Zeitschrift: Beiträge zur nordischen Philologie
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
Band: 43 (2009)

Artikel: Der tierische Blick : Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur
Autor: Rohrbach, Lena
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-858136

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 23.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Lena Rohrbach

Der tierische Blick

Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

BEITRÄGE ZUR NORDISCHEN PHILOLOGIE 43

Der tierische Blick

Beiträge zur Nordischen Philologie

Herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft
für Skandinavische Studien

Redaktion:
Oskar Bandle †, Jürg Glauser, Silvia Müller, Hans-Peter Naumann,
Barbara Sabel, Thomas Seiler

Beirat:
Michael Barnes, François-Xavier Dillmann, Stefanie Gropper,
Annegret Heitmann, Andreas G. Lombnæs

Band 43 · 2009

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Lena Rohrbach

Der tierische Blick

Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur

A. FRANCKE VERLAG TÜBINGEN UND BASEL

Titelbild: Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 147 4to f.67r, Detail,
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt mit Unterstützung des DFG-Graduiertenkollegs „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter".

Dissertation an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 2007 (D 29) unter dem Titel „Der tierische Blick. Literarisch-anthropologische Interpretationen von Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur".

© 2009 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Werkdruckpapier.

Internet: www.francke.de
E-Mail: info@francke.de

Satz: Lena Rohrbach
Druck und Bindung: Laupp & Göbel, Nehren
Printed in Germany

ISSN 1661-2086
ISBN 978-3-7720-8307-5

Inhalt

Dank IX

Vorbemerkungen zur Schreibweise von Personen- und Ortsnamen XI

1 Voraussetzungen: Über die Notwendigkeit, die Sagaliteratur mit dem tierischen Blick zu betrachten 1

1.1 Einführung in die Primärliteratur 4

1.2 Forschungsstand 11
1.2.1 Untersuchungen von Mensch-Tier-Relationen in anderen Sprachräumen 11
1.2.2 Einschlägige Sagaanalysen 15

1.3 Der tierische Blick – Herangehensweise und Konsequenzen 19
1.3.1 Literarische Anthropologie als leitende Herangehensweise 19
1.3.2 Narrative Funktionsanalysen literarischer Muster 25
1.3.3 Sinn und Unsinn einer quantitativen Auswertung von Tierepisoden 31

1.4 Gang der Untersuchungen 32

2 Fauna und Lebensverhältnisse im mittelalterlichen Island und Norwegen 35

2.1 Nutztiere im mittelalterlichen Island und Norwegen – Archäologische Erkenntnisse 35

2.2 Die mittelalterliche nordische Agrargesellschaft im Spiegel altnordischer Rechtsbücher 40

3 Die Tierwelt in altnordischen Bild- und Textzeugnissen 51

3.1 Tierilluminationen in altnordischen Handschriften 51

3.2 Tiere in isländischen historiographischen Texten des Mittelalters 57

4 Literarische Funktionsanalysen: Narrative Strukturierung durch Tierepisoden 61

4.1 Die Strukturierung der Íslendinga sögur durch Tierepisoden 62
4.1.1 Bjarnar saga Hítdœlakappa 63
4.1.2 Reykdœla saga 80
4.1.3 Njáls saga 94

4.2 Tiererwähnungen in stilisierter Funktion in der Sturlunga saga? 101
4.2.1 Sturlu saga 103
4.2.2 Guðmundar saga dýra 110
4.2.3 Íslendinga saga 116
4.2.4 Zwischenfazit 118

4.3 Biskupa sögur – Narrative Funktionen von Tierepisoden in anthropozentrischen Heiligenleben 119

4.4 Anekdotische Tierepisoden in den Konunga sögur 124
4.4.1 Óláfs saga Tryggvasonar 129
4.4.2 Haralds saga Sigurðarsonar 139
4.4.3 Zwischenfazit 142

4.5 Tiere in den Íslendinga þættir – Ein uneinheitliches Bild 144

4.6 Literarische Funktionen von Tierepisoden in der Sagaliteratur – Ein Resümee 151

5 Anthropologische Funktionsanalysen 1: Bedeutungskonstituierung durch Mensch-Tier-Relationen 155

5.1 Mensch-Tier-Relationen im Spannungsfeld zweier Gegensatzpaare 156
5.1.1 Tiere im Dienste des Menschen – Nähe des Alltags 159
5.1.2 Status und Distanz – und Nähe 165

5.2 Metonymische Dimensionen des Eigentumsverhältnisses zu Tieren 171
5.2.1 Tiere als Geschenk – Die Basis einer metonymischen Relation 173
5.2.2 Die metonymische Dimension der Pferdekämpfe 184
5.2.3 Die metonymische Dimension des Viehraubs in der Sturlunga saga 188
5.2.4 Die Metonymie von Gewalt und Grausamkeit 192
5.2.5 Zwischenfazit 199

5.3 Tiere als Bedrohung der menschlichen Lebenswelt 200

5.4 Metaphorische Dimensionen: Zoomorphe Versinnbildlichungen der Gesellschaft 205
5.4.1 Tiermetaphern als anthropologische Deutungsmuster 206
5.4.2 Tierträume – Reflexion vorchristlicher schamanischer Vorstellungen oder spätmittelalterliche sinnbildliche Ausdeutung? 221
5.4.3 Zwischenfazit 235

5.5 Tiere als Elemente heidnischer und christlicher Konzeptionen 236
5.5.1 Tiere und die Konstruktion des vorchristlichen Glaubens 236
5.5.2 Die Manifestation des Transzendenten – Tiere in christlichem Kontext .. 244
5.5.3 Zwischenfazit 249

5.6 Übernatürliches 250
5.6.1 Gestaltenwechsel – Das Menschliche im Tier und das Tierische im Menschen 250
5.6.2 Übernatürliche Tiere (und Tiere als Hüllen des Übernatürlichen) 254

5.7 Das Zusammenspiel der einzelnen Dimensionen – Ein Resümee 256

6 Anthropologische Funktionsanalysen 2: Die Bedeutung einzelner Tierarten im kulturellen Kontext der Sagaliteratur 261

6.1 Zelter, Kampfhengste und geile Stuten – Ein Statussymbol zwischen Omnipräsenz und Tabuisierung 262

6.2 Treue Wächter und feige Köter – Übertragungsbeziehungen zwischen Hund und Herr 267

6.3 Prachtochsen und Opferstiere – Rinder im Zentrum des isländischen Männlichkeitsdiskurses 270

6.4 Aggression und Siechtum – Schlangen als Widersacher und Instrumente norwegischer Herrscher 274

6.5 Nahrungslieferanten und Zauberwesen – Tiere des Meeres 276

6.6 Ehrlose Wölfe und geachtete Bären – Bedrohungen durch die wilde Außenwelt 278

6.7 Höfische Falken und kriegerische Adler – Vögel als metaphorische Abbilder der Gesellschaft 281

6.8 Präsenz und Absenz – Warum erfahren einige Tierarten keine Beachtung? 284

7 Konklusion: Mensch und Tier in der Sagaliteratur 291

Anhang 300

Abkürzungsverzeichnis 349

Bibliographie 352

Abbildungsnachweise 375

Index 377

Dank

Es gibt viele Menschen, denen am Ende eines solchen Projektes gedankt werden muß; vergessen werden trotz einer langen Aufzählung wahrscheinlich doch einige, bei denen ich mich in diesem Fall für einen solchen Lapsus entschuldigen möchte.

Mein erster, sehr herzlicher Dank gilt meinem Doktorvater Hubert Seelow, der mich während all der Jahre in fachlichen und praktischen Angelegenheiten stets unterstützt hat und mir in der Umsetzung meines Dissertationsvorhabens in großem Vertrauen allen Freiraum gelassen hat.

Quelle der Inspiration in allen verfahrenen Lagen war mir Jón Viðar Sigurðsson vom Mittelalterzentrum der Universität Oslo, der meinen „tierischen Blick" von den ersten Skizzen an begleitet und geschärft hat und ohne den diese Studie heute sicherlich nicht in dieser Form vorliegen würde. Das Mittelalterzentrum prägte meinen interdisziplinären Ansatz und war mir in den vergangenen Jahren wiederholt geschätzter Hafen in intensiven Arbeitsphasen. Vielen Mitarbeitern des Zentrums verdanke ich wertvolle Anregungen, in besonderem Maße aber dem Archäologen Christian Keller, der immer ein offenes Ohr für mich und meine Tiere hatte.

Auch Stofnun Árna Magnússonar in Reykjavík möchte ich für große Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft während wiederholter Rechercheaufenthalte danken. Die Bibliothek des Instituts barg so manchen abgelegenen Schatz, der meine Arbeit bereicherte; weiterhin entstammen alle in diesem Band abgedruckten Handschriftenreproduktionen dem Archiv der Arnamagnäanischen Sammlung und wurden mir von dort großzügig zur Verfügung gestellt.

Das DFG-Graduiertenkolleg „Kulturtransfer im europäischen Mittelalter" der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg förderte mein Promotionsprojekt durch ein großzügiges Stipendium und nicht zuletzt auch durch die Finanzierung der Druckkosten für diesen Band. Hierfür und für die Öffnung meines nordistischen Blicks nach Kontinentaleuropa hin möchte ich dem Kolleg meinen Dank aussprechen.

Den Herausgebern der „Beiträge zur Nordischen Philologie" danke ich für die freundliche Aufnahme meiner Dissertation in ihre Reihe, ebenso den Mitarbeiterinnen des Francke-Verlags für ihren netten Beistand in Rat und Tat bei der technischen Umsetzung der Drucklegung. Den Weg von der Prüfungs- zur Druckfassung begleitete Jürg Glauser mit vielen guten Ratschlägen, für die ich ihm sehr verbunden bin.

Für anregende Diskussionen, reichlich Rotwein und ein immer gemachtes Bett in Erlangen möchte ich Line und Helge Frieling danken, für kritisches Korrekturlesen meiner guten Freundin Rebecca Boxler Ødegaard und meiner Mutter Gudrun Weilbächer. Ohne die Standleitung zu meinem Vater Felix Weilbächer wäre ich schließlich wiederholt beinahe an den Widrigkeiten der elektronischen Daten- und Text-

verarbeitung gescheitert, ich danke Dir für die vielen Stunden, die Du geduldig mit mir vor dem Computer verbracht hast!

Die Namen, die zuletzt genannt werden, sind stets die wichtigsten, so auch in diesem Fall: Über all die vielen Jahre hinweg hast Du, geliebter Janne, immer Geduld und Verständnis aufgebracht für meine nächtlichen Arbeitsphasen, für ausgedehnte Forschungsaufenthalte in Norwegen und Island und für das Hin- und Herpendeln zwischen unseren diversen Haushalten. Durch Deine nie schwindende moralische Unterstützung hast Du mir manches kleinere oder größere Hindernis zu überwinden geholfen und dieses Projekt vom ersten bis zum letzten Augenblick begleitet. Ich danke Dir und unserer kleinen Emma Carlotta, die uns gezeigt hat, daß es Augenblicke gibt, in denen die Bücher auch einmal zugeschlagen werden müssen.

Vorbemerkungen zur Schreibweise von Personen- und Ortsnamen

Alle Personennamen werden im Nominativ in der altnordischen Form aufgeführt. Alle anderen Kasus werden jedoch deutschen Sprachgewohnheiten angepaßt wiedergegeben: Im Dativ und Akkusativ wird die Nominativform verwendet, und der Genitiv wird in allen Fällen durch Anhängen von -s gebildet. Der Genitiv zu Bjarni heißt dementsprechend Bjarnis und nicht Bjarna, der Genitiv zu Guðrún lautet Guðrúns und nicht Guðrúnar.

In den Fällen, in denen auch im Altnordischen der Genitiv auf -s gebildet wird, wird die isländische Form übernommen. So werden zum einen Doppelkonsonanten vereinfacht, d.h. aus Egill wird im Genitiv Egils. Zum anderen fällt bei im Nominativ nach dem Muster „Stamm + -r" gebildeten Namen das -r im Genitiv weg, so daß aus Oddr im Genitiv Odds wird und aus Óláfr Óláfs. Die einzige Ausnahme für diese Regel sind Namen, deren Stamm auf einen Vokal endet, wie etwa Geitir, Grettir und Þórir, da das -r in diesen nach deutschem Sprachgefühl fester Bestandteil des Namens ist und eine Streichung daher zumindest der Verfasserin beinahe widerstrebt.

Ortsnamen werden dagegen einem in der Forschung allgemein üblichen Brauch folgend in ihrer heute gebräuchlichen, landesüblichen Form wiedergegeben.

1 Voraussetzungen: Über die Notwendigkeit, die Sagaliteratur mit dem tierischen Blick zu betrachten

Als Óláfr pái von Goddastaðir zu seinem neuen Gehöft Hjarðarholt umzieht, bestellt er seinem Vater Hǫskuldr die Nachricht, er solle vor seinem Hof stehen und dem Zug zusehen. Der Anblick, der sich Hǫskuldr und allen anderen Beobachtern bietet, ist prächtig. Óláfr läßt in einer langen Reihe alle seine Schafe, von den Jungtieren über das Milchvieh bis zu den Hammeln, und direkt daran im Anschluß seine Lastenpferde den Weg entlang treiben. Über diesen Viehtrieb heißt es, daß die ersten Tiere auf dem neuen Hof angekommen seien, als Óláfr gerade von dem alten ritt, und es sei nirgendwo eine Lücke im Zug gewesen.[1]

Óláfr ist es offensichtlich überaus wichtig, daß sein Vater diesem eindrucksvollen Treiben beiwohnt. Die ansehnlich aufgestellte Reihe von Tieren zeichnet Óláfr als äußerst wohlhabenden Mann aus und zeugt somit von seinem hohen gesellschaftlichen Status. Die hier kurz skizzierte Szene in der Laxdœla saga illustriert beispielhaft, wie in der altnordischen Sagaliteratur Tiere zur Veranschaulichung von sozialen Strukturen und Figurenkonstellationen in den Handlungsverlauf integriert werden und daß ihnen dabei zentrale bedeutungskonstituierende Funktion zukommt.

In der vorliegenden Studie wird davon ausgegangen, daß in dem Teil der altwestnordischen Prosaliteratur, der für sich selbst den Anspruch erhebt, historische Ereignisse zu schildern, die menschliche Gesellschaft maßgeblich durch deren Positionierung zu und Interaktionen mit der Tierwelt konstruiert wird.[2] Dabei handelt es sich, wie im Laufe der Analysen gezeigt werden soll, um eine spezifische Weise der Bedeutungskonstituierung, die größtenteils unabhängig von zeitgenössischen kontinentaleuropäischen literarischen Entwicklungen ist und die sich aus dem spezifischen kulturellen Kontext der mittelalterlichen westnordischen Gesellschaften, besonders der isländischen, heraus erklären läßt.

