

Fifel und Drachenblut

Mythologeme und Wissenssedimente des *Beowulf* in interkultureller Verhandlung

UTA STÖRMER-CAYSA

Abstract

This contribution addresses the question of what happens to mythologems when they are integrated into a complex narrative and this narrative is in turn transmitted in a time of cultural change. Two examples drawn from Beowulf are discussed: the race of the Fifel, who are mentioned in other Old English texts and also appear in Scandinavian poetry, and the dragon fight – more precisely, the treatment of the dead dragon, in which Beowulf differs clearly from the Wölsungen material of the Scandinavian and German traditions.

Title: Fifels and Dragon Blood. Mythologems and Knowledge Sediments from *Beowulf* in Intercultural Discussion

Keywords: *Beowulf*; *Edda*; Snorri Sturluson (1179-1241); *Nibelungenlied*; myth; remythification

Die Weiterdichter, Rezipienten, Bearbeiter und Abschreiber der Erzählungen aus dem *Beowulf* haben sich als eine Kette von unterschiedlich Verstehenden in den überlieferten Text eingeschrieben, und es ist ein kulturgeschichtliches und zugleich interkulturelles Sediment entstanden.¹ Für das Christentum und die gleichzeitige Bewahrung vorchristlicher Mythologie und Denkweise im *Beowulf* ist das vergleichsweise gut erforscht.² In diesem Aufsatz wird es um eine naratologische und zugleich kulturwissenschaftliche Folge dieser Konstellation gehen: Es gibt im *Beowulf* wunderbare Wesen, die im Text klar als solche ausgezeichnet sind und zu denen es außerhalb des Textes, aber innerhalb des mög-

1 | Den Begriff der Schichtung verwendet auch Kries (vgl. 2002: 233-235) im Abschnitt »Heldenzeit – »Beowulf«-Zeit – Angelsächsische Zeit: Die verschiedenen historischen Schichtungen im *Beowulf*«.

2 | Die mit Friedrich Klaebers mehrteiliger Studie (vgl. Klaeber 1911; 1912) beginnende, inzwischen über hundert Jahre lang geführte Diskussion hat vor allem gezeigt, dass man Vorchristliches im *Beowulf* nur durch die Brille des Christlichen haben kann, dass es also in gewissem Ausmaß auch einen archaisierenden Gestus des Textes ausmacht, es zu gestalten. Vgl. den chronologischen Forschungsüberblick bis in die 1990er Jahre bei Edward B. Irving 1997 und Marshall 2010. Die Überlappungen der Kulte sind, zumindest im 6. Jahrhundert und in Mercien, auch gelebt worden. Zum pragmatischen Polytheismus Aethelberhts von Kent vgl. Padberg (2004: 312-314).

lichen Wissens- und des literarischen Erfahrungsraumes frühmittelalterlicher Rezipienten im Seevölker-Siedlungsraum auch Erzählungen gibt, die zugleich die Welt erklären, also mythische Erzählungen. Ihre Nennung, ihre kurze oder lange Erzählung im Text kann mythisches Sagenwissen voraussetzen, aber zugleich auch schaffen.³ Daneben fließt selbstverständlich auch anders geartetes Wissen, Erfahrungs- und Bücherwissen, in einen Text ein. Die welterklärenden Geschichten gehören auf beide Seiten der kulturellen Überlagerung, die einen auf die vor- oder nebenchristliche, die anderen auf die christliche (wobei auch biblische Grunderzählungen als Mythologeme aufgefasst werden, wenn sie den Aufbau oder grundlegende Abläufe oder Entwicklungen der Welt erklären). Nun geht der *Beowulf*-Text mit Mythologemen sehr unterschiedlich um: Die einen werden nur aufgerufen, unter Umständen – wie bei den Fifein in Vers 104 – sogar nur ein einziges Mal. Die anderen werden anezählt wie die Geschichte von Kain und Abel (vgl. *Beo*⁴ vv. 106-108f., 1261-1263) oder die Welterschaffung im Referat des Scop-Vortrags (vgl. *Beo* vv. 89-98). Daneben gibt es Episoden, in denen erzählte Einzelheiten ein Hinweis auf vorausliegende mythische Begründung sein könnten, die man sich auch sinnvoll ausphantasieren kann, aber eben nur

3 | Mein Vorverständnis vom Mythos als Welterklärung einerseits, mythenanalogem, also mythisch erscheinendem Erzählen andererseits ist geprägt von Cassirer 2010, besonders Kap. »I.II: Einzelkategorien des mythischen Denkens« (vgl. ebd.: 74-86) und »III.II.1: Die Herausbildung des Selbstgefühls aus dem mythischen Einheits- und Lebensgefühl. Die Gemeinschaft des Lebendigen und die mythische Klassenbildung. Der Totemismus« (vgl. ebd.: 205-235). Zum Diskussionsstand über Mythisches in der Heldenepik vgl. Friedrich/Quast 2004: XX-XIV. Von besonderer Bedeutung für mein weiteres Vorgehen in diesem Aufsatz ist ein Sachverhalt, den Bent Gebert vorgeführt hat: dass die Rückbindung von Erzählungen über einen Gott an begriffliches oder quasibegriffliches Wissen (in mehreren Stationen: Erzählung – aus Erzählungen bekannte Zuständigkeit – deren Begriff) schon im Horizont mittelalterlicher Theoretiker liegt (vgl. Gebert 2013: 72-103, besonders 84-89). Die Unterscheidung von historisch verfassten Typen des Mythos und des mythischen Erzählens nach ihrer Funktion und dem Grad ihrer gewordenen Literarizität folgt dem Gedanken, wenn auch nicht der Begrifflichkeit nach Hans Blumenberg (vgl. 1996: bes. 192-238). Im Anschluss an diesen wissenschaftlichen Stand und hinsichtlich des historischen Gegenstandes verwende ich den Begriff Mythos im engeren Sinne für narrative Erklärungen der vom Menschen unabhängigen Welt, worunter auch viele Göttergeschichten fallen; als Mythos im weiteren Sinn für Geschichten, die sich in der Rezeption als archetypische Gestaltungen eines archetypischen Konfliktes des Menschen mit seiner natürlichen oder sozialen Umwelt herausstellen, weshalb folgende Epochen sich auf diese narrative Formung berufen und sie variierend wiederverwenden; dabei können unter den Figuren Götter und Heroen einer als vorbildlich begriffenen Vorzeit auftauchen, aber sie müssen es nicht zwingend. Ein Mythologem ist für mich ein Motiv, dem ein Hinweis auf die Herkunft aus einem Mythos anhaftet. – In der Sache schließe ich mehrfach an von See 1971 an, der den Mythosbegriff nicht benutzt.

4 | Hier und im Folgenden wird die Ausgabe von Schaubert 1940 verwendet, Textzitate aus Teil 1: Text, gekennzeichnet als *Beo* mit Verszahl.

ausphantasieren, denn davon steht nichts im Text. Zum Beispiel sind Grendel und seine Mutter mit artifiziell hergestellten Menschenwaffen nicht verwundbar, was sie ontologisch und in einer möglichen Weltentstehungsgeschichte früher als das Menschengeschlecht erscheinen lässt, ohne dass die Erzählung darauf explizit zurückgriffe. Im zweiten Drachenkampf wirkt die Zeitenthobenheit des Untiers als ein solcher mythischer Zug, denn Wiglaf sagt nach Beowulfs Tod den Gefährten, der Drache hätte ohne Beowulfs Angriff noch bis zum Weltende (*oð woruld-ende*, *Beo* 3083) in der Höhle liegen können; das lässt darauf schließen, dass man eine Geschichte vom Weltende vorauszusetzen hat, vielleicht sogar eine, in der der Drache eine Rolle spielt, aber mehr als dieser Eintrag einer Möglichkeit steht nicht im Text.

Aus diesen Vorüberlegungen und Lese Früchten ergibt sich das Vorverständnis davon, dass im Feld von Wissen und Erzählen über Anderweltliches im *Beowulf* zu fragen wäre: Was und wie erzählt man – und was erzählt man eben nicht, ruft es aber dennoch auf, damit sich die Rezipienten die dahinter stehende Handlung vergegenwärtigen (oder die minimale Angabe als blindes Motiv übergehen) können? Vielleicht gibt es zur Verkürzung und Verknappung auch den umgekehrten Fall: Kann man sehen, dass aus Wissen eine Erzählung gemacht wird – ein Prozess, der üblicherweise unter dem Kennwort ›Remythisierung‹ verhandelt wird? Das werden die leitenden Fragen sein, wenn es im Folgenden um das Verhältnis unterschiedlichen kulturellen Wissens zur Erzählung von anderweltigen Wesen geht. Diese haben wiederum eine Funktion im Text, der nicht nur dadurch, aber auch dadurch zum Gefäß und Denkmal von Interkulturalität wird.⁵

1. FIFEL: DER ANFANG DES EPOS UND DER UMGANG MIT MYTHOLOGEMEN

Ein Geschlecht seltsamer Wesen, die der Erzähler Fífel nennt, wird erwähnt, um Grendels Vorgeschichte zu erhellen:

fífel-cynnes eard
won-sǣli wer weardode hwíle (*Beo* 104f.)⁶

Diese Fífel sind ein anderweltiges Volk. Ihr Name kommt auch in der altenglischen Boethius-Übersetzung in einem Gesang über den Odysseus-Stoff vor, wo der Fífel-Strom einen Wasserweg bezeichnet.⁷ Außerdem tauchen sie im ebenfalls schwer zu datierenden, in zwei um 1000 entstandenen Fragmenten

5 | Mit dem Denkmalaspekt schließt der Aufsatz an Eitelmann 2010 an (vgl. zur Methode ebd.: 7 u. 45-54).

6 | »Das Land der Unholde hütete der heillose Mann eine Zeitlang«. Übers. hier und im Folgenden, sofern nicht anders vermerkt, U.StC.

7 | Metrum XXVI: v. 26, vgl. Krämer 1902: 89.

