* (*orm*). Dieses umfasst neben dem gewöhnlichen Wurm die Schlange und den Drachen. Der

Umstand, dass heute all diese Tiere und Wesenheiten säuberlich voneinander getrennt werden, führt zu immer wieder auftretenden Problemen in den Interpretationen. Dies ist vor allem beim Drachen der Fall. Nach den schriftlichen Quellen sowie im Vergleich mit volkstümlichen Vorstellungen wird klar, dass sich die Germanen den Drachen in einer riesigen Schlange vorstellten und die Erscheinung des geflügelten Reptils eine sehr viel jüngere Erscheinung ist – deshalb kriecht der Drache der Nibelungensage (Fáfnir) auch anstatt zu fliegen. Daneben tritt *wurm* auch als gattungsbezeichnender Begriff auf, unter dem ursprünglich wohl alle kriechenden Lebewesen verstanden wurden. Bei KONRAD VON MEGENBERG wird dieser Begriff schon viel weiter gefasst und umfasst selbst fliegende Insekten wie Bienen und Wespen.

Ein mit dem dämonischen *wurm* vergleichbares Wesen ist der Alb. Neben dem *wurm* ist dieser, speziell im angelsächsischen Bereich (*elf*), eine der häufigsten Ursachen für Krankheiten und Gebrechen. Die Frage ist deshalb berechtigt, ob man im *wurm* ein elbisches Wesen sehen kann. Tatsächlich ist dies auch der Fall, doch anders als der Alb, welcher durch das Abfeuern von Projektilen (meist Pfeile) die Krankheit in die Menschen hineinschießt, unterscheidet sich der *wurm* von diesen dadurch, dass dieser sich in dem menschlichen Körper einnistet und ihn schließlich in vielen Fällen von innen heraus auszehrt. Ein weiteres Indiz dafür, dass es sich beim *nesso* tatsächlich um einen *wurm*-Dämon handelt, sind daher die in jüngerer Zeit überlieferten Sprüche gegen das Schwinden bzw. die Auszehrung, welche in manchen Fällen die Formen des *Wurmsegens* erstaunlich gut erhalten haben. Aber nicht nur jüngere Segenssprüche haben nach gut tausend Jahren die alten Beschwörungsformeln erhalten können, sogar in Indien finden sich diese Formeln im *Atharvaveda* wieder. Damit rückt der Spruch in einen indogermanischen Kontext und das hohe Alter steht damit außer Frage. Während man folglich von einem indogermanischen Erbe sprechen kann, muss auch die Möglichkeit eines sekundären Überlieferungsweges, wohl über den mediterranen Raum, in Betracht gezogen werden.

Wenn der *wurm* ein übernatürliches Wesen – gleich dem Alb – ist, dann muss diesem letztlich auch innerhalb der germanischen Mythologie ein Platz zukommen. Tatsächlich ist der *wurm* in Form des Drachen nicht nur in den Heldensagen überaus prominent, sondern spielt auch eine zentrale Rolle in Mythologie und Kosmologie der Germanen. Auffallend ist die immer wieder zutage tretende Eigenschaft der Giftigkeit, die in Drachenbildern anderer Völker fehlt oder bei weitem nicht so prominent ist. Es ist weniger Feuer, welches aus dem Atem des *wurmes* hervortritt, sondern primär ein Gift- und Pesthauch. Der *wurm* ist auch innerhalb der Mythologie der Bringer von Krankheit und Tod und in der Gestalt der Midgardschlange

(*miðgarðsormr*) maßgeblich am Weltuntergang beteiligt. Die Ragnarök stellt jedoch keine endgültige Vernichtung der Welt dar, sondern sie ist Ende und Neubeginn zugleich. In der Figur der Midgardschlange wird diese Auffassung vom Tod widergespiegelt, denn die Schlange, welche sich um die gesamte Welt erstreckt, ist so groß, dass sie sich selbst in den Schwanz beißen muss. In diesem ebenfalls weit verbreiteten und uralten Uroboros-Motiv wird der Kreislauf des Lebens bzw. aller Dinge symbolisiert.