Mit dieser Studie wird somit ein völlig neuer Ansatz zur Untersuchung der Sagaliteratur gewagt. Zwar stützt er sich methodisch auf schon Gewesenes, wählt jedoch einen ungewöhnlichen Blickwinkel: ‚den tierischen Blick'. In einer breit angelegten, vergleichenden Untersuchung sollen Erwähnungen von Tieren innerhalb der Sagaliteratur einerseits auf ihre literarische Ausarbeitung und strukturierende Funktion für den Handlungsverlauf und andererseits auf ihre Bedeutung für die in diesen Erzählungen konstruierten Gesellschaftsbilder untersucht werden. Durch diese literarisch-anthropologischen Interpretationen soll gezeigt werden, wie die Erwähnung von Tieren von den Schöpfern der Erzählungen – seien sie nun in einem mündlichen

---

1 *Laxd* S.67f.

2 Zu der spezifischen Wirkkraft von Tieren als Trägern von Bedeutungsgehalten vgl. auch Simon Teuscher. 1998. S.349.

Stadium erschaffen oder erst in schriftlicher Form verfestigt worden – genutzt wurde, um Besonderheiten der nordischen Gesellschaften in verschiedenen historischen und sozialen Zusammenhängen zu veranschaulichen. Dabei lassen sich deutliche Unterschiede in Abhängigkeit von der geschilderten Epoche – zwischen Sagazeit und Sturlungenzeit –, dem Ort der Handlung – Norwegen und Island – und zwischen weltlichen und kirchlichen Zusammenhängen feststellen. Zwar soll im Laufe der folgenden Untersuchungen immer wieder ein Seitenblick auf außernordische Entwicklungen und Einflüsse geworfen werden; im Zentrum des Untersuchungsinteresses liegt jedoch das Bedeutungsuniversum der Sagaliteratur.

Die kontinentaleuropäische Literatur des Mittelalters wurde in der Vergangenheit wiederholt auf die Darstellung von Tieren hin untersucht, dies sowohl in der höfischen und epischen Literatur als auch in der Tierdichtung im engeren Sinne.[3] Eine vergleichbare Untersuchung der Sagaliteratur steht bis zum heutigen Tag aus und soll nun mit dieser Studie vorgelegt werden. Mit diesem alternativen Blick auf die Sagaliteratur hoffe ich, neue Einsichten in die Bedeutungskonstituierung der mittelalterlichen westnordischen Literatur zu ermöglichen.

In den vor allem im deutsch- und französischsprachigen Raum im Mittelalter so prominenten Fabeln, Tierepen, Tierschwänken und anderen verwandten Textsorten treten Tiere als Handlungsträger auf, die mit menschlichen Eigenschaften versehen sind. Die Handlungen dieser anthropomorphisierten Tiere dienen als Exempla für bestimmte erstrebenswerte bzw. abzulehnende Verhaltensweisen und werden je nach Tenor der Textsorte moralisch ausgewertet oder lediglich humoristisch aufgezeigt.[4] Vergleichbare Texte finden sich im gesamten altnordischen Sprachraum erst zum Ausgang des Mittelalters.[5] Bei einer anderen, im gesamten europäischen Kulturraum des Mittelalters überlieferten Textgruppe, dem um 200 nach Christus entstandenen Physiologus und den aus ihm entstandenen Bestiarien, handelt es sich um auf antiken Quellen basierenden Kompendien, in denen verschiedene Tierarten in bezug auf bestimmte Eigenschaften geschildert werden. Diese Schilderungen werden stets allegorisch, meist unter Rückgriff auf die Bibel, ausgedeutet.[6] Physiologus und Bestiarien waren im Mittelalter weit verbreitet und finden sich in einer Vielzahl mittelalterlicher Handschriften, oftmals gemeinsam mit anderen Naturbüchern wie etwa Lapidarien oder Herbarien.[7]

Tierepen und Fabeln sowie Physiologus und Bestiarien sind somit Gattungen, in denen Tiere als anthropomorphisierte Handlungsträger oder aber als Gegenstand allegorischer Auslegungen im Zentrum der Texte stehen. Dies trifft für das hier un-

---

[3] Mit dem Begriff Tierdichtung werden in der mediävistischen Forschung Fabeln, Tierepen und Tierschwänke bezeichnet.

[4] Vgl. dazu Fritz Harkort. 1970. S.16; Peter Dinzelbacher. 2000. S.235-237.

[5] Auf Island entstand im 15. Jahrhundert der sogenannte Skaufalabálkur (vgl. Frederic Amory. 1975), in Dänemark etwa zu gleicher Zeit die sogenannten Gamle Danske Dyrerim (vgl. Kaj Bom. 1958. „De gamle danske Dyrerim". In : *KLNM* 3. S.412).

[6] Vgl. Nikolaus Henkel. 1976. S.142f; Ann Payne. 1990. S.9f.

[7] Vgl. Nikolaus Henkel. 1976. S.58. Eine isländische Version des Physiologus ist in zwei illuminierten Fragmenten von etwa 1200 überliefert (AM 673 a I 4to, AM 673 a II 4to).

tersuchte Textkorpus so nicht zu. Bei der ‚historischen' Sagaliteratur handelt es sich vielmehr um Texte, die an sich selbst den Anspruch auf Historizität stellen und in denen dementsprechend die menschlichen Handlungen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt sind.[8] Tiere tauchen in ihnen zwar häufig auf, jedoch selten als Hauptthema einer gesamten Saga.[9] Eine im Laufe meiner Untersuchungen gelegentlich von Dritten vorgetragene Frage danach, ob Episoden, in denen Tiere Erwähnung finden, in den Sagas essentieller Natur seien oder ob sie nicht ebensogut hätten weggelassen werden können, erscheint jedoch bereits vom Ansatz her grundsätzlich falsch, da diese Episoden, selbst wenn sie etwaiges Füllmaterial darstellen sollten, eben gerade nicht weggelassen, sondern in die Erzählungen mit aufgenommen wurden. Ziel dieser Studie ist es zu erörtern, inwiefern sich Muster bei der Integration von Tierepisoden feststellen lassen und ob diese in Übereinstimmung mit der generellen Tendenz eines Textes oder einer Textgattung stehen.

Die vorliegende Studie ist aus dem Anspruch heraus entstanden, einen möglichst vollständigen Überblick über die narrativen und anthropologischen Funktionen von Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur zu geben. Soll dieser Ansatz in einem überschaubaren, für den Leser angenehmen Rahmen verfolgt werden, führt dies unweigerlich dazu, daß einige Gesichtspunkte nur aufgezeigt und angerissen werden können. Wenn aus dieser Analyse weiterführende Einzeluntersuchungen hervorgehen sollten, wäre eines der Hauptanliegen erreicht, die durch die Betrachtung der Sagaliteratur mit dem tierischen Blick verfolgt wurden: eine neue Lesart der bekannten Erzählungen vorzunehmen, die neue Bezugssysteme und Diskurse in diesen Texten aufdeckt und damit zu einem tieferen Verständnis ihrer Bedeutungskonstituierung führt.

Bevor eine weitere Einführung in die Primär- und Forschungsliteratur sowie die dieser Untersuchung zugrundeliegenden Ansätze und Methoden erfolgt, müssen einige zentrale Begrifflichkeiten definiert werden: Das hier vorliegende Untersuchungskorpus soll im weiteren Verlauf der Einfachheit halber nur mit den Termini Sagas oder Sagaliteratur bezeichnet werden, wenn auf die Gesamtheit der untersuchten Texte hingewiesen wird. Ist dagegen von einzelnen Sagas oder Sagagruppen die Rede, werden diese benannt. Ebenso werden auch andere Sagagruppen wie die *Fornaldarsögur* und *Riddara sögur*, die nicht selbst Gegenstand der Untersuchungen sind, stets spezifiziert.

Weiterhin ist zu klären, worauf im Rahmen der folgenden Analysen mit dem Begriff der Tierepisode verwiesen wird. Als Tierepisoden sollen alle Handlungsabschnitte innerhalb eines Sagatexts bezeichnet werden, in denen Tiere – auch in rein sinnbildlicher Bedeutung – erwähnt werden, unabhängig von ihrer Länge und Kom-

---

8 Vgl. Trine Buhl. 2004. S.10. Zu diesem Selbstanspruch der Sagaliteratur vgl. Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.22.

9 Zur fast vollständigen Abwesenheit von Schilderungen der unbelebten Natur in der altnordischen Literatur vgl. Guðrún Nordal. 1994b; Aron Gurevich. 1997. S.53. Siehe auch Michail I. Steblin-Kamenskij. 1973. S.76.

plexität. Der Begriff der Episode wird also weit gefaßt und wertneutral verwendet und sagt noch nichts über die strukturelle Funktion innerhalb der jeweiligen Texte aus.[10]

Wird schließlich im weiteren Verlauf der Begriff des Textes verwendet, so wird damit nicht auf einen unveränderlichen *textus* im Sinne eines modernen Textverständnisses abgestellt, sondern auf narrative Gefüge, die durch das für eine Handschriftenkultur charakteristische Element der *mouvance* – der im Laufe der Transmission permanent stattfindenden Varianz – geprägt sind.[11] Diese spezifische Verfaßtheit der mittelalterlichen Erzählungen erfordert das Bewußtsein, daß die in Editionen von in einer langen Handschriftentradition erhaltenen Sagas in den meisten Fällen lediglich einen unter verschiedenen Prämissen ausgewählten Textzeugen wiedergeben und somit – allerdings unter Verweis auf Varianten in anderen Textzeugen im Anmerkungsapparat – eine Momentaufnahme der Überlieferungsgeschichte widerspiegeln. Im Laufe der Untersuchungen wird daher auf signifikante Abweichungen in einzelnen Handschriften eingegangen werden. In der Gesamtschau läßt sich jedoch eine auffällig hohe Konstanz für die Transmission von Tierepisoden feststellen, auch in den Fällen, in denen stark abweichende Versionen einer Saga existieren.

1.1 Einführung in die Primärliteratur

In dieser Studie sollen vor allem die Texte der sogenannten ‚historischen' Sagaliteratur[12] – in Abgrenzung zu den eher märchenhaften Vorzeitsagas und Rittersagas – auf ihre Erwähnung und Darstellung von Tieren untersucht werden. Gegenstand der Untersuchungen sind dementsprechend *Konunga sögur* (Königssagas), *Íslendinga sögur* (Isländersagas), *Íslendinga þættir, Biskupa sögur* (Bischofssagas) und die *Sturlunga saga*. Die Begrenzung auf diesen Teil der Sagaliteratur liegt in dem Hauptuntersuchungsziel dieser Studie begründet, herauszuarbeiten, welche Bedeutung Schilderungen von Mensch-Tier-Relationen für die Konstruktion von Gesellschaftsbildern in verschiedenen Epochen, Räumen und Kontexten haben. Die in eine mythologische Vorzeit verlegten Sagatexte bieten aufgrund ihrer teilweise stark folkloristischen Prägung und ihrer häufigen Adaption literarischer Muster aus der kontinentaleuropäischen Literatur im Vergleich zur historischen Sagaliteratur nur sehr begrenzt Anknüpfungspunkte an eine historische Wirklichkeit und geben daher

---

[10] Das *Dictionary of Narratology* liefert folgende Definition einer Episode: "A series of related events standing apart from surrounding (series) of events because of one or more distinctive features and having a unity." (Gerald Prince. 2003. S.27).

[11] Vgl. dazu auch Stefanie Würth. 1999. S.203.

[12] Im weiteren Verlauf wird der Begriff der historischen Sagaliteratur auch ohne die Relativierung durch Anführungszeichen aus einer Abneigung gegen die übermäßige Nutzung ebendieser heraus verwendet werden.

nur eingeschränkt Einsichten in die literarische Konstruktion von Vergangenheit und Gegenwart.[13]

In der Sagaforschung wurde wiederholt diskutiert, ob die einzelnen Textgruppen verschiedene Untergattungen innerhalb der Sagaliteratur bilden, oder ob sie nicht vielmehr aus dem Selbstverständnis der mittelalterlichen Verfassergesellschaft heraus als eine Textgattung angesehen werden müssen.[14] In den folgenden Überlegungen wird zunächst vorläufig der Begriff der Untergattung benutzt werden, und die einzelnen Texte werden in der narratologischen Analyse entlang der etablierten Gattungsunterteilung untersucht werden. Sowohl der Begriff als auch die Unterteilung werden jedoch im Laufe der Untersuchungen wiederholt in Frage gestellt werden müssen. Falls ein generelles Festhalten an der Einteilung in Untergattungen generell bejaht werden sollte, müssen die existierenden Gattungstrennlinien auf ihre Stichhaltigkeit überprüft und gegebenenfalls revidiert werden. Eine endgültige Positionierung zu dieser Forschungsdiskussion wird erst am Ende der Untersuchungen, unter Berücksichtigung der erzielten Erkenntnisse, erfolgen.

Da sich die vorliegende Studie von Mensch-Tier-Relationen in der altnordischen Sagaliteratur dezidiert an eine interdisziplinäre Leserschaft richtet, die daher in unterschiedlichen Bereichen Vorwissen mitbringt, soll – um den verschiedenen Ausgangspositionen gerecht zu werden – im folgenden kurz in die Charakteristika der behandelten Textgattungen eingeleitet werden.[15] Denn nur wenn die Verschiedenheiten der einzelnen Sagagruppen stets mitgedacht werden, können sie angemessen gemeinsam literaturwissenschaftlich untersucht werden. Eine ausführliche Diskussion der Anwendbarkeit literaturwissenschaftlicher Fragestellungen auf die einzelnen Sagagruppen wird in Kapitel 1.3 geführt werden. In der folgenden Einführung in die einzelnen Textgruppen sollen auch die unterschiedlich gelagerten Erkenntnisziele für die verschiedenen Untergattungen beleuchtet werden, denen im weiteren Verlauf nachgegangen werden soll. Die Reihenfolge in der Behandlung der einzelnen Textgruppen entspricht dabei nicht der späteren Untersuchungsfolge, sondern folgt aus Gründen der Anschaulichkeit chronologisch den Perioden der in ihnen geschilderten Ereignisse.

Aus dem Korpus der Konunga sögur wird nur eine Auswahl in die Analyse mit einbezogen. Diese umfaßt vor allem die großen Königssagakompendien: Ágrip af Noregskonunga sǫgum, Morkinskinna, Fagrskinna und Snorri Sturlusons Heimskringla. Diese vier Werke können alle als ‚historische Kompendien' bezeichnet wer-

---

13 Zu diesen Überlegungen vgl. auch Heiko Uecker. 2004. S.114.

14 Zur Nachvollziehung der lange währenden Diskussion sei hier nur auf einige Vertreter beider Positionen verwiesen. Als prominente Verfechter der Gattungsunterscheidung sind vor allem Theodore M. Andersson (1975) und Joseph Harris (1972 und 1975) zu nennen. Lars Lönnroth stellte sich hingegen wiederholt kritisch zur traditionellen Aufteilung der Sagagattungen (vgl. z.B. Lars Lönnroth. 1975. S.422). Vgl. auch Michail I. Steblin-Kamenskij. 1973. S.33f; Úlfar Bragason. 1986; Trine Buhl. 2004.