überlieferten altenglischen *Waldere* auf,⁸ wo ein Widia (der deutsche Witege) den Dietrich aus einer Bedrängnis befreit und einen feindlichen Zugriff von Fífeln verhindert hat: *durh fífelu gew(e)a)ld forð onette* (Fragment II: v. 10, Schwab 1979: 367).⁹ Widia wird zuvor Welunds Sohn und Níðhads Verwandter genannt (*Níðhades mæg/ Welandes bearn*, Fragment II: v. 8). Was das bedeutet, wird im *Waldere* vorausgesetzt. Die beiden ersten Strophen des *Deor* (Text bei Klinck 1992: 90f., die Stelle: 90) besprechen davon etwas mehr, wenn sie eher aufrufen als erzählen, dass Níðhad den Welund gefangengesetzt hatte, wobei die Sehnien die Fesseln zu sein scheinen, die er ihm anlegt: weiter, dass Beadohild sich gegen ihren Willen schwanger sieht, während ihre Brüder offenbar gerade umgekommen sind. Ausführlicher, aber offenbar auf dieselbe Fabel bezogen, stellt die *Völundarkviða* dar (vgl. *Edda* 1927: 112-119), wie Wieland durch das Zusammenleben mit einer Walküre besondere Kunstfertigkeit als Schmied erlangt, vom König Níðað ergriffen und zu dessen Nutzen gefangengesetzt wird; Níðað lässt ihm die Kniesehnien durchschneiden, damit er nicht entinnen kann. Völund rächt sich, indem er die beiden Knaben des Königs, die neugierig in die Schmiede kommen, tötet und ihre Schädel und Augen zu Pokalen verarbeitet; die Tochter des Königs vergewaltigt er, dann entkommt er fliegend und enthüllt aus der Luft, was er getan hat.

So erzählt es das *Edda*-Lied; Chronologieprobleme spielen für den skandinavisch-dänisch-angelsächsischen Austauschraum (vgl. dazu Birkhan 2009) dabei insofern keine Rolle, als das Runenkästchen von Auzon, das Wieland in der Schmiede darstellt, die Verfügbarkeit dieses Stoffes¹⁰ spätestens im 8. Jahrhundert sichert (vgl. Becker 1973; Nedoma 2005). Es muss diese Geschichte sein, die der *Waldere* in einem Atemzug mit den Fífeln anspricht, denn Widia wird nicht nur als Welunds Sohn eingeführt, sondern auch als Níðhads Verwandter, was er nur als Sohn der vergewaltigten Beadohild/Bōðvildr sein kann. Widia hilft im *Waldere* dem Deodric (Dietrich) aus einer Zwangslage, die etwas mit den Fífeln zu tun hat, ohne dass ganz genau gesagt würde, was. Das bleibt nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich etwas im Unklaren, da man *geweald* in der *Walde-re*-Handschrift nicht ganz zweifelsfrei liest, zumal das *a* nur noch vermutet werden kann (vgl. Schwab 1979: 365) und *ðurh* auch als Ausdruck einer Begründung verstanden werden könnte. Aber auch dann, wenn Widia Deodric helfen muss, weil die Fífel so mächtig sind, befinden sich – wie in Ute Schwabs Übersetzung,

8 | Vgl. Schwab 1979: 230. Ich verwende Ute Schwabs diesem Beitrag angefügte Edition, gleichlautend mit ihrer italienischen kritischen Edition: Schwab 1967.

9 | »[D]urch das Reich der Ungeheuer floh er [der Bezug bleibt grammatisch unbestimmt; im Kontext ist wohl Dietrich gemeint; U.St.C.] hinweg«, Übers. Schwab 1979: 368.

10 | Dass die skandinavischen und die altenglischen Texte je früher, desto intensiver zusammenhängen und als Zweige einer Dichtungskultur begriffen werden können, zeigt die seit dem 19. Jahrhundert geführte Diskussion über Berührungen zu den Motiven und Teilerzählungen des *Beowulf*. Zum Stand bis in die 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts vgl. Andersson 1997: besonders 129-134. Vgl. auch Eitelmann 2010: 139-144.

in der Dietrich das Land der Fífel eilends durchqueren muss – in der imaginierten Befreiungsszenerie Widia und Deodric auf der einen, die Fífel auf der anderen, bedrohlichen Seite.

Aber wie diese Fífel aussehen und was sie gewohnheitsmäßig tun, scheint nicht festzustehen oder ist doch an keiner der drei Stellen eine Erwähnung wert. Otto Höfler hat an die Parallele der *Waldere*-Stelle zur *Virginal H* erinnert (vgl. Höfler 1992: 407), wo Dietrich von Riesen, die einem König Nitger dienen, gefangengenommen wird und aufwendig befreit werden muss.¹¹ Vielleicht sind Fífel also riesenhaft, und Grendel hat eine Zeitlang im Riesenland gelebt.¹² In diese Richtung weisen auch die (zeitlich gestreuten) Belege für das altnordische *fimbul-*, also für die Form ohne Ersatzdehnung, in Komposita,¹³ deren berühmtester der *fimbulvetr* (»Fimbulwinter«) ist, der in *Vafþrúðnismál* vorkommt, wo er ein Weltuntergangsszenario andeutet,¹⁴ das Snorri in *Gylfaginning* ausdrücklich auf Ragnarök bezieht.¹⁵

Um Grendels Aufenthalt im offenbar anderweltigen Land der Fífel (*fífel-cynnes eard*, *Beo* 104) zu begründen, erzählen die Verse *Beo* 106 bis 110, dass Grendel in *Caines cynne* (*Beo* 107), also innerhalb der Kainssippe, der er damit zugerechnet wird, in das der Menschheit ferne Fífelland verbannt worden sei. Dabei wird in den Versen *Beo* 106 bis 108 die Kain-und-Abel-Geschichte im Handlungskern aufgerufen, was im Vergleich durchaus bemerkenswert ist: Den alttestamentlichen Brudermord und damit den Referenztext erzählt der Text hier zumindest an, und er kommt in *Beo* 1261f. auch noch einmal darauf zurück. Die wohl zu unterstellenden volkssprachlichen Fífel-erzählungen werden dagegen kommentarlos vorausgesetzt (oder, wenn man so will, an den Rand der Erzählung gedrückt). Wird Grendel durch die Fífel erklärt, oder sind es die Fífel, die

11 | In der *Virginal H* ab Strophe 315, v. 12.

12 | Das würde dazu passen, dass Grendel auch *eoten* genannt wird (in der Grendelkampf-Episode heißt es: *Eoten wæs útweard, eorl furþur stöp*, *Beo* 761, »Der Riese wollte nach draußen, der Edle schritt vorwärts«). Über die changierenden Bedeutungen von *eoten* vgl. Rieger 1871: 398-401. Rieger schlägt vor, sich am Altnordischen und dessen Bedeutungen von »Riese« zu orientieren. Scott (vgl. 2008: 163) erhärtet diese Möglichkeit durch zwei Glossenbelege, die *eoten* mit »gigas« übersetzen.

13 | Sie sind erst kürzlich zusammengestellt und ausgewertet worden: Tsitsiklis (vgl. 2017: 277-285) kommt zu dem Schluss: »Im Ganzen gesehen tritt *fimbul-* also deutlich überwiegend in mythisch konnotiertem Umfeld auf und scheint vor allem abnorme und menschliches Maß übersteigende Größe, Macht oder Bedeutsamkeit, zuweilen auch Dauer, auszudrücken.« (Ebd.: 285)

14 | *Vafþrúðnismál* (*Edda* 1927: 44-53), Str. 44, v. 3f. (Odin spricht): *hvat lifir manna, þá er inn mæra líðr / fimbulvetr með firom?*, »Wieviel Männer werden überleben, wenn der vielbesprochene Fimbulwinter unter den Menschen zu Ende geht?«

15 | Vgl. Snorri Sturluson 1900: 62, Abschnitt 50 (vor Strophe 51). In Snorri Sturluson 1931 gliedert der Herausgeber Jónsson doppelt, nach der Leithandschrift und nach der früheren Ausgabe (um eins verschoben, weil der Prolog nun mitgezählt wird). Vgl. ebd.: 70, Kap. 37, Abschnitt 51. Vgl. auch Krause 1997: 72f., Abschnitt 51.

man sich ähnlich wie Grendel denken soll? Das gemeinsame Land stellt jedenfalls eine Nähebeziehung her.

Grendel ist mit seinen Verwandten vorverurteilt, also soll man wahrscheinlich denken: Es ist eine Zumutung, sich im Land der Fífel aufzuhalten. Warum? Weil das Land so unwirtlich ist? Weil die Fífel so schrecklich sind? Das wird nicht gesagt. *eard [...] weardode hwile* heißt es über Grendel (*Beo* 104f.); das kann man schwach übersetzen: »das Land bewohnte er lange«, aber man kann auch den Aspekt des Hütens betonen, dann bekommt Grendel eine Aufsichtsfunktion: »das Land hütete er lange«. Das lässt zwei Schlüsse zu: Entweder ist Grendel im Fífel-Land ein Ungeheuer unter andersartigen Ungeheuern, oder er ist ein Anführer und Bändiger der Ungeheuer. Das Fífel-Land liegt weit weg von den Menschen, denn er wird *man-cynne fram* geschickt (*Beo* 110), und dort entsteht allerlei Anderweltvolk (*þanon untýdras ealle onwōcon*, *Beo* 111, »von dort aus entstanden alle Unholde«). Der Vers ist räumlich ausgedrückt, die Albe und Riesen kommen aus dem Fífel-Land; wie man sich die genealogischen Verhältnisse zwischen den bodenstämmigen Fífel und den Neuankömmlingen aus Kains Familie denken soll, bleibt unbestimmt, wie man auch nicht weiß, wie viel Fífelblut – falls Fífel bluten – in Grendel kreist.

Grendel, der seinerseits vor dem inneren Auge des Publikums in einer dafür entworfenen Episodenregie menschenförmige, übergroße Gestalt annimmt,¹⁶ hilft also für eine genauere Vorstellung von den Fífel nicht viel weiter. Das Licht der Erzählung wird auf Grendel gerichtet, die Fífel gehören zum dunklen Hintergrund. Im *Waldere*, wo im Vordergrund Widia und Dietrich handeln, ist das ähnlich, jedoch wird das mögliche Handeln der Fífel im reaktiven Handeln der beleuchteten Figuren gespiegelt. Sie sind offenbar dem Dietrich feindlich. Wie sie sonst zu denken sind – dazu können die belegten (teilweise schon erwähnten) altenglischen Fífel-Komposita (*fífel-Tor*,¹⁷ *fífel-Strom*¹⁸ und *fífel-Gewässer*¹⁹) nur bedingt beitragen, insofern sie das Bedeutungselement »bedrohlich« nahelegen.

