

# Nerthus-Njord

door

Dr E. POLOMÉ,  
*lid der Maatschappij*

*Aan Professor F. B. J. KUIPER*

In een bijzonder belangwekkende bijdrage uit zijn *Linguistische Studiën* I (Antwerpen 1936), 22 vlg., heeft wijlen Professor VAN LANGENHOVE zijn houding tegenover het probleem van het verband tussen linguïstiek en godsdienstgeschiedenis duidelijk bepaald. Te recht merkt hij hierin op :

„quand on examine comment le peu que nous connaissons de la religion ancienne des peuples historiquement attestés a été acquis, on constate que c'est à la linguistique qu'on le doit” (o. c. 29).

In verband hiermee wijst hij verder (o. c. 33, n. 2) op de uiting van BENVÉNISTE :

„l'étude d'un personnage divin, surtout si elle doit amorcer une interprétation comparative, a pour condition primordiale l'analyse correcte du nom divin” (*Vrtra et Vrþragna* (Parijs 1934), 1).

Dat deze ontleding tevens grondig en voorzichtig dient te wezen, blijkt uit het gevaar door „etymologische Spielereien”, zoals bij de al te éézijdige interpretatie van *Loki* als een „vuurgeest” op grond van de gebruikelijke verbinding met own. *logi*, „vlam”, op een dwaalspoor te geraken. Men mag bij de zuiver onomastische etymologie niet uit het oog verliezen dat de goden der Indogermanen pas later een eigen persoonlijkheid verkregen hebben. Treffend karakteriseert MEILLET (*Linguistique historique et linguistique générale* I (Parijs 1921), 334) ze als volgt :

„C'est un fait naturel ou social auquel on attache une importance particulière; le dieu n'a pas un nom distinct de celui du fait. Le dieu n'est pas une personne ayant un nom propre; c'est le fait lui-même, c'est son essence, sa force intime. Pour autant que la linguistique laisse entrevoir les choses, le culte indo-européen ne s'adresse donc pas à des êtres autonomes, mais aux forces naturelles et sociales elles-mêmes.”

Daarom stelt zich de vergelijkende studie van de indogermaanse godsdienst thans tot doel de voornaamste legendarische thema's in bepaalde cyclussen te verzamelen en te ordenen : wanneer een bepaalde god in de Edda bij voorbeeld tot een scherp gekarakteriseerde persoonlijkheid uitgewassen is, valt dit aan een maatschappelijke evolutie toe te schrijven die hem tot deze hogere rang bevordert heeft. Hierbij heeft hij zich in vroeger bestaande cyclussen ingeschakeld en zich een reeks thema's toegeëigend, welke hem zijn individualiteit hebben helpen nader bepalen.

Die thema's kan hij van een ander goddelijk wezen overgenomen hebben : „les dieux passent, mais les thèmes demeurent”, aldus DUMÉZIL, *Le Festin d'Immortalité* (Parijs 1924), vii. Van bijzonder belang blijkt het dus bij het ontleden van een bepaalde godsgestalte de in de haar toegeschreven eigenschappen verweven thema's zorgvuldig op te sporen en genetisch te onderzoeken, om zodoende door te dringen tot de oorspronkelijke betekeniskern van het *numen*. Slechts na erkenning hiervan zal men zijn bijzondere benaming in haar etymologisch verband kunnen terugplaatsen. Zó laat immers de rol van *Mitra* in de vedische rechtspleging toe zijn oorspronkelijke betekenis te bepalen : hij is de hemelse borg voor elke verbintenis, het verpersoonlijkt contract. Niets anders betekent zijn naam, zoals MEILLET het (*Journal Asiatique*, 10<sup>e</sup> reeks, dl. X (1907), 143 vlg.) schitterend betoogd heeft.

Met het oog op deze methodologische opmerkingen loont het wellicht de moeite het probleem van *Nerthus-Njord* in verband met de omstreken etymologie van germ. *\*nerþuz* opnieuw te onderzoeken.

*Nerthus* is ons slechts bekend door de passage uit TACITUS' *Germania* (cap. 40), waarin deze de gebruiken in verband met de cultus van deze godin aanschouwelijk uiteenzet :

„Over de verschillende stammen (te weten : *Reudigni, Aviones, Anglii, Varini, Eudoses, Suardones* en *Nuithones*) valt niets merkwaardigs mede te delen, behalve dat ze gemeenschappelijk *Nerthus*, d. i. Moeder Aarde, vereren en geloven dat ze haar invloed op de menselijke aangelegenheden doet gelden en naar de volkeren toegereden komt. Op een eiland in de Oceaan bevindt zich een heilig woud, en hierin, een gewijde wagen, met doek overtrokken; één priester alleen mag hem aanraken. Deze bemerkt wanneer de godin in het heiligdom aanwezig is en doet haar, terwijl ze in haar met koeien gespannen wagen uitrijdt, met grote eerbied geleide. Het zijn dan vrolijke dagen; feestelijk getooid zijn al de plekken die ze haar bezoek en gastvriendschap waardig keurt. Te dien tijde wordt geen oorlog begonnen, noch naar de wapens gegrepen; alle ijzer wordt opgesloten. Slechts tot dezelfde priester de godin, de omgang met de stervelingen beu, naar haar heiligdom terugvoert, kent men dan vrede en rust en houdt men ervan. Weldra worden wagen, overtrek en — zo men het geloven mag — de godheid zelf in een geheime plas gebaad. Daarvoor zorgen slaven welke dezelfde plas onmiddellijk daarop verzwelgt. Vandaar de heimelijke vrees (voor) en de vrome onkundigheid van wat hetgeen slechts tot sterven gedoemden zien, mag zijn.”<sup>1</sup>

(1) „...nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contextum; attingere uni sacerdoti concessum. is adesse penetrati deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione

Het lijkt heus geen twijfel dat we hiermee het oudste getuigenis van Germaanse „vruchtbaarheidsriten” hebben. Al is de tekst in dit opzicht duidelijk, hij geeft niettemin aanleiding tot afwijkende interpretaties. Voorzichtig vat TONNELAT, *La Religion des Germains* (in *Mana* II, dl. 3 (Parijs 1948), 345, het debat aldus samen :

„Ces cérémonies rituelles... constituaient un mariage symbolique, suivi de lustration. Des cérémonies analogues ont eu lieu en d'autres temps et chez d'autres peuples, par exemple chez les Phrygiens. Faut-il admettre que des influences orientales se sont fait sentir jusque dans la Germanie du Nord? C'est une hypothèse qui n'est pas dénuée de vraisemblance, bien qu'il ne soit pas possible d'alléguer à son appui aucun fait précis.”

De gangbare onderstelling van een invloed van de cultus van de *Phrygia Mater Deorum* te Rome heeft Professor GREGOIRE onlangs (*Influences thraco-thessaliennes et orientales sur les cultes de la Grèce, de l'Italie et de l'Occident germanique*, Kon. Belg. Acad., *Mededel. Kl. Lett.*, V<sup>e</sup> Reeks, XXXV (Brussel 1949), 249 vlg.) niettemin aan de hand van de verspreiding van Cybele langs de Germaanse *limes*<sup>2</sup> pogen te bevestigen. Met het oog hierop neemt hij zelfs de mogelijkheid aan, van een „emprunt — direct ou par l'intermédiaire de Rome — par les Germains, de la déesse de Pessinonte, la *Phrygia Mater Deorum*” (o. c. 250). De gelijkenis tussen de door Tacitus beschreven ritens en de phrygische cultus van de Magna Mater te Rome sedert Claudius is inderdaad opvallend : op 27 Maart (*dies lavationis*) werd onder leiding van de *quindecimviri* het zinnebeeld van de godin op een met koeien bespannen wagen voor de Porta Capena gevoerd en aldaar in een kleine bijrivier van de Tiber, de Almo, gebaad. Ook in de streek van Autun werd aldus een beeld van *Berecynthia* (= Cybele) naar getuigenis van Gregorius Turonensis *pro salvatione agrorum et vinearum* rondgevoerd.

Deze overeenkomstige gebruiken zijn evenwel onvoldoende om de hypothese van een rechtstreekse ontlening te bevestigen. Op-tochten met wagens behoren nu eenmaal tot het gemeengoed van het indogermaans vruchtbaarheidsritueel. Zo getuigt het eigenaardig verhaal van Cleobis en Biton (HERODOTUS I, 31) van de rol van de met ossen bespannen wagen in de cultus van de argivische *Hera*, waarop VERGILIUS (*Georgica* III, 532) toespeelt. Of de vierwielige door ossen getrokken wagen in de rotswandtekeningen van Bohuslän het bestaan van dergelijke godsdienstige gebruiken in het bronstijdperk in het Noorden aantoont, blijft zeer twijfelachtig.

*prosequitur. laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. mox vehiculum et vestis et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluatur. servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. arcanus hinc terror sanctaque ignorantia quid sit illud, quod tantum perituri vident.”*

(2) Vgl. hierover GRAILLOT. *Le Culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain* (Parijs 1912), 464 vlg.

Ook in verband met de wagen van Strettweg heeft men aan rituele optochten ter ere van chthonische godheden gedacht, zonder evenwel hierbij het voorkomen van de herten te kunnen verklaren. Wel speelt het hert een rol in de vruchtbaarheidstoverij zoals uit het oudhoogduits versje : *Hirez runeta hintun in daz ora 'uuildu noh, hinta,...?'*  blijkt — een duidelijke toespeling op de rituele bijslaap „in dem sich ein Mann und eine Frau als Darsteller der schöpferischen Urkräfte vereinen” (SCHRÖDER, *Skadi und die Götter Skandnaviens* (Tübingen 1941), 94); doch is deze rol secundair en valt het voorkomen van bedoelde wagen wel anders te interpreteren<sup>3</sup>. Het dient trouwens beklemtoond dat de aan chthonische godheden toegewijde wagenafbeeldingen in voorhistorische vondsten niet verward dienen te worden met degene die met de riten tot bevordering van de plantengroei in verband staan.

Treffend heeft ELIADE (*Traité d'Histoire des Religions* (Parijs 1949)) de verhoudingen in dit opzicht geschetst :

„Une des premières théophanies de la terre, en tant que telle, en tant notamment que couche tellurique et profondeur chtonienne, a été sa ‚maternité’, son intarissable capacité de porter fruit. Avant d’être considérée comme une déesse-mère, comme une divinité de la fertilité, la terre s’est imposée directement comme Mère, Tellus Mater. L’évolution ultérieure des cultes agricoles, en tirant au clair avec une précision de plus en plus accentuée la figure d’une Grande Déesse de la végétation et de la récolte, a fini par effacer les traces de la Terre-Mère” (o. c. 216).

Deze evolutie werd ook bevorderd door het feit dat

„l’agriculture, comme technique profane et comme forme de culte, rencontre le monde des morts sur deux plans distincts. Le premier est la solidarité avec la terre; les morts comme les semences sont enterrés, pénètrent dans la dimension chtonienne à eux seuls accessibles. Par ailleurs, l’agriculture est par excellence une technique de la fertilité, de la vie qui se reproduit en se multipliant; et les morts sont particulièrement attirés par ce mystère de la renaissance, de la palingénésie et de la fécondité sans répit. Pareils aux grains enterrés dans la matrice tellurique, les morts attendent leur retour à la vie sous une nouvelle forme” (*ibid.* 299 vlg.).

Dientengevolge treden de vruchtbaarheidsgodinnen tevens als chthonische godheden op : de *Terra Mater* controleert het lot van

(3) „In den im Laufe der Zeit immer stärker sich ausbreitenden pflanzerisch-bäuerlichen Kulturen, die das Wildjägertum der Urzeit verdrängen oder aufsaugen, übernimmt die Muttergöttin, die Göttin aller Fruchtbarkeit, auch die Rolle der einst vielleicht männlich gedachten Jagdgottheit”, merkt SCHRÖDER, o. c. 94 (vgl. reeds *Germ.-Rom. Monatsschr.* XXII (1934), 182 vlg.) te recht op.