15 Des weiteren ist allen zitierten Passagen aus demselben Grund eine deutsche Übersetzung der Verfasserin beigefügt.

den,[16] die ungefähr die gleiche Zeitspanne abdecken, aber von sehr unterschiedlicher Länge und Detailliertheit sind. Bei der Heimskringla handelt es sich um das längste, beim Ágrip um das kürzeste der untersuchten Werke. Die Auswahl ist nicht erschöpfend; spätere Kompendien wie die Flateyjarbók (1387), Hulda (zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts) und Hrokkinskinna (Anfang des 15. Jahrhunderts) hätten in die Analyse mit einbezogen werden können.[17] Aufgrund ihres späten Entstehungsdatums werden sie hier jedoch lediglich am Rande erwähnt.

Als Besonderheit der Königssagas ist anzusehen, daß sie anders als die übrigen Gattungen des Untersuchungskorpus in verschiedenen Versionen vom Leben der einzelnen norwegischen Könige berichten. Da die vier berücksichtigten Kompendien jeweils mehr oder weniger den gleichen Zeitausschnitt beschreiben, wird es möglich, Beschreibungen derselben Geschehnisse in den einzelnen Kompendien auf Unterschiede in der Integration von Tierepisoden zu untersuchen.

Das Ágrip wird als ältestes Übersichtswerk über die Geschichte der norwegischen Könige in altnordischer Sprache und gleichzeitig als norwegisches Werk angesehen. Es wurde wahrscheinlich in den 1190er Jahren in Niðaróss verfaßt. Das Ágrip ist nur in einer isländischen Handschrift aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erhalten, die eine Abschrift eines norwegischen Originals zu sein scheint (AM 325 II 4to), und deckt die Periode von Haraldr hárfagri bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts ab.[18] Der Verfasser[19] des Ágrip benutzte wohl lateinische und frühe altnordische Aufzeichnungen, namentlich die verlorengegangen Aufzeichnungen der beiden Gelehrten Sæmundr und Ari, und sein knappgefaßtes Übersichtswerk diente den anderen drei Königssagas dieses Korpus als Quelle.[20]

Die Morkinskinna (GKS 1009 fol) wird isländischen Schreibern in einem klerikalen Umfeld zugeschrieben.[21] Die Handschrift stammt etwa von 1275; die

---

16 Der Begriff des historischen Kompendiums soll abweichend von seiner Nutzung durch Theodore M. Andersson und Kari Ellen Gade auch für das Ágrip, das Andersson und Gade als Epitome bezeichnen, genutzt werden, also für alle jene (Saga-)Texte, in denen das Leben mehrerer Könige, gleich ob knapp oder ausführlich, geschildert wird (vgl. Theodore M. Andersson/Kari Ellen Gade. 2000. S.497). Da Gegenstand dieser Untersuchung die Bedeutungskonstituierung in altnordischen Sagatexten ist, werden die beiden in lateinischer Sprache verfaßten Historia Norwegie und Historia de antiquitate regum Norvagiensium nur vergleichend am Rande hinzugezogen.

17 Für die Flateyjarbók sei auf die Studien Kolbrún Haraldsdóttirs (2000, 2004) verwiesen. Zu Hulda und Hrokkinskinna siehe v.a. Jonna Louis Jensen. 1977. Jonna Louis-Jensens Abhandlung enthält darüber hinaus eine umfassende Einführung in die Überlieferungssituation der Morkinskinna und der Heimskringla.

18 Vgl. Matthew James Driscoll. 1995. S.IX.

19 Wird in dieser Arbeit der Begriff des Verfassers zur Beschreibung eines auf die Konstitution einer Saga einwirkenden Subjektes verwendet, so geschieht dies in dem Bewußtsein, daß sich die schöpferische Leistung auf einem Kontinuum zwischen Kompilieren, Kommentieren und kreativer Neuschöpfung bewegt (vgl. dazu auch Sverrir Tómasson. 2002. S.204).

20 Vgl. Matthew James Driscoll. 1995. S.XIIIf.

21 Eine genaue Verortung der Morkinskinna ist nicht möglich. Theodore M. Andersson präsentierte die These, daß die Morkinskinna ebenso wie die Reykdœla saga, die Ljósvetninga saga und die Víga-Glúms saga um 1220 in Munkaþverá geschrieben worden sei (Theodore M. Andersson. 1993. S.15).

ursprüngliche Version wird auf etwa 1217 bis 1222 datiert.[22] Die Morkinskinna behandelt die Zeit von etwa 1035 bis zur zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und zeichnet sich vor allem durch ihren episodischen Charakter aus. Dies liegt zumindest unter anderem in der Integration verschiedener, teilweise auch selbständig überlieferter, Íslendinga þættir in den Gesamttext begründet.[23] Die Morkinskinna ist das erste umfassende historische Königssagakompendium; aus diesem Grund beruhen ihre Ausführungen nur in geringem Grad auf schriftlichen Quellen.

Die sogenannte Fagrskinna hingegen wurde wahrscheinlich um 1222 in Norwegen, möglicherweise in Niðaróss geschrieben.[24] Sie umfaßt die Periode von der Regierungszeit Hálfdans des Schwarzen bis zum Jahr 1177. Die Fagrskinna stützt sich stark auf schriftliche Überlieferungen, vor allem auf die Morkinskinna, mündliche Traditionen spielen hingegen eher eine geringe Rolle in ihrer Abfassung.[25]

Die Heimskringla wird dem Isländer Snorri Sturluson zugeschrieben und entstand wahrscheinlich in den Jahren von 1225 bis 1235.[26] Sie umfaßt die norwegische Geschichte von vorhistorischer Zeit bis 1177. Von der Heimskringla als Werk zu sprechen, stellt insofern ein Problem dar, als die überlieferten Handschriften der Heimskringla sich Jonna Louis-Jensen zufolge in zwei Überlieferungsstränge aufteilen lassen, die unterschiedliche Entwicklungsstufen darstellen. Der sogenannte x-Strang[27] enthält neben den auch im y-Strang zu findenden Übernahmen von Passagen aus der Morkinskinna weitere Interpolationen durch die Morkinskinna.[28] Die vorliegenden Untersuchungen beziehen sich mit Bjarni Aðalbjarnarsons Edition in der Íslenzk Fornrit-Reihe, die Abschriften der Kringla als Haupthandschrift verwendet, stets auf den x-Strang der Überlieferung.

Die Gattung der Íslendinga sögur besteht aus etwa 35 Prosaerzählungen, von denen in der Forschung davon ausgegangen wird, daß sie hauptsächlich in der Zeit zwischen 1200 und 1350 auf Island verfaßt wurden.[29] Aufgrund der großen Zahl von

---

22 Vgl. Jonna Louis-Jensen. 1993. „Morkinskinna". In: *Pulsiano*. S.419-420.

23 Fagrskinna und Heimskringla übernahmen die wenigsten der in der Morkinskinna enthaltenen *þættir* in ihren eigenen Text. Zumindest bei den nicht selbständig erhaltenen Episoden stellt sich jedoch die Frage, inwiefern sie integraler Bestandteil der Morkinskinna sind. Zur Diskussion des Begriffs der Íslendinga þættir vgl. Kap. 4.5.

24 Vgl. Kolbrún Haraldsdóttir. 1991. „Fagrskinna". In: *RGA* 8. S.149; Bjarni Einarsson. 1993. „Fagrskinna". In: *Pulsiano*. S.177.

25 Vgl. Alfred Jakobsen. 1969. S.47; Kolbrún Haraldsdóttir. 1991. „Fagrskinna". In: *RGA* 8. S.147f.

26 Die immer wieder auflodernde Diskussion um die Autorschaft Snorris soll in dieser Arbeit nicht aufgegriffen werden. Wird im weiteren Verlauf der Arbeit Snorri als Verfasser der Heimskringla genannt, ist stets implizit die Konstruiertheit dieser Annahme mitgedacht (Kolbrún Haraldsdóttir gibt einen Überblick über diese Forschungsdebatte (1998. S.98f). Siehe v.a. Jakob Benediktsson. 1955; Sigurður Nordal. 1973. S.23-25).

27 V.a. Kringla (die im Brand von Kopenhagen 1728 verbrannte und nur noch in Abschriften vorliegt), AM 39 fol und AM 45 fol (Frissbók).

28 Vgl. Jonna Louis-Jensen. 1977. S.83.

29 Vgl. dazu Jónas Kristjánsson. 1994. S.224; Vésteinn Ólason. 1998. S.62. Jüngere Untersuchungen sprechen jedoch dafür, daß die Gattung der Isländersagas auch im 15. Jahrhundert noch produktiv war und daß einige große Sagatexte wahrscheinlich umdatiert werden müssen (vgl. dazu Heiko Uecker. 2004. S.115; Hubert Seelow. 2005. S.205).

Einzeltexten werden im folgenden nur für die gesamte Untergattung geltende Aspekte ausgeführt.[30] Alle Isländersagas wurden anonym verfaßt, keine Saga kann mit Sicherheit einem bestimmten Autor zugeordnet werden.[31] Die Datierung der einzelnen Sagas ist oft schwierig, da sie meist nur in Handschriften aus späterer Zeit vorliegen.[32] Die Isländersagas werden als einzigartige Erscheinung und Novum der mittelalterlichen europäischen Literatur angesehen, da diese Erzählungen geschrieben wurden, lange bevor Prosaliteratur auf dem europäischen Kontinent entstand.[33]

Die einzelnen Isländersagas unterscheiden sich sehr stark in Länge und Komplexität, dennoch weisen sie alle mehr oder weniger stark genrespezifische Charakterzüge in ihrer Struktur und ihrem Handlungsverlauf auf.[34] Inhaltlich handeln die Íslendinga sögur hauptsächlich von Personen und Geschehnissen auf Island, auch wenn einzelne Passagen im Ausland spielen können. Die Kernzeit, in der sich die beschriebenen Geschehnisse abspielen, liegt zwischen der Gründung des isländischen Freistaats durch die Einsetzung des Allthings im Jahr 930 und etwa 1030 – dem Jahr, in dem König Óláfr Haraldsson bei der Schlacht um Stiklestad fiel. Diese Periode von 930 bis 1030 wird dementsprechend in der Forschung als ‚Sagazeit' bezeichnet.

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurden die Íslendinga sögur gemeinhin als historische Quellen angesehen. Um die Jahrhundertwende setzte jedoch ein erbitterter Streit zwischen Anhängern der sogenannten Freiprosalehre und jenen der Buchprosalehre ein, die die Sagas entweder als über die Jahrhunderte hinweg mehr oder weniger unveränderte Artefakte oder aber als literarische Kunstwerke des 13. Jahrhunderts, deren Wert als historische Quelle gering ist, betrachteten.[35] Heute wird in der Sagaforschung zumeist eine vermittelnde Position vertreten, die davon ausgeht, daß es zwar mündliche Erzählungen gab, die von den Verfassern aufgegriffen wurden, daß diese jedoch die Komposition der Saga selbst vornahmen. Da die anonymen Verfasser Erzählungen über eine Gesellschaft schufen, die mehr als zweihundert Jahre zurücklag und von der sie neben mündlichen Überlieferungen nur einige wenige schriftliche Quellen zur Verfügung hatten, ist es wahrscheinlich, daß

---

30 Diejenigen Isländersagas, die eingehender in dieser Arbeit untersucht werden, werden an gegebener Stelle näher vorgestellt.

31 Berühmtester Fall für den lange währenden Streit um Autorschaften ist die Egils saga Skalla-Grímssonar, bei der einige prominente Vertreter davon ausgingen und ausgehen, daß sie von Snorri Sturluson geschrieben wurde (zur Debatte siehe beispielsweise Vésteinn Ólason. 1968; Sigurður Nordal. 1973. S.28-30; Torfi Tulinius. 2004).

32 Einige Sagas, bei denen inzwischen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden kann, daß sie in der überlieferten Form nicht vor dem Ende des 14. Jahrhunderts entstanden und die von ihrer Gesamttendenz her den Fornaldarsögur näher stehen als den Isländersagas, wurden in dieser Arbeit nicht oder nur am Rande mit in Betracht gezogen. Zu diesen späten Sagas gehören unter anderem die Þorskfirðinga saga, die auch unter dem Namen Gull-Þóris saga bekannt ist, die Bárðar saga Snæfellsáss und die Víglundar saga.

33 So etwa Carol Clover. 1985. S.239; Preben Meulengracht Sørensen. 2001a. S.306.

34 Vgl. dazu auch Kap. 1.3.2.

35 Dieser Streit wird übersichtlich dargestellt bei Else Mundal (1993) und Jón Viðar Sigurðsson (1999), auf die an dieser Stelle für weitere Lektüre verwiesen wird.

die Darstellung der Vergangenheit durch die Vorstellungen der Verfassergesellschaft beeinflußt wurde. Dementsprechend werden die Isländersagas in der Forschung nicht mehr als historiographische Berichte angesehen, da die einzelnen Episoden der Sagas durchaus erdichtet sein können. Es wird aber weiterhin von einer Vermittlung allgemeiner historischer Rahmenbedingungen – losgelöst von einzelnen Geschehnissen – ausgegangen.[36] Aufgrund der narrativen Gebundenheit der Schilderungen sind Rückschlüssen auf tatsächliche historische Verhältnisse jedoch enge Grenzen gesetzt. Die Sagaforschung ist sich in diesem Zusammenhang weiterhin uneins, inwiefern sich in den Schilderungen der Isländersagas ein Bild der Gesellschaft der Sagazeit oder aber eher der Verfasserzeit manifestiert. Letztere Auffassung wurde vor allem von dem dänischen Forscher Preben Meulengracht Sørensen in seinem Entwurf einer literarischen Anthropologie vertreten.[37] Sein Ansatz, der die vorliegende Studie grundlegend beeinflußt und ihr als Leitfaden dient, wird in Kapitel 1.3.1 näher beleuchtet werden.

Als weitere Textgruppe sollen die sogenannten Íslendinga þættir untersucht werden, die etwa gleichzeitig zu den Isländersagas entstanden und dieselbe Zeitspanne abdecken wie diese. Bereits die Klärung, welche Texte unter den Begriff der Íslendinga þættir zu fassen sind, birgt allerdings Probleme in sich. Im allgemeinen wird unter diesem Sammelbegriff in der Forschung eine Gruppe von ungefähr vierzig kürzeren Prosatexten gefaßt.[38] Die Präsentation dieser *þættir* in den gängigen Handbüchern macht allerdings deutlich, daß eine Zusammenfassung der betreffenden Texte zu einer gemeinsamen Gattung wenig sinnvoll ist, da sich mindestens zwei Gruppen identifizieren lassen, die sich sowohl in thematischer Hinsicht als auch in bezug auf ihre Überlieferung in den Handschriften grundsätzlich unterscheiden.[39] Während die erste Gruppe Texte umfaßt, deren Handlung auf Island spielt und die fast alle als selbständige Texteinheiten in den Handschriften überliefert sind,[40] handelt es sich bei der zweiten Gruppe um kurze Anekdoten von Isländern auf Auslandsreisen, während derer sie zumeist den norwegischen König besuchen. Die *þættir* dieser zweiten Gruppe sind vorrangig innerhalb der großen historischen Königssagakompendien, vor allem in der Morkinskinna und der Flateyjarbók, überliefert und nur in wenigen Fällen in einer selbständigen Version erhalten.[41] Diese unterschiedlichen Kontexte, in denen *þættir* überliefert sind, deuten bereits

---

[36] Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.27f.