16 | Vgl. darüber in jüngerer Vergangenheit Eitelmann 2010: 187-192, und Watanabe 2010. Die Idee der gleichsam kinematographischen Episodenregie stammt von Brodeur (vgl. 1960: 88-106). Vgl. auch Renoir 1962 u. Orchard 1995: 30-37.

17 | *fífeldor* bezeichnet im *Widsið* in der Offa-Passage (Holthausen: 110-111, vv. 35-44) einen realen Ort, an dem Offa sich ein Reich erobert habe. Magoun 1940 hat die Erklärung gegeben, mit der Metapher werde die Eidermündung bezeichnet. Diese konkrete, toponymische Interpretation von *fífeldor* bei Magoun wird von Heinrich Beck im RGA ohne Alternative, aber mit Distanz (und Zuschreibung an Malone) genannt (vgl. Beck 1995: 11). Die Interpreten des *Widsið* neigen eher zur konkret toponymischen Auffassung, weil Offa wohl ein konkretes Gebiet zugeschrieben wird und die Eider ohnehin *-dor* heißt. Vgl. dazu Sprenger 1995: 196f.; ähnlich auch Scharer 2003: 18.

18 | Ae. *fífel-stream*. Vgl. Metrum 26 der altenglischen Boethius-Übersetzung (Anm. 7).

19 | Cynewulf 1877: v. 237f.: *lētun þā ofer fífelwæc fāmige scrīðan bronte brimpisan*, »da ließen sie zischend über das Fífelwasser dahingehen im Funkeln ein Schiff«. Diese Parallele wie die beiden vorigen schon bei Kemble (1837: 249f.).

Eine Idee davon, mit welchen Assoziationen die Fífel in einen heldenepischen Text mit wunderbarem Personal gesetzt werden können, gewinnt man indessen durch die *Völuspá*. Da gerade für dieses *Edda*-Lied mehrfach erwogen wurde, ob man nicht an eine Entstehung im späteren altenglischen Sprachgebiet oder zumindest an dessen Einfluss auf Gelehrsamkeit und Dichtung denken solle,²⁰ hat diese Parallele Gewicht.

In der *Völuspá* (*Edda* 1927: 12, Str. 51) kommen Angehörige des Fífel-Geschlechts vor, *fífl-megir*, die beim Untergang der Welt mit Loki in einem Schiff angefahren kommen:

Kiöll ferr austan:	koma muno Muspellz
um lög lýðir,	en Loki stýrir;
fara fífls megir	með freka allir,
þeim er bróðir	Býleipts í fqr. ²¹

Auch wenn die *Völuspá*-Strophe nur einen Ausschnitt aus dem Weltuntergangsgeschehen präsentiert, handelt es sich doch um einen Ausschnitt, der die Fífel in einer bedeutungsschweren Handlung begriffen zeigt: als übers Meer ankommende, mit dem Plan der Zerstörung der bisherigen Götter- und Menschenwelt anreisende finstere Gegner und Eroberer. Wie ein Vasenbild erzählt dieser kleine Abschnitt mehr, als direkt ausgesprochen wird: dass nämlich das Fífelvolk normalerweise irgendwo im Osten übers Meer wohnt; dass die Fífel üblicherweise nicht oder zumindest nicht als Menge in der westlichen Diesseitswelt leben; dass sie in irgendeinem, vorab hergestellten Einvernehmen mit Loki über die Weltzerstörung stehen müssen; dass diese Weltzerstörung nicht schleichend, sondern ereignisartig vor sich geht und die Fífel darin eine wichtige Aufgabe übernehmen. Das passt zu Snorris bereits erwähnter, in *Gylfaginning* (Kap. 50) gegebener Erklärung des poetischen *fimbul*-, also Fífelwinters aus *Vafþrúðnismál* (Str. 44), der eine Zeit vor der kommenden Weltzerstörung sei.

Ohne vorschnell zu übertragen: Das Wissen, was Fífel, Fífelland, Fífeltor, Fífelmeer usw. sind, scheint bei den frühen Rezipienten des *Beowulf* vorhanden gewesen zu sein; und dass die Fífel ein anderes, anderweltiges Land haben und einerseits in einem Zusammenhang mit dem Meer, andererseits in einer prinzipiellen Feindschaft gegenüber der bestehenden Welt stehen, wird durch *Waldere* und *Völuspá* gestützt. Es ist auffällig, dass es sich nach den vorhandenen Parallelen um ein echtes (vor- und später nebenchristliches) kosmogonisches Mythologem handelt, und man kann gut sehen, wie es konsequent depotenziert wird, so weit, dass ihm alle Narration abhandenkommt. Gleichwohl wird es aber nicht aufgegeben, was doch problemlos möglich gewesen wäre. Der Text ruft es für die Wissenden auf und bildet dadurch eine Wir-Gemeinschaft der Leute von

20 | Vgl. Butt 1969; etwas vorsichtiger und mit anderen Parallelen McKinnell 2008.

21 | »Ein Schiff kommt von Osten, es werden Muspells Leute übers Meer kommen, und Loki steuert; alle wilden Burschen kommen mit dem Wolf; Byleists Bruder bringen sie mit.« (Übers. Krause 2004: 27f.)

gleicher Herkunft und Kenntnis; wer es nicht kennt, kann es nicht erschließen. Renarrativierung ist aus dem Text selbst unmöglich; Irrglaubensvorwürfe sind also daraus nicht ableitbar.

Man kennt von den Kenningar²² den Endpunkt des Prozesses, in dem durch Verknappung und durch Aufruf nichterzählter, aber als bekannt vorausgesetzter Geschichten das Erzählwissen zu Wissen über die Welt verdichtet wird, so dass es behandelt werden kann wie ein thematisches, begrifflich verfasstes Wissenssegment. Die Rückübersetzung in Handlung ist jenseits der lebendigen (wohl am ehesten mündlichen) Traditionszusammenhänge nicht mehr möglich, denn der jeweils neue Kontext erzeugt zu dieser Einzelheit keine Vorstellungsbilder. Der Dichter oder Bearbeiter nimmt das billigend in Kauf, denn er sieht keine Gefahr, dass der lebendige Erzählstrom je abreißen könnte (erst Snorri wird im 13. Jahrhundert in einer anderen Lage sein und solche Formeln in Erzählung rückübersetzen). An sich sind die Prozesse der Wissenskonzentration in der Kenning der Behandlung der Fífel im *Beowulf* ganz ähnlich; aber es gehört nicht zum Begriff der Kenning, dass es sich um mythologisches, im Lichte des Christentums möglicherweise suspektes Erzählgut handele, wie es aber bei den Fífel in der Tat der Fall ist.

Das Verschwinden des Erzählwissens aus einer Benennung löscht aber regelmäßig Bedeutungselemente aus, die an der Erzählung über das Geworden-sein haften. Denn eine Geschichte mit Protagonisten ist im Wissen eines Hörers verknüpft mit anderen Geschichten über dieselben Protagonisten. Diese Verbindung funktioniert wie eine semantische Assoziation, aber sie kann durch ein versteinertes Mythologem nicht mehr aufgerufen werden. Im *Beowulf* sieht man gewissermaßen dem Verblassen und Versteinern der Fífel motive zu. Man kann am Text des Epos noch ablesen, dass Unholde am Untergang der Welt beteiligt sind, weil sie aus dem Land stammen, von denen andere Geschichtenlieder sagen, es gehöre den apokalyptischen Seefahrern um Loki. Für andere Hörer, denen *fimbulvetr* und Loki nichts sagen oder denen sie nicht wichtig sind, wird zugleich angegeben, dass die Verworfenen aller Mythologien in gewisser Weise in eine Kategorie gehören; es wird eine Nähebeziehung, »Deine Kainssippe entspricht meinen Fífel«, hergestellt, die aber wiederum für die Kenner der einheimischen Überlieferung auch nur halb und oberflächlich passt.

Der *Beowulf* steht mit der Dokumentation des verblassenden Mythologems nicht allein. Ein solcher Prozess muss sich mit den mythologischen Fífel auch in anderen Gattungen und Texten abgespielt haben, wie die besprochenen alt-

22 | Eine einsichtige Erklärung für die (dort nicht behandelte) Möglichkeit der Verfestigung zu einem quasibegrifflichen Gebrauch bietet Schulte (vgl. 2012: 491f.): Er entwickelt, dass Kenningar zunächst ein Assoziationsfeld, also einen semantischen Rahmen, vorgeben, um dann darin das metonymische oder metaphorische Bild aufzubauen. Das sei ein Verfahren, das an den Aufbau eines semantischen Feldes anknüpft (vgl. ebd.). Dadurch liegt die so zustandekommende Codierung von Gedankenabbildern für den Verstehenden gewissermaßen in der Nähe des Begriffs. – Zu grundlegenden Aspekten dieses Verhältnisses vgl. auch Düwel 2007: 253.

englischen Komposita nahelegen. Snorri setzt sich immer wieder damit auseinander. Für das Epos bleibt der Vergleich bemerkenswert: Hier werden die kosmogonisch-mythischen Fifel als reiner Wissensbaustein verbaut, während das sehr Genesis-konforme Lied des Scop über die Weltentstehung (vgl. *Beo* 90-98) referiert wird und auch die Kain- und Abel-Stelle (vgl. *Beo* 104-108) sich durch elementare Narrativierung auszeichnet.

2. ALTE MYTHEN? MYTHISCHES ERZÄHLEN? REMYTHISIERUNG? ZWEI DRACHEN – UND WAS MAN DARÜBER WEISS

Drachenkampffabeln beziehen ihr mythisches Potential nicht aus der Einbettung in eine kosmologische Erzählung, die von vornherein und sichtbar Weltklärung betreibt, sondern sie werden dadurch mythisch, dass nacheinander mehrere Epochen und Kulturen in ihnen ähnliche menschliche Grunderfahrungen gestaltet sehen: Eine archetypische Handlungsabfolge wird mit archetypischen Semantisierungen tradiert. Dadurch kann jemand, der diese gestaltete Grundsituation aufrufen möchte, sich des Mythologems bedienen, und er kann es einerseits auserzählen, aber auch als Abbrüviatur einsetzen (wie es sich auch mit den Tantalusqualen oder dem Prokrustesbett verhält). Da es sich bei den beiden Drachentötergeschichten des *Beowulf* um anders geartete Mythen handelt, als die zurückgedrängte Geschichte der Fifel einer gewesen sein muss, andersartig nämlich darin, dass der Bestand der Welt und der Götterhimmel nicht zwingend tangiert werden, muss man von neuem fragen, was erzählt, was komprimiert und was nur aufgerufen wird – und welchen Spielraum der Text möglichen Wissensunterschieden der Rezipienten einräumt.