Nach der Auffassung eines sympathetischen Alls wird klar, dass man in der Midgardschlange diesen Kreislauf im Makrokosmos verwirklicht findet, und dass der *wurm* folglich für den Menschen im Mikrokosmos die gleiche Rolle hat. Manche volkstümlichen Vorstellungen gehen sogar so weit, dass sie annehmen, in jedem Menschen müsse ein *wurm* wohnen und dieser entscheide über die Länge des Lebens. Dabei kann es sich auch um ein ganzes *wurm*-Nest handeln. Im *Wurmsegen* wird nicht nur der *nesso* beschworen, sondern auch seine ganze Brut, vielleicht sind diese Vorstellungen demnach miteinander verwandt. Eine ganze Zahl von Schlangen spielt auch bei der Schilderung des zweiten mythologischen Drachen innerhalb der germ. Mythologie eine Rolle, dem Níðhöggr. Nicht nur nagt dieser, gleich dem Krankheitswurm, an den Wurzeln des Weltenbaumes Yggrasill, er hat auch eine ganze Schar von Begleitern bei sich. Vor allem mit dem Níðhöggr können weitere Parallelen zu anderen Kulturen gezogen werden. Die Babylonier kannten nicht nur einen Weltenbaum und eine Schlange, die darunter wohnte, in deren Mythologie ist der *wurm* bereits in einem schöpfermythischen Kontext als Krankheitsbringer ausgewiesen und muss von den Göttern bezwungen werden.

Der *Wurmsegen* besteht aus der reinen *incantatio*, ohne der *historiola*, wie man sie aus dem zweigliedrigen Spruchtypus des *Zweiten Merseburger Zauberspruches* kennt. Doch liegt es nahe, dass es auch hier, wenn der *wurm* eine mythologische Herkunft hat, eine solche durchaus gegeben haben könnte. Hier wird man im *Neunkräutersegen* fündig. Der altenglische Zauberspruch erzählt die Geschichte von der Entstehung der Krankheiten, diese sind aus der Bannung einer Schlange durch den Gott Óðinn entstanden und mit ihnen die Kräuter zu deren Heilung. Damit rückt diese Arbeit die *Wurmbeschwörungen* in ein völlig neues Licht und zeigt, dass auch diese Texte auf die Mythologie und Kosmologie der Germanen zurückgehen, ja ein indogermanisches Erbe sogar überaus wahrscheinlich erscheint.

12.2 Sammanfattning på svenska

Redan från de romerska historikerna, vet vi att magi utgjorde en central del av föreställningar bland de germanska folken. Koncepten av magi är faktiskt så förenad med hela världsbilden, att det är en stor utmaning att närma sig detta breda ämnesområde och därmed hålla ihop en översikt. Den praktiska tillämpning av de magiska principerna, som uppstår i kosmologiska lagar, manifesterar sig i trolldom.

Huvudprinciperna som utgör den magiska världsbilden är därför i första delen av detta arbete kortfattat, beaktat och förklarat. Universal är begreppet av en allt underliggande speciell makt (*mátttr*), detta är kärnan i livet och kraften av magin. Från den sympatiska tron hos germaner rapporterades redan i TACITUS, efter denna trosföreställning är alla saker sammankopplade och är därför beroende av varandra. Makrokosmos återspeglas i mikrokosmos och vice versa. Det finns minst tre lagar som resulterar från sympatin tron av kosmos: *similia similibus* (att verka ›Liksom med liknande‹), *contraria contrariis* (att verka ›motsatser med motsatser‹) och *pars pro toto* (›en del för det hela‹ representativa).

Också av grundläggande betydelse för förståelsen av trollformler, är animism: Tanken på en besjälad miljö. Från den kommer guda och anda tro, och de krafter som verkar på människor, som kommer från olika övernaturliga varelser, som alver. Det inkluderar inte bara negativa saker som sjukdom, men också kärlek, och det är orsaken till att man har att göra med en omfattande världsbild. Endast genom stor ingripande av den nya kristna tron, kommer dessa varelser att reduceras mer och mer, på grund av deras negativa egenskaper, om de har sådana, eller blir förbjudna och likställda med djävulen.

Medan i det nordgermanska området - främst från runinskrifter vittnar den magiska praktiken, är det förvånansvärt, hur lite direkt språkmateriel som är bevarade från den förkristna perioden, vid en tidpunkt, när deras utförande fortfarande måste ha varit som mest aktiv. Intressant nog är det de strikta ansträngningar av missionärerna, att utrota hedningarnas trolldom, som leder till att den ena eller andra beskrivningen av magiska praktiker visas i skrifter.