Tegen de hier vermelde opvatting van PRITTONI (*Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur* (Wenen 1949), 289) druist de stelling van SCHRÖDER, o. c. 95 vlg., in, volgens dewelke het bronzen kunstwerk door Venetische handelaars uit Midden-Italië in Steiermarken geïmporteerd werd.

zaden en doden, en het verband tussen onderwereld en kiemen wordt zo eng dat cultus van voorouders, vegetatietoverij en vruchtbaarheidsriten tot één stel godsdienstige handelingen samensmelten waarvan de gemeenschappelijke verrichting een concentreren van alle levenskracht beoogt.

Nu staat het vast dat de overgang naar de dodenwereld als een reis wordt gedacht, vaak per wagen — daar getuigt de sarcophaag van Hagia Triada op Kreta, benevens talrijke voorbeelden van „Wagenbestattung” in de Hallstatt- en la Tène-perioden, reeds van — maar meer nog per boot, daar het verblijf der gestorvenen als een eiland — Homeros' *μακάρων νῆσος* — wordt gedacht <sup>4</sup>. „Der Kult um eine weibliche, auf einem Fahrzeug, besonders Schiffswagen, umherziehende Gottheit” is dus, ondanks SLAWIK's twijfel (*Die Indogermanen- und Germanenfrage* (Salzburg 1936), 686), „ein reiner Fruchtbarkeitskult... der sich mit den Aufzügen des „Totenheeres” gekreuzt hat.” Daarvoor pleit namelijk het voorkomen van afbeeldingen van een schip met een daarin opgerichte boom in Zweedse rotstekeningen <sup>5</sup>; de boom als levenssymbool staat inderdaad nauw in verband met de vruchtbaarheidsgodin : hij is het zinnebeeld van het leven der Natuur in haar onvermoeibaar bevruchtingswerk.

Nog ten tijde van Tacitus stelden de Germanen zich hun goden *neque in ullam humani oris speciem* — in geen menselijke gedaante (*Germania*, cap. 9) — voor, en wellicht kan men zich ook *Nerthus* in de wagen aldus voorstellen. Een godsbeeld zou men immers niet zó verscholen hebben : er weze slechts aan het door SOZOMENOS vermelde *ξοάνον ἐφ' ἄρμαμάξης ἐστῶς* bij de Westgoten herinnerd. Het valt evenwel niet op te maken welk symbool gebruikt werd : SCHUCHHARDT, *Alteuropa* (Berlijn 1944<sup>5</sup>), 227, 315, denkt in verband met de phallische voorstelling op de Hallstatt-wagenafbeelding van Ödenburg aan een soort „menhir”; doch is dit slechts een ongegrond vermoeden.

Wat het schipmotief betreft mag in verband met de latere gebruiken, nl. de in de kloosterkroniek van St. Truiden op het jaar 1133 beschreven plechtige ommegang met een schip (= de *carrus navalis* van onze huidige Carnavalfesten) van Inda bij Aken over Maastricht en Tongeren naar Borgloon, aan het *navigium Isidis*-feest op 5 Maart herinnerd worden. TACITUS vermeldt inderdaad : *pars Sueborum et Isidi sacrificat* (*Germania*, cap. 9), welke

(4) Of deze opvatting oorspronkelijk ook voor het Noorden gelden mag, blijft twijfelachtig; vgl. ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt 1934), 101 vlg., volgens wie (o.c. 197) het voorkomen van een boot in verband met begrafenisplechtigheden met het gebruik de „oude” vegetatiegod per schip weg te sturen zou kunnen samenhangen.

(5) Vgl. ALMGREN, o. c. 9 vlg. (fig. 5, 7, 9, p. 6, 7, 10).

Het aldaar (p. 12) uitgedrukt vermoeden dat de boom een taxus zijn zou (vgl. de heilige boom te Uppsala, naar getuigenis van Adam van Bremen) heeft SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr* (Tübingen 1941), 1 vlg., in een ruimer verband nader uitgewerkt.

cultus vermoedelijk over het Noricum tot het Germaans gebied doorgedrongen is <sup>6</sup>. Opvallend is ook de aanduiding : in *modum liburnae figuratum* wegens de vermelding van het typisch vaartuig van de dalmatische *Liburni* : wijst dit op illyrische bemiddeling? Niettemin is in het nederfrankisch gebied rechtstreekse romeinse invloed even aannemelijk : in Keulen, bij Bonn en in de Moezelvallei werd Isis vereerd <sup>7</sup> en met haar vertonen de germaanse matronen aan de Schelde-monding menige gemeenschappelijke trek <sup>8</sup>.

Bij het trekken van besluiten uit het projecteren van overgeleverde volksgebruiken in het verleden is evenwel de grootste voorzichtigheid geboden. Van de Nerthuswagen heeft men in elk geval een duidelijker beeld verkregen dank zij de merkwaardige vierwielige met brons beslagen essenhouten wagen uit de jongere la Tène-periode welke in het Dejbjergmoeras in Westjutland in 1881 gevonden werd : het bewaarde gedeelte van het rechthoekig koetswerk vertoont een paar sparren die klaarblijkelijk tot het bevestigen van de huid dienden, welke het *numen* bij zijn rondtocht verschool (*veste contactum*).

Hetgeen dit *numen* eigenlijk voorstelde is van kapitaal belang in verband met de interpretatie van het hele ritueel : met het oog op de voorstelling van *Freyr cum ingenti priapo* (ADAM VAN BREMEN, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* IV, 26) aan een phallisch zinnebeeld denken is om verschillende redenen niet geraden :

1. Tussen Tacitus' bericht en de aanduidingen over de *Freyr*-cultus is meer dan een millennium verlopen — „und zwar gerade des Jahrtausends, in dem die germanische Welt die tiefgreifendsten Wandlungen durchleben sollte" (SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr* (Tübingen 1941), 42) — zodat belangrijke wijzigingen in de overgeleverde godsdienstige gebruiken wel te verwachten zijn.

2. Niets wijst er duidelijk op dat de identificatie van *Nerthus* met de *Terra Mater* op een verkeerde interpretatie van Tacitus berust : de vernuftige, door LID (*Jolesveinar og grøderikomsgudar* (Oslo 1932), 117 vlg.; *Religionshistorie* (Nordisk Kultur XXVI, Stockholm 1942), 111) verdedigde stelling, dat de *sacerdos* als de verpersoonlijking van de god *Nerthus* (= own. *Njǫrðr*) te beschouwen valt, wiens naam in de accusatief +*Nerþu* met die van

(6) Vgl. ALFÖLDI, bij GRÉGOIRE, l. c. 248 vlg. Te recht herinnert VENDRYES (*La Religion des Celtes*, Mana II, dl. 3 (Parijs 1948), 244) in verband hiermee aan *Isis Noreta*. Ongerechtvaardigd is in elk geval het door HELM, P. B. B. XLIII (1918), 527 vlg., voorgestelde uitschrappen van *Sueborum* in de zinsnede uit Tacitus; vgl. o. m. hierover SCHRÖDER, *Germ.-Rom. Monatsschr.* XXII (1934), 205.

(7) Vgl. TOUTAIN, *Les Cultes payens dans l'Empire Romain. I. Les provinces romaines. II. Les cultes orientaux* (Bibl. Ec. Hautes Etudes, Sc. rel. XXV, Parijs 1911), 20 vlg. De verspreiding van deze cultus is vooral aan de verering van *Isis invicta* door de Romeinse legioenen te wijten (vgl. MARSTRANDER, *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap* III (1929), 236 vlg.).

(8) Dit geldt inz. de afbeeldingen van *Nehalennia*. Vgl. hierover o. m. GÜNTERT, *Kalypso* (Halle 1919), 55; MUCH, *Die Germania des Tacitus* (Heidelberg 1937), 126; ALMGREN, o. c. 27 vlg.; TONNELAT, o. c. 348.

de eigenlijke vruchtbaarheidsgodin *\*Erþu* (= own. *Jord*) door Tacitus' zegsman verward ware geworden, komt ten slotte op het projecteren van de zweedse cultusvormen in het Nerthus-ritueel neer. In het eigenaardig verhaal van Gunnarr Helmingr (*Olafs saga Tryggvasonar*, cap. 277 vlg.), welke door een priesteres als de incarnatie van Freyr rondgevoerd wordt, heeft men een geromanceerde omvorming van de ἱερός γάμος, welke in het Nerthus-ritueel priester en godin verenigen moest, willen zien. Uitgaande van de vaststelling dat de oudnoorse correspondent van *Nerthus* de mannelijke godsgestalte *Njord* is, van wie de *Ynglinga saga* (cap. 4) vertelt dat hij bij de Wanen zijn zuster tot vrouw had, net als *Freyr* luidens het verwijt van *Loki* (*Lokasenna* 32, 4-5) met zijn zuster *Freyja* incestueuze betrekkingen onderhield, is men inderdaad geneigd in *Njord* een Ποσειδῶν-gestalte tegenover de *Terra Mater* van Tacitus te herkennen: hij zou dan als de verpersoonlijking van de mannelijke teelkracht optreden, hetgeen door de phallische elementen welke *LID* (op voorgang van *OLSEN*) naar aanleiding van de toponiem *Njarðarstafr* (*Religionshistorie* 114) in zijn wezen meent te mogen herkennen, bevestigd zou worden. Bij dergelijke redenering blijkt evenwel het gevoeld voor de etymologie doorslaggevend: *Nerthus* wordt gelijkgesteld met het appellativum *\*nerþuz* „kracht” dat zich tot *njarð-* in *njarðláss* (*Fjolsvinnsmál* 26, 6: „sterk slot”) en *njarðgjörd* (*EILIFR*, *þórdrapa* 7, 3; eigenlijk „kracht-gordel”, in een *kenning* voor *Thor*) als *\*reh-tu-* (= own. *réttr* (m.) „recht”) tot *\*reh-ta-* (= got. *raih̄ts* (adj.) „recht”) verhoudt en samen met kelt. *\*nerto-* „kracht” (oiers *nert*, kymr. *nerth*) van de idg. „wortel” *\*ner-* „man” (sab. *Nero*, gr. ἀνήρ, enz.) afgeleid is. Terwijl *KOCK*, *Zs. f. dtsh. Phil.* XXVIII (1896), 289 vlg., poogde aan te tonen dat germ. *\*nerþuz* in het Oudnoors mannelijk geworden was, omdat deze taal slechts nog mannelijke *u*-stammen kent, beweerde *SAHLGREN*, *Namn och Bygd VI* (1918), 23 vlg., dat germ. *\*nerþuz* reeds mannelijk was, maar niettemin op een godin zowel als op een god toegepast worden kon. Al kan men onderstellen dat andere dan de door Tacitus opgesomde stammen een mannelijke vruchtbaarheidsgod onder de naam *Nerthus* vereerden, niets wijst erop dat Tacitus een dergelijke godsgestalte verkeerdelijk met *Terra Mater* gelijkgesteld heeft, te meer daar de merkwaardige oudengelse magische akkerzegen onder de onverklaarde naam *Erce* duidelijk op het voortleven van een heidense vruchtbaarheidsgodin bij de Angelsaksen getuigt. De *Anglii* behoren immers tot de *Nerthus*volken welke zelf een afdeling van de groep der *Ingaevones* uitmaken. Deze naam welke vermoedelijk te recht als „degenen voor wie de wet van *Ing* geldt” (<*Ingu-* + *\*aiwa-*), net als *Svāvee* in de *Saksenspiegel* (= „degenen die naar het Zwabenrecht leven”), geïnterpreteerd wordt, vindt in West-Noorwegen een parallel in de oude naam van *Tysnesøy*: *Njarðarlog*. De eigenlijke gestalte van de stamgod van deze amphictyonie welke opvallend in verbinding met

*Freyr* in de eddische uitdrukking *Ingunar-Freyr* (*Lokasenna* 43, 2) voorkomt, is veelal omstreden geworden<sup>9</sup>: zijn naam bracht SCHRÖDER onlangs met germ. *\*igwa-*, „taxus” in verband (*Ingunar-Freyr* 26 vlg.). Daar *Freyr* naar SNORRI (*Ynglinga saga*, cap. 10) ook *Yngvi* (var. *Yngvin* = SAXO *Unguinus* <Ing- + own. *vin(r)* „vriend”, o. c. 29) heet, beschouwt hij deze als de echtgenoot der taxusgodin — *Ingunar-Freyr* „Herr der Ingun” (o. c. 32) — die hij met *Terra mater* gelijkstelt.