Nachdem *Beowulf* Grendel besiegt hat, erzählt (vgl. *Beo* 874-897) an Hrothgars Hof ein Krieger, der auch Sänger ist, zuerst von *Beowulfs* Tat und dann auch von Sigmund, dem Sohn des Waels, und seinem Neffen Fitela; Sigmund habe, als Fitela einmal nicht bei ihm war, einen Drachen getötet, indem er ihn so durchbohrte, dass das Schwert in der Felswand steckenblieb; der Drache starb darauf an seiner eigenen Hitze (vgl. *Beo* 897). Sigmund habe darauf mit dem Schatz schalten können, wie er wollte. – Danach geht die Erzählung ohne jeden Übergang zuerst zu Heremod – dem exemplarisch schlechten, in negativer Linie regierenden König – und dann wieder zu *Beowulf* über. Die Bedeutung der Sigmund-Erzählung zu *Beowulfs* Ehren für den Gesamttext wird nicht explizit erklärt. Doch gibt es zwischen den beiden Drachenkämpfen Korrespondenzen. Mich interessiert im Folgenden eine solche, nämlich in Bezug darauf, was mit den toten Drachen geschieht.

Sigmunds Drache zerschmilzt, wie gesagt, an seiner eigenen Hitze (*wyrm hāt gemealt*, *Beo* 897b, »Den Lindwurm schmolz die Hitze«). Er scheint zu diesem Zeitpunkt schon tot zu sein, denn zuvor hat Sigmund ihn mit dem Schwert durchbohrt und an die Wand gespießt, wobei vom Tod des Untiers berichtet wird. Sigmund habe das Glück gehabt,

ðæt þæt swurd þurhwōd
 wrætlīcne wyrm, þæt hit on wealle ætstōd,
 dryhtlīc īren; draca mōðre swealt. (*Beo* 890b-892)²³

Das ist ganz erstaunlich, nicht nur hinsichtlich der Festigkeit des Schwertes (vgl. dazu Wild 1962: 20; Griffith 1995: 24). Denn um in der Wand und nicht im Boden steckenzubleiben, muss das Schwert horizontal, schräg nach unten oder schräg nach oben gestoßen werden. Soll man an einen schlangen- oder echsengestaltigen *wyrm* denken (nur beim Bericht seines Todes heißt er mit dem neuen Wort *draca*, *Beo* 892), dann muss der Drache an der durchbohrten Stelle ziemlich dünn und zugleich auf den Tod verwundbar sein.²⁴ Der Drache bleibt bei dieser Todesart ganz. Ich sehe zwei Möglichkeiten, diese Vorgabe in ein inneres Bild aufzulösen: Entweder wird der Drache durch das geöffnete Maul gestochen und mit dem Kopf an den Felsen geheftet.²⁵ Diese Vorstellung hat den Vorteil, dass sie konsequent bei der Drachengestalt des Gegners bleibt, aber den Nachteil, dass ein Kämpfer an das Maul eines selbstverglühenden Drachen eigentlich nicht so nah herankommen kann, ohne zu verbrennen; in Beowulfs Drachenkampf ist ja ebendies das Problem. Die zweite Möglichkeit ist die Überblendung zweier Vorstellungen: Im letzten Streich des Gegners und zugleich letzten Atemzug des Drachen scheint noch einmal Menschen- hinter der Drachengestalt auf. Das ist ein Zug der Bildlichkeit, der mit der doppelten, der Menschen- und Drachengestaltigkeit, des Fafnir zu tun haben könnte, denn dieser Stoff ist ja wohl gemeint, wenn *Beo* 875 die Wælsingen genannt werden und der an sich überflüssige, weil bei dem Drachenkampf abwesende Neffe (vgl. Eliason 1978: 97) eigens einen Namen bekommt, Fitela, was dem Sinfjötli der altnordischen Texte entspricht.²⁶ Für denjenigen, der mit den Namen aus dieser Sippe etwas anfangen kann, würde vielleicht schon in der kurzen Sigmund-Geschichte erklärt, was *Reginsmál* und *Völsungasaga* explizieren: dass Fafnir seinen Vater Hreidmarr tötet, um das diesem gezahlte Wergeld der Götter für Fafnirs Bruder Otr an sich zu bringen, und sich daraufhin in einen Drachen verwandelt, der den Schatz bewacht.²⁷

23 | »[D]ass das Schwert durchfuhr den kostbaren [Metonymie für ›auf dem kostbaren Schatz liegenden‹; U.StC.] Drachen, so dass es in der Wand steckenblieb, das herrliche Eisen; der Drache wurde totgeschlagen und starb.«

24 | Auch Grendels Mutter fährt übrigens das Schwert durch den ganzen Körper, wie Griffith (1995: 33) aufgefallen ist, vgl. *Beo* 890b, 1567b.

25 | Auf diese Möglichkeit weist mich Helmut Birkhan hin, dem ich für den Austausch über Fifel und Drachen herzlich danke.

26 | Das ist auch die allgemeine Auffassung. Vgl. die Angaben zur Forschungsgeschichte bei Rauer 2000: 41f.

27 | *Reginsmál*, Prosa zw. Str. 9 u. 10, *Edda* 1927: 171f.: *Fáfnir ok Reginn kröfðu Hreidmar niðgjalda eptir Otr, bróður sinn. Hann kvað nei við. En Fáfnir lagði sverði Hreidmar, fœður sinn, sofanda*. Verbindende Prosa zwischen Str. 11 und 12, *Edda* 1927: 171: *En Fáfnir tók gullit allt*. Prosa zwischen Str. 14 und 15, *Edda* 1927: 172:

Wie im Fall der Welund-Geschichte ist es ein Bildwerk, eine ins 11. Jahrhundert datierte schwedische Felsritzung, die für die Verbreitung des Stoffes in Anspruch genommen wird. Die Ramsundritzung zeigt einen umlaufenden Drachen, ein angebundenes und beladenes Pferd, einen Kopflosen und einen Kämpfer (vgl. Düwel 1986; 2003). Eine eindeutige Vorzeitigkeit gegenüber dem *Beowulf* lässt sich damit nicht beweisen, wohl aber die frühmittelalterliche Verbreitung des Stoffes. Wenn sich aber im Fall des Wieland-Stoffes zeigte, dass die erst im 13. Jahrhundert aufgeschriebene *Edda* eine Geschichte erzählt, die sowohl zu dem Runenkästchen aus dem 8. Jahrhundert als auch zu den um 1000 aufgeschriebenen Texten *Deor* und *Beowulf* passt, spricht das wohl für die Gewohnheit, mythische Geschichten auch über lange Zeiträume in ihren Eckpunkten und Motivationsstrukturen unverändert zu lassen.

Da es keinen Sinn gibt, Geschlechter- und Personennamen einzuführen,²⁸ die in der erzählten Geschichte nichts bedeuten, und da es umgekehrt wenig wahrscheinlich und durch keine Parallele gestützt ist, dass ein späterer Dichter sich eine mythische Geschichte ausgerechnet zur Erklärung dreier *Beowulf*-Figuren ausdenkt, eine mythische Geschichte, die so wirksam ist, dass andere sie übernehmen, ist es sinnvoll anzunehmen, dass der *Beowulf*-Dichter durch die Konstellation Sigmund – Fitela – Drache und mit der Menschenvorstellung hinter dem Drachen tatsächlich auf eine mythische Erzählung zurückgreift, die dem *Fafnir*- und *Reginslied* der *Edda* in den Grundzügen ähnelt. Zur Drachentötung in der Wölsungengeschichte gehört aber ein Verwertungskonzept für den toten Drachen, denn Reginn trinkt Fafnirs Blut und will sein Herz essen (*Fáfnismál* Str. 27 = *Edda* 1927: 181, Übers. Krause 2004: 334; *Völsungasaga*: 123, Z. 6), und Sigurd lernt durch das Blut zufällig die Vogelsprache (*Fáfnismál*, Prosa zw. Str. 31 u. 32 = *Edda* 1927: 181f., Übers. Krause 2004: 335), eine Variante davon kennt

Sigurðr var þá íafnan með Regin, ok sagði hann Sigurði, at Fáfnir lá á Gnítaheidi ok var í orms líki. Übersetzung Krause (2004: 320): »Fafnir und Reginn forderten von Hreidmarr Verwandtenbuße für Otter, ihren Bruder. Er sagte nein dazu. Da tötete Fafnir den schlafenden Hreidmarr, seinen Vater, mit dem Schwert.« »Aber Fafnir nahm alles Gold« (ebd.). »Sigurd war dann immer bei Reginn. Und er sagte Sigurd, dass Fafnir auf der Gnítaheide liege und in Drachengestalt sei« (ebd.: 322). In den Grundzügen ähnlich ist die Geschichte, die die *Völsungasaga* (ed. Bugge 1865: 114, Z. 20-23) in Kap. 14 erzählt. Die Meinung, dass ein Drache im *Beowulf* wie in skandinavischen Mustern als verwandelter Mensch zu denken sei, wurde vor allem von Tripp (1983) und für den zweiten, den Beowulfdra- chen, verfochten.

28 | Es gibt noch mehr solch kleiner Übereinstimmungen mit dem Sigemunt-Signy-Stoff der *Völsungasaga*, wie Griffith (1995: 20 u. 24f.) herausstellt. Sie betreffen die in den Versen 876-882 vorgetragene Kennzeichnung dessen, was von Sigemund zu hören war, besonders *fela [...] fyrena* (»viel Frevelhaftes«, *Beo* 876 u. 879) und die Kennzeichnung der Verwandtschaft von Sigemund und Fitela als *eam* und *nefa*, »Mutterbruder« und »Neffe«, was sie auch sind, wenn die Mutter das Kind vom Bruder empfangen hat.

auch das *Nibelungenlied*, in dem das Blut des Drachen die Haut unverwundbar macht.²⁹ Im *Beowulf* gibt es davon nichts.