[37] Vgl. dazu auch Kirsten Hastrup. 1985. S.6.

[38] Vgl. dazu auch Stefanie Würth. 1991. S.21.

[39] Diese Aufspaltung durchzieht beispielsweise das entsprechende Kapitel in Jónas Kristjánssons Handbuch *Eddas und Sagas* (1994. S.311). Vgl. auch John Lindow. 1993. „þáttr". In: *Pulsiano* S.661f.

[40] Die meisten dieser *þættir* finden sich allerdings oft vor oder nach einer bestimmten Saga, mit der sie inhaltlich in Verbindung stehen, in den Handschriften, werden also in einem gebundenen Zusammenhang überliefert (vgl. Rodney A. Maack. 1987. S.19).

[41] Einen Überblick über die Forschung zu den in den Königssagas überlieferten *þættir* gibt Stefanie Würth. 1991. S.11-22.

auf eine Inhomogenität dieser Textgruppe hin, die im weiteren Verlauf zu diskutieren sein wird.

Im Gegensatz zu den bisher vorgestellten Textgruppen behandeln die Sturlunga saga und die Biskupa sögur zeitgenössische Ereignisse etwa vom Beginn des 12. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Daher werden diese zwei Untergattungen oft unter dem Begriff der zeitgenössischen Sagas (*samtíðarsögur*) zusammengefaßt. Bei der Sturlunga saga handelt es sich um eine Kompilation einzelner Sagas. Es wird angenommen, daß die Sturlunga saga von Þórðr Narfason (gestorben 1308) gesammelt und zusammengestellt wurde.[42] Die Bezeichnung Sturlunga saga findet sich mit Sicherheit erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts,[43] und auch die Aufteilung der Kompilation der Sturlunga saga in verschiedene Teilsagas ist größtenteils eine neuzeitliche.[44] Eine Rekonstruktion der ursprünglichen Teilsagas ist nicht vollständig möglich, da der Kompilator Þórðr Narfason allem Anschein nach die verschiedenen Einzeltexte miteinander verwob und inhaltliche Doppelungen dabei strich.[45] Die überlieferten Textzeugen gehen alle auf zwei Handschriften zurück: die Króksfjarðarbók (AM 122 a fol) aus der Mitte des 14. Jahrhunderts und die Reykjarfjarðarbók (AM 122 b fol) von etwa 1400.[46] Bekanntester und längster Teil der Sturlunga saga ist die so genannte Íslendinga saga Sturla Þórðarsons, des Neffen von Snorri Sturluson.

Aus der Gruppe der Biskupa sögur werden vor allem die Sagas über die drei isländischen Heiligen Þorlákr, Jón und Guðmundr untersucht werden. Daneben werden auch die beiden Übersichtswerke Kristni saga und Hungrvaka in die Überlegungen mit einbezogen. Während die Kristni saga vor allem die Zeit direkt vor und nach der Christianisierung Islands beschreibt, behandelt die Hungrvaka die Amtszeit der ersten fünf isländischen Bischöfe von Skálholt, umfaßt also die Periode von 1055 bis 1176.

Die Þorláks saga helga ist in zehn Handschriften überliefert, die drei verschiedene Versionen der Saga repräsentieren. Von diesen sind vor allem die Þorláks saga A und B von Interesse, da diese den Zustand des 14. Jahrhunderts widerspiegeln.[47] Weiterhin sind mehrere Versionen von Mirakelbüchern und ein lateinisches Fragment über das Wirken dieses Bischofs von Skálholt überliefert. Die Jóns saga helga ist dagegen nur in altnordischer Sprache überliefert; die ältesten Handschriften reichen auf die Mitte des 13. Jahrhunderts zurück.[48] Als Verfasser der Jóns saga helga gilt Gunnlaugr Leifsson, der die Saga wahrscheinlich in den ersten Jahren des 13.

---

[42] Vgl. z.B. Jón Jóhannesson. 1946. S.XVII.

[43] ebd. S.XV.

[44] Die Benennungen der Teilsagas gehen in den meisten Fällen ebenfalls auf spätere Herausgeberschaften zurück (vgl. Kristian Kålund. 1906. S.II).

[45] Vgl. Kurt Schier. 1970. S.60.

[46] Kristian Kålund. 1906. S.II.

[47] Vgl. Ásdís Egilsdóttir. 2002. S.XXXII.

[48] Vgl. Peter Foote. 2003. S.CCXIV. Margret Cormack weist darauf hin, daß es ursprünglich eine lateinische Fassung der Jóns saga gegeben haben muß, die der altnordischen Saga als Grundlage diente (Margret Cormack. 2004. S.175).

Jahrhunderts niederschrieb. Über Guðmundr Arason, den zweiten heiligen Bischof aus Hólar, liegen neben der Prestssaga Guðmundar góða, die Teil der Kompilation der Sturlunga saga ist und sein Wirken nur bis zu seiner Ernennung zum Bischof schildert, drei Fassungen einer eigenständigen Bischofssaga aus dem frühen 14. Jahrhundert vor. Von diesen wird aufgrund der Editionslage nur die A-Fassung, die sogenannte Älteste Saga, in die Untersuchungen einbezogen werden.[49]

Den beiden Gruppen der Königssagas und Isländersagas ist gemeinsam, daß sie Ereignisse zum Inhalt haben, die mehrere Jahrhunderte vor dem Zeitpunkt der Abfassung der schriftlichen Sagas stattfanden. Der signifikante Unterschied zwischen Isländersagas und Königssagas liegt vielmehr in der Lokalisierung der Erzählungen. In einer vergleichenden Untersuchung muß daher vor allem beleuchtet werden, ob Unterschiede in bezug auf die Häufigkeit und die Art der integrierten Tierepisoden zwischen den beiden Textgruppen festgestellt werden können, die mit der unterschiedlichen räumlichen Verankerung in Verbindung gebracht werden können. In bezug auf die Isländersagas und die Sturlunga saga ist dagegen vor allem von Interesse, inwiefern inhaltliche und strukturelle Unterschiede in der Integration von Tierepisoden festzustellen sind. Gravierende Differenzen zwischen diesen beiden Textgruppen würden für eine unterschiedliche Konstruktion von eigener Gegenwart und Vergangenheit sprechen, deren Implikationen zu erläutern wären. Die Bischofssagas unterscheiden sich schließlich von den restlichen Sagagattungen vor allem dadurch, daß sie motivisch und strukturell auf die Tradition zeitgenössischer lateinischer Hagiographien rekurrieren. In der vergleichenden Untersuchung wird herauszuarbeiten sein, ob diese Besonderheit sich auch auf Schilderungen von Mensch-Tier-Relationen erstreckt und diese möglicherweise nähere Verwandtschaft zu kontinentaleuropäischen literarischen Entwicklungen aufweisen, als dies in den anderen Textgruppen der Fall ist.

1.2 Forschungsstand

1.2.1 Untersuchungen von Mensch-Tier-Relationen in anderen Sprachräumen

Es liegen nur sehr wenige Untersuchungen der altnordischen Literatur vor, die als Vorgänger für den hier gewählten Ansatz angesehen werden können. Anders sieht es aus, wenn man den altnordischen Sprachraum verläßt. Es gibt eine lange Reihe von Arbeiten über die Bedeutung des Tieres im Mittelalter, die sich der Thematik aus historischer, kunstgeschichtlicher, religionswissenschaftlicher ebenso wie literaturwissenschaftlicher Perspektive zuwenden. Dabei konzentrieren sich die Untersuchungen vor allem auf den französischen und den angelsächsischen Sprachraum.

---

[49] Stefán Karlsson datiert die Entstehung der Guðmundar saga A auf 1310-1340, wahrscheinlich sogar zwischen 1320-1330 (1983. S.CLXVIIf).

Zunächst ist die große Zahl von Untersuchungen zu Physiologus und Bestiarien zu erwähnen.[50] Auch zum isländischen Physiologus gibt es mehrere Studien, in denen dessen Verhältnis zu möglichen Vorlagen und seine Stellung in der isländischen Handschriftentradition diskutiert werden.[51] Diese Untersuchungen sind für die vorliegende Studie allerdings nur von allgemeinem Interesse, da keine Einflüsse dieser allegorischen Tierschilderungen auf die Sagaliteratur festgestellt werden können.[52]

Weiterhin beschäftigt sich eine ganze Reihe von literaturwissenschaftlichen Beiträgen mit Fabeln, Tierepen und Tierschwänken, also jenen Textgattungen, in denen Tiere in anthropomorphisierter Form als Handlungsträger auftreten.[53] Aufgrund der meist stark gattungsproblematisierend und -definierend ausgerichteten Ansätze dieser Untersuchungen und der grundsätzlich anderen Natur der Tierdarstellungen in der Sagaliteratur bieten auch sie nur sehr begrenzt Übertragungsmöglichkeiten für die hier vorgesehene Analyse. Von besonderem Interesse ist aus der Gruppe dieser Arbeiten die 1992 erschienene Dissertation von Birgit Kehne, in der sie die *Formen und Funktionen der Anthropomorphisierung in Reineke-Fuchs-Dichtungen* diskutiert, da sie auf verschiedene Arten von Anthropomorphisierungen und deren Gebundenheit an die jeweiligen Tierarten eingeht.

Neben diesen Untersuchungen der Tierliteratur im engeren Sinne gibt es für den deutschen, französischen und angelsächsischen Sprachraum einige literaturwissenschaftliche Arbeiten, in denen Tierdarstellungen in der Literatur im allgemeinen untersucht werden. Maria Bindschedler unternimmt in ihrem 1966 erschienenen Artikel „Tierdarstellungen in der deutschen Dichtung des Mittelalters" den Versuch, eine Phänomenologie der Tierwelt in der mittelhochdeutschen Literatur herauszuarbeiten. Dabei untersucht sie verschiedene Gattungen nebeneinander und kommt zu dem Schluß, daß die Erwähnung von Tieren zur Verdeutlichung eines moralischen Sachverhalts, bei ihr ausgeführt am Beispiel Walthers von der Vogelweide, neben der symbolischen Funktion einzelner Tierarten die gewöhnlichste Erscheinungsform sei, Tiere aufgrund der für sie typischen Verhaltensweisen als Tiere dagegen so gut wie gar keine Rolle spielen.[54]

Einen narratologischeren Ansatz wählt Gertrud Jaron Lewis in ihrer Monographie *Das Tier und seine dichterische Funktion in Erec, Iwein, Parzival und Tristan* aus

---

[50] Stellvertretend für die fast unüberschaubare Menge an Monographien soll hier nur auf einige Arbeiten hingewiesen werden, in denen sich detaillierte weiterführende Literaturhinweise finden: Nikolaus Henkel. 1976; Otto Seel. 1987; Ann Payne. 1990; Janetta Rebold Benton. 1992; Debra Hassig. 1995; Lesley Kordecki. 1996; Michael Camille. 1999.

[51] Vgl. Verner Dahlerup. 1889; Halldór Hermansson. 1938; James Woodrow Marchand. 1976; Jonna Louis-Jensen. 1984; Jens Vellev. 1984; Dora Faraci. 1991.

[52] Auch die Tiererwähnungen des mittelhochdeutschen, höfischen Minnesangs adaptierten keine Motive des Physiologus, während in der provenzalischen Troubadour-Lyrik derartige Einflüsse festgestellt werden können (vgl. Nikolaus Henkel. 1976. S.163). Zur Adaption des Bestiarien-Inventars im Roman de Troie und im Roman d'Alexandre vgl. Michel Zink. 1985. S.56.

[53] Einen Überblick über verschiedene Erscheinungsformen von Tierdichtung geben Klaus Grubmüller. 1969; Fritz Harkort. 1970; Fritz Peter Knapp. 1984.

[54] Maria Bindschedler. 1966. S.696f.

dem Jahr 1974. Sie hebt hervor, daß in diesen klassischen mittelhochdeutschen Artusepen dem Tier eine dichterische Funktion zukomme, während es in anderen Gattungen zur gleichen Zeit keine Rolle gespielt habe und des weiteren auffälligerweise in der betreffenden Zeitspanne keine Tierepen und Fabeln entstanden seien.[55] In ihrer Analyse folgt sie der Prämisse, daß die Tiere nicht um ihrer selbst willen, sondern als Bestandteil des dichterischen Gesamtwerks zu untersuchen seien.[56] Bei ihrem Versuch, eine mittelalterliche Auffassung von Tieren zu erarbeiten, zieht sie sowohl Physiologus als auch zeitgenössische Naturgeschichten heran. Lewis' Untersuchung beruht auf einem ähnlichen Ansatz wie die hier vorgesehene Analyse, da sie ihr Textkorpus ganzheitlich aus der Perspektive der Tierdarstellungen untersuchen möchte und dabei ebenso wie diese Studie alle Arten von Tiererwähnungen in ihre Überlegungen einbezieht.[57] Allerdings verbleibt Lewis bei der narrativen Analyse und zieht keine Schlußfolgerungen hinsichtlich einer bedeutungskonstituierenden Relevanz der von ihr identifizierten dichterischen Funktionen von Tiererwähnungen. Als Ergebnisse hält sie fest, daß zum einen in ihrem Untersuchungskorpus das Tier vor allem in sinnbildhafter Bedeutung Eingang finde und daß zum anderen in diesen Texten kein nennenswerter Unterschied zwischen exotischen und einheimischen Tieren gemacht werde.[58]

Für die mittelalterliche französische Literatur ist vor allem der 1985 erschienene Artikel Michel Zinks „Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge" zu nennen. Zink hält dafür, daß das mittelalterliche Denken zu theozentrisch sei, als daß das Tier zu einem Objekt werden könne, dem um seiner selbst willen Aufmerksamkeit geschenkt werde.[59] Er arbeitet heraus, daß in der französischen Literatur des Mittelalters auch bei der Schilderung von Bauern und Schäfern keine eingehenderen Erwähnungen von Tieren zu finden seien.[60] Weiterhin spiele auch die Bedrohung der menschlichen Gesellschaft durch wilde Tiere in den von ihm untersuchten Texten keine bedeutende Rolle.[61] Emotionale Beziehungen zu einzelnen Tieren werden nur für Heilige geschildert, bei denen diese Hinwendung zu tierischen Wesen als allumfassende göttliche Liebe zu verstehen sei.[62] Die einzigen Ausnahmen für dieses generelle Desinteresse am Tier seien Jagdschilderungen, die im französischen Sprachraum ab dem 14. Jahrhundert weite Verbreitung fanden und die sehr detaillierte, naturgetreue Schilderungen von tierischen Verhaltensweisen enthalten.[63] Zink beendet seinen Artikel mit der Konklusion, daß in dem von ihm untersuchten Sprachraum Tiere in der Regel symbolisch,

---

55 Gertrud Jaron Lewis. 1974. S.9.
56 ebd.
57 Vgl. ebd. S.11.
58 ebd. S.177.
59 Michel Zink. 1985. S.48.
60 ebd. S.53.
61 ebd. S.54.
62 ebd.
63 ebd. S.56.