Het blijft evenwel betwistbaar of er een dergelijke gestalte achter de naam van de *heros eponymos Ing* steekt: het ligt veel meer voor de hand hem met KRAUSE, *Ing* (*Nachr. Akad. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl.* 1944: 10), 250 vlg., met toch. B *enkwe* „man” te verbinden. Zeer leerzaam wordt dan de tekst van het oudengels runenlied:

„Ing werd eerst bij de Oostdenen  
door de mannen gezien, tot hij oostwaarts  
over de zee trok: de wagen rolde hem na.  
Zo noemden de Hasdingen deze held.”<sup>10</sup>

In *Beowulf* geldt immers *fréa Ingwina* (vs. 1319) als *kenning* voor de Denenkonink *Hróðgár*, wiens paleis, *Heorot* (letterlijk „hert”) zich vermoedelijk in Lejre bij Roskilde op Seeland bevond<sup>11</sup> — oorspronkelijk een godsdienstig centrum waarvan de naam, own. *Hleiðr* (*Grottasöngur* 20, 2), ode. (SAXO) *Lethra*, met got. *hleibra* „tent, hut” samenhoort en klaarblijkelijk „tempel” betekent (wellicht oorspronkelijk de huid van een tentwagen, in verband met Tacitus' *vehiculum veste contactum*? — KNUDSEN, bij LID, *Religions-historie* 37). Hier ook heeft MUCH, *Die Germania des Tacitus* (Heidelberg 1937), 354, de oorspronkelijke ligging van het heilig Nerthuswoud gezocht, ofschoon Noord-Jutland, wegens de Dejbjerg-wagen en de *Harudes* (= own. *Hörðar*) die de cultus naar Noorwegen overbrachten, eveneens in aanmerking komt. Een verder argument hiervoor brengt KRAUSE, o. c. 248 vlg., bij, wanneer hij met ARNTZ, *Handbuch der Runenkunde* (Halle 1944<sup>2</sup>), 227, *heardingas* in het runenlied gelijkstelt met de vandalische *Hasdingi* die wegens Tacitus' *muliebri ornatu* (*Germania*, cap. 43) ook met de Dioskurencultus der *Alcis* bij de Naharvalen in verband gebracht worden<sup>12</sup>. Op een oorspronkelijke vandalische bezetting in

(9) Vgl. de bibliografische overzichten van SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr* 26-28 (in voetnota) en JANZÉN, *Personnaive* (*Nordisk Kultur* VII, Stockholm 1947), 169 vlg. (nota 349, bij p. 81 vlg.).

(10) *Ing was ærest mid Éastdenum  
gesewen seggun, of hé síðdan ést  
ofer wæg gewdt; wæn æfter ran:  
ðus Heardingas ðone hæle nemdun.*

(11) Vgl. HOOPS, *Kommentar zum Beowulf* (Heidelberg 1932), 21; SCHRÖDER, *Skadi*, 139; KLAEBER, *Beowulf and the Fight at Finnsburg* (New-York 1950<sup>3</sup>), xxxvii.

(12) Vgl. LID, *Jolesveinar* 102 vlg.; MUCH, *Germania* 380; STEINHAUSER, *Die Sprache II* (1950), I vlg.

Oe. *hearding* betekent anders als appellativum (*Elene* 25, 130) „koene krijger, held”.



Noord-Jutland wijst immers de toponiem *Vendsyssel*. De Denen zouden dan pas de cultus van *Ing* en *Nerthus* bij hun bezetting van Vendsyssel overgenomen hebben : wellicht zou de mededeling van SAXO waarnaar de mythische koning *Hadingus* (= own. *Haddingjar*, naam der Dioskuren) het *Frøblót*, d. z. de plechtigheden van de Wanencultus waarop Thietmar van Merseburg nog in de XI<sup>e</sup> eeuw toespeelt, in *Lethra* ingevoerd zou hebben, hierop kunnen wijzen?

Hoe het ook zij, van uit Seeland is de cultus in Zweden doorgedrongen : zo citeert KRAUSE (o. c. 243) *Jungs sn.* (Skånings hd.) < germ. +*Ingwaz* in Westgötland, terwijl WESSÉN uit het plaatsnamenmateriaal<sup>13</sup> de geografische verspreiding van de *Nerthus*-cultus in Zweden aanschouwelijk heeft kunnen maken. De hiervan getuigende toponiemen komen vooral in Oost-Zweden voor en onderscheiden zich door hun centrale ligging in oude landbouwgebieden. Ze wijzen meestal op oorspronkelijke heiligdommen, namelijk de plaatsnamen op *-vi* (= ozw. *vi*, *væ* „heiligdom”) : *Nærdhæwi* (= Nalavi, Närke), *Njærdhavi* (= Mjärdevi, Östergötland). Ook *-tuna* in *Nierdhatunum* (= Närtuna, Uppland) kan wellicht oorspronkelijk een „omheind heiligdom” aanduiden. *Nærdhelunda* (= Närlunda, Södermanland) herinnert aan Tacitus' *castum nemus*<sup>14</sup> en *Norderhov* (Jämtland) wijst op een oude Njordtempel (own. *hof* „tempel”). Bij nader onderzoek blijkt Njord hierbij bovendien in Zweden oorspronkelijk nog een godin der vruchtbaarheid, een *Terra Mater*, geweest te zijn.

Hierdoor wordt de verhouding *Ing-Nerthus* duidelijker : de oorspronkelijk tweeslachtige aardegodin vertoont, wanneer ze zich met de ontwikkeling van de landbouw tot een vruchtbaarheidsgodin specialiseert, de neiging om haar voorttelingsfuncties te polariseren en met een mannelijke partner vergezeld te gaan, welke oorspronkelijk slechts de ondergeschikte rol van bevruchter speelt. *Ing* verpersoonlijkt dit mannelijk principe<sup>15</sup> : hij is de gemaal der aardegodin, de Ποττ-δᾶς γαιᾶφοχος — „die de aarde met zijn wagen berijdt” — een opvallend beeld in verband met de *wæn* uit het oudengels runenlied, ofschoon het homerisch epitheton met

(13) Vgl. o. m. *Forntida gudsydikan i Östergötland (Meddelanden från Östergötlands Fornminnes- og Museiförening 1921, 83 vlg. ; 1922, 1 vlg.)*; *Minnen av forntida gudsydikan i Mellan-Sveriges ortnamn (Studier i nordisk Filologi XIV, 1 (Helsinki 1923), 1 vlg.)*; *Schwedische Ortsnamen und altnordische Mythologie (Acta Philologica Scandinavica IV (1929), 97 vlg.)*.

(14) Vgl. immers *Germania*, cap. 9 : *lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellat secretum illud, quod sola reverentia vident*, waarover MUCH, *Germania* 128 vlg., SCHRÖDER, *Germ.-Rom. Monatsschr. XXII (1934), 188*.

(15) Opvallend is in verband hiermee het voorkomen van de hoekige *ing*-rune samen met een boomsymbool op een huisbalustrade (a<sup>o</sup> 1571; vgl. KRAUSE, *Ing. 247*; fig. 1). Anderzijds blijkt het al te hypothetisch *Ing*, met het oog op de interpretatie van de cirkelvormige *ing*-rune (Opedal, Årstad) als een zinnebeeld van de zon, als „einen durch die Sonne wirkenden Fruchtbarkeitsgott” (KRAUSE, o. c. 246 vlg.) op te vatten, waarbij „die Zweiteilung der Sonne (vgl. bv. de gesp van Szabadbattyán) ...aus den beiden Jahreszeiten zu begründen” zou zijn (ARNTZ, *Handb. d. Runenk. 134*).

ἐνοσίχθων („aardschudder”) synoniem kan zijn, dat in latere tijd ook op de ploeg toepasselijk is. In dit geval denkt men aan de reeds aangehaalde oudengelse akkerzegen :

„Wanneer men de ploeg voortduwt en de eerste vore snijdt, zegge men :

Wees gezegend, aarde, moeder der mensen,  
Wees vruchtbaar onder gods omarming,  
Met voedsel gevuld, ten bate van de mensen.”<sup>16</sup>

waarin, naar de gebruikelijke gelijkstelling van het ploegen met de echtelijke vereniging, de ἱερός γάμος van *Ing* en *Nerthus*, nog doorschemert.

Men kan zich dan afvragen of de priester in het *Nerthus*-ritueel de rol van *Ing* speelde : onder de overtrek van de wagen zou dan een plechtige cohabitatie plaatsvinden, welke soms met die van de *mahiṣī* (hoofdvrouw van de offeraar) en het offerpaard onder het doek in de oudindische *açvamedha* vergeleken wordt<sup>17</sup>. Hierbij rijst echter opnieuw de vraag naar de natuur der *Nerthus*-voorstelling op de wagen : dat deze louter symbolisch zou zijn is niet uitgesloten ; er weze slechts aan de zwarte steen uit Pessinonte, zinnebeeld van de *Phrygia Mater Deorum* herinnerd. Opvallend is het ook wel dat het mannelijk element in deze cultus, *Attis* die oorspronkelijk slechts de sterfelijke minnaar der godin was, allengs de hoofdrol kreeg — een evolutie welke, na de uitschakeling van *Ing*, in het Noorden in het nieuwe godenpaar *Njord-Freyr* eveneens plaatsvond. Een dergelijk uiterlijk parallelisme volstaat echter niet om de germaanse toestanden te verklaren : tussen de verhouding *Attis-Cybele* en die van *Nerthus* met haar eventuele mannelijke partner bestaat er immers een principieel verschil. Van de rituele rouw- en boetedoening en de *sanguis*-plechtigheid, met haar orgiastische opruiing en bloedige zelfverminking der *Attis*-priesters, welke de feitelijke optocht van *Cybele* voorafgaan, vertoont het *Nerthus*-feest geen spoor : *laeti tunc dies*, zegt *TACITUS* zonder meer. Dat de uitbundige leute van deze feestviering met geweldige drinkgelagen en dergelijke gepaard ging, is in verband met de drankgewoonten der Germanen hoogst waarschijnlijk : *diem noctemque continuare potando nulli probrum* (*Germania*, cap. 22) ; in de oudnoorse plengoffers luidde de toast immers : *Njarðar full ok Freys full til árs ok friðar* (*SNORRI*, *Heimskringla* : *Hákonar saga góða*, cap. 14) „een volle beker voor *Njord* en één voor *Freyr* om een rijke oogst en vrede te verkrijgen”. Het gemeenschappelijk gelag symboliseert de concentratie van levenskracht welke alle

(16) *onne man þa sulh for drife and þa forman furh onsceote, cweð ðonne:*  
*Hál wes þu, folde, fira módor,* (vgl. *Sigrdrífumál* 4, 3 : *heil sjá in fjölnýta fold!*)  
*þeo þu gróvende on godes fæþme,*  
*fóðre gefyllt firum to nytte.*

(17) *JOHANSSON*, *Über die altindische Göttin Dhiṣanā und Verwandtes* (*Skrifter utg. af Kgl. Hum. Vet. Samf. i Uppsala* XX : 1, 1917), 97. Over het oudindisch ritueel, vgl. *DUMONT*, *L'Açvamedha* (Parijs 1927), 178 vlg., 276 vlg., 337 vlg.