Wie kommt es und was bedeutet es, dass der Gedanke an eine materiale Nachnutzung des toten Drachen im *Beowulf* ganz fehlt? In der eddischen Fafnir-Erzählung wird viel Blut getrunken, zuerst das des Drachen, dann auch das des Zwerges (*Fáfnismál*, Prosa zw. Str. 39 u. 40 = *Edda* 1927: 183; Übers. Krause 2004: 337). Auch im *Nibelungenlied* ist es das Blut des toten Drachen, von dem Siegfried profitiert; es ist so viel, dass er darin baden kann. Frisches Menschenblut wird bei mehreren medizinischen Autoren in Rom und Byzanz als Medizin gegen Epilepsie genannt (vgl. Schwab 1992: 204f.). Handelt es sich bei den Quellen, die diese Therapie erwähnen, aber um ein wirkliches Bluttrinken, so gibt es daneben auch eine Medizin, die auf Blut im metaphorischen Sinn zurückgeführt wird. Drachenblut (*sanguis draconis*) ist eine seit der Römerzeit bekannte Medizin (vgl. Homann 1986: 134f.) mit tiefrotem Aussehen,³⁰ die mit breitem Wirkungsspektrum, unter anderem bei Vergiftungen, eingesetzt und insbesondere in Salben und Tropfen verarbeitet wurde. Eine antibakterielle und sogar tumorhemmende Wirkung ist in modernen pharmakologischen Tests nachgewiesen (vgl. Takler 2016: 43-49). Das Drachenblut wird aus dem Harz einer asiatischen Baumart hergestellt, das bei Wärme schmilzt und sich in Alkohol lösen lässt (vgl. ebd.). Schon Plinius schimpfte darüber, dass selbst Ärzte sie mit einer anderen tiefroten Substanz, dem Zinnober, verwechseln, obgleich Zinnober hauptsächlich aus Quecksilber und Schwefel besteht und hochgiftig ist.³¹ Er kennt offenbar die Eigenschaften des Drachenblut genannten Heilmittels aus

29 | Das Motiv des gebratenen Herzens und zufällig genossenen Blutes und Saftes bezeugt auch die Ramsundritzung. Es taucht zudem in Skaldenstrophen des 11. und 12. Jahrhunderts auf. Vgl. dazu den Kommentar zu *Fáfnismál* in: See u.a. 2006: 353-495, besonders 368f.

30 | Eine tiefrote Substanz *tracken blut* kommt noch in einem Spruch Frauenlobs vor, also um die Wende zum 14. Jahrhundert: Frauenlob GA V,10,7: *In verwet scham, so er unzucht sicht, vür tracken blut* (»Ihn verfärbt die Scham, wenn er Unanständiges sieht, nicht Drachenblut«).

31 | Plinius Secundus 2007: 82, Buch 33, cap. 38, § 16: [rubricam] *milton vocant Graeci miniumque cinnabarim, unde natus error inscitia nominum. Sic enim appellant illi saniem draconis elisi elephantorum morientium pendere permixto utriusque animalis sanguine, ut diximus. neque est alius colos, qui in pictura proprie sanguinem reddat. illa cinnabaris antidotis medicamentisque utilissima est. at, Hercules, medici, quia cinnabarim vocant, utuntur hoc minio, quod venenum esse paulo mox docebimus*. Übersetzung König/Winkler, Klammern im Original: 83: »Die Griechen nennen [den Rötel] *míltos* und den Zinnober ›Drachenblut‹ [kinnábaris]. Daher entstand ein Irrtum durch die mangelnde Kenntnis der Bezeichnungen. So nämlich nennen sie [auch] die jauchartige Flüssigkeit des vom Gewicht der sterbenden Elefanten erdrückten Drachen, wenn sich das Blut der beiden Tiere vermischt, wie wir bereits mitgeteilt haben [...]. Es gibt aber keine andere Farbe, die in der Malerei das Blut [so] charakteristisch wiedergibt. Jener Zinnober (Drachenblut) ist auch für Gegengifte und Heilmittel von großem Nutzen. Aber, beim Herkules, die Ärzte verwenden diesen Zin-

Baumharz, ob aus eigener Anschauung oder Überlieferung, ist schwer zu sagen; aber er weiß über seine Gewinnung nichts, sondern erzählt eine ätiologische mythische Geschichte darüber.

Es besteht nun durchaus die Möglichkeit, dass ein Nachklang des Wissens über die Fähigkeit des (asiatischen) Drachenbluts, als Gegengift zu wirken, irgendwann Eingang in die Geschichte von Sigemund gefunden hat. Denn sowohl die *Völsungasaga* als auch der Prosatext *Frá dauða Sinfjötla*, »Von Sinfjötlis Tod«, erzählen, dass der Sohn und zugleich Neffe Sigmunds, Sinfjötli, dadurch zu Tode kommt, dass er von seiner Stiefmutter, Sigmunds Frau, vergiftetes Bier bekommt; zweimal übergibt er es seinem Vater, der gegen Gift unempfindlich ist und es trinkt; beim dritten Mal, die *Völsungasaga* sagt: weil er sehr betrunken gewesen sei,³² fordert Sigmund den Sohn auf, das Bier zu trinken, und der Sohn stirbt.³³ Die völlige Unempfindlichkeit des Vaters, nicht aber des Sohnes, gegen Gift muss ein alter Zug der Wälsungen-/Wölsungengeschichte gewesen sein, obgleich er erst aus der Mitte des 13. Jahrhunderts überliefert wird, denn Snorri erzählt einen Tod Sinfjötlis, der dem in der *Völsungasaga* gleicht, an einer Strophe Bragis des Alten (der meist auf das 9. Jahrhundert datiert wird),³⁴ in welchem der Trank der Wölsungen (*Völsunga drekka*) Gift sei.³⁵ Das heißt: Die Giftunempfindlichkeit eines Wölsungs ist als Motiv allem Anschein nach so alt wie der Drachenkampf.

In der *Völsungasaga*, in *Frá dauða Sinfjötla* und bei Snorri kämpft ein Angehöriger des sagenhaften Geschlechts gegen einen Drachen, und ein anders Genannter ist unempfindlich gegen Gift. Dass dabei nicht dieselben Namen auftauchen, ist nicht sehr irritierend, weil ja der *Beowulf* auch einen anderen Drachenkämpfer benennt als *Edda* und Snorri. Erzähllogisch wäre das Motiv der Giftresistenz am ehesten an den Drachenkampf anzuschließen: Der Kontakt mit Drachenblut führt zu mechanischer Unverletzlichkeit und zu Unempfindlichkeit gegenüber Giftanschlägen.

Demgegenüber hat der Drachentöter im *Fafnirlied* und auf der *Ramsundritzung* vom Drachenblut keinen Gesundheits-, immerhin aber im *Edda*-Lied und in der *Ritzung* einen Weisheitsvorteil. Es gibt die Erzählung also offenbar in

nober, weil sie ihn auch kinnábaris nennen, der [doch], wie wir in Kürze zeigen werden [...], ein Gift ist.«

32 | *pá var konungr drukkinn mjök*, *Völsungasaga*: 105, Z. 15 (im Kap. 10).

33 | Vgl. *Völsungasaga*: 105, Z. 8-16 (Kap. 10); *Frá dauða Sinfjötla* (= *Edda* 1927: 158f., hier 158, Z. 9-20).

34 | Die Strophe in: Gade/Marold 2017, Bd. 1: 51.

35 | Vgl. See u.a. 2006: 114; Snorri Sturluson 1900: 188-191, 6. Zusatz (zu *Skáldskaparmál* 41), hier 190 unten u. 191 oben; vgl. auch Snorri Sturluson 1931 mit neuer Zählung als *Skáldskaparmál*, Kap. 53; Krause 1997: 153, Kap. 41. Bei Snorri wird kein Bezug zum Drachenkampf hergestellt, weil er den Drachenkampf von Sigurd, dem Sohn des Siegmund, erzählt, vgl. Snorri Sturluson 1900: 102-104, *Skáldskaparmál* 38 (40) bis 39 (41f.) mit den Strophen 112 und 11, Klammern im Original; in Jónsson Edition von 1931 (Snorri Sturluson 1931) weicht die Abschnittszählung wieder ab, vgl. Anm. 15.

mehreren Varianten, und zwar schon früh. Da nicht nur der *Beowulf*, in dem es dies alles nicht gibt, sondern auch Bragis Strophe über die Giftwiderständigkeit der Wölsungen schon von der Warte des erschließend verstehenden 13. Jahrhunderts alt sind, muss man es sich wohl so vorstellen, dass über den Umgang mit dem toten Drachen von vornherein in Varianten erzählt wurde.

Der gesundheitliche Nutzen von Drachenblut – ob durch Giftresistenz oder durch Unverwundbarkeit – scheint auf den Kontakt mit naturwissenschaftlich-medizinischer Gelehrsamkeit zurückzugehen. Dafür spricht nicht nur die bereits zitierte Stelle aus der Naturgeschichte des Plinius, sondern auch eine von Holger Homann (1986: 134f.) gefundene Stelle über Drachenblut in den *Physica* der Hildegard von Bingen.³⁶ Hildegard kennt Mitte des 12. Jahrhunderts offenbar noch ein Medikament, das sie Drachenblut nennt und das unverdünnt stark giftig ist, kaum wasserlöslich und in extremer Verdünnung Bestandteil einer Diätkur gegen Steinleiden. Ob sie damit das aus dem asiatischen Harz gewonnene Drachenblut meint oder wegen der giftigen Wirkung eher an Zinnober denkt oder Nachrichten über die eine und über die andere Substanz vermischt, ist nicht recht zu klären; jedenfalls rechnet sie nicht mit einem abbaubaren Mineral, über dessen Gewinnung sie bei Plinius (in den Ausführungen über den Zinnober) hätte lernen können, sondern sie denkt an einen wirklichen Drachen, wie Plinius es in seiner mythischen Vorgeschichte des asiatischen Drachenblutes auch tut (vgl. auch ebd.: 135). Dabei hält Hildegard den ganzen Drachen mit Ausnahme des Blutes in seinen stofflichen Bestandteilen für schädlich³⁷ und geht offenbar davon aus, dass Drachenblut bei normaler Temperatur eine feste Substanz ist, bei hoher Temperatur flüssig (was für das Harz stimmt). Das flüssige Drachenblut wird zur Arzneigewinnung nicht in Betracht gezogen, wohl, weil es während des Feueratmens dem Drachen schwer abzunehmen wäre;³⁸ aber ein Trockenwerden seiner Substanz, das sich immer vollzieht, wenn der

36 | Vgl. Buch VIII, cap. 1 in Hildegard von Bingen 2010: 367.