allegorisch oder emblematisch ausgedeutet werden, also lediglich als *signifiant* für etwas Nichttierisches Eingang in die Texte finden.[64]

Als einer der Hauptinitiatoren einer eingehenderen Beschäftigung der Geschichtswissenschaft mit der Geschichte von Tieren und Mensch-Tier-Beziehungen ist Robert Delort mit seiner Monographie *Les animaux ont une histoire* aus dem Jahr 1984 anzusehen. Bei dieser Darstellung handelt es sich um den ersten Ansatz einer Universalgeschichte der Tiere.[65] Delort bezieht in seiner breit angelegten Übersicht zooarchäologische Quellen sowie Bild- und Textmaterial aufeinander. Dabei nimmt er Einzelstudien bestimmter Tierarten vor und etabliert darüber hinaus verschiedene Interaktionstypen zwischen Mensch und Tier, deren Relevanz er im Verlauf der Geschichte beleuchtet.[66]

Bereits vor Delort hatte sich eine Reihe von Historikern mit der Geschichte der Tiere beschäftigt. Diese Arbeiten waren jedoch meist stark archäologisch geprägt und thematisierten selten die Aufeinanderbezogenheit der menschlichen und tierischen Lebenswelten oder die menschliche Wahrnehmung der Tierwelt.[67] In Delorts Fahrwasser entstand eine ganze Reihe von Übersichts- und Detailstudien der Geschichte der Tiere in verschiedenen Epochen und geographischen Räumen. In den 1990er Jahren erschien hauptsächlich im angelsächsischen Sprachraum eine Vielzahl von Studien zu Tieren im Mittelalter, die sich vor allem auf die Bestiarien und Darstellungen in der bildenden Kunst als Quellenmaterial stützen, jedoch anders als die klassischen Untersuchungen von Tierdarstellungen durch die Analysen zu Erkenntnissen über Einstellungen des Menschen zum Tier in dieser Epoche gelangen wollen.[68] Die genannten Arbeiten beziehen auch die Überlegungen der Kirchenväter und mittelalterlichen Philosophen in ihre Untersuchungen mit ein. Ebenfalls primär im angelsächsischen Raum konsolidiert sich seit einigen Jahren eine stark geschichtswissenschaftlich geprägte Forschungsrichtung der *Animal Studies*, die sich jedoch vorrangig mit neuzeitlichen Phänomenen wie Tiergärten, Zirkussen, Tierschutz und Vegetarismus beschäftigt.[69]

---

64 ebd. S.70.

65 Vgl. Robert Delort. 1984. S.11.

66 Er untersucht Mensch-Tier-Interaktionen in den Kategorien „Les animaux avant l'homme ou sans l'homme", „La bête et l'homme. Prédation et parasitisme", „L'exploitation des animaux", „Surveiller, apprivoiser ou domestiquer" und „L'homme et l'animal".

67 Zu solchen klassischen Arbeiten ist beispielsweise Frederick E. Zeuners 1967 in deutscher Sprache erschienene Monographie *Geschichte der Haustiere*, aber auch Norbert Beneckes Monographie *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung* aus dem Jahr 1994 zu zählen.

68 Exemplarisch sind hier zu nennen: Janet Rebold Benton. 1992; Joyce E. Salisbury. 1994; Stephen O. Glosecki. 1996; Lesley Kordecki. 1996; Steve Baker. 2001. Jan M. Ziolkowski (1993) bringt die Entstehung der Tierdichtung in Zusammenhang mit mittelalterlichen philosophischen Überlegungen zum Mensch-Tier-Verhältnis.

69 Im Kontext dieser Entwicklungen ist beispielsweise eine im Mai 2005 abgehaltene Konferenz des Deutschen Historischen Instituts Washington an der Universität Köln zum Thema „Animals in History – History of Animals" zu sehen. Leitende Namen dieser in der Entstehung befindlichen Disziplin sind Harriet Ritvo, Nigel Rothfels und Garry Marvin.

An Übersichtswerken zur gemeinsamen Geschichte von Mensch und Tier sind für die deutschsprachige Forschung vor allem der unter der Herausgeberschaft von Paul Münch 1998 erschienene Sammelband *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses* und der von Peter Dinzelbacher im Jahr 2000 herausgegebene, mentalitätsgeschichtlich ausgerichtete Band *Mensch und Tier in der Geschichte Europas* zu erwähnen, in dem für die vorliegende Studie die Artikel von Bernhard Maier zum germanisch-keltischen Altertum und von Peter Dinzelbacher selbst zum Mittelalter von Interesse sind. In seiner Darstellung deckt Dinzelbacher einen breiten geographischen Raum ab. Dabei behandelt er auch die skandinavischen Länder, konzentriert sich jedoch besonders für diesen Raum zu stark auf die einschlägigen Nachschlagewerke, ohne eine Überprüfung an den Primärquellen vorzunehmen. Der in Münchs Band von August Nitschke verfaßte Artikel „Das Tier in der Spätantike, im Frühen und Hohen Mittelalter" ist stark empirisch ausgerichtet und beschäftigt sich mit der Bedeutung von Tieren als Arbeitskräfte, in der Wissenschaft und in den Kulten der Religion. Bei beiden deutschsprachigen Übersichtswerken ist auffällig, daß sie die französisch- und englischsprachige Forschung so gut wie gar nicht rezipieren.

1.2.2 Einschlägige Sagaanalysen

Für die altnordische Sagaliteratur gibt es bis zum heutigen Zeitpunkt keine mit den vorgestellten Studien für den deutschen und französischen Sprachraum vergleichbare zusammenhängende literaturwissenschaftliche Untersuchung der Darstellung und Funktion von Tieren. Zwar wurden einzelne Aspekte wiederholt aufgegriffen, wie etwa die Bedeutung von Tieren in Träumen und Visionen in den Sagas oder die Tiere als Element der *kenningar* in der skaldischen Dichtung. Auch metaphorische Erwähnungen von Tieren wurden in verschiedenen Studien thematisiert. Die übrigen Arbeiten, in denen Tiere Beachtung finden, befassen sich vor allem mit der Funktion des Pferdes in kultischen Zusammenhängen oder in Pferdekämpfen. Dabei findet jedoch nie eine systematische Untersuchung der Motivik oder der strukturellen Bedeutung in der Sagaliteratur insgesamt oder einer ihrer Untergattungen statt. Auf vorliegende Sekundärliteratur zu einzelnen Teilaspekten wird an den betreffenden Stellen im weiteren Verlauf verwiesen.

Dezidiert auf Tierdarstellungen ausgerichtete Untersuchungen der altnordischen Literatur gibt es nur wenige. Vor allem Heinrich Beck hat wiederholt in Artikeln die Funktion einzelner Tierkomplexe im altnordischen Kontext untersucht.[70] Beck wendet sich in seinen Artikeln speziellen Einzelproblemen zu, die er vor allem aus kulturgeschichtlicher Perspektive auswertet. Neben einer breiten Basis von schriftlichen Quellen bezieht er dabei auch archäologische Funde in seine Analysen mit ein. Daneben beschäftigte sich Hans-Peter Naumann in einem Artikel aus dem Jahr

[70] Von ihm liegen Arbeiten vor zum Ebersignum (1965), zum Löwen (1972) und zu den Tieren der Jagd in der eddischen Dichtung (1970). Weiterhin ist ein Artikel Becks aus dem Jahr 1986 zu den bitheriophoren Personenbeinamen im Germanischen zu nennen.

1991 auf der Basis von Bildquellen, überlieferten Personennamen und der eddischen Dichtung mit der „Altgermanische[n] Tiersymbolik und Probleme[n] ihrer Deutung". Naumanns und Becks Ausführungen beziehen sich auf die frühmittelalterliche, vorchristliche Zeit, während in der vorliegenden Studie die Bedeutungskonstituierung zur Entstehungszeit der Sagas im Mittelpunkt des Interesses steht.

Im Jahr 2007 erschien eine Aufsatzsammlung des Münchner Instituts für Nordische Philologie mit dem Titel *Tiere in skandinavischer Literatur und Kulturgeschichte. Repräsentationsformen und Zeichenfunktionen.* Die Beiträge umspannen die gesamte skandinavische Kulturgeschichte von der Völkerwanderungszeit bis zum heutigen Tag. Die mediävistischen Beiträge beziehen sich dabei allerdings überwiegend auf Bildzeugnisse. Eine Ausnahme bildet Verena Höfigs Aufsatz zu Raben in mittelalterlichen Text- und Bildzeugnissen, in dem sie nach einer Einführung in zoologische, archäologische und sprachgeschichtliche Hintergründe mit einem Seitenblick auf außernordische Quellen die sinngebende Funktion von Raben unter anderem in der eddischen Dichtung und der Sagaliteratur beleuchtet. Ähnlich wie in der hier vorliegenden Studie hinterfragt sie den literarischen Befund auf die bedeutungskonstituierende Funktion der spezifischen Mensch-Tier-Relation hin und deutet dabei die Erwähnung von Raben vor dem Hintergrund einer grenzgängerischen Mittlerfunktion aus, die als metaphysischer Verweis zur Welt der Götter dient.[71] Problematisch an ihrer Herangehensweise erscheint dabei ihr Vergleich von eddischer Dichtung und Sagaliteratur mit den Erwähnungen von Raben in den altnordischen Rechtsbüchern, der sie zu dem Schluß kommen läßt, daß sich in den Diskrepanzen zwischen den beiden Textgruppen einerseits eine vorchristliche, symbolisch aufgeladene und andererseits eine christlich geprägte Wahrnehmung des Raben als Schädling aufspüren läßt.[72]

Neben diesen isolierten literaturwissenschaftlich geprägten Untersuchungen bestimmter Einzelaspekte entstanden seit der vorletzten Jahrhundertwende einige breit angelegte Studien, die deskriptiv die Darstellung des Tieres in der Sagaliteratur aufarbeiteten, ohne jedoch die literarische Natur dieser Schilderungen zu reflektieren. Dabei sind zunächst Emil Dagobert Schönfelds Untersuchungen *Das Pferd im Dienste des Isländers zur Sagazeit. Eine kulturhistorische Studie* von 1900 und *Der isländische Bauernhof und sein Betrieb zur Sagazeit* von 1902 zu nennen. Seine Ausführungen basieren zum Großteil auf Fundstellen in den Isländersagas, er bezieht jedoch auch Königssagas und zeitgenössische Sagas, ebenso wie Landnámabók, Íslendingabók und Grágás in seine Analysen mit ein, ohne diese verschiedenen Quellen allerdings in bezug auf ihre historische Zuverlässigkeit zu unterscheiden. Des weiteren erschöpft sich seine Untersuchung in einer rein empirischen Darstellung des Materials, die teilweise von Behauptungen begleitet sind, die nicht belegt werden können. Trotz der genannten Kritikpunkte handelt es sich bei dieser Abhandlung um die erste umfassende Darstellung der Erwähnung von Tieren in den

---

[71] Vgl. Verena Höfig. 2007. S.92.
[72] Vgl. ebd. S.93.

Isländersagas, die mehr oder weniger alle Fundstellen mit in die Analyse einbezieht und einige wertvolle Schlüsse enthält. Schönfelds Blickwinkel ist ein wirtschaftshistorischer. Sein Ziel ist eine umfassende Vorstellung des Bauernhofbetriebs der damaligen Zeit; seine Untersuchungen begrenzen sich daher oftmals auf die reine Nutzbeziehung des Menschen zum Tier.

Weiterhin muß die 1947 erschienene Monographie *Faxi* von Broddi Jóhannesson erwähnt werden. Broddi Jóhannesson bietet in diesem Buch einen Überblick über die Bedeutung des Pferdes auf Island durch die Jahrhunderte hinweg und bezieht dabei unter anderem auch die Sagaliteratur in seine Analyse mit ein. Broddi Jóhannesson sieht die Sagas übereinstimmend mit den Standpunkten der Freiprosatheorie als historische Quellen und überprüft ihre Aussagen unter anderem mit Regelungen in der Grágás, ebenso wie Schönfeld. Broddi Jóhannesson nimmt in seiner Untersuchung eine Kategorisierung der Erwähnung von Pferden vor, bei denen er auf der Makroebene zwischen mythologischen und symbolischen Bedeutungen des Pferdes auf der einen Seite und dem praktischen Nutzen des Tieres auf der anderen Seite unterscheidet. Im ersten Teil behandelt er unter anderem die für die vorliegenden Analysen interessanten Aspekte des Pferdefleischessens, des Pferdekampfs und des Pferdes als Geschenk. Im zweiten Teil stellt er die Bedeutung des Pferdes in Transport, Zucht und Haltung und das Verhältnis der Isländer zu Pferden dar.

Die jüngste und methodisch für die vorliegende Arbeit fruchtbarste Untersuchung von Mensch-Tier-Relationen in den Isländersagas ist ein Artikel Simon Teuschers aus dem Jahr 1990, in dem er aus mentalitätshistorischer Perspektive das in den Sagas beschriebene Verhältnis der Menschen zu den Tieren hinterfragt. Teuscher greift in seinem Artikel viele Aspekte auf, die auch in dieser Studie zentral sind, wie vor allem die angemessene Distanz zu den einzelnen Tierarten und deren unterschiedliche Wertschätzung. Sein Artikel ist als erste grundlegende Untersuchung des in der Sagaliteratur dargestellten Mensch-Tier-Verhältnisses anzusehen. Seine leitende Fragestellung ist jener der vorliegenden Studie sehr ähnlich, aus der von ihm eingenommenen mentalitätshistorischen Perspektive läßt er jedoch die Abhängigkeit vieler Episoden von literarischen Konventionen außer Acht und kommt aus diesem Grund einige Male zu Konklusionen, die in der hier vorliegenden Untersuchung auf der Basis der narrativen Analysen zu nivellieren sein werden. Ein weiterer grundsätzlicher Unterschied zwischen seinem Ansatz und der vorliegenden Studie ist, daß er davon ausgeht, daß Mensch-Tier-Verhältnisse Elemente der *longue durée* im Sinne der französischen Annales-Schule sind und daher nicht von Unterschieden zwischen der Sagazeit und der Sturlungenzeit in diesem Bereich auszugehen sei.[73] Dieser Ansicht ist zwar prinzipiell zuzustimmen, in dieser Studie soll jedoch gezeigt werden, daß zwischen den verschiedenen Sagagattungen Differenzen herausgearbeitet werden können, die darauf schließen lassen, daß Mensch-Tier-Interaktionen abhängig vom zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext unterschiedlich in die Texte eingebracht und dadurch verschiedenartige Gesellschaftsbilder konstruiert wurden.

---

[73] Vgl. Simon Teuscher. 1990. S.313. Zum Begriff der *longue durée* vgl. Fernand Braudel. 1977.

In den folgenden Überlegungen steht somit die Verfassergesellschaft im Mittelpunkt des Interesses; Aussagen über die in diesen Erzählungen geschilderten Gesellschaften sind hingegen von sekundärem Interesse.