vruchtbaarheidsriten veronderstellen. Hierbij behoren ook dans en zang : bij de optocht van *Berecynthia* te Autun liepen *cantantes atque psallentes* voor haar wagen. „Un des rites les plus répandus et les plus communs pour produire la fertilité agraire et pour obtenir de bonnes récoltes, c'est la danse, surtout la danse aux épées”, merkt KRAPPE, *Mythologie universelle* (Parijs 1930), 61, te recht op. GÜNTERT heeft in dit verband op het parallelisme gewezen tussen de handigheid der vedische *Açvīnā* als dansers (*ṛtū-*) en die der spartiaanse Dioskuren wien de uitvinding van de zwaarddans (*ἐνόπλια παλγνια*) toegeschreven wordt (*Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle 1923), 264). Al is, volgens TACITUS, *clausum omne ferrum* gedurende de Nerthusfeesten, niettemin kan voor de bij de Germanen zó gewaardeerde zwaarddans wellicht hieraan een uitzondering gemaakt zijn. Ten gunste hiervan pleiten de talrijke sporen van Dioskurencultus bij de Germanen, o. m. bij stammen die met de Nerthusvolkeren nauwer in betrekking waren : in dit verband dienen, behalve de *Alci*, de jutische koningen *Hengist* en *Horsa* (BEDA, *Hist. eccl.* I, cap. xiv) en de vandalische hoofden *Ῥᾶος* en *Ῥάπτος* (DIO CASSIUS LXXI, 12, 1) vermeld. In vruchtbaarheidsriten vertoont de sacrale dans evenwel gewoonlijk een uitgesproken sexueel karakter : hij wordt als een magisch middel beschouwd om, ten gevolge van de innerlijke samenhang der levensvormen en -daden, het ontkiemen van het zaad te bevorderen. De symbolische dans van een uitgelezen paar of van een hele dorpsgemeenschap is slechts een allegorische voorstelling van de oorspronkelijke geslachtelijke vereniging : wat *gemeenschappelijk*, *samen* verricht wordt, levert betere resultaten op ; de aarde moet opgewekt worden, opdat het graan zou groeien : met de overtuiging dat hun rituele daad haar levenskracht zal verhogen, herhalen de mensenkoppels het primordiaal gebaar op de voren. Dezelfde magische opflakkering van de levensenergie beogen tot zinnebeeldige handelingen gelouterde volksgebruiken als de „meibruiloft”, maar sommige verhalen wijzen nog duidelijk op het oorspronkelijk orgiastisch karakter van de plechtigheden. Dit is namelijk het geval met de legende van de *Brudholmarna*, waar een bruidspaar met de hele bruiloftspartij in een geweldige storm omkomt, nadat het hele gezelschap zich op een eiland na een losbandig drinkgelag in een roes van zinnelijk genot aan de ergste uitpattingen overgegeven heeft. Men heeft hierin, onder een verjongde vorm, o. m. de slot-episode van het Nerthusfeest willen terugvinden<sup>18</sup>. Het is evenwel niet bewezen dat de sexuele componenten hierin zo sterk ontwikkeld was als later in het Noorden : in de *Freyr*-cultus te Uppsala valt inderdaad noch aan een hierogamie, noch aan wulpsen dansen te twijfelen. Opvallend is daar ook het zingen van schunnige liederen, hetgeen aan de obscene gesprekken tussen priesters en vrouwen gedurende de cohabitatie van de *mahiṣī* met het offerpaard in de

(18) Vgl. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains* (Parijs 1939), 136 vlg. ; SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr* 44.

oudindische *açvamedha* herinnert<sup>19</sup>. Op dergelijke gebruiken zinspeelt TACITUS echter niet uitdrukkelijk, zodat men met het oog op het uitgesproken symbolisch karakter van de germaanse godsvoorstellingen te zijnen tijde aannemen mag dat er in het Nerthusritueel van geen hierogamie sprake moet zijn<sup>20</sup>, maar van het plechtig vieren van een natuurverschijnsel — klaarblijkelijk de lente — door zinnebeeldige handelingen.

Treffend karakteriseert ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions* 277 vlg., deze plechtigheid :

„La vie du groupe humain tout entier se concentre, pour un moment, dans un arbre ou une effigie végétale, simple symbole destiné à *représenter* et à *bénir* un événement cosmique : le printemps... *Un seul objet (ou symbole)* indique la présence de la Nature. Il ne s'agit donc pas d'un sentiment panthéiste de sympathie et d'adoration à l'égard de la nature, mais d'un sentiment provoqué par la présence du *symbole* (branche, arbre, etc.) et stimulé par la réalisation du *rite* (processions, luttes, concours, etc.). Ce cérémonial est fondé sur une intuition globale du sacré bio-cosmique qui se manifeste à tous les niveaux de la vie, s'accroît, s'épuise et se régénère périodiquement. Les personnifications de cette sacralité bio-cosmique sont polymorphes et, nous serions tentés de dire, provisoires... Ce qui demeure, ce qui est primaire et permanent, c'est le „pouvoir” de la végétation, éprouvé et contrôlé avec une égale efficacité dans une branche, dans une effigie ou dans une personnification mythique.

Ce qui importe, ... ce n'est pas seulement la *manifestation* de la force végétative, mais le *temps* où elle se réalise... Ce n'est pas l'apparition *réelle* du printemps qui a créé le rituel de la végétation : ...il est une commémoration (c'est-à-dire une *réactualisation*) de l'acte primordial de la régénération.”

De priester bepaalt immers zelf de datum van de plechtigheid. Waarnaar? In verband met de enigszins parallelle mythe van de finse vruchtbaarheidsgod *Sämpsä*, wiens naam de in de lente groeiende *scirpus silvaticus* aanduidt, denkt LID, *Religionshistorie* I 12, aan het ontkiemen van bepaalde planten<sup>21</sup>. Dit is best mogelijk,

(19) Hiermee vergelijkt JOHANSSON, o. c. 121, de mededeling van Adam van Bremen (IV, 27) : *neniae, quae in eiusmodi ritu libationis fieri solent, multiples et inhonestae, ideoque melius reticendae*. De *αίσχρολογίαι* met obscene gebaren spelen ook in het lentefeest der *Floralia* een aanzienlijke rol (vgl. ALTHEIM, *Terra Mater* (Giessen 1931), 138 vlg., die er al te zeer een reactie tegen de dodenwereld in ziet — cf. SCHRÖDER, *Skadi* 24 vlg.).

(20) Vgl. CORNELIUS, *Indogermanische Religionsgeschichte* (München 1941), 310, die aarzelend aan een „Lustration der Felder durch heilige Umkreisung” denkt, waarmee dan de romeinse *ambarvalia* welke in het omrijden der akkers in processie voortleven (SCHRIJNEN, *Nederlandsche Volkskunde* I (Zutphen 1930<sup>2</sup>), 319), te vergelijken waren.

(21) Vgl. ook *Jolesveinar* 118 (vergelijking met de grasgodin *Rananeida*). Reeds MANNHARDT had in dit verband aan het „Erblihen eines bestimmten Zweiges (vielleicht *daphne mezereum*?)” gedacht, zoals LÖWENTHAL er in een reeks al te oppervlakkige parallellen met de cultus van *Astarte* (inz. de punische *Venus Erycina*) aan herinnert (P. B. B. XLIX (1925), 85).

want „un des ensembles les plus fréquents et les plus persistants est celui-ci : Grande Déesse — végétation — animaux héraldiques — servants” (ELIADE, o. c. 244). Het zinnebeeldig dier is in dit geval de koe : daarop wijzen nog de trekdieren van de Nerthuswagen : *vectamque bubus feminis*. Menige germaanse mythen veranschouwelijkten inderdaad het elders ook geattesteerd<sup>22</sup> verband tussen het rund en *Terra Mater* : afgezien van de scheppingsmythe met de koe *Auðumla* (*Gylfaginning*, cap. 5), mag met CLOSS (*Die Religion des Semnonenstammes*, in *Idg. u. Germ.* (Salzburg 1936), 602, n. 126) op het losploegen van Seeland door *Gefjon* (*Gylfaginning*, cap. 1; *Ynglinga saga*, cap. 5) en het offeren van runderen aan *Freyja* (*Hyndluljóð* 10, 5-6) gewezen worden. Anderzijds spelen de opgeofferde *servi* ook een belangrijke rol in het ritueel : gewoonlijk wordt hun verdrinking beschouwd als een magisch middel om regen te verkrijgen — een interpretatie welke KRAPPE, *Mythologie universelle* 194, nog voor de *lavatio* voorstelt : „un de ces rites nombreux, basés sur la magie homéopathique, qui ont pour but de procurer la pluie”, ofschoon thans meestal aangenomen wordt dat een plechtige *lustratio* na het verkeer met de mensenwereld geldt.

Daaraan zou alleszins niet te twijfelen vallen indien het ritueel duidelijk op een hierogamie wees ; daar dit evenwel niet het geval is, blijkt het verkieslijk met ALMGREN (*Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt 1934), 53) een regeneratierite hierin te zien :

„Le rituel du bain sacré était pratiqué habituellement dans le culte des Grandes Déeses de la fécondité et de l'agriculture. Les forces taries de la divinité se réintégraient ainsi, assurant une bonne récolte... et la féconde multiplication” (ELIADE, o. c. 173 vlg.).

Gedurende haar omgang met de stervelingen heeft de godin door haar bevruchtende invloed op de bezochte landstreken een deel van haar levenskracht afgestaan :

„La fécondité est en elle-même un accomplissement, donc un épuisement de toutes les possibilités jusqu'alors virtuelles. L'homme „primitif” vit dans l'anxiété incessante de voir s'épuiser les forces utiles qui l'entourent... Devant n'importe quelle manifestation de la „puissance”, la même inquiétude le saisit : cette puissance est précaire, elle risque de s'épuiser” (*ibid.* 297).

Hierin ligt de diepere zin van het ombrengen der slaven in verband met het bad der godin besloten : de bedoeling ervan is feitelijk de heilige kracht die het kiemen van de hele plantengroei verwekt te regenereren. Veeleer dan een „vruchtbaarheidsritus”, om door indompeling de onontbeerlijke voorjaarsregen te erlangen” (SCHRIJNEN, *Nederlandsche Volkskunde I* (Zutphen 1930<sup>2</sup>), 226) is

(22) Vgl. de bijnaam βουπις „koeogig” van *Hera* (SCHRÖDER, *Skadi* 36); verder GÜNTERT, *Arische Weltkönig* 308 vlg.; SCHRÖDER, *Germ.-Rom. Monatsschr.* XIX (1931), 81 vlg.; KOPPERS, *Idg. u. Germ.* 324 vlg., 373.

het te water gooien van het zinnebeeld der vegetatiekracht in de volksgebruiken een getemperd overblijfsel van deze rituele verdrinking.

Samenvattend kunnen we dus de Nerthusgestalte beschrijven als een symbolische voorstelling van de bevruchtende levenskracht der vegetatiegodin: ze is de milde schenkster<sup>23</sup> die naar de mensen toegaat<sup>24</sup> om hun door de uitstraling van haar geheimzinnige kracht een rijke oogst te verlenen; waar zij komt heerst er vrede en vreugde<sup>25</sup>... maar haar vrijgevigheid<sup>26</sup> heeft, naar de opvatting van haar vereerders, een afslijten van haar levenwekkend vermogen tot gevolg. Daarom moet, wanneer *sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat*, deze weggeschonken levenskracht vergoed worden: met het bad en de samengaande rituele verdrinking wordt haar deze symbolisch teruggegeven.

„Le contact avec l'eau implique toujours la régénération; d'une part, parce que la dissolution est suivie d'une „nouvelle naissance”, d'autre part parce que l'immersion fertilise et augmente le potentiel de vie et de création” (ELIADE, o. c. 168).

Dat de Nerthusgestalte als verpersoonlijking van de levenskracht der Natuur vrouwelijk gedacht werd mag als vanzelfsprekend beschouwd worden: algemeen erkend is immers de samenhang tussen de vruchtbaarheid van de vrouw en die van de bodem in de landbouwende samenlevingen; bovendien is de landbouw vermoedelijk een vrouwelijke uitvinding: terwijl de mannen op jacht of met het vee in de weilanden waren, verzamelde de vrouw voedzame planten en, geholpen door haar scherpere opmerkingsgave, trachtte ze die zelf te kweken. Allengs ontwikkelde ze de techniek van de plantenteelt tot een georganiseerd landbouwbedrijf, waardoor ze in het economisch leven van de gemeenschap een zelfstandige plaats naast de man verwierf. Uit deze sociale toestand heeft zich dan het zogenaamde moederrecht ontwikkeld, waarnaar de Germanen volgens Tacitus de verwantschap met de oom van moederszijde als enger en heiliger beschouwden dan die met hun eigen vader<sup>27</sup>. Ze lieten inderdaad de *cura agrorum* — het landbouwbedrijf — aan de vrouwen (en niet weerbare mannen) over.