37 | *Et quidquid in carne aut in ossibus eius est, contrarium ad medicamenta hominis existit, excepto sanguine eius.* »Und was sich auch in dessen Fleisch und Knochen befindet, sind keine Heilmittel für den Menschen, sondern das Gegenteil, außer seinem Blut.« (Hildegard von Bingen 2010: 367)

38 | *[C]um vero flatum introrsum habet, sanguis eius humidus est et fluit, unde etiam in sanguine ipsius medicina tantum invenitur.* »[W]enn er aber seinen Hauch in sich hat, ist dessen Blut feucht und fließt, wodurch sich in seinem Blut auch nur Heilsames befindet« (ebd.). In diesem Wortlaut ist die Stelle offenbar so gedacht, dass die ständigen Nachbarschaften von (wohl giftig gedachtem) Drachenfleisch und Drachengebein (vgl. das Zitat in Anm. 35) wegen der stetigen Bewegung des Blutes keine Gelegenheit haben, sich auf das Blut auszuwirken. Die Lesart *non invenitur*, die in der alten Ausgabe von Migne steht (Hildegard von Bingen 1855: Sp. 1339B), führt hingegen auf den Gedankengang, dass es auf den Aggregatzustand des Blutes ankommt, welches nur fest nutzbar ist (was fast sinnvoller scheint, weil es im anschließenden Abschnitt zum medikamentösen Gebrauch des Drachenblutes heißt, der Kranke müsse dieses wieder befeuchten [*humescat*], vgl. Hildegard von Bingen 2010: 367).

feurige Atem den Drachen verlässt, erzeugt für sie offenbar eine Medizin³⁹ (wie erst aus den Ausführungen über die Steinleiden ganz klar wird). Nun wird sich niemand, der an die Existenz von menschenfeindlichen Drachen glaubt, vorstellen, dass man einem lebenden Drachen zwischen zwei Atemzügen eine Ader öffnen und ihn auskratzen könne; die Stelle über das Aushauchen des Atems kann hinsichtlich der Medizin wohl nur so gemeint sein, dass man aus toten Drachen Drachenblut gewinnt.

Hildegard ist für die Naturkunde und die Medizin am Anfang und in der Mitte des 12. Jahrhunderts eine Autorität, und für sie sind tote Drachen ein medizinischer Rohstoff, aber es geht nur um das stockende Blut, das nicht mehr vom Feueratem des lebenden Tieres verflüssigt wird; den Rest muss man offenbar unschädlich entsorgen.

Wenn man Hildegard gelesen hat, sieht man klarer, dass sich die vom *Beowulf* bis in Snorris Jahrhundert erzählten Nachnutzungen des Drachenbluts nicht nur hinsichtlich der Wirkungen unterscheiden: Weisheit oder Leben und Gesundheit?, sondern auch hinsichtlich der Vorstellung davon, wie der Drachentöter mit dem Drachenblut umgeht.

Im *Fafnirlied* heißt es ausdrücklich, Reginn habe Fafnirs Blut getrunken (*ept penna dreyra drykk, Fáfnismál* Str. 27, v. 4 [= *Edda* 1927: 181], »nach diesem Trunk von verströmtem Blut«). Der im *Fáfnismál* die Strophen 39 und 40 verbindende Prosakommentar (*Edda* 1927: 183) sagt von Sigurd, dass er gleich beider Erschlagenen Blut getrunken habe (*ok drakk blód þeira beggia, Regins ok Fáfnis*, »und trank das Blut der beiden, Regins und Fafnirs«). Im *Nibelungenlied* wird eigens erwähnt, dass sich Siegfried in dem von der Wunde des Drachen strömenden (also auch noch rinnenden) Blut gebadet habe: *Dô von des trachen wunden / vlôz daz heize bluot/ und sich dar inne badete / der küene ritter guot* (»Als das heiße Blut aus den Wunden des Drachen floß und sich der kühne, tapfere Ritter darin badete«, *Nibelungenlied* B, Str. 901, vv. 1f.). Die Frische des eben vergossenen Blutes wird in beiden Texten betont, und der Nutzen für die Protagonisten steht jeweils außer Zweifel. Das entspricht der für die römische Welt bezeugten medizinischen Nutzung. Man kann nur eben vergossenes Blut auffangen oder das Blut aus Wunden trinken, eher saugen, weil die Gerinnung verhindert werden muss und Tote nicht mehr bluten (vgl. Schwab 1992: 203-205).

Im *Beowulf* kommt das Blut des Drachen als Motiv gar nicht vor. Vom Drachen bleibt nach dem Zerschmelzen noch so viel übrig, dass man ihn später offenbar insgesamt, nicht etwa in Teilen, von der Klippe werfen kann (*dracan êc scufun, wyrn ofer weall-clif, Beo* 3131b-3132a, »auch schoben sie den Drachen, den Lindwurm, über die begrenzende Klippe«).

39 | [*C*]um draco flatum suum emittit, sanguis eius exsiccatur. »[W]enn der Drache den Atem aushaucht, trocknet sein Blut aus« (ebd.).

Die doppelte postmortale Hitze der Drachen⁴⁰ ist ein Aufmerken wert. Zunächst gehören überhaupt Hitze und Feuerspeien der Drachen nicht zu den Zügen, die aus anderen genuin volkssprachlichen Erzählungen übernommen sein könnten, weil sie sich etwa auch im Nibelungenlied und bei Snorri oder in der Fafnirgeschichte der Edda fänden. Bei gelehrten Autoren dagegen wird man fündig:⁴¹ Isidor stellt nicht nur einen Zusammenhang von Drachen und zu bewachenden Schätzen her, den er aus erfundenen Geschichten über den Wächter goldener Äpfel auf den Inseln der Hesperiden begründet;⁴² er weiß außerdem, dass Drachen große Hitze entfalten; das *incendium*, »Anzünden«, von dem er spricht, könnte als Feuerspeien verstanden werden.⁴³ Er lehrt auch, dass Drachen große, flugfähige Schlangen sind.⁴⁴ Von einer inneren Eigenhitze der Drachen spricht er jedoch nicht ausdrücklich; allerdings von Höhlen (vgl. ebd.). Cassiodor bringt die beiden Eigenschaften um die Mitte des 6. Jahrhunderts in einen Zusammenhang; er erklärt in seiner Psalmenauslegung⁴⁵ zum 148. Psalm »laudate Dominum de terra dracones et omnes abyssi / ignis grando nix glacies« (Text der Vulgata-Fassung gemäß *Vulgata* 1969: vv. 7f.⁴⁶), dass der schlangenartige Drache *naturali fervore succensus, in remedium temperamenti sui, aquosis speluncis inhabitat* (Cassiodor 1848: Sp. 1044⁴⁷).

Hildegard nimmt nun in der oben zitierten Stelle an, dass ein Drache feurig ausatmet. Das steht nicht so genau bei Isidor und nicht bei Cassiodor, widerspricht ihnen aber auch nicht geradewegs. Der Drache in Beowulfs Land at-

40 | Sie ist auch bei Brown (1980: 442) als bemerkenswert notiert worden; Brown geht vor allem auf geistliche Literatur als mögliche Quellen für die Drachenvorstellung ein und diskutiert auch die metaphorische Beschreibung von Kometen.

41 | Eine sehr nützliche Zusammenstellung liefert auch hierzu Homann (1986: 134). Rauer (2000: 33 u. Anhänge A und B) spricht sich für den Einfluss der *Thebais* des Statius und Flodoards *De Christi Triumphis apud Italiam* aus. Ihre legendarischen Vorbilder entsprechen z.T. Anregungen von Brown (1980: 442f.).

42 | *Hesperidum insulae vocatae a civitate Hesperide, quae fuit in fines Mauretaniae. [...] in quarum hortis fingunt fabulae draconem pervigilem aurea mala servantem.* (Isidor 1911: Buch XIV, cap. 6,10) »Die Inseln der Hesperiden werden nach der Stadt Hesperida genannt, die am Rand Mauretaniens lag; es erzählen Geschichten darüber, dass in deren Gärten ein nie schlafender Drache goldene Äpfel bewachte.«

43 | Vgl. ebd.: Buch XII, cap. 5,5, am Ende der Erklärungen zum Drachen: *Gignitur autem in Aethiopia et India in ipso incendio iugis aestus.* »So aber entsteht in Äthiopien und in Indien in diesem Feuerspeien andauernd Hitze.«

44 | Vgl. ebd.: Buch XII, cap. 5,4: *Draco maior cunctorum serpentium, sive omnium animantium super terram. [...] Qui saepe ab speluncis abstractus fertur in aerem* (»Der Drache ist die größte aller Schlangen oder aller Lebewesen an Land. [...] Er kommt oft aus den Höhlen hervor und erhebt sich in die Luft«).

45 | Die Stelle verdanke ich Homann (vgl. 1986).

46 | »Lobet den Herrn von der Erde aus, Drachen und alle Abgründe / Feuer, Hagel, Schnee, Eis«.

47 | »[E]ntzündet von natürlicher Hitze, als Gegenmittel zu seinem Temperament in wasserreichen Höhlen lebt«.

met vielleicht ebenfalls Feuer, aber die Stelle ist nicht sehr verlässlich.⁴⁸ Klar gesagt wird: Er spuckt Feuer⁴⁹ und wirft damit.⁵⁰ Er hat also verschiedene Techniken entwickelt, seine innere Feuernatur, die auch für sich schon entzündlich wirkt,⁵¹ gezielt in äußeres Feuer zu verwandeln und gegen Feinde einzusetzen, etwa, wenn er einen Übergriff *lige forgyldan* (v. 2305), »mit Lohe vergelten« will. Hildegard, Cassiodor und der *Beowulf* sind sich (trotz kleiner Unterschiede) in dieser Ansicht über die Beschaffenheit eines Drachen und über seine stoffliche Wechselwirkung mit der Umwelt einig. Im *Beowulf* betrifft diese Schilderung beide Drachen, sie ist also gleichsam naturwissenschaftlich aufzufassen und liegt den konkreten Erzählzügen als Sachwissen zugrunde. Diese Hitze-motivik kommt dagegen im gesamten Wälsungen-*Nibelungen*-Stoff außerhalb des *Beowulf* nicht vor.

Umgekehrt hat die gesamte Wälsungen-*Nibelungen*-Tradition außerhalb des *Beowulf* mit ihrer jeweils erzählten oder vorausgesetzten Drachenkampfgeschichte ein quasimedizinisches, ein dem Drachentöter förderliches Nachnutzungskonzept für tote Drachen anzubieten: eine Nachnutzung zur Stärkung seiner Widerstandskraft oder seines Wissens, jedenfalls des Überlebens. Das verbindet diese Texte mit Plinius (bei dem das Feuer fehlt) und mit Hildegard, die beide medizinisch denken.