Schließlich ist noch die ebenfalls 1990 erschienene Monographie *Nature and Policy in Iceland 1400-1800* Kirsten Hastrups zu erwähnen. In dieser sozialanthropologischen Studie untersucht Hastrup in einem Kapitel das konzeptionelle Verhältnis der Isländer zu der sie umgebenden Tierwelt auf der Basis verschiedener Quellen. Dabei geht sie davon aus, daß in der Periode von 1400 bis 1800 keine grundlegenden Änderungen in der isländischen Mensch-Tier-Beziehung stattgefunden haben, und bezieht zeitlich weit auseinanderliegende Quellen aufeinander. Hastrup nimmt unter anderem eine von Claude Lévi-Strauss inspirierte Klassifizierung der Tiere in metonymisch und metaphorisch mit den Menschen in Verbindung stehende vor. Eine solche Aufeinanderbezogenheit wird auch im Rahmen dieser Studie eine Rolle spielen; allerdings sind die aus einer eingehenden Analyse der Sagatexte hervorgehenden Ergebnisse grundlegend abweichend von denen Hastrups.

Da in einem überschaubaren Rahmen unmöglich alle denkbaren Aspekte erschöpfend untersucht werden können, wird der gesamte Bereich der Mensch-Tier-Übergänge, wie das Berserkertum und Werwolfmotive, in dieser Studie nicht behandelt werden. Sie bilden einen eigenständigen Komplex, der in der Vergangenheit wiederholt eingehend aus verschiedenen Perspektiven untersucht wurde.[74] Eine Einbeziehung würde alle gesetzten Rahmen sprengen. Daher werden im weiteren Verlauf lediglich Verweise auf diese spannende Thematik gegeben.

Der überaus interessante Aspekt der Funktion von Tieren in skaldischen Strophen kann in dieser Studie ebenfalls nur ganz am Rande berücksichtigt werden. In Einzelfällen wird auf ausgewählte Strophen eingegangen, in denen Tiere zentral thematisiert werden. Die zahlreichen Stellen, in denen Tiere Bestandteil einer Kenning bilden, können jedoch nicht einbezogen werden, da eine solche Untersuchung aufgrund des großen Umfangs beinahe Gegenstand einer eigenen Arbeit sein müßte. Eine umfassende Analyse des Kenningsystems mit einer breiten Auflistung aller relevanten Tierkenningar findet sich zudem bereits in Rudolf Meissners *Die Kenningar der Skalden* aus dem Jahr 1921. Auf diese Studie wird für detailliertere Ausführungen verwiesen.

Die in dieser Forschungsübersicht kurz vorgestellten Ansätze innerhalb und außerhalb der nordistischen Forschung widmen sich aus verschiedenen Fachperspektiven dem Verhältnis zwischen Mensch und Tier im Mittelalter. Dabei entstand erst seit der Mitte der 1980er Jahre eine Reihe von Arbeiten, die auf der Basis eines breiten Quellenmaterials umfassende Aussagen zur Wahrnehmung des Tieres in der europäischen mittelalterlichen Kultur zu erlangen suchen. Auch die meisten dieser

---

[74] Siehe z.B. Hans Kuhn. 1968; Mary Roche Gerstein. 1974. Vgl. auch Nordian Nifl Heims an der Universität in Oslo eingereichte unveröffentlichte Masterarbeit *The Norse Werewolf* aus dem Jahr 2005. Bjørn Bandlien diskutiert das Berserkertum aus der Perspektive der Konstruktion von Männlichkeiten (Bjørn Bandlien. 2005. S.95-97). Eine ausführliche Bibliographie zum Werwolfmotiv findet sich auch bei Robert Delort. 1984. S.387f.

Ansätze bleiben dabei in ihren Disziplinen verhaftet und beleuchten entweder die literarische Funktion von Tierdarstellungen in einem ausgewählten Untersuchungskorpus, ohne deren historische Verankerung oder anthropologischen Aussagewert zu reflektieren, oder aber die Funktion von Tieren in einer bestimmten historischen Epoche, ohne die narrative Konstruiertheit der von ihnen herangezogenen schriftlichen Quellen in ihre Überlegungen mit einzubeziehen.

1.3 Der tierische Blick – Herangehensweise und Konsequenzen

In dieser Studie soll hingegen eben diese Verbindung zwischen literaturwissenschaftlicher und anthropologischer Analyse der Erwähnung von Tieren für die altnordische Sagaliteratur geleistet werden. Ausgehend von einer narrativen Funktionsanalyse der Tierepisoden in den verschiedenen Untergattungen des Untersuchungskorpus werden die verschiedenen anthropologischen Bedeutungskomplexe beleuchtet, die mit Hilfe der Positionierung menschlicher Akteure zur Tierwelt konstruiert werden. Die dieser Herangehensweise zugrundeliegenden methodischen Ansätze sollen in diesem Teilkapitel näher dargelegt werden.

1.3.1 Literarische Anthropologie als leitende Herangehensweise

Für die in dieser Studie zentrale Fragestellung erscheint ein anthropologischer Ansatz, der gleichzeitig den literarischen Charakter der untersuchten Texte berücksichtigt, am geeignetsten. Ein solcher wurde auch innerhalb der Sagaforschung schon von einigen Vertretern aufgegriffen. Als bedeutender Name ist dabei Preben Meulengracht Sørensen zu nennen, der den entscheidenden Unterschied zwischen seiner Herangehensweise und früheren sozialanthropologischen Untersuchungen der Sagaliteratur darin sieht, daß der Ausgangspunkt seiner Analysen literarische Texte seien und daß er daher auch nur innerhalb dieses Universums Aussagen treffen könne.[75] Aus diesem Grund bezeichnet er seinen Ansatz, den er vor allem in seiner 1993 erschienenen Monographie *Fortælling og ære. Studier i islændigesagaerne* entwickelt hat, als literarisch-anthropologischen *(den antropologisk-litterære synsvinkel)*.[76] Problematisch bei dieser Bezeichnung ist, daß der Begriff der literarischen Anthropologie seit dem Ende der 1980er Jahre in unterschiedlichen Bedeutungen im wissenschaftlichen Diskurs verwendet wurde, Preben Meulengracht Sørensen diese Tatsache jedoch nicht weiter thematisiert. Sein Ansatz ist trotz seiner abgrenzenden Selbsterklärungen stark der Tradition der Sozialanthropologie verpflichtet und greift nur weniges aus der internationalen Forschung zur literarischen Anthropologie auf. Meulengracht Sørensens methodische Überlegungen sollen im folgenden näher vorgestellt und daraufhin mit anderen literarisch-anthropologischen Herangehensweisen in Beziehung gesetzt werden, um konkrete methodische Konse-

---

[75] Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.15.
[76] ebd. S.25.

quenzen für die hier vorliegende Studie aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang ist weiterhin zu erörtern, inwiefern Meulengracht Sørensens an den Isländersagas entwickelte Herangehensweise auf die übrigen Untergattungen des Untersuchungskorpus übertragen werden kann.

Preben Meulengracht Sørensen betont, daß die Isländersagas gleichzeitig als historische Wirklichkeitsschilderung und als literarische Wirklichkeitsbearbeitung zu verstehen seien.[77] Daran anknüpfend weist er in seinem Werk wiederholt darauf hin, daß eine fruchtbare literarisch-anthropologische Analyse der Isländersagas eine Berücksichtigung des schriftlichen und literarischen Charakters und damit eine vorhergehende literaturwissenschaftliche Analyse voraussetze.[78] Gleichzeitig sei es für eine literaturwissenschaftliche Analyse eines Textes unabdingbar, daß dessen Verhältnis zur Wirklichkeit beachtet werde.[79] Preben Meulengracht Sørensens Ansatz ist damit ein doppelter, in dem allerdings stets der Text als solcher und nicht die dahinterstehende Gesellschaft das Ziel der Untersuchungen ist.

Meulengracht Sørensen bezeichnet die Isländersagas als diejenige Gattung der altnordischen Literatur, die am wenigsten der modernen Geschichtsschreibung und Ethnographie entspreche, da in diesen Erzählungen historische und fiktionale Elemente miteinander verbunden seien.[80] Mit dieser Auffassung knüpft er an frühere Forschungsbeiträge an, die das sich in den Sagatexten widerspiegelnde Wahrheitskonzept als synkritisch – nicht unterscheidend zwischen ästhetischer und historischer Wahrheit – bezeichneten.[81] Mit einem solchen Wahrheitskonzept ist es vereinbar, der Schilderung vergangener Verhältnisse fiktionale Details hinzuzufügen oder Beziehungen zwischen einzelnen Personen anders darzustellen, als es überliefert wurde.[82] Meulengracht Sørensen geht nun davon aus, daß das Bild Sagaislands in den Isländersagas durch ein übereinstimmendes Verständnis der Vergangenheit harmonisiert dargestellt wird und daß dabei bestimmte Motive zur Erklärung von Verhaltensmustern immer wieder herangezogen wurden.[83] Diese Motive sind literarisch und müssen nicht den tatsächlichen Gegebenheiten im Island des 10. Jahrhunderts entsprechen. Sie lassen vielmehr einen Einblick in das Bild der Verfasserzeit über die Vergangenheit zu. Dieses Bild entsteht aus einer Mischung von Wissen über die Vergangenheit in Form der offiziellen Geschichte und dem Heranziehen allgemein bekannter Verhaltensmuster. Gleichzeitig betont Meulengracht Sørensen, daß die Gesellschaftsveränderungen von der Sagazeit bis zum 13. Jahrhundert nicht die Grundfesten des sozialen Systems betrafen, wenn man vom Religionswechsel absehe.[84] Seiner Auffassung nach wird daher in den Isländersagas vor allem ein inter-

---

77 ebd. S.23.

78 Z.B. Preben Meulengracht Sørensen. 1992b. S.34; 2001b. S.122.

79 Preben Meulengracht Sørensen. 2001b. S.114f.

80 ebd. S.114.

81 Vgl. Michail I. Steblin-Kamenskij. 1973. S.24; Carol Clover. 1985. S.260; Aron Gurevich. 1998. S.371.

82 Vgl. auch Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.26.

83 Preben Meulengracht Sørensen. 1992b. S.28.

84 Preben Meulengracht Sørensen. 1992a. S.721.

pretiertes Bild des 10. Jahrhunderts faßbar. Dabei bezeichnet er die Isländersagas als in sich abgeschlossenes Bedeutungsuniversum, dem nichts hinzugefügt werden könne, da sie gleichzeitig Text und Kontext seien: Die Berichte über die Sagazeit in den Isländersagas können nicht mit zeitgenössischen Quellen verglichen werden, da alle uns vorliegenden schriftlichen Quellen nicht älter als aus dem 12. Jahrhundert sind. Folglich sind letzten Endes aus den Sagas keine Aussagen über eine historische Realität außerhalb der Sagas herauszufiltern, weil sie selbst ihren eigenen Bezugsrahmen darstellen.[85]

Die Isländersagas sind also Meulengracht Sørensen folgend als eine von der Nachwelt interpretierte und bearbeitete Geschichtsdarstellung, die von den Maßstäben und Wertvorstellungen der Bearbeitungszeit beeinflußt wurde, zu verstehen.[86] Deswegen müssen für eine anthropologische Analyse der Isländersagas nicht nur das Bearbeitete, sondern auch die Bearbeitung und damit die verwendeten Muster Gegenstand der Analyse sein. Und die Ergebnisse dieser Analysen erlauben es auch nur, Aussagen über die interpretierte Darstellung einer vergangenen Gesellschaft zu treffen. Es ist daher stets die Konstituiertheit der im Spätmittelalter entstandenen Sagatexte, die im Mittelpunkt des Untersuchungsinteresses steht.[87]

Können diese Überlegungen Preben Meulengracht Sørensens auf die anderen Textgruppen des Untersuchungskorpus übertragen werden? Es wurde bereits erwähnt, daß die hier untersuchten Sagatexte unter Berücksichtigung des mittelalterlichen, synkritischen Wahrheitskonzepts nicht ohne weiteres als fiktionale Texte im Sinne moderner Literaturdefinitionen bezeichnet werden können.[88] Dabei muß jedoch zwischen den einzelnen Untergattungen binnendifferenziert werden. Die Íslendinga sögur und die Íslendinga þættir sind sicherlich als literarischste der hier untersuchten Textgruppen anzusehen. Auch in den anderen Untergattungen können gleichwohl fraglos ästhetische und literarische Elemente identifiziert werden. Dieser Rückgriff auf literarische Muster, der sich in allen Texten dieses Untersuchungskorpus in kleinerem oder größerem Ausmaß erkennen läßt, ermöglicht eine gemeinsame Untersuchung der vier Untergattungen unter dem hier skizzierten Ansatz einer literarischen Anthropologie, zumal jeder Text narrativ konstruiert ist und durch die Selektion und Kombination verschiedener Elemente konstituiert wird.[89] Nur durch die Aufdeckung der narrativen Konstruktionsprinzipien eines Textes

---

85 Preben Meulengracht Sørensen. 1992b. S.27f. Zu dieser Problematik vgl. auch Stefanie Würth. 1999. S.199f.

86 Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.18.

87 Die Verwendung des Begriffs Spätmittelalter folgt in dieser Arbeit der deutschsprachigen Mediävistik und bezieht sich auf die Zeit vom ausgehenden 13. bis zur ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, während das Hochmittelalter den Zeitraum von etwa 1050 bis 1250 umfaßt. Das Aufkommen der Sagaliteratur und der Beginn der isländischen Handschriftenüberlieferung der Rechtsbücher und der Sagas fallen dieser Periodisierung folgend in die Übergangszeit zwischen Hoch- und Spätmittelalter (zur Konstruiertheit historischer Epochen im allgemeinen und der Dreiteilung des Mittelalters im besonderen vgl. auch Johannes Grabmayer. 2004. S.9; Peter Hilsch. 2006. S.13).

88 Vgl. auch Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.24.

89 Vgl. Torfi Tulinius. 2002. S.217; Hans-Werner Goetz. 2003. S.26f.

(oder einer Textgattung) kann dessen voller Bedeutungsgehalt erfaßt werden.[90] Den narrativen Charakter historiographischer Texte diskutieren auch Kirsten Hastrup und Preben Meulengracht Sørensen:

> Det er imidlertid i høj grad et spørgsmål, hvad vi skal forstå ved den historiske virkelighed, om ikke netop de velafgrensede helheder, som skabes i fortællingerne. Selve konstitueringen af ‚fortiden' som kategori forudsætter i grunden en narrativ struktur, som kan omfatte den kategori som helhed.[91]

Meulengracht Sørensen äußert sich jedoch abgesehen von einem allgemeinen Bekenntnis zur hermeneutischen Annäherung an Texte nicht dazu, wie die von ihm eingeforderte methodische Verbindung zwischen literaturwissenschaftlicher und anthropologischer Analyse aussehen könnte. Im folgenden sollen vor allem Wolfgang Isers Ansätze einer literarischen Anthropologie daraufhin beleuchtet werden, inwiefern Preben Meulengracht Sørensens Überlegungen durch sie methodisch konkretisiert und erweitert werden können.