(23) Niets anders betekent feitelijk de matronenaam *Garmangabis* (MUCH, *Germanen und Indogermanen, Festschrift für H. Hirt* (Heidelberg 1936) II, 529 vlg.; GUTENBRUNNER, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften* (Halle 1936), 76, 90 vlg.), en Njord wordt immers ook vaak *fégjafa goð* genoemd.

(24) Zoals *Nehalennia* < \**nēhwa-lenniō-*, eigenlijk „nabij tredend”, naar de interpretatie van GUTENBRUNNER, o. c. 75, 77 vlg.

(25) Later nog zullen de Noren van Njord zeggen: *d hans dogum var friðr allgóðr ok allz konar ðr* (SNORRI, *Ynglinga saga*, cap. 9) „in zijn tijd heerste een zegenrijke vrede en was er een goede oogst van alles”.

(26) Onder haar hypostasen zijn immers de *Alagabiae* (= „alles-schenkenden”) aan te treffen; MUCH, o. c. 521; GUTENBRUNNER, o. c. 90 vlg., 156 vlg.

(27) *Germania*, cap. 20: *sorum filii idem apud avunculum qui apud patrem honor. quidam sanctiorem artioeremque hunc nexum sanguinis arbitrantur...* (waarover MUCH, *Germania* 204 vlg.).

Vooral HIRT heeft deze toestanden aanschouwelijk genetisch onderzocht; vgl. *Indo-germanica* (uitg. door ARNTZ, Halle 1940), 173 vlg., 188 vlg., 210 vlg.

Men heeft die feiten evenwel als een overblijfsel van een voor-indogermaanse agrarische cultuur beschouwd, waarin ook de *Terra Mater*-gestalte thuis zou horen. De geslachtswisseling van *Nerthus-Njord* zou dan toe te schrijven zijn aan de onder indogermaanse invloed in het germaanse Noorden optredende vermannelijking van het geloof<sup>28</sup>. De aannemelijkheid van deze opvatting hangt natuurlijk samen met de gegrondheid van de hypothese dat de Germanen hun ontstaan danken aan „die innige Verschmelzung eines kräftigen selbst gewordenen Bauernadels mit kriegstüchtigen Indogermanenstämmen” (GÜNTERT, *Der Ursprung der Germanen* (Heidelberg 1934), 152). In dit geval symboliseert de Wanenoorlog de strijd tussen de milde vegetatiegoden van de boerenadel en de krijgshaftige goden van het indogermaans heersersvolk (*ibid.* 148)!

Zonder op deze kernproblemen van het Germanenvraagstuk nader in te gaan, kan evenwel opgemerkt worden dat de bedoelde verhoudingen best anders verklaard kunnen worden. De vruchtbaarheidsgoden, laat staan *Terra Mater*<sup>29</sup>, hebben hun plaats in het oorspronkelijk indogermaans pantheon, dat de structuur van de indogermaanse samenleving weerspiegelt. De Indogermanen waren inderdaad doordrongen van het besef dat elke levensvorm door het harmonisch spel van drie fundamentele functies: heerschappij, macht en vruchtbaarheid, beheerst is. DUMÉZIL heeft in een reeks baanbrekende studies<sup>30</sup> aangetoond dat heel het maatschappelijk en godsdienstig stelsel bij hen op deze driedeling berustte: het oude Indië kende aldus drie sociale standen: de priesters-tovenaars (*brāhmaṇa*-), de krijgslui (*kṣatriya*-) en de voortbrengers (*vaṣya*-), terwijl de oude Mitanni-teksten van hun beschermgoden gewag maken. De heerschappij onder haar beide aanvullende vormen: magie en rechtspleging, oefenen *Varuṇa*

(28) Vgl. SCHRÖDER, *Germ.-Rom. Monatsschr.* XXII (1934), 188: „die nordische Göttin der mütterlichen Erde (stellt) eine sozusagen örtliche, nordische Variante der alteuropäisch-vorderasiatischen Muttergöttin dar, die zugleich mit der Pflugkultur nach dem Norden gelangt ist.” Deze verspreiding zou aan de „mediterrane, westische Elemente” van het Crô-Magnonras toe te schrijven zijn (SCHRÖDER, *Skadi* 64). Tegen het einde van het neolithicum dringen de Indogermanen in het Noorden door: evenals het recht (vgl. FEIST, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen* (Berlijn 1913), 117), ondergaat de godsdienst hun invloed (SCHRÖDER, *Germ.-Rom. Monatsschr.* XXII (1934), 191 vlg.): „in der bronzeitlichen Religion (gewinnt) ... das männliche Element erheblich an Bedeutung” (SCHRÖDER, *Skadi* 62), hetgeen behalve uit het geval *Nerthus-Njord* (G. R. M., l. c. 197 vlg.; *Ingunar-Freyr* 19), uit de verering van een *regnator omnium deus* in plaats van een *Terra Mater*-gestalte in het heilig woud der Semnonen blijken zou (G. R. M., l. c. 204 vlg.; vgl. evenwel CLOSS, *Idg. u. Germ.* 600 vlg.).

(29) Vgl. hierover NEHRING, *Idg. u. Germ.* 193 vlg.

Opvallend is wel in verband met SCHRÖDER's opvattingen de stelling van PITTONI „daß sich erst weitaus später (dan de neolithische sporen van deze cultus in het Donagebied) der Gedanke der Fruchtbarkeitsgottheit im Norden Eingang verschafft” (*Urgeschichtliche Grundlagen* 113).

(30) Een synthetisch overzicht hiervan brengt zijn *Héritage indo-européen à Rome* (Parijs 1949). Over de oudindische toestanden, vgl. inz. *Naissance d'Archanges* (Parijs 1945), hfdst. 1; *Studia Linguistica* I (1947), 121 vlg.

en *Mitra* uit; de macht verpersoonlijkt de bliksemende krijger *Indra*, terwijl vruchtbaarheid en voorspoed de *Nāsatya* ten dele vallen. Dezelfde indeling wordt in de germaanse godenwereld aangetroffen: *Odin* is er de heersende god, als runenmeester met magische macht begaafd, terwijl *Tyr* er gerechtelijke functies waarneemt; *Thor* treedt als de voorvechter der *Asen* op: hij brengt meestal zijn tijd met strafexpedities bij de reuzen door; *Njord* en *Freyr* verzekeren vruchtbaarheid en rijkdom.

Opvallend mag het evenwel heten dat *TACITUS* onder de *interpretatio romana* als hoofdgoden der Germanen slechts *Mercurius*, *Hercules* en *Mars* vermeldt (*Germania*, cap. 9): waarom beperkt hij, op de vermelding van de *Isis*-cultus bij de Zwaben na, zijn lijst tot de namen der drie voornaamste *Asen*, te weten *Odin*, *Thor* en *Tyr*? Deze hogere belangstelling voor de goden van heerschappij en macht valt vermoedelijk toe te schrijven aan de grotere aandacht welke de Romeinen aan de militaire aspecten van het Germanendom schonken: daarom wordt telkens opnieuw de nadruk op de strijd lust, de krijgshaftigheid gelegd. Het volstaat aan de zinsnede *pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata* uit de *Nerthus*-passage te herinneren en er de verdere uitlatingen van *Tacitus*<sup>31</sup> over de afkeer der Germanen voor een rustig leven mee te vergelijken. Bijzonder evocatief is in dit opzicht de beschrijving van de chattische „Männerbund”<sup>32</sup> waarin de elders van kindsbeen af aangekweekte *virtus*<sup>33</sup> tot een onstuimige roekeloosheid opgevoerd wordt. Met het oog hierop wordt de feitelijke betekenis van *CAESAR*'s uitlating: *agriculturae non student* (*De Bello Gallico* VI, 22, 1; 29, 1)<sup>34</sup> duidelijk; het landbouwbedrijf wordt immers aan de vrouwen overgelaten en is op communistische grondslag georganiseerd met de bedoeling de krijgshaftigheid te onderhouden<sup>35</sup>.

Deze feiten verklaren best de mindere aandacht voor de vruchtbaarheidsgoden die uiteraard meer de verering van het vrouwelijk deel der bevolking moesten genieten. In de indogermaanse godenwereld werden de beschermers van de derde stand trouwens ook maar op een ondergeschikte rang gesteld. De orde zelf waarin de godsdienstige vertegenwoordigers van de drie principiële functies genoemd worden wijst er reeds op: in de *Mitanni*-teksten komen de *Nāsatya* achteraan, na *Indra*, de god van de militaire aristocratie der *mariyani*, welke *Mitra-Varuṇa* als verpersoonlijking van het

(31) *Germania*, cap. 14: *ingrata genti quies*; *ibid.*, cap 15: *cum iidem homines... oderint quietem*; *Annales* XIII, 57: *super libidinem cuncta armis agendi*.

(32) *Germania*, cap. 31, waarover *MUCH*, *Germania* 291 vlg. (inz. 295-298); *DUMÉZIL*, *Mythes* 86 vlg., *Mitra-Varuṇa* (Parijs 1948<sup>2</sup>), 127 vlg.

(33) Vgl. *CAESAR*, *Bell. Gall.* VI, 21: *a parvulis labori et duritiae student*; *TACITUS*, *Germania*, cap. 20: *donec aetas separet ingenuos, virtus agnoscat*.

(34) Vgl. hierover *NORDEN*, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania* (Leipzig 1923<sup>2</sup>), 84 n. 1, 86.

(35) *Bell. Gall.* VI, 22, 3: *ne assidua consuetudine capti studium belli gerendi agricultura commutent* — waarover *MUCH*, *Germania* 241 vlg.; *DUMÉZIL*, *Mitra-Varuṇa* 154 vlg.



hoger bewind — koning met priesters en juristen — voorafgaan. Ook wanneer Egill de koning van Noorwegen vervloekt, roept hij achtereenvolgens de wraak van *Odin*, *Thor* (= *Landóss*) en *Freyr-Njord* in <sup>36</sup>. Merkwaardig is ook het feit dat de *Nāsātya* of *Açvin* slechts na tal van moeilijkheden, ten gevolge van een speciale overeenkomst, in de groep der *deva* opgenomen werden <sup>37</sup>. In verband hiermee vraagt men zich af of de germaanse Wanen oorspronkelijk ook niet onder de schitterende aristocratie der Asen de rol van een ijverige behulpzame *plebs* zonder luister speelden.

In zijn schitterende vergelijking van de sabijnse oorlog met de Wanenoorlog legt DUMÉZIL <sup>38</sup> vooral de nadruk op het feit dat in de Romeinse geschiedenis „deux groupes ethniques spécialisés, et donc incomplets, l'un confiant dans les dieux et dans sa *virtus*, dans Jupiter et ses propres qualités viriles, l'autre disposant des *opes*, aient été ainsi juxtaposés, puis opposés, puis composés” (*L'Héritage Indo-Européen à Rome* (Parijs 1949), 136). Het belang van de vrouwen dient echter eveneens beklemtoond: ondanks de goddelijke bescherming, ondanks hun heldenmoed ontbreekt het Romulus' gezellen aan de nodige „moyens de la fécondité et de la génération que désignent... *sanguis ac genus* (*ibid.* 128, toespelend op TIRUS LIVIUS I, 9, 4).