Dieses Nachnutzungskonzept für tote Drachen scheint ursprünglich zum Wälsungenstoff zu gehören, wenn man die Ramsundritzung und die Skaldenstrophen mitbedenkt. Es befindet sich in einer bemerkenswerten Übereinstimmung mit spätantiken und frühmittelalterlichem medizinischen Wissen. Es kann ein uraltes Mythologem sein, dass das Blut des erschlagenen Drachen eine heilsame Wirkung auf den Drachentöter ausübt, weil der Drache der Feind schlechthin war. Aber es könnte sich auch um eine Remythisierung von nur teilweise verständlichem Bücherwissen handeln, insbesondere der Angaben von Plinius über das Drachenblut. Eine solche Remythisierung ist in der Tradition von Drachenblutwissen immerhin zweimal präzise nachzuweisen: bei Plinius, viel früher als der *Beowulf* (nämlich die seltsame Geschichte vom zusammenfließenden Blut von Drachen und sie erdrückenden Elefanten), und bei der historisch späteren und gelehrten Hildegard; Remythisierung ist also keineswegs ein Kennzeichen früher Zeiten halben Wissens. Wenn ein ähnlicher Vorgang der Remythisierung auch denjenigen Zweig der Wälsungen-Drachenkämpfe hervorgebracht hat, in dem das Drachenblut weiterverwendet wird, dann stünden an den gerade noch greifbaren Anfängen einer in mehreren germanischen Spra-

48 | An der Stelle *Beo* 2523f., in der *Beowulf* mit Feuer und Gift als den Kampfmit-teln des Drachen rechnet, kommt das Feuer möglicherweise als Atem vor, jedoch ist *oredes* = Genitiv von *orud* stn. »Atem« eine Konjektur.

49 | Dass er *ongan glēdum spīwan* (*Beo* 2312), »began, mit Gluten zu spucken«, wird schon kurz nach dem Diebstahl des Bechers berichtet.

50 | [*W*]earp wælfyre (*Beo* 2582), »warf mit tödlichem Feuer«.

51 | Zur allgemeinen Feuernatur des Drachen vgl. Brown 1980 u. Rauer 2000: 33, Anm. 28.

chen traditionsbildenden mythischen Erzählung Leser lateinischer Naturkundebücher, die zugleich Erzähler volkssprachlicher Geschichten über Götter und Helden waren. Der Traditionsstrang des *Beowulf* hebt sich davon ab, was möglicherweise auf eine bewusste Entscheidung eines frühen Tradenten zurückgeht: Man könnte sich ohne weiteres historisch-kulturelle Gründe dafür vorstellen, nicht von der besonderen Wirkung des Blutes erschlagener Feinde erzählen zu wollen, selbst wenn der Feind ein Drache wäre; wenn man darüber aber nicht erzählen will, dann ist auch die Remythisierung der alten medizinischen Vorschrift ausgefallen, falls sie einmal dem Stoff eingeschrieben war.

Der *Beowulf*-Dichter lässt beide Drachen, den des Sigmund und den des Beowulf, phänotypisch ähnlich erscheinen. Dazu muss er eine ihm geläufige Sage verändern oder in einer anderen Variante erzählen. Während er den medizinischen gelehrten Hintergrund ausschlägt, wendet er sich einem Sachwissen mit theologischem Hintergrund zu. Im Vergleich zu Isidor, den ganz Europa kennt,⁵² ist Cassiodor zwar an sich nicht spärlich, aber doch viel schmalere überliefert.⁵³ Es handelt sich um zugängliches, aber doch im Vergleich mit Isidor um verhältnismäßig spezielles spätantik-frühmittelalterliches Wissen, von dessen Verfügbarkeit, durch welche unbekannten Rezeptionsstufen auch immer, Hildegard von Bingen noch am Beginn und in der Mitte des 12. Jahrhunderts Zeugnis ablegt.

Die Verschiebung vom nützlichen Drachenblut zu Drachen, die auch nach dem Tod von ihrer eigenen Hitze kleiner geschmolzen werden, wird damit zu einer kompositionellen und deutungsbedürftigen Entscheidung.

Die Entscheidung des *Beowulf*-Dichters oder -Redaktors, statt von fließendem Drachenblut zweimal von einem verschmorenden und verkohlenden, also tendenziell trockenen, toten Drachenkörper zu erzählen, bringt die Drachen grundsätzlich in den Aggregatzustand, in dem Hildegard von Bingen sie sich gewünscht hätte, um getrocknetes Drachenblut zu entnehmen. Aber es besteht bei den Figuren der erhaltenen, letzten Redaktion kein Interesse daran, dieses Heilmittel zu gewinnen. Woran sonst nach dem Tod des Drachen ein praktisches Interesse besteht, das geht in den beiden Drachentöterepisoden weit auseinander: Sigmund kann den Drachenschatz mit Selbstverständlichkeit übernehmen und nutzen. Ob der Stoff für den Dichter bereits einen auf dem Schatz lastenden Zwergenfluch kannte, ist nicht mehr herauszufinden. Beowulf wird mit dem Schatz begraben, obgleich er ihn seinen Leuten schenken will; die Gemeinschaft nimmt das Geschenk nicht an.

52 | Es gibt fast tausend Handschriften und acht Inkunabeln, vgl. Worstbrock 2010: Sp. 728.

53 | James W. Halporn (vgl. 1981: 390-394) listet insgesamt 118 Handschriften und Fragmente und eine Inkunabel auf. Davon sind immerhin 44 früher als ins 11. Jahrhundert datiert, darunter befinden sich eine Handschrift aus dem 8. Jahrhundert in Cambridge und drei, die verschiedenen Redaktionen angehören, aus dem 9. Jahrhundert aus Vercelli.

Ob diese negative Rahmung des zweiten Drachenkampfes von vornherein auf die Antithese zum affirmativen Ende des Sigmundkampfes angelegt war oder ob sie in gestalterischer Absicht in einer späten Redaktionsstufe eingeführt wurde, kann man ebenfalls nur noch erwägen, aber nicht mehr klären. Auf jeden Fall passt die Vorsicht dem Schatz gegenüber, den die Gemeinschaft lieber nicht annimmt, gut zur Enthaltsamkeit gegenüber jedem Versuch der Materialverwertung des Drachenkörpers: Heil und Heilung wird in diesem Stoff nicht gesucht. Das ist im Vergleich zu den *Eddaliedern*, in denen ein Fluch bald eine Rolle spielt, bald ausgeblendet wird, erstaunlich konsequent und eine Rationalisierung.

Auf einer anderen Ebene drängt sich zur Begründung des fehlenden Drachenblutes der Gedanke der Selbstbezüglichkeit auf: Eine Natur, die in sich Zerstörung trägt, zerstört notwendig sich selbst. So einfach sich das niederschreibt und liest, sei aber doch vermerkt, dass darin ein metaphysischer Gedanke steckt, worauf Heldenepik an sich durchaus nicht verpflichtet ist.

3. VERSTEINERUNG VON MYTHOLOGEMEN, MYTHISIERUNG DES WIEDERHOLBAREN UND REMYTHISIERUNG BEGRIFFLICHEN WISSENS

Im Vergleich der Fifel-Stellen des *Beowulf* und der beiden Drachenkämpfe zeigen sich in demselben Text drei unterschiedliche Tendenzen des Umgangs mit Mythos und mythischem Erzählen. Die erste Tendenz betrifft Mythologeme, zu denen sich ein Kontext der primären Mythologie, der Geschichten einer Götterwelt ohne Christus, erschließen lässt. Solche Mythologeme werden als Wissensbausteine erwähnt und beim Wissenden vorausgesetzt; sie sind also Zeichen der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Zustand kultureller Überlagerung.

Die zweite Tendenz betrifft die Wiederholung und Variation des Drachenkampfes: einmal auf das Nötigste im Handlungsablauf reduziert, einmal breit und mit zahlreichen Unterbrechungen erzählt. Diese Art der Dopplung erzeugt den Anschein, man habe es mit einer archetypischen Handlung des Menschen zu tun und als biete der Text ein narratives Modell für diese Handlung an.

Die dritte Tendenz schließlich kann nicht sicher erwiesen, aber durch Parallelen zur lateinischen Wissenschaft als wahrscheinlich vorgeführt werden: Sie besteht in der Remythisierung gelehrten Wissens, dem eine zum kulturellen Wirkungsraum passende Geschichte beigelegt wird, hinter der das Wissen verschwinden kann und letztlich auch verschwindet.

LITERATUR

- Andersson, Theodore M. (1997): Sources and Analogues. In: Robert E. Bjork/John D. Niles (Hg.): A Beowulf Handbook. Exeter, S. 125-148.
- Beck, Heinrich (²1995): [Art.] »Fifeldor«. In: Johannes Hoops (Begr.), Heinrich Beck u.a. (Hg.): Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Bd. 9: Fidel-Friedlosigkeit. Berlin, S. 11.
- Becker, Alfred (1973): Franks Casket. Zu den Bildern und Inschriften des Runenkästchens von Auzon. Regensburg.
- Birkhan, Helmut (2009): Die keltisch-germanische Erzählgemeinschaft im Nordseeraum. In: Wilhelm Heizmann/Klaus Bödl/Heinrich Beck (Hg.): Analecta septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte. Berlin, S. 94-124.
- Blumenberg, Hans (1996): Arbeit am Mythos. Sonderausg. nach d. 5. Aufl. 1990. Frankfurt a.M.
- Brodeur, Arthur Gilchrist (²1960): The Art of Beowulf. Berkeley.
- Brown, Alan K. (1980): The Firedrake in Beowulf. In: Neophilologus 64, S. 439-460.
- Butt, Wolfgang (1969): Zur Herkunft der Völuspá. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur T 91, S. 83-103.
- Cassiodor (1848): Expositio in Psalterium. In: Jean-Paul Migne (Hg.): Patrologia Latina. Bd. 70. Paris, Sp. 25-1056.
- Cassirer, Ernst (2010): Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Hamburg.
- Cynewulf (1877): Cynewulfs Elene. Hg. u. mit einem Glossar vers. v. Julius Zupitza. Berlin.
- Düwel, Klaus (1986): Zur Ikonographie und Ikonologie der Sigurddarstellungen. In: Helmut Roth (Hg.): Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Sigmaaringen, S. 221-271.
- Ders. (2003): [Art.] »Ramsund«. In: Johannes Hoops/Heinrich Beck (Hg.): Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 24: Quadriburgium-Rind. Berlin/ Boston, S. 124-128.
- Ders. (³2007): [Art.] »Kenning«. In: Klaus Weimar (Hg.): Reallexikon der Literaturwissenschaft. Bd. 1: A-G. Berlin/ New York, S. 252-254.
- Edda (²1927). Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hg. v. Gustav Neckel. Bd. I: Text. Heidelberg.
- Eitelmann, Matthias (2010): Beowulfes Beorh. Das altenglische *Beowulf*-Epos als kultureller Gedächtnisspeicher. Heidelberg.
- Eliason, Norman (1978): Beowulf, Wiglaf and the Wægmundings. In: Anglo-Saxon England 7, S. 91-105.
- Friedrich, Udo/Quast, Bruno (2004): Mediaevistische Mythosforschung. In: Dies. (Hg.): Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin, S. IX-XXXVII.
- Frauenlob GA (1981): Frauenlob (Heinrich von Meissen). Leichs, Sangsprüche, Lieder. Auf Grund der Vorarbeiten von Helmut Thomas hg. v. Karl Stackmann und Karl Bertau. Teile 1 und 2. Göttingen.