Av särskilt intresse är de performativa litterära texter, som verkar övernaturligt genom deras magiska former och sammansättning. Detta är inget mindre än trollformler. Genom avskriften

av den *Yngre* och den *Äldre Eddan*, har mycket efterlämnats av den förra germanska mytologin eller religionen i Skandinavien. Men när det finns en lucka i den äldre nordiska litteraturen, kan man få mer erfarenhet av den kontinentala germanska regionen. Det mest direkta dokumentet av trolldomens användning är de fornhögtyska trollformer. Deras kraft framgår främst utav det talade ordet.

De mest framträdande representanterna av fornhögtyska trollformler är utan tvekan dessa två-*Merseburgbesvärjelserna* (ty. *Merseburger Zaubersprüche*). Effekten av dessa magiska formler beror inte bara på det talade ordet, men också på överklagandet till långt tidigare händelser, från den mytologiska förflutna tiden. Därför konstituerar dessa två trollformler en långt utbredd två-nivåer-typ, som består av delen med berättelsen (*historiola*) och den faktiska magiska besvärjelsen (*incantatio*). Särskilt i den *Andra Merseburgsbesvärjelse*, stavas en hel serie av germanska mytologiska figurer vid namn. Den förmodade guden P^hol, med undantag kan man förklara trollformels persona, antingen genom skandinaviska källor, eller så långt som möjligt av den språkliga sammansättningen.

Ändå är myterna som finns i de två trollformer bara svårtillgängliga och användningen av alla tillgängliga källor blir nödvändiga för att förstå texterna. Trots deras mytiska innehåll, är de två *Merseburgsbesvärjelser* inte de äldsta medlemmarna av deras sort som har gjort det till pergament. Så långt tillbaka som till det 9:e århundradet, kan man datera den så kallade *Maskvälsignelse* (ty. *Wurmsegen*). I denna trollformel framträder igen en annan okänd figur, som kallas *nesso*. Från denna forskning har alltid antagits att det handlas om en masklik demon. Eftersom trollformler eller magiska medel emot maskar, har överlevt till modern tid, har man försummat att se mer i *Maskvälsignelse* än bara en enkel sjukdoms besvärjelse. På jakt efter det mytologiska i magin, speciellt innan trollformler, är arbetsuppgiften att undersöka den här äldsta fornhögtyska trollformeln, på sin mytologiska substans.

Varken ordalydelsen av *nesso* gör ett germanskt intryck, och heller ej finns det en varelse med detta namn inom de bekanta mytologiska källorna. Alltså har man ingen förhållningssätt till vad den så kallade *nesso* handlar om. Från trolldomen själv, blir den demoniska naturen av varelsen dock klar, eftersom formeln fungerar efter principerna för en exorcism. Utifrån benen ska demonen framkallas lager för lager, tills den är ytan av kroppen. På detta sätt är han utvisad från de drabbade. Anledning varför man har antagit från början, att *nesso* måste vara en masklik demon, beror på den latinska överskriften, av den fornhögtyska versionen av tex-

ten som tyder *contra vermes*. Uppenbarligen måste det alltså vara en trolldom, som har använts mot minst en sjukdom som orsakas av maskar.

Nu finns det ett antal efterföljande välsignelser som är efterlämnade, som också riktas emot masken. Kollar man denna texts korpus, så erkänner man tendensen att den rena demoniska varelsen i äldre formler uppfattas mer och mer som ett empiriskt djur - vilken är en mask. Utan att ha någon förståelse för arkaisk etiologi, som baseras på just de magiska principerna att övernaturliga varelser är orsaken till sjukdomen, blir masken oftast misstolkad. Mest av allt behåller man därför masken som ansvarig för sjukdomen, den faktiska fysiskt existerande parasitiska varelsen. Folk skulle därför, tycker man, tillskrivas många sjukdomar och symptom, felaktigt baserade på dessa parasiter.