Bij de Germanen is de toestand evenwel verschillend: het wisselvallig wapengeluk brengt zware schade aan beide partijen toe, waarvan geen bij machte is de overwinning te behalen; uit de confrontatie van hun innerlijke tegenstellingen en wederzijdse tekortkomingen worden ze hun wezenlijke samenhang beter bewust, zodat de strijd op een vergelijk uitloopt (*Ynglinga saga*, cap. 4). Men denkt hierbij aan de fabel van Menenius Agrippa, welke plebejers en patriciërs er toe bracht uit een gevoel van maatschappelijke gebondenheid samen te werken: Asen en patriciërs behouden hun voorrang, maar evenals de volkstribunen in het stadsbewind opgenomen worden, komt *Njord* naar *Asgard* over — aanvankelijk heus als gijzelaar (*Vafþrúðnismál* 39, 3; *Lokasenna* 34, 2-3), doch weet hij zich daar spoedig volkomen in te burgeren. In deze zin zou de Wanenoorlog ook onder mythische vorm een fase van de ontvoogdingsstrijd van de ondergeschikte voortbrengers, inzonderheid, in dit geval, van de landbouwende vrouwen kunnen voorstellen. De maatschappelijke evolutie welke tot de bijzondere positie van de vrouw in de germaanse samenleving <sup>39</sup> leidde, ware aldus in de ontwikkeling van de godenleer gereflecteerd.

(36) *Egils saga Skallagrímssonar* LVI, 91 (str. 28), ed. JÓNSSON (Halle 1924<sup>2</sup>), 179 vlg. — waarover DUMÉZIL, *Archanges* 53 vlg.

(37) Vgl. DUMÉZIL, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Parijs 1941), 174 vlg.; *Archanges* 41 vlg.

(38) Vgl. *Jupiter, Mars, Quirinus* 155 vlg.; *Tarpeia* (Parijs 1947), 249 vlg.; *Héritage i. e. à Rome* 138 vlg.

(39) Vgl. bv. DE VRIES, *De Germanen* (Haarlem 1941), 53 vlg.; *Die geistige Welt der Germanen* (Halle 1943), 102 vlg.

Deze opname van de Wanen in het Asengezelschap ging evenwel met wezenlijke veranderingen bij de vruchtbaarheidsgoden gepaard: *Ing* verdwijnt als zelfstandige godsgestalte, maar wordt aanvankelijk in zijn rol van mannelijke partner van de *Terra Mater* door *Freyr* vervangen. Dit verklaart waarom *Njord* en *Freyr* in het Noorden in de poëzie, in de eedformules, in de plengtoosten, in de toponymie zelfs zo vaak gepaard voorkomen<sup>40</sup>: ze vormen een zo eng verbonden koppel dat het afhankelijk werkwoord soms in het enkelvoud verschijnt<sup>41</sup>. Aanvankelijk was *Njord* inderdaad in de binnenlandse zweedse landbouwstreken een vruchtbaarheids-godin gebleven, welke samen met haar eniggeboren zoon vereerd werd. Deze werd *Freyr* geheten, d. i. de „heer” (= got. *frauja*), maar ook *Yngvi*, d. i. de „Ingueoon” (KRAUSE, *Ing* 237); met het oog op het feit dat *Ing* als de oorspronkelijke echtgenoot van *Nerthus-Njord* gelden mag<sup>42</sup>, is *Freyr* dus als *Njardar bur* (*Grimnismál* 43, 6) de zoon van het bedoelde paar. Maar hoe dienen de twee oudnoorse composita *Yngvi-Freyr* en *Ingunar-Freyr* in verband hiermee verklaard? Het eerste is waarschijnlijk een appositionele samenstelling<sup>43</sup> met de betekenis „de heer die een Ingueoon is”; het tweede is reeds vaak als de „heer (= echtgenoot) van *Ingun*” geïnterpreteerd (SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr* 32, n. 3), ofschoon deze naam onbevredigend verklaard bleef. *Ingun*

(40) WESSÉN, *Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria* (Uppsala Universitets Årsskrift 1924), 126 vlg.; vgl. ook LID, *Jolesveinar* 112; *Religionshistorie* 110.

(41) *Arinbjarnarkviða* 16, 5-8: en *Grjótbjorn of gæddan hefr Freyr ok Njorpr at féar afle* (*Egils saga*, ed. JÓNSSON 312), „maar *Freyr* en *Njord* hebben *Arenbjorn* met een overvloed van rijkdom begiftigd”.

(42) Wanneer *Loki* (*Lokasenna* 36, 4-5) *Njord* verwijt incestueuze betrekkingen met zijn zuster onderhouden te hebben, moet men daarin vermoedelijk een vervormde toespeling op de verhoudingen van *Ing* en *Nerthus* herkennen. Nergens wordt inderdaad de naam van bedoelde „zuster” vermeld, hetgeen heus te verklaren valt uit het feit dat het vrouwelijk element eigenlijk *Nerthus-Njord* zelf was, terwijl de mannelijke partner *Ing*, uit de eddische wereld verdwenen, secundair door de vermannelijkte godin in de overgeleverde mythe vervangen werd. In deze perspectief zou dan ook het probleem *Fjorgyn*: *Fjorgynn* afwijkend van DE VRIES, *Tijdschr. v. Ndl. Taal- en Letterk.* L (1931), I vlg., opgelost kunnen worden: primair ware slechts de vrouwelijke godsgestalte *Fjorgyn*, als hypostase van de aardegodin (vgl. de matronennaam *Alaferhviae*, waarover SCHULZE, *Kleine Schriften* (Göttingen 1934), 477 vlg.; GUTENBRUNNER, *Germ. Götternamen* 157 vlg.) met *Nerthus* gelijk te stellen. Het ontstaan van haar mannelijke tegenhanger zou dan met de masculinisatie van de *Nerthus*gestalte verband houden: de verhouding *Fjorgynn*: *Fjorgyn* ziet er inderdaad als het corollarium van *Freyr*: *Njord* uit.

(43) Vgl. over dit type, CARR, *Nominal Compounds in Germanic* (St. Andrews Univ. Publ. XLI, Londen 1939), xxvi, 328 vlg.; HENZEN, *Deutsche Wortbildung* (Halle 1947), 83.

Wellicht behoort *Yngvi-Freyr* zelfs tot het tautologisch type (CARR, o. c. 330 vlg.; HENZEN, o. c. 84) vermits *Freyr hét Yngvi þdru nafni* (*Ynglinga saga*, cap. 10). Het met KRAUSE, *Ing* 239, als „der unter den Ingwionen waltende” interpreteren onderstelt dat *Freyr* als de voornaamste of de leider (germ. <sup>†</sup>*fraujaz*: gr. πρῶτος, skt. *pūrvyds* „voorste” of slav. *praviti* „richten”) onder de afstammelingen van *Ing* optreedt. Dit past best in het geval van een koning als *Hróðgdr* (cf. supra, p. 7), doch minder voor de god *Freyr*: dat *Nerthus* oorspronkelijk een reeks mannelijke trawanten (vgl. de idaische *Dactylen* der *Magna Mater*) welke *Freyr* dan als enige god verdrongen zou hebben (SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr* 25), blijft inderdaad louter hypothetisch.

heeft SCHRÖDER (o. c. 28) evenwel tot germ. <sup>+</sup>*Ingwānō* herleid : dit is een afleiding met de vrouwelijke vorm van het idg. *-no*-suffix dat o. m. in de religieuze sfeer het heersersbegrip uitdrukt <sup>44</sup>; het zou dus „Herrin des Ings” kunnen betekenen, maar de besproken formatie gaat in alle duidelijke gevallen op een collectief nominaal begrip terug, bv. got. *biudans* „koning” (: illyr. *Teutana* „koningin”) < *biuda* „volk” (: osk. *touto*. *civitas*, *populus*; lit. *tautā* „volk”, enz.) <sup>45</sup>. Men vraagt zich dan af of de genitief enkelvoud *Ingunar* eigenlijk geen bijvorm van <sup>+</sup>*Ingyniar* is, zoals *Sigunar* : *Sigyniar* in de naam van Lokis vrouw (NOREEN, *Altisländische Grammatik* (Halle 1923<sup>4</sup>), §§ 226, 235 A. 4, 383). In dit geval zou men kunnen uitgaan van een germaanse stam <sup>+</sup>*Ingunjō*, te interpreteren als een idg. *-yā*-femininum van een *-n*-afleiding. De suffixen *-n* en *-ī/-yā* zijn inderdaad samengegroeid tot een complex dat in aloude woorden uit de verheven taal tot vorming van het vrouwelijk veelvuldig voorkomt : skt. *Indra-* / *Indrānī*; gr. *θεός/θείαινα*; oksl. *bogŭ/bogynji* <sup>46</sup>, waarbij de suffixverhouding gr. *πότνια* : skt. *pātñī* (: idg. <sup>+</sup>*poti-* „heer”) op idg. <sup>+</sup>*-ny<sub>e</sub>H<sub>2</sub>* : *-niH<sub>2</sub>* wijst; de flectie behoort inderdaad tot het *dēvi*-type (nom. *dēiw-iH<sub>2</sub>* : gen. *diw-yéH<sub>2</sub>*) <sup>47</sup>. *Ingunar* is dan niets anders dan de genitief van het „movierte” femininum <sup>48</sup> gevormd op <sup>+</sup>*Ingwaz* en wijst duidelijk op de oorspronkelijke verhouding *Ing* : *Nerthus-Njord* : *Freyr*. *Ingunar-Freyr*, de „heer van Ings vrouw”, treedt dus als een *Oedipus*-gestalte op.

Deze toestand moet evenwel van voorbijgaande aard geweest zijn; reeds ten tijde van Tacitus werden de Germanen immers om hun ingetogenheid geprezen <sup>49</sup>, ofschoon er nog voor hun bekering luidens een uitspraak van Gregorius de Grote <sup>50</sup> van huwelijken tussen bloedverwanten sprake moet geweest zijn. Dit wijst op een vroegere beschavingstoestand waarin incestueuze betrekkingen niet gebannen waren : in de *Ynglinga saga* (cap. 4) luidt het immers dat deze bij de Wanen volkomen wettig waren. Hier ook

(44) Vgl. DE SAUSSURE, *Cours de Linguistique générale* (Parijs 1916), 309 vlg.; KRAHE, P. B. B. LVIII (1934), 284 vlg.; *Das Venetische* (Sitz.-Ber. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1950 : 3), 9.

(45) Vgl. KRAHE, *Hirt-Festschr.* II, 568; *Venetisch* 9, 15; FEIST, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache* (Leiden 1939<sup>3</sup>), 496.

(46) Vgl. inz. CHANTRAINE, *La Formation des Noms en grec ancien* (Parijs 1933), 107; verder ook BRUGMANN, *Grundriß* II<sup>2</sup>, I, 214 vlg.; RISCH, *Wortbildung der homerischen Sprache* (Berlijn 1937), 127 vlg.; SCHWYZER, *Griechische Grammatik* I (München 1939), 473, 475.

(47) Vgl. PEDERSEN, *La cinquième déclinaison latine* (Kopenhagen 1926), 29 vlg.; KUIPER, *Notes on Vedic Noun-Inflexion* (Mededel. Ndl. Akad. Wetensch., Afd. Lett., Nr 5 : 4, Amsterdam 1942), 14, 18; SPECHT, *Der Ursprung der indogermanischen Deklination* (Göttingen 1944), 358 vlg.

(48) Over dergelijke formaties in het Germaans, vgl. KLUGE, *Nominale Stammbildungslehre der altgermanischen Dialekte* (Halle 1926<sup>3</sup>), § 39 vlg.; HENZEN, o. c. 154 vlg.

(49) *Germania*, cap. 18 — waarover MUCH, *Germania* 191 vlg.

(50) BEDA, *Hist. Eccl.* I, cap. xxvii : *Quia vero sunt multi in Anglorum gente, qui, dum adhuc in infidelitate essent, huic nefando coniugio dicuntur admixti* (vgl. SCHRADER, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (Straatsburg 1901), 910).

wijst de Wanenstrijd op een wijziging in het maatschappelijk leven : in de Asenwereld wordt heus nog overspel gepleegd, maar van bloedschennige verhoudingen wordt geen gewag meer gemaakt, behalve in de *Lokasenna* (32, 4-5) waar *Freyja* verweten wordt met haar broeder verrast geworden te zijn. Vermoedelijk is dit evenwel niet meer dan een verre herinnering aan de betrekkingen der aardegodin met haar eniggeboren zoon. Tegenover *Freyr* verpersoonlijkt *Freyja* inderdaad het vrouwelijk element der vruchtbaarheid, waarbij ze de rol van haar moeder — in de *brymskviða* 22, 7 heet ze *Njarðar dóttur* (vgl. ook *Ynglinga saga*, cap. 4; *Gylfaginning*, cap. 23) — overgenomen heeft. Door de vermannelijking van *Njord* gemotiveerd, dankt ze haar ontstaan blijkbaar aan een splitsing van Freys persoonlijkheid, zoals haar naam er reeds op wijst. Zonder hier verder op in te gaan, weze er slechts aan herinnerd dat *Freyr* alleen van allebei in de eddische godenwereld als kind bekend is : bij het doorbreken van zijn eerste tand wordt hem *Alfheim* geschonken (*Grímnismál* 5, 4-6) — hetgeen anderzijds op het oorspronkelijk aspect van de verhouding *Njord* : *Freyr* wijst. Bij de inschakeling der Wanen in de Asenwereld was *Nerthus-Njord* immers nog een uitgesproken vrouwelijke godsgestalte.