Etwa seit Ende der 1980er Jahre entstanden unterschiedliche Konzepte zur Verbindung zwischen anthropologischer Forschung und Literaturwissenschaft, die jedoch auf äußerst disparaten Fragestellungen und Methoden basierten.[92] Die meisten Ansätze knüpften dabei an Arbeiten der ethnologisch orientierten Kulturanthropologie (*Cultural Anthropology*) an.[93] Einzelne, wie vor allem Wolfgang Iser, wandten sich jedoch von anderen anthropologischen Forschungsrichtungen ab und betonten die Notwendigkeit einer eigenen Methodik für eine literarische Anthropologie. Nicht alle Autoren benutzen den Terminus explizit, dennoch wird aus ihrer Beschreibung deutlich, daß es ihnen um die Verbindung der beiden Disziplinen geht. Auch in der germanistischen mediävistischen Literaturwissenschaft wurden seit den 1990er Jahren literarisch-anthropologische Zugänge zu verschiedenen Texten gewählt, jedoch auch hier in den meisten Fällen ohne konkrete methodische Leitlinien zu entwickeln.[94]

Die Erstverwendung des Terminus *Literary Anthropology* geht auf Fernando Poyatos zurück, der ihn bereits 1977 zur Bezeichnung eines interdisziplinären For-

---

[90] Vgl. dazu auch Jurij Lotmann. 1993. S.26.

[91] Kirsten Hastrup/Preben Meulengracht Sørensen. 1987. S.8.

[92] Von Interesse für die vorliegende Arbeit sind nur solche Ansätze, die aus der Perspektive der Literaturwissenschaft heraus anthropologische Methoden zur Interpretation von Literatur heranziehen, nicht solche, die literaturwissenschaftliche Methoden zur Erweiterung anthropologischer Forschung nutzbar machen (vgl. z.B. John Stewart. 1989. „The Literary Work as Cultural Document: A Caribbean Case". In: Philip A. Dennis/Wendell Aycock (Hrsg.). *Literature and Anthropology*. Lubbock) oder die die Literarizität ethnographischer Texte untersuchen (vgl. Paul Benson (Hrsg.). 1993. *Anthropology and Literature*. Urbana/Chicago).

[93] So z.B. Fernando Poyatos. 1988; A. Owen Aldridge. 1989 und mit stark durch die *Post Colonial Studies* geprägter Ausrichtung Doris Bachmann-Medick. 1996.

[94] Vgl. dazu Christian Kiening. 1996. S.14. Eine Ausnahme bilden Christian Kienings Überlegungen zu einer anthropologischen Herangehensweise an mittelalterliche Texte (2003, v.a. S.39-42). In dem angeführten Artikel aus dem Jahr 1996 liefert Kiening einen umfangreichen Überblick über die Entwicklungen in der germanistischen Mediävistik. Exemplarisch sei hier nur auf Jan-Dirk Müllers (1998) anthropologische Analyse des Nibelungenlieds verwiesen.

schungsansatzes einführte. In seinem 1988 erschienenen Artikel „Literary Anthropology. Toward a New Interdisciplinary Area" definiert er literarische Anthropologie als „the anthropologically-oriented use of the narrative literatures of the different cultures [...], as they constitute the richest sources for both synchronic and diachronic analyses of people's ideas and behaviors".[95] Literarische Texte sind für ihn Archive anthropologisch relevanter Daten, und er vertritt die Auffassung, daß in den literarischen Werken einer Kultur ihre wesentlichen ästhetischen und sozioliterarischen Werte widergespiegelt werden.[96] Aufgrund seiner allzusehr positivistischen Herangehensweise, die den spezifischen Charakter literarischer Texte nicht mit einbezieht, haben die Überlegungen des Namensgebers der literarischen Anthropologie nur geringen Einfluß auf die folgenden Forschungsentwicklungen gehabt.

Eine gezielt auf die Spezifika literarischer Texte ausgerichtete Spielart einer literarischen Anthropologie entwickelte dagegen Wolfgang Iser. Unter den Arbeiten, die seinen Ansatz einer literarischen Anthropologie deutlich werden lassen, sind vor allem der 1989 erschienene Essay „Toward a Literary Anthropology" und seine Monographie *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie* aus dem Jahr 1991 zu nennen. Die Grundfrage in seinem Konzept einer literarischen Anthropologie richtet sich darauf, was Literatur über die menschliche Beschaffenheit im allgemeinen aussage. Sein Erkenntnisinteresse liegt somit weniger auf kulturellen Besonderheiten, die sich in den literarischen Texten einer Gesellschaft manifestieren, als auf der generellen Denkstruktur und dem Bedürfnis der Menschen nach Imagination und Fiktionalität.[97] Gleichzeitig verneint Iser aber die ahistorische Existenz anthropologischer Konstanten.[98] Epistemologisch steht Iser somit der philosophischen Anthropologie näher als der Kultur- und Sozialanthropologie und zielt anders als Preben Meulengracht Sørensens Analysen und die vorliegende Studie auf die allgemeine Leistung von Literatur in der menschlichen Gesellschaft ab.

Trotz dieses anders gelagerten Erkenntnisinteresses erscheint die von Wolfgang Iser eingeforderte Herangehensweise methodisch am fruchtbarsten für die hier vorgesehene Untersuchung, auch wenn als weiterer erschwerender Umstand seine Überlegungen an einem modernen Literaturbegriff ausgerichtet sind und aus diesem Grund in bezug auf die Sagaliteratur etwas modifiziert werden müssen.[99] Iser distanziert sich in seinem Entwurf einer literarischen Anthropologie von anderen anthropologischen Ansätzen und fordert einerseits eine den Eigenheiten der Literatur angemessene Methodik, andererseits aber müsse die Methodik „eine Anlehnung an menschliche Dispositionen besitzen, die zugleich auch Konstituenten von Literatur sind."[100] Isers Ausarbeitung einer literarischen Anthropologie besteht aus einer Erweiterung seines hermeneutischen Ansatzes in Verbindung mit einer Diskussion

---

[95] Fernando Poyatos. 1988b. S.XII.
[96] Fernando Poyatos. 1988a. S.16.
[97] Vgl. Wolfgang Iser. 1989a. S.213f.
[98] Vgl. Wolfgang Iser. 1989b. S.265. Zu Isers Position vgl. auch Doris Bachmann-Medick. 1996. S.14.
[99] Zu dieser Übertragungsproblematik vgl. auch Christian Kiening. 2003. S.38f.
[100] Wolfgang Iser. 1991. S.14f.

des Verhältnisses zwischen Realem und Fiktion in literarischen Texten. Diese binäre Opposition wird von Iser als unzureichend angesehen und durch ein drittes Element, das Imaginäre, ergänzt.[101] Für die vorliegende Studie ist vor allem seine Definition des Realen von Interesse:

> Das Reale ist für den vorliegenden Zusammenhang als die außertextuelle Welt verstanden, die als Gegebenheit dem Text vorausliegt und dessen Bezugsfelder bildet. Diese können Sinnsysteme, soziale Systeme und Weltbilder genauso sein wie etwa andere Texte, in denen eine je spezifische Organisation bzw. Interpretation von Wirklichkeit geleistet ist. Folglich bestimmt sich das Reale als die Vielfalt der Diskurse, denen die Weltzuwendung des Autors durch den Text gilt.[102]

Durch verschiedene bedeutungskonstituierende Operationen wird dieses Reale fiktional und gemeinsam mit Imaginärem in den literarischen Text eingebracht.[103] Diese Erkenntnis ist zentral für den Untersuchungsgang der vorliegenden Arbeit, da sie die Gefahr aufzeigt, die darin liegt, narrativ konstruierte Elemente ohne weiteres mit der außertextuellen Realität gleichzusetzen. Eine eindeutige Rekonstruktion der außertextuellen Realität – zumal wenn es sich bei dieser um eine von uns zeitlich oder räumlich weit entfernte handelt – ist aufgrund der komplexen Interaktion verschiedener bedeutungskonstituierender Prozesse unmöglich.[104] Als grundlegende konstituierende Operationen literarischer Texte sieht Iser die Mechanismen der Selektion und Kombination.[105] Diese untersucht er auf ihr Zusammenwirken und erklärt zum Akt der Selektion:

> The act of selection also culls elements from other texts, but the resultant intertextuality should not be thought of merely in terms of blurring distinctions, or simply transcending the text to which reference has been made. The segments alluded to in the passages quoted begin to unfold unforeseeably shifting relationships both with their own context and with the new one into which they have been transported.[106]

Der extratextuellen Selektion entspricht innertextuell die Kombination, durch die Relationierungen im Text hergestellt werden.[107] Iser betont, daß durch solche Kombinationen die eigentliche Bedeutung eines Begriffes außer Kraft gesetzt werde und er figurativen Charakter erhalte.[108] Die im literarischen Text entstehende Welt ist also keinesfalls identisch mit der extratextuellen Welt, sondern muß als Als-Ob-Welt verstanden werden.[109] In dieser Als-Ob-Welt manifestiert sich jedoch die

---

101 Vgl. ebd. S.18.
102 ebd. S.20
103 Vgl. auch Jurij Lotmann. 1993. S.81.
104 Zur komplexen Bedeutungskonstituierung literarischer Texte vgl. auch Christian Kiening. 1996. S.38. Für den nordischen Kontext siehe Úlfar Bragason. 1986. S.41.
105 Wolfgang Iser. 1989b. S.270. Vgl. auch Jurij Lotmann. 1993. S.122f. Als drittes Charakteristikum führt Iser die Selbstanzeige an, die jedoch aufgrund des synkritischen Wahrheitsbegriffs nicht auf die Sagaliteratur übertragen werden kann.
106 Wolfgang Iser. 1989b. S.270.
107 Vgl. Wolfgang Iser. 1991. S.29.
108 Vgl. ebd. S.33.
109 Vgl. ebd. S.40.

grundlegende Bedeutungskonstituierung einer Verfassergesellschaft, insofern als die Sicht der Verfasser auf ihre eigene Vergangenheit und Gegenwart ebenso wie die Selbstwahrnehmung dieser Menschen in ihrer Umwelt aus der Strukturierung und Schwerpunktsetzung in den narrativen Texten ablesbar ist.[110] Dies gilt für das vorliegende Untersuchungskorpus umso mehr, als es sich bei den spätmittelalterlichen Sagas um einem synkritischen Wahrheitsbegriff unterliegende Erzählungen handelt.

Selektion und Kombination extratextueller und imaginärer Elemente in einem bestimmten Textkorpus können im Rahmen narratologischer Untersuchungen beleuchtet werden. In einem nächsten Schritt kann daraufhin untersucht werden, was diese spezifische Form von Selektion und Kombination über das Textkorpus aussagt und welche Rückschlüsse auf dahinterstehende Sinnbildungsprozesse gezogen werden können.

1.3.2 Narrative Funktionsanalysen literarischer Muster

In den den ersten Schritt der literarisch-anthropologischen Untersuchungen bildenden narrativen Funktionsanalysen soll somit die Integration und Funktion von Tierepisoden sowohl in einzelnen Texten als auch in der Gesamtheit von als Gruppe respektive Gattung identifizierbaren Texten untersucht werden. Diese Herangehensweise verbindet Elemente der Motivanalyse mit narratologischen Ansätzen. Daher wird stets der Begriff des literarischen Musters jenem des literarischen Motivs vorgezogen werden, wenn auf die strukturelle Funktion eines Episodentyps abgestellt wird.[111]

Strukturell ausgerichtete, intertextuelle Motivanalysen der Sagaliteratur gibt es zahlreiche. Die meisten Arbeiten beziehen sich dabei auf die Isländersagas. Richard Allen zum Beispiel führt in seiner Untersuchung der Njáls saga an, daß die Sagas aus Szenen und kleineren festen Motiven aufgebaut sind, die typisiert und stilisiert, wenn auch jeweils individuell ausgestaltet, im gesamten Korpus der Sagas auftauchen.[112]

Über diese klassischen Motivanalysen hinausgehend werden im Rahmen der vorliegenden Studie in den narrativen Funktionsanalysen Tierepisoden auf ihre Integration in die Sagaerzählungen untersucht. Tierepisoden lassen sich bezüglich

---

[110] Zur zunehmenden Bedeutung von Wahrnehmungs- und Deutungsmustern in der historischen Forschung siehe Hans-Werner Goetz. 2003. Vgl. auch Torfi Tulinius. 2002. S.40.

[111] Zur Abgrenzung des Motivs zum Begriff des Topos vgl. August Obermayer, der Topos definiert als „Vorstellungsmodell, als eine Weise des Denkens und Formens von Sein und Welt, die sich zu einer feststehenden sprachlichen Form kristallisieren kann, jedoch nicht notwendigerweise muß, und literarisch wirksam wird" (August Obermayer. 1973. S.262). Motive und Metaphern sind diesem Verständnis folgend sprachliche Ausdrucksformen eines Topos. Aus diesem Grund soll nur dann auf den Toposbegriff zurückgegriffen werden, wenn ein Gedankenmodell sich in verschiedenen Texten in unterschiedlicher sprachlicher oder auch konzeptioneller Gestalt manifestiert, also entweder kein verfestigtes literarisches Motiv identifiziert werden kann oder aber dieses nur eine von mehreren zu findenden Ausdrucksformen ist.

[112] Z.B. M.C. van den Toorn. 1960; Richard F. Allen. 1971; Carol Clover. 1974.

ihrer narrativen Funktionen nach verschiedenen Aspekten differenzieren, die im Verlauf der narrativen Analysen als ständiger Leitfaden dienen sollen. Zunächst läßt sich – mit aller gebotenen Vorsicht – zwischen unstilisierten und stilisierten Erwähnungen unterscheiden. Unter unstilisierten Erwähnungen sollen marginale Erwähnungen verstanden werden, denen keinerlei Signalcharakter im Textgefüge zukommt. Die Tiere an sich treten vollständig in den Hintergrund, werden nur kurz genannt und erfahren keine weitere Beachtung. Es fällt auf, daß manche alltägliche Episoden fast ausschließlich stilisiert mit Signalcharakter in die Texte Eingang gefunden haben, während andere alltägliche Mensch-Tier-Interaktionen nur nebenläufig in den Texten erwähnt werden. Solche marginalen Erwähnungen von Tieren können Aufschlüsse über die Allgegenwärtigkeit von Tieren in den Sagas geben, sind für die Herausarbeitung der Bedeutungskonstituierung dieser Texte jedoch von eher nebenrangigem Interesse.

Bei stilisierten Episoden ist zwischen nur einmalig beschriebenen Episoden zu unterscheiden, die entweder auf ein konkretes literarisches Vorbild zurückführbar sind oder anekdotischen Charakter haben, und solchen Episoden, die in einer oder mehreren Sagagattungen in verschiedenen Texten wiederholt erwähnt werden und die somit als literarische Konventionen – oder eben literarische Muster – innerhalb der Sagaliteratur identifiziert werden können. Ein Hauptkriterium für die Identifikation eines literarischen Musters im Korpus der Sagaliteratur ist das Auftauchen in mehreren Sagas oder auch Sagagattungen mit ähnlicher Wortwahl und vergleichbarem Verlauf. Besonders anhand dieser rekurrierenden Episoden können Aussagen über (unter-)gattungsspezifische Bedeutungskonstituierungen durch Tierepisoden getroffen werden.