Kanske är det sanning, att för den period då befolkningen redan var fullt konverterad till den kristliga tron och de gamla idéerna fortfarande levde. Men på grund av de stora förändringarna i världsåskådningen, var detta inte längre helt förståeligt. Dessutom finns det också en sväng mot den empiriskt tänkande. De medeltidliga källorna måste därför alltid bedömas med hänsyn till denna aspekt. I detta arbete skall utredningen mest fokusera på förståelsen av den gamla germanska antiken och mindre på den kristna medeltidskulturen.

Den mycket enkla anledningen till att masken, vid första anblicken inte tycks vara mer än en liten parasitiskt djur beror inte bara på det moderna empiriska tänkandet, men har framför allt en språklig bakgrund som orsak. Ett mycket stort kapitel i detta arbete är därför tillägnat till den ursprungliga betydelsen av ordets spektrum, som använts för det demoniska djuret. Det tyska ordet som använts i trolldomsformler ljuder *wurm* och idag betyder det mask. Det är samma ord som idag är orm på svenska och *ormr* på fornnordiska. Båda orden inkluderas i medeltiden och antiken, och inte bara ger namn åt den vanliga masken och ormen men också åt draken.

Det faktum, att alla dessa djur och varelser idag, prydligt separerats från varandra leder till det återkommande problemet i tolkningarna, särskilt i fallet med drakar. Enligt skriftliga källor, liksom i jämförelse med folkliga idéer, är det tydligt att germaner föreställde sig draken som en gigantisk orm och framträdandet av den bevingade reptilen måste därför vara ett mycket nyare fenomen - därför kryper, draken Fáfnir också i legenden av Sigurd istället för att flyga. Förutom detta, fungerar *orm* också som ett allmänt begrepp för en djurart, som ursprungligen

omfattar alla krypande varelser. Hos KONRAD VON MEGENBERG omfattar denna term även mycket mer, till exempel är flygande insekter som bin och getingar också inkluderade.

En liknande varelse som den demoniska *ormen*, är alven. Förutom *orm* är alven, särskilt i det anglosaxiska området (*elf*), en annan ledande orsak för sjukdomar och åkommor. Frågan är därför legitim om man kan se i *ormen* en alvisk varelse. Detta är faktiskt också fallet, men skillnaden mellan de två finnes. Alverna kännetecknas främst genom att skjuta projektiler (vanligtvis pilar) med vilka de skjuter in sjukdomen i kroppen hos människor. Å andra sidan, *orm* flyttar in i den mänskliga kroppen, och slutligen i många fall, äts kroppen upp, inifrån och ut.

En annan indikation på att *nesso* faktiskt är en *orm*-demon, finns på de mer nyliga trollformlerna mot försvinnandet (ty. *Schwinden*) eller täras av *ormen* (ty. *Auszehrung*). De formlerna har i vissa fall, bevarat formerna av *Ormvälsignelsen* (*Maskvälsignelse*) otroligt bra. Men inte bara den yngre trolldomen har bevarat besvärjelseformler i minst tusen år, även i Indien, finns dessa formler i gammal hinduiska skrifter som kallas *Atharvaveda*. Således hittar vi denna trollformel i ett indoeuropeiskt sammanhang och därför är den höga åldern som formlerna har, bortom alla tvivel. Därför kan vi tala om ett indoeuropeiskt arv, men i betraktningen måste man också inkludera möjligheten av en sekundär traditions väg, förmodligen över Medelhavets utrymme.

Om *orm* är en övernaturlig varelse, som alv är, då måste den i slutändan också ha en plats inom den germanska mytologin. Ormen är *faktiskt* den mest framstående i heroiska sagor och framträder inom den som en drake. Men inte bara där finns *ormen*, utan också i mytologin och kosmologin hos germanerna spelar den en central roll. Vad som är slående, är det återkommande inslaget i giftigheten, vilket saknas i föreställning av draken i andra kulturer, eller inte alls lika framträdande. Det är mindre eld, som framgås av *orms* anda, men framför allt består den av gift och pest.

Ormen är också inom mytologin en bärare av död och sjukdom, och i form av Midgårdsormen (*miðgarðsormr*) spelar den en viktig roll i berättelse utav domedagen. Men Ragnaröken är inte en absolut förstörelse av världen, i stället är det ett slut och en ny början samtidigt. I formen av Midgårdsormen kommer denna uppfattning att reflekteras av döden. *Ormen* är så lång, att den sträcker sig runt hela världen och är slutligen så stor, att den måste själv bita sin

egen svans. Denna bild av *ormen* är långt utbred och gammalt, motiven kallas Uroboros och symboliserar kretsen av livet och andra existenser.