Hoe diepgaande veranderingen haar verhouding tot haar mannelijke partner tevens bij de verspreiding van haar cultus naar het skandinaafse schiereiland onderging, blijkt anderzijds uit de volgende feiten : door de *Harudes* uit hun noordjutisch stamland Harsyssel bezuiden Limfjord naar Noorwegen in het gebied bij de monding van de Hardangerfjord overgebracht, werd de cultus van *Nerthus* aldaar op het eiland *Tynesøy*, eertijds *Njarðarlög*, naar het overgeleverde ritueel in ere gehouden. Daar wijzen thans nog de noordelijke hofstedennamen *Hovland* (= „tempelland”) en *Vevatne* (eigl. *at Vévatni* „aan de heilige plas”; vgl. Tacitus' *secreto lacu*), terwijl de nabijgelegen hoeven *Tynes* (< *Tyr* ( : gr. Ζεύς) + *nes* „landtong”) en *Ve* (= „heiligdom”) van een samengaande verering van de Ase *Tyr* getuigen, waaruit met enig recht besloten mag worden dat de godin *Njord* aldaar, mits vroegtijdige uitschakeling van *Ing*, in hierogamische betrekking met de germaanse hemelgod getreden was <sup>51</sup>.

Maar hoe werd deze *Terra Mater* een zeegod?

De verbinding tussen vruchtbaarheidsgoden en het water is vanzelfsprekend :

„Incorporant en elle toutes les virtualités, l'eau devient un symbole de vie... Riche en germes, elle féconde la terre, les animaux, la femme”. (ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions* 169).

Daarom treedt Ποσειδών, de oorspronkelijke echtgenoot der aardegodin <sup>52</sup>, als de god der wateren op. Het water werkt bevruchtend :

(51) Vgl. OLSEN, *Det gamle norske ønavn Njarðarlög* (1905, overgedrukt in *Norrøne Studier* (Oslo 1938), 63 vlg.); SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr*, 58 vlg.

(52) Tegen deze interpretatie van KRETSCHMER, *Glotta* I (1908), 27 vlg. (vgl. ook ALTHEIM, *Terra Mater* (Gießen 1931), 122; kritisch, HERMANN, *Sprachwissenschaft-*

„vocht” en „teelzaad” zijn vaak synoniem : own. *saurr* betekent tevens „semen virile” en „vochtige aarde”. „La vase, *limus*, est le lieu par excellence des hylogénies”, bevestigt ELIADE, o. c. 171, te recht. Daar ontspruit uit het contact tussen water en aarde een rijke plantengroei. Daarin worden ook de ongewensten geworpen : *ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude... mergunt*, zegt TACITUS, *Germania*, cap. 12, van de Germanen, waarbij ELIADE (l. c.) opmerkt : „dans un sens rituel, ils étaient réintégrés à la vie impure dont ils avaient jailli”. Met dit „reintegratie”-begrip houdt ook de met de ceremoniële indompeling van de Nerthuswagen samengaande rituele verdrinking der slaven verband, want „aussi bien au niveau cosmologique qu’au niveau anthropologique, l’immersion dans les eaux n’équivaut pas à une extinction définitive, mais seulement à une réintégration passagère dans l’indistinct, à laquelle succède une nouvelle création, une nouvelle vie” (ELIADE, o. c. 186) — in dit geval door de regeneratie van de levenskracht der vegetatiegodin!

Maar anders nog is *Nerthus* met het water verbonden : ze is zoals de delische *Leto*<sup>53</sup> op een eiland ondergebracht ; met de ver-

*licher Kommentar zu ausgewählten Stücken aus Homer* (Heidelberg 1914), 152) reageert NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I* (München 1941), 417, voor wie γαίηχος „derjenige der unter der Erde fährt” (o. c. 419) — als verwekker van aardbevingen (= ἐνοσίχθων, waarover echter HERMANN, o. c. 153) — betekent. Zijn verhouding tot Δημήτηρ Ἰλίου, de hem gewijde paardenoffers en dergelijke pleiten evenwel ten gunste van de hier aangenomen opvatting.

(53) Op het parallelisme tussen *Nerthus* en *Leto* wijst SCHRÖDER, *Skadi* 52 vlg. „Das Schwergewicht des delischen Kultes ruht auf dem innigen Verhältnis zwischen Mutter und Sohn. Aber auf der anderen Seite beginnt in dieser Götterdreiheit (*Leto*, *Apollo* en *Artemis*) doch auch die Gestalt der Mutter schon früh zu verblassen, und statt dessen erhebt sich das göttliche Geschwisterpaar zu immer strahlenderer Größe” — evenals in het Noorden waar „das Geschwisterpaar (*Ingunar-*) *Freyr* und *Freyja*... gleichfalls ihre Mutter überwachsen” (o. c. 53). Hun verhoudingen had SCHRÖDER, *Germ. Rom. Monatsschr.* XIX (1931), 12 vlg., genetisch als volgt uitgelegd : 1° „das Urwesen spaltet sich in Mann und Weib” (vgl. *Ing-Nerthus*) ; 2° „das Urwesen gebiert ein Zwillingpaar, einen Sohn und eine Tochter” (= *Freyr-Freyja*). Ook in Griekenland zou, volgens hem (*Skadi* 108), „die Vorstellung der doppelgeschlechtigen Mutter Erde, die ihren beiden, in ihr selbst verborgenen polaren Kräften in ihren Kindern selbständiges, wenn auch wechselweise der Ergänzung bedürftiges Leben gibt” ten grondslag liggen. Voor *Apollo* en *Artemis* ware dan in de voorhellenische periode, evenals voor *Freyr-Freyja* in de pregermaanse „aristokratische Bauernkultur der Steingraberzeit” (*Germ. Rom. Monatsschr.* XXII (1934), 199), een bloedschennige gemeenschap aan te nemen, waartegen met de indogermanisering reactie zou gekomen zijn. De schimpscheuten van *Loki* (*Lokasenna* 32 en 36) zouden dan op de wijziging der ethische begrippen onder de overwegende invloed van het exogamisch indogermaans patriarchaat op de vroegere endogamische matriachale cultuur wijzen. Voor de triade *Njord-Freyr-Freyja* onderstelt dit evenwel een hogere ouderdom welke uiterlijke gelijkenissen zoals die met *avest. Haurvatāt-Aməratāt-Armaiti* (DUMÉZIL, *Archanges*, hfdst. 5, inz. 176 vlg. ; *Héritage i. e. à Rome* 70), waarbij de groepering overigens verschillend is (DUMÉZIL, *Tarpeia* 56 vlg., inz. 62 vlg.), geenszins waarborgen. Het is inderdaad wel opvallend dat in het hele westgermaans gebied geen spoor van *Freyja* aan te treffen valt, terwijl de cultus van *Freyr* er in het ingueoons Noordzeekustgebied geattesteerd is door duidelijke toponymische sporen (*Franeker-Vroonloo* ; vgl. DE VRIES, *Tijdschr. v. Ndl. Taal- en Letterk.* LI (1932), 97 vlg.) welke tevens op het evolutiestadium van de *Nerthus*cultus ten tijde van de aansluiting der Friezen bij de *Ingaevones* wijzen.

spreiding van haar cultus is ze telkens, zoals *Aphrodite*, de uit het zeeschuim in Griekenland herboren semitische aardegodin, naar nieuwe vereringsgebieden de zee moeten oversteken; daar ze er van over het water per schip aangekomen was om het land vruchtbaar en vruchtbaarheid te brengen, kon ze ook langs de zee kust met de bevruchtende baren<sup>54</sup> enger verbonden worden. Daar ze als een rijke<sup>55</sup> en vrijgevege godin bekend stond, konden, benevens de landbouwers, ook de vissers haar hulp en bescherming inroepen, te meer daar haar intrede met rituele plechtigheden in de lente, net als het *navigium Isidis* te Rome, vermoedelijk met het hervatten van de scheepvaart samenviel. Evenals een rijke oogst, kon ze dan wellicht een overvloedige visvangst verzekeren...

Allengs werd ze aldus de godin der zeevaarders, te meer daar *Ægir* zich om hen weinig bekommerde en zijn echtgenote *Rán* talrijke slachtoffers onder hen maakte<sup>56</sup>. Hoe langer hoe meer nam deze nieuwe functie de overhand over haar vroegere bevoegdheden, te meer daar *Freyr* deze allengs in ruimere mate overnam. Daardoor verloor ze haar typisch vrouwelijke kenmerken van vruchtbaarheids-godin en werd ze de godheid van de roekeloze zeevaarders die onder haar bescherming<sup>57</sup> *Ráns* dochters trotseerden. Geen wonder dat ze hierdoor vermannelijkt werd, te meer daar ze in de taal zelf als vrouwelijke *u*-stam geïsoleerd stond<sup>58</sup>. Deze masculinisatie werd overigens bevorderd door het feit dat de landbouw door de verbetering van de ploegtechniek en de verandering van de levenswijze in het Noorden een hoofdzakelijk mannelijk bedrijf geworden was, hetgeen trouwens in het laat-heidense Zweden de overwegende rol van *Freyr* verklaart...

Het is aldus een mannelijke zegod *Njord* welke de noorweegse uitwijkelingen naar hun nieuwe ijslandse heemsteden meevoeren. Daarom ook wordt hem nu als verblijfplaats *Nóatún* (letterlijk „schepentuin”) in het Asenland toegekend. Niettemin leeft de herinnering aan zijn vroegere aard nog in de mythe voort: hij is in de eddische overlevering immers nog de rijke Wane van weleer. Wegens verschillende elementen die op gebruiken eigen aan de indogermaanse derde functie wijzen, is ook de episode van zijn huwelijk met *Skadi* (*Snorra Edda, Skáldskaparmál*, cap. 1) belang-

(54) Vgl. in dit verband het „stra-rijden” met vastenavond op Schouwen (SCHRIJNEN, *Ndl. Volkskunde* I, 195).

(55) Vgl. behalve de spreekwoordelijke uitdrukking *auðigr sem Njgrátr*, de germaanse matronenaam *Sandraudiga* „de waarlijk rijke” (GUTENBRUNNER, *Germ. Götternamen* 76, 96 vlg.).

(56) Vgl. bv. Egils klacht: *Mjök hefr Rán of rysktan mik...* (*Sonatorrek* 7; *Egils saga*, ed. JÓNSSON 303) „Veel schade heeft Rán mij toegebracht...”

(57) Van oudsher werd de hulp van andere vruchtbaarheidsgoden, de Dioskuren, reeds in *periculo maris* ingeroepen (vgl. OLDENBERG, *Die Religion des Veda* (Stuttgart 1923<sup>3-4</sup>), 214; von SCHROEDER, *Arische Religion* II (Leipzig 1923), 450; GÜNTERT, *Arische Weltkönig* 264; KRAPPE, *Mythologie universelle* 91).