- Gade, Kari Ellen/Marold, Edith (2017): *Poetry from Treatises on Poetics*. 2 Bde. Turnhout.
- Gebert, Bent (2013): *Mythos als Wissensform. Poetik und Epistemik des ›Trojaner-kriegs‹ Konrads von Würzburg*. Berlin/Boston.
- Griffith, Mark S. (1995): Some Difficulties in *Beowulf*, Lines 874-902. In: *Anglo-Saxon England* 24, S. 11-41.
- Halporn, James W. (1981): The Manuscripts of Cassiodorus' *Expositio Psalmorum*. In: *Traditio* 37, S. 388-396.
- Hildegard von Bingen (1855): *Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum libri IX (= Physica)*. In: Jean-Paul Migne (Hg.): *Patrologia latina*. Bd. 197, Sp. 1117-1351.
- Dies. (2010): *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Text-kritische Ausgabe. Hg. v. Reiner Hildebrandt u. Thomas Gloning. Bd. 1: Text. Berlin/New York.
- Höfler, Otto (1992): Theoderich der Große und sein Bild in der Sage. In: Ders.: *Kleine Schriften. Ausgewählte Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Religions-geschichte, zur Literatur des Mittelalters, zur germanischen Sprachwissenschaft sowie zur Kulturphilosophie und Morphologie*. Hg. v. Helmut Birkhan in Zusammen-arbeit mit Heinrich Beck. Hamburg, S. 393-416.
- Homann, Holger (1986): [Art.] »Drache«. In: Johannes Hoops (Begr.), Heinrich Beck u.a. (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 6: Donar-þórr-Einbaum. Berlin/New York, S. 131-136.
- Irving, Edward B. Jr. (1997): Christian and Pagan Elements. In: Robert E. Bjork/John D. Niles (Hg.): *A Beowulf Handbook*. Exeter, S. 175-192.
- Isidor (1911): *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*. Hg. v. W. M. Lindsay. 2 Bde. Oxford.
- Kemble, John Mitchell (Übers.; 1837): *Beowulf: A Translation of the Anglo Saxon Poem of Beowulf*. London.
- Klaeber, Friedrich (1911): Die christlichen Elemente im *Beowulf*. In: *Anglia* 35, S. 111-136, S. 249-270, S. 453-483.
- Ders. (1912): Die christlichen Elemente im *Beowulf*. In: *Anglia* 36, S. 169-199.
- Klinck, Anne L. (1992): *The Old English Elegies. A Critical Edition and Genre Study*. Montreal/Kingston/London/Ithaka.
- Krämer, Ernst (Hg. 1902): *Die altenglischen Metra des Boethius*. Hg. und mit einer Ein-leitung und vollständigem Wörterbuch versehen. Bonn.
- Krause, Arnulf (Übers.; 1997): *Die Edda des Snorri Sturluson*. Ausgewählt, übers. u. komm. v. Ders. Stuttgart.
- Ders. (Übers.; 2004): *Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda*. Übers. u. komm. v. Ders. Stuttgart.
- Kries, Susanne (2002): Historizität im *Beowulf*: Zum Problem der Auseinandersetzung mit der germanischen Frühzeit. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 52, S. 219-235.
- Magoun, Francis Peabody (1940): *Fifeldor and the name oft he Eider*. In: *Namn och bygd* 28, S. 94-114.
- Marshall, Joseph E. (2010): *Goldgyfan or Goldw lance: A Christian Apology for Beowulf and Treasure*. In: *Studies in Philology* 107, S. 1-24.

- McKinnell, John (2008): Völuspá and the Feast of Easter. In: *Alvíssmál* 12, S. 3-28.
- Nedoma, Robert (2005): Wieland der Schmid. In: Ulrich Müller/Werner Wunderlich (Hg.): *Künstler, Dichter, Gelehrte*. Konstanz, S. 177-198.
- Nibelungenlied* B (1988): Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hg. v. Helmut de Boor. 22., revidierte u. v. Roswitha Wisniewski erg. Aufl. Mannheim.
- Orchard, Andy (1995): *Pride and Prodigies. Studies in the Monsters of the Beowulf-Manuscript*. Cambridge.
- Padberg, Lutz E. (2004): Herrscher als Missionare. Spätantike und frühmittelalterliche Zeugnisse zur Rolle der Königsmacht im Christianisierungsprozeß. In: Dieter Hägemann/Wolfgang Haubrichs/Jörg Jamut (Hg.): *Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*. Berlin, S. 311-334.
- Plinius Secundus (²2007): *Naturalis Historia, Naturkunde*. Lat.-dt. Buch XXXIII. Metallurgie. Hg. u. übers. v. Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler. Düsseldorf.
- Rauer, Christine (2000): *Beowulf and the Dragon. Parallels and Analogues*. Cambridge.
- Renoir, Alain (1962): Point of View and Design for Terror in Beowulf. In: *Neuphilologische Mitteilungen* 63, S. 154-167.
- Rieger, Max (1871): Zum Beowulf. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 3, S. 381-416.
- Scharer, Anton (²2003): [Art.] »Offa«. In: Johannes Hoops/Heinrich Beck (Hg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 22: Östgötalag-Pfalz und Pfalzen. Berlin/Boston, S. 17-24.
- Schaubert, Else von (Hg.; 1940): *Heyne-Schücking's Beowulf*. 15., vollkommen umgearbeitete Aufl. Teile 1-3, Paderborn (zitiert: *Beo*).
- Schulte, Michael (2012): Kenningkunst und kognitive Poetik. Zu einer kognitiven Stelungsregel der Skaldik. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134, S. 479-511.
- Schwab, Ute (1967): *Waldere. Testo e commento*. Messina.
- Dies. (1979): Nochmals zum ags. »Waldere« neben dem »Waltharius«. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 101, S. 229-251, S. 347-368.
- Dies. (1992): Hagens praktische Todesregie. In: Karl-Friedrich Kraft/Eva-Maria Lill/Dies. (Hg.): *triuwe. Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz*. Heidelberg, S. 187-238.
- Scott, Gwara (2008): *Heroic Identity in the World of Beowulf*. Leiden.
- See, Klaus von (1971): *Germanische Heldensage. Stoffe – Probleme – Methoden*. Eine Einführung. Frankfurt a.M.
- Ders. u.a. (2006): *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Bd. 5: Heldenlieder. *Frá dauða Sinfíotla, Gríppispá, Reginsmál, Fáfnismál, Sigrdífumál*. Heidelberg.
- Snorri Sturluson (1900): *Edda*. Hg. v. Finnur Jónsson. Kopenhagen.
- Ders. (1931): *Edda Snorra Sturlusonar. Udgivet efter håndskrifterne af kommissionen for det Arnamagnæanske legat ved Finnur Jónsson*. Kopenhagen.
- Sprenger, Ulrike (1995): Zur Offasage. In: Edith Marold/Christiane Zimmermann (Hg.): *Nordwestgermanisch*. Berlin/New York, S. 187-204.
- Takler, Lisa (2015): *Flüchtige Verbindungen und antimikrobielle Wirkung ausgewählter Harze und Balsame von A-J*. Diplomarbeit. Wien; online unter: <https://ubdata.univie.ac.at/AC12718718> [Stand: 1.9.2018].

- Tripp, Raymond P. Jr. (1983): More About the Fight With the Dragon. Beowulf 2208b-3182. Washington.
- Tsitsiklis, Kieran R. M. (2017): Der Thul in Text und Kontext. *pulr/pyle* in Edda und alt-englischer Literatur. Berlin/Boston, S. 277-285.
- Virginal (1870): Deutsches Heldenbuch V, Dietrichs Abenteuer von Albrecht von Kemenaten nebst den Bruchstücken von Dietrich und Wenezlan. Hg. v. Julius Zupitza. Berlin, S. V-200.
- Völsungasaga ed. Bugge (1865): Völsunga saga. Det Norske Oldskriftselskabs Samlinger VIII. Christiania.
- Vulgata (1969): Biblia sacra iuxta Vulgatam Versionem. Hg. v. Robert Weber. Bd. 1. Stuttgart.
- Watanabe, Hideki (2010): Grendel's Approach to Heorot Revisited (Beowulf 702b-727). In: Osamu Imahayashi/Yoshiyuki Nakao/Michiko Oguro (Hg.): Aspects of the History of English Language and Literature. Hiroshima/Frankfurt a.M., S. 187-197.
- Widsied. Holthausen (⁵1921): Beowulf nebst den kleineren Denkmälern der Heldensage. Mit Einleitung, Glossar und Anmerkungen hg. v. Friedrich Holthausen. Heidelberg, S. 109-117.
- Wild, Friedrich (1962): Drachen im Beowulf und andere Drachen. Mit einem Anhang: Drachenfeldzeichen, Drachenwappen und St. Georg. Wien (Österr. Akademie der Wiss., Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 238. Bd., 5. Abh.).
- Worstbrock, Franz Josef (²2010): [Art.] »Isidor von Sevilla«. In: Burghart Wachinger u.a. (Hg.): Nachträge und Korrekturen. Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 11. Hg. v. Kurt Ruh u.a. Berlin/New York, Sp. 717-746.