Med föresällningen om ett sympatiskt universum blir det tydligt att Midgårdsormen insåg denna krets av livet i makrokosmos. *Ormen* måste därför ha samma roll i mikrokosmos för människorna. Några folkiga idéer går så långt att de säger att varje människa har en levande *orm* i kroppen och att dessa kommer att avgöra livslängden. Det kan också vara ett helt bo av *ormar*. I *Ormvälsignelse* finns inte bara *nesso* som är kallad, men också hela hans kull, kanske finns där en förbindelse till folkig tro.

En hel rad ormar, spelar också en roll i beskrivningen av den andra draken den germanska mytologin, den draken kallas *Níðhöggr*. Denna *orm* gnager vid rötterna av världsträdet *Yggdrasil*, som liten gnager *ormen* in i kroppen utav människor, och han har en mängd ledsagare med honom. I speciellt *Níðhöggr* kan man dra paralleller till andra kulturer. Babylonerna visste både om ett världsträd men också om en *orm* som levde utav sina rötter. I den babyloniska mytologin uppträder *ormen* också i en skapelsemyt, som är en del utav en besvärjelse för tandvärk. Således förekommer *ormen* som orsaken av sjukdom i den mytologiska kontexten i vilken den blir dödade av gudarna.

Ormvälsignelsen består bara av en ren besvärjelse (*incantatio*) och saknar den berättande delen (*historiola*), som är karakteristiskt för den typiska två nivåers trollformeln, till exempel *Merseburgbesvärjelsen*. Men det är uppenbart, att *Ormvälsignelsen* också refererar till en mytologisk berättelse, som kanske inte längre finns och som inte varit inkluderad i trollformelns text, för att det var självklart. Berättelsen om sammandrabbningen av en *orm* och en hednisk gud hittas i den anglosaxiska trollformeln som kallas *Nine Herbs Charm*. Den gamla engelska trollformeln berättar historien om ursprunget av sjukdomar. Det är guden *Öðinn* (*Wōden*) som därinne klyver en orm i nio delar och från dessa uppstår slutligen sjukdomar. På grund av *Öðinn* uppstår vid samma tid läkeörter.

Detta arbete behandlar *Ormbesvärjelser* i en helt ny vinkel och påvisar att dessa texter faktiskt berodde på mytologi och kosmologi utav germaner och förklarades därefter. Dessutom påvisar undersökningen, att texterna härleder tillbaka till den indoeuropeiska tiden och är därför ett forntidiskt arv.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Thomas Johannes Zittera
Geburtsdatum 13. Februar 1985
Geburtsort Klagenfurt
Nationalität: Österreich
Familienstand: Ledig
Telefon: +43 664 4926640
Email: zittera.thomas@gmx.at
Führerschein: Kategorie B



Ausbildung

August 2009 – Juni 2010: **Mobilitätsprogramm**
 ERASMUS-Studienaufenthalt in Umeå, Schweden

 seit März 2007: **Diplomstudium Skandinavistik**
 Universität Wien, 1010 Wien

 seit Oktober 2005: **Diplomstudium Deutsche Philologie**
 Universität Wien, 1010 Wien

 Oktober 2004 – Juni 2005: **Grundwehrdienst**, 9020 Klagenfurt

 August 2003: **Cork Language Centre International**
 Course attendance, Level: Very Advanced

 Oktober 1999 – Juni 2004: **Bundeshandelsakademie**
 9020 Klagenfurt

 Fachrichtung:
Informationsmanagement und Informationstechnologie

 September 1995 – Juli 1999: **Hauptschule**, 9073 Viktring
 September 1991 – Juli 1995: **Volksschule**, 9071 Köttmannsdorf

Sonstiges

Berufserfahrung: Sommer 2002/03/04
 Vital Kaffee Verpflegungsautomaten GmbH

Sprachenkenntnisse: Deutsch (Muttersprache), Englisch, Schwedisch, Estnisch.
 Grundkenntnisse: Norwegisch, Dänisch, Finnisch, Italienisch.
 Historische Sprachen: Latein, Altnordisch, Mittelhochdeutsch.