(58) Vgl. NOREEN, *Altisländische Grammatik* (Halle 1923<sup>4</sup>), §§ 393, 416 A. 1-2; *Altschwedische Grammatik* (Halle 1904), § 411 A.; BOER, *Oudnoorsch Handboek* (Haarlem 1920), § 246; e. a.

wekkend : de grondgedachte is hierbij immers de vrije keus van de echtgenoot door de vrouw. Het hier burlesk behandeld thema vindt een parallel in de keus van *Sukanyā* en van de sabijnse vrouwen na de verzoening (DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges* (Parijs 1945), 178 vlg.). Opvallend is, in verband met tal van vruchtbaarheidsriten, het lopen op blote voeten der kandidaten<sup>59</sup>. Of zijn onenigheid met *Skadi* omtrent hun verblijfplaats (*Gylfaginning*, cap. 22) met de *Demeter-Persephone*-mythe enig verband houdt (vgl. SCHRÖDER, *Skadi* 5 vlg.), blijft evenwel vrij twijfelachtig.

In elk geval is *Njord* in de eddische overlevering een oude god geworden — de dood nabij, vermits *Freyr*, blijkens de keus die hem tussen de ever *Gullinborsti*<sup>60</sup> en het schip *Skidblaðnir*<sup>61</sup> gelaten wordt, ook de bescherming van de zeevaart van hem aan het overnemen is. Tegen het einde van het heidendom heeft *Njord* dan ook zijn zelfstandigheid in ruime mate verloren, hetgeen uit zijn gebruik in allerhand skaldenkenningen voor „man”<sup>62</sup> — met de ontwikkeling van een meervoudsvorm *Nirðir*<sup>63</sup> — blijkt.

Zo hebben we het slotkapittel in de evolutie van *Nerthus* bereikt. Overschouwen we deze nogmaals met het oog op de feitelijke betekenis van deze godsgestalte, dan stellen we vast dat TACITUS ze te recht als *Terra Mater* beschreven heeft : haast tot in haar laatste hypostasen heeft ze daar duidelijk herkenbare trekken van bewaard. Een chthonische godin is ze evenwel niet : al spelen de geesten der voorouders in menig vruchtbaarheidsrite ook de rol

(59) Barrevoets liepen bv. de vereerders van Cybele gedurende de *lavatio*-plechtigheid (GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle* 139); vgl. verdere voorbeelden bij SCHRÖDER, *Skadi* 10 vlg. Opvallend is vooral het door KRAPPE, *Mythologie universelle* 206, aangehaald parallel volksgebruik uit Berry.

(60) Letterlijk „met gouden borstels”.

*Freyr* geeft er de voorkeur aan, daar hij met zijn oorspronkelijke functies beter overeenkomt : „le sanglier aux soies d'or... réunit en lui l'essence animale et le métal symbolique de la richesse, et (est) en outre, comme le char des Açvin,... présenté par Snorri (*Skaldskaparmál* 37) comme un moyen de transport ultra-rapide” (DUMÉZIL, *Tarpeia* 210; vgl. ook *Archanges* 50). Opvallend bezit *Freyja*, naar het *Hyndluljóð* 7, 6-10, ook een ever met gouden borstels — *Hildisvíni*, letterlijk „krijgsever”, zoals de helmnaam *hildigoltr* (vgl. MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden* (Bonn 1921), 164; EGISSON-JÓNSSON, *Lexicon Poëticon antiquae linguae septentrionalis* (Kopenhagen 1931<sup>2</sup>), 250) — gesmeed door twee dwergen, *Dain* en *Nabbi*. Aloud is deze verbinding van de ever met de godheden der vruchtbaarheid (vgl. de bijnaam *Sýr* „zeug” van *Freyja*) blijkens de uitlating van TACITUS over evervormige amuletten gewijd aan de *mater deum* bij de *Æstii* (*Germania*, cap. 45, waarover MUCH, *Germania* 404).

(61) Het woord betekent vermoedelijk „uit houten latten samengesteld”. Het bedoelde schip werd door dwergen vervaardigd — de zonen van *Ívaldi* (vgl. SCHRÖDER, *Ingunar-Freyr* 15 vlg.); dit wordt merkwaardig genoeg precies in de eddische passage (*Grtmismál* 43) waar *Freyr* als *Njarðar bur* vermeld staat, meegedeeld.

(62) Vgl. MEISSNER o. c. 261 vlg.

(63) Vgl. ook de afgeleide vorm *Njorðungar*, o. m. in de uitdrukking *skæ-Njorðungar skorðu* (Sigvatr Thórdarson; vgl. KOCK-MEISSNER, *Skaldisches Lesebuch* I (Halle 1931), 32, nr 174, 3), waar hij in verband met de *kenning skæ skorðu* „schip” op zeelui wijst; anders schemert er evenwel in de Skaldentaal maar weinig van de vroegere mythische betekenis van *Njord* door.

van onderaardse zegenbrengende natuurwezens<sup>64</sup>, nergens valt in de cultus van deze vegetatiegodin een onmiskenaar spoor van innig verband met de dodenwereld aan te treffen. Dit hangt met de vaststelling van DUMÉZIL samen, dat bij het *lente*-feest der Indogermanen nergens op de doden toegespeeld wordt: geen spoor van weemoed „ou même quelque recueillement à la pensée des mânes qui peut-être animent la végétation nouvelle” (*Festin d'Immortalité* 265).

*Nerthus* is dus „de Moeder Aarde uit wier schoot het nieuwe leven ontspruit”. Wegens het nauwe verband tussen de machten der vruchtbaarheid en de vrouwelijke levensfuncties in het religieuze denken is ze in wezen een godin, maar het hoofdbeginsel in haar verering is de cultus van de opbruisende levenskracht der Natuur waar ze de verpersoonlijking van is. Daarom treedt ze uit aangeboren aanleg als de milde geefster van vruchtbaarheid en voorspoed op...

Hiermee wordt de oplossing van het door haar naam gestelde etymologisch probleem duidelijk: met gr. *véρτερος* „lager, meer naar anderen” (speciaal van de bewoners van de onderwereld)<sup>65</sup> is germ. *\*nerþuz* geenszins verwant, daar deze etymologische verbinding een oorspronkelijke betekenis „de onderaardse” onderstelt, welke in verband met het wezen van de bedoelde godsgestalte onaannemelijk blijkt. Met kelt. *\*nerto-* „kracht” kan het woord daarentegen best vergeleken worden, indien hierbij het oorspronkelijk begrip „levenskracht” blijkt te zijn<sup>66</sup>. Formeel is germ. *\*nerþuz* in elk geval terug te brengen op idg. *\*H<sub>2</sub>ner-tu-*, als *nomen actionis* gevormd op het door KUIPER, *Νώροπι χαλκῶ* (*Mededel. Ndl. Akad. Wetensch., Afd. Letter.* Nr 14: 5, Amsterdam 1951) overtuigend geïsoleerd idg. thema *\*H<sub>2</sub>ner-* „levenskracht” (vgl. own. *nara* „leven”), met het idg. *+tu-* suffix waarvan de functie door BENVÉNISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen* (Parijs 1948), 112, aldus treffend gedefinieerd werd:

(64) Vgl. inz. ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen* 356 vlg., waarbij nog SLAWIK, *Idg. u. Germ.* 736 n. 14; ELIADE, o. c. 299 vlg. In een ruimer verband wordt dit probleem uitvoeriger behandeld door GÜNTERT, *Kalypso* (Halle 1919) en ALTHEIM, *Terra Mater* (Gießen 1931).

(65) Deze door KÖGEL voorgeslagen etymologie nemen FEIST, *Kultur der Idg.* 332, 341; HELM, *Altgermanische Religionsgeschichte* I (Heidelberg 1913), 314; GÜNTERT, *Kalypso* 57; SCHÜTTE, *Vor Folkegruppe Gottjod I* (Kopenhagen 1926), 201; ARNTZ, *Handb. d. Runenk.* 223; enz., aan.

(66) Uit het materiaal komt dit evenwel geenszins duidelijk uit: in het oudiers worden *nert* „sterkte, kracht, macht”, *nertaid* „versterkt, bekrachtigt”, *nertmar* „sterk, krachtig”, met verdere samenstellingen als *nert-slaine* „volle gezondheid” (*Hessens irisches Lexikon* (Halle 1938), II, 149) aangetroffen; de oudkymrische glossen vertonen de vormen *nerthiti*, hortabere (= mkymr. *nerthy di* „je versterkt”), *nertheint*. armant (LOTH, *Vocabulaire vieux-breton* (Parijs 1884), 192 vlg.); in het gallisch komt *nerto-* als eerste lid, *-nertus* als tweede lid van onomastische samenstellingen, waarin de betekenis, zoals die van korn., kymr. *nerth* en bret. *nerz*, zonder meer „kracht” schijnt te zijn (DOTTIN, *La langue gauloise* (Parijs 1918), 92, 275), veelvuldig voor.



„+tu- dénote l'action comme subjective, émanant du sujet et l'accomplissant, en tant que prédestination ou disposition interne, déploiement d'une virtualité ou pratique d'une aptitude personnelle, dirigée toujours dans le même sens.”

Germ. *+nerþuz* is dus de innerlijk gemotiveerde actualisatie van levenskracht, hetgeen met *Nerthus'* optreden als zinnebeeld van de vitaliteit der lente-natuur volkomen strookt.

In deze perspectief komen verschillende voor *Nerthus* voorgeslagen etymologieën beter tot hun recht : SCHRÖDER, *Germanentum und Hellenismus* (Heidelberg 1924), 51, vergeleek *Nerthus* met skt. *nr̥tú-* „danser”, hetgeen ondanks Tacitus' zwijgen hierover, in verband met het veelvuldig voorkomen van sacrale dansen in de vruchtbaarheidsriten<sup>67</sup> best aannemelijk is. Door zijn mimetisch karakter beoogt de dans hierbij een concentreren van levenskracht, hetgeen precies de oorspronkelijke betekenis van ved. *nr̥táte* schijnt te zijn : het wijst inderdaad op „manifestations of strength in general, including the primitive religious dance” (KUIPER, o. c. 24) — eigenlijk wellicht een toestand van *extase*<sup>68</sup>. Ved. *+nr̥t-* vertoont een *-t-* uitbreiding zoals opruis. *nertien* „woede”, lit. *nérteti*, „woedend zijn, hevig tekeergaan”; ofschoon germ. *+nerþuz* ook, zoals KONOW, *Festschrift Kjør* (Oslo 1924), 53 vlg., het voorstelde, van een idg. stam *+nert-* met een idg. sacrale *-u-*<sup>69</sup> afgeleid zou kunnen worden, blijkt het wegens de betekenis verkieslijk van deze hypothese af te zien.

Is gr. *ἀνὴρ* „the man as a being animated by vital strength” (KUIPER, o. c. 23), dan wordt het door DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains* (Parijs 1939), 133 vlg., gesuggereerd verband met de ossetische *Nartes* (groep fabelachtige helden) in een behoorlijk daglicht gesteld : het ossetisch woord *nart* is eigenlijk een meervoud op *-t-*, afgeleid van indo-iraans *nara-* „mannelijk” (= osset. *näl*) met behoud van *-r-* in de religieuze overlevering (BLECHSTEINER, *Rosßweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukas. Völker*, in *Idg. u. Germ.* (Salzburg 1936), 427). Dat het ten grondslag liggend begrip „levenskracht” alleszins niet uitsluitend als *mannelijke vitaliteit* gedacht wordt, blijkt duidelijk uit KUIPER's materiaal (o. c. 15 vlg.). Reeds daarom is dan ook DE VRIES' interpretatie van germ. *+nerþuz* als de goddelijke oerverwekker op grond van de aan idg. *+ner-* toegekende betekenis „virile power, esp. procreative power” (*Contributions tot the Study of Othin (Folklore Fellows Communications 94, Helsinki 1931), 36*) onaanvaardbaar. Nader te onderzoeken blijft evenwel het probleem van de slechts in *kenningen* geattesteerde godinnennaam *Njorun* in verband met sabin. *Nerio* „fortis dea”, waarvan de oorspronkelijke

(67) Vgl. DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte I (Grundriß der germ. Philologie 12, Berlin 1935), 256 vlg.*; SCHRÖDER, *Skadi* 69.

(68) Zoals Prof. KUIPER het mij vriendelijk meedeelt.

(69) Vgl. vooral SPECHT, *Ursprung der idg. Deklination* 303 vlg.; *Die Sprache I* (1949), 43 vlg., met verdere bibliografie.