Episoden können auf verschiedenen Ebenen rekurrieren. Es gibt Episoden, die innerhalb eines einzelnen Textes wiederholt auftauchen, während sie in anderen Texten nicht notwendigerweise zu finden sind. Andere Episoden tauchen nur innerhalb einer Gattung der Sagaliteratur in verschiedenen Texten auf, während einzelne Episodentypen schließlich in allen Gattungen zu finden sind. Die Häufigkeit des Auftauchens eines Episodentyps in den verschiedenen Sagatexten sagt noch nichts über die Funktion einer solchen Episode innerhalb des Textgefüges einer spezifischen Saga aus. Falls jedoch festzustellen ist, daß rekurrierende Episoden wiederholt dieselbe narrative Funktion einnehmen, spricht dies für eine verfestigte literarische Konvention in der Implementierung des betreffenden Motivs.

Stilisierte Tierepisoden lassen sich schließlich danach aufteilen, ob sie isoliert im Gesamttext stehen und nicht in den restlichen Handlungsverlauf integriert werden, oder ob sie als strukturierende Elemente im Handlungsverlauf dienen. Bei der Identifikation der Funktionen solcher integrierter Tierepisoden sollen vor allem zwei strukturalistisch geprägte Ansätze berücksichtigt werden, die in bezug auf die Isländersagas entwickelt wurden.[113] Es handelt sich zum einen um Theodore M. Anders-

[113] Eine Übersicht über narratologische Untersuchungen der Sagaliteratur gibt Jürg Glauser (1989). Glauser erklärt die vergleichsweise späte Adaption strukturalistischer Ansätze innerhalb der Nordistik für symptomatisch (1989. S.184).

sons Modell der festen dramatischen Struktur, aufgebaut um eine Klimax herum, zum anderen um Jesse Byocks Cluster-Modell, das von drei sogenannten *Feudemes* ausgeht, die in beliebiger Reihenfolge und beliebig oft in einer Saga miteinander kombiniert werden können. Beide Ansätze wurden in der Forschung teilweise heftig kritisiert, bieten jedoch einige grundsätzliche analytische Kategorien, die in einer narrativen Funktionsanalyse der Tierepisoden durchaus erkenntnisfördernde Einsichten liefern können. Die beiden Herangehensweisen werden im folgenden kurz vorgestellt und kritisch beleuchtet – auch auf ihre Übertragbarkeit auf die anderen drei Textgruppen hin.

Theodore Andersson untersucht in seinem Hauptwerk *The Icelandic Family Saga. An Analytic Reading* von 1967 bis auf wenige Ausnahmen alle Isländersagas. Er geht von einem abstrakten Grundmuster aus, das allen Isländersagas gemeinsam sei.[114] So lassen sich seiner Auffassung nach sechs Phasen in jeder Saga unterscheiden: Einleitung, Konflikt, Klimax, Rache, Versöhnung und Schlußteil.[115] Die Klimax bestehe dabei fast immer aus dem Tod eines Protagonisten. Andersson selbst vergleicht den Aufbau einer Íslendinga saga mit demjenigen eines klassischen Dramas.[116] Er geht davon aus, daß jede Saga nur eine Klimax habe, mit Ausnahme der Njáls saga und der Ljósvetninga saga, die eine Doppelklimax aufweisen.[117] Er sieht es als „key to saga economy",[118] daß alle Elemente in einer Saga der Herausbildung der Klimax dienen und dementsprechend nichts in einer Saga überflüssig ist. Andersson interpretiert deshalb alle Episoden in den Sagas in bezug auf ihre Bedeutung für die Klimax. Er räumt jedoch ein, daß Einleitung und Schluß mit Genealogien und Charakterbeschreibungen nebensächliche Berichte enthalten, die nur indirekt mit der Klimax in Verbindung zu bringen sind.[119]

Weiterhin ist es nach Anderssons Auffassung nicht nur die gemeinsame Struktur der Sagas, die sie als Genre ausmachen, sondern ebenso die Art und Weise, in der diese Struktur ausgefüllt wird. Er beschreibt zehn rhetorische und narrative Prinzipien der Sagastruktur, die er als „saga laws"[120] bezeichnet, und die seiner Meinung nach die Isländersagas zu einem einheitlichen Genre machen. Auch wenn Anderssons Ansatz heute insgesamt umstritten ist, handelt es sich bei diesen zehn Elementen fraglos um zentrale narrative Funktionstypen der Sagaliteratur, deren Identifikation Einsichten in die Bauprinzipien der Sagatexte liefern. Im folgenden sollen vier für die vorliegende Studie wichtige Prinzipien näher erläutert werden. Unter *Scaffolding* versteht Andersson jenes Bauprinzip der Sagas, bei dem die einzelnen Konflikt-

---

[114] Er schließt jedoch die Vatnsdœla saga und die Eyrbyggja saga als Ausnahmen aus, da sie nicht dem allgemeinen strukturalistischen Grundmuster der Sagas entsprächen (Theodore M. Andersson. 1967. S.16).

[115] Die Phase der Rache kann durch eine Reihe von Gegenrachen verlängert werden (Theodore M. Andersson. 1967. S.21-23).

[116] Theodore M. Andersson. 1967. S.16.

[117] ebd. S.33.

[118] ebd. Dieses Prinzip bezeichnet er im weiteren Verlauf als *Unity*.

[119] ebd. S.26.

[120] ebd. S.32f.

elemente aufeinanderbauend zur Klimax führen – entweder untereinander verbunden oder aber als einzelne losgelöste, nebeneinandergestellte Episoden, die jeweils die pyramidenartige Verlaufsform aufweisen.[121] Eine solche eskalierende Aneinanderreihung von Episoden im Konflikt nennt Andersson das Prinzip der *Escalation*.[122] Als *Retardation* bezeichnet Andersson die Technik der Verzögerung der Klimax durch narrative Elemente, die nicht der Weiterführung der Handlung dienen und nur um ihres Effektes willen angeführt werden.[123] Von den drei direkt vor der Klimax auftretenden Techniken ist schließlich vor allem das *Staging* für diese Studie interessant. Unter *Staging* faßt Andersson die detaillierte Beschreibung der Geschehnisse vor der Klimax zusammen, wie etwa die letzten Handlungen der Person, die erschlagen werden wird, die Vorbereitung der Feinde und die genauen Vorgänge des Angriffs.[124]

Andersson geht damit von einem festen strukturellen Rahmen aus, der durch verschiedene narrative Techniken ausgefüllt werden kann. Trotz dieser relativen Kombinationsfreiheit bleibt jedoch jede Saga durch ihre Klimax bestimmt. Die von ihm aufgeführten narrativen Prinzipien implizieren, daß er von standardisierten Motiven und Szenen ausgeht, die wiederholt in den Sagas auftauchen und eine feste strukturelle Funktion einnehmen.[125] Allerdings behandelt Andersson diese wiederkehrenden stilisierten Szenen nicht systematisch, sondern nur insofern sie für seine Analyse am konkreten Beispiel notwendig sind.[126]

Anderssons Strukturtheorie wurde in den letzten Jahren von mehreren Seiten heftig kritisiert.[127] Vésteinn Ólason beispielsweise hält das von Andersson gezeichnete Bild eines um eine Klimax konstruierten Verlaufes für viele Sagas für nicht zutreffend, da eine Saga durchaus mehrere dieser Handlungsstränge aufweisen könne.[128] Des weiteren seien neben Einleitung und Schluß auch Reiseszenen und andere informationstragende Szenen nicht in Anderssons Analysemethode mit einbeziehbar.[129] Unter anderem mit diesen Elementen der Sagas, die nicht dem Vorantreiben oder Beilegen eines Konflikts dienen, beschäftigt sich Jesse Byock in seiner erstmals 1982 erschienenen Monographie *Feud in the Icelandic Sagas*.[130] Er bezeichnet sie als *non-active elements* der Sagas. Auch diese inaktiven Elemente, die er als *unit of travel* und als *unit of information* bezeichnet, tragen seiner Auffassung nach

---

[121] ebd. S.36f.
[122] ebd. S.38.
[123] ebd. S.41.
[124] ebd. S.54.
[125] Z.B. die Erwähnung des Heldenmutes eines Mannes, kurz bevor er erschlagen wird, oder die Erwähnung von Diebstählen und Beleidigungen als Auslöser von Konflikten etc. Vgl. dazu auch Carol Clover. 1985. S.279.
[126] Zu diesem Kritikpunkt vgl. Carol Clover. 1985. S.275.
[127] Jürg Glauser weist jedoch zu Recht darauf hin, daß Anderssons Ansatz, der zeitlich vor der strukturalistischen Wende in der Textwissenschaft liegt, trotz aller Kritikpunkte grundlegende Einsichten in die Konstruktionsprinzipien der Isländersagas geliefert hat (1989. S.184).
[128] Vésteinn Ólason. 1998. S.93.
[129] ebd. S.93f.
[130] Im folgenden wird aus der leicht revidierten Ausgabe von 1993 zitiert.

essentiell zur Strukturierung der Sagas durch Unterteilung der einzelnen Fehden und Verdeutlichung der sozialen Konfigurationen bei.[131] Der zentrale Ansatzpunkt Jesse Byocks ist, daß die Sagas durch Fehden strukturiert werden. Dementsprechend nennt er die aktiven Strukturelemente der Sagas *Feudemes*. Auch Theodore Andersson sieht die Fehde als ein wichtiges Element der isländischen Gesellschaft, und auch sein Modell der Sagastruktur baut auf Geschehnissen rund um Fehden zwischen Bewohnern Islands auf.[132]

Byocks Ansatz ist somit nicht grundlegend neu. Er wendet sich jedoch von der festen Struktur Anderssons ab, weil er ebenso wie Vésteinn Ólason die Überbetonung einer einzigen Klimax für inadäquat für die meisten Sagas hält,[133] und untersucht diese statt dessen auf die Zusammensetzung minimaler Fehde-Elemente hin, die in beliebiger Reihenfolge in Clustern zusammengesetzt werden können.[134] Mehrere solcher Cluster bilden eine gesamte Saga.[135] Byock bricht damit vor allem mit dem von Andersson postulierten Prinzip der Einheit in den Sagas. Stärker als Andersson richtet Byock seine Theorie an der in den Sagas dargestellten Gesellschaft des isländischen Freistaats aus. Seine Strukturelemente können nicht losgelöst von sozialen Handlungsmustern gesehen werden, da er eben diese als konstituierend für den Verlauf einer Saga ansieht. Byock nennt drei Typen von *Feudemes*, die er auch aktive Elemente der Sagas nennt: *conflict*, *advocacy* und *resolution*.[136] Im Unterschied zu Anderssons Ansatz bezeichnen Konflikt (*conflict*) und Lösung (*resolution*) nur minimale narrative Strukturelemente, die an jeder Stelle der Saga vorkommen können. Dieser Begriffsbelegung soll im Rahmen dieser Studie gefolgt werden.[137]

Das dritte Feudem der *advocacy*, das sich in etwa mit ‚Fürsprache' übersetzen ließe, bezeichnet Byock selbst als essentielles Element der Sagas, das in früheren

---

131 Jesse Byock. 1993. S.63-65.

132 Theodore M. Andersson. 1967. S.18. Ähnlich auch Michail I. Steblin-Kamenskij. 1973. S.78. Guy Halsall hebt in der Einführung eines Sammelbandes über Gewalt in der mittelalterlichen Gesellschaft hervor, daß das Island der Sagazeit eines der wenigen Beispiele sei, bei denen der Begriff der Fehde tatsächlich zutreffend sei (vgl. Guy Halsall. 1998. S.20ff).

133 Jesse Byock. 1993. S.50. Byock führt weiter an, daß Anderssons Pyramidenstruktur selbst bei Anwendung auf einzelne Fehden innerhalb der Sagas nicht den individuellen Mustern der Sagas gerecht werde.

134 ebd. S.57f.

135 ebd. S.58.

136 ebd. S.57.

137 Gleichwohl wird anerkannt, daß es andere, weitergehende Definitionen von Konflikten gibt, die für andere Arten von Untersuchungen ertragreicher sein können. Jón Viðar Sigurðsson beispielsweise definiert aus der Perspektive des Historikers heraus Konflikt als einen Disput über Rechte und Interessen zwischen Individuen oder Gruppen, der erst durch eine anhaltende Versöhnung beendet wird. Eine nur vorübergehende Versöhnung beendet damit nach seiner Auffassung noch nicht einen Konflikt. Jón Viðar Sigurðssons Definition des Konflikts umfaßt damit Anderssons Konflikt, Klimax und Rache sowie alle folgende Gegenrachen bis zur endgültigen Versöhnung. Sie ist jedoch für eine narratologische Untersuchung der Sagas wenig fruchtbar, da alle narrativen Elemente, gleich ob sie versöhnender oder eskalierender Art sind, unter den Begriff des Konflikts zu fassen wären, solange sie nicht die endgültige Lösung des Konflikts bewirken (vgl. Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.159f).

Untersuchungen zu wenig Beachtung gefunden habe.[138] Mit *advocacy* bezeichnet Byock Verbindungen zwischen Personen, die sowohl vermittelnde als auch antreibende Funktion haben können. Als Untertypen führt er sogenannte *brokerage*-Beziehungen, Selbsturteile (*self-advocacy*), Aufhetzungen (*goading*) und Informationsweiterleitungen (*information-passing*) an.[139] Das von Byock ins Spiel gebrachte Feudem der *advocacy* ist somit sehr inhomogen und umfaßt sowohl konfliktfördernde Elemente wie das Aufhetzen als auch versöhnende Elemente wie das Selbsturteil. Seiner Behauptung der essentiellen Position dieses Feudems für den Sagaverlauf kann nicht gefolgt werden, da die strukturellen Funktionen dieses Feudems ausreichend durch die beiden anderen erklärt werden können.[140] Lediglich das Element des *brokerage*, das mit ‚Makeln' übersetzt werden kann, eröffnet einen neuen Aspekt, da damit Verbindungen zwischen Männern beschrieben werden, die auf institutionalisierten Verpflichtungen basieren und der Durchsetzung und Bewahrung der eigenen Rechtspositionen dienen sollen. Das Prinzip des *brokerage* kann folgendermaßen beschrieben werden: Eine Person tritt für eine andere Person ein, weil sie dieser wegen Verwandtschaftsbeziehungen oder aufgrund von Geschenken verpflichtet ist.[141] Diese Obligationen können sowohl kurz- als auch längerfristiger Art sein. Passagen, in denen die Gründung solcher Verbindungen zwischen Männern beschrieben wird, dienen strukturell weder zwingend der Konfliktförderung noch der Versöhnung. Im weiteren Verlauf soll dem Begriff des *brokerage* jener der reziproken Obligation vorgezogen werden. Damit ist gleichzeitig eine Gewichtsverlagerung und Begriffserweiterung dieses Elements auf Gründungen und Erhaltungen von Verbindungen unterschiedlicher Art, die entscheidend für den Handlungsverlauf sind, impliziert.[142]

Vésteinn Ólason kritisiert an Byocks Ansatz, daß er simplifiziere und ebenso wie Andersson mit seiner Theorie nicht alle Elemente in den Sagas erklären könne. Des weiteren könnten mit dieser Methode nicht die Besonderheiten einzelner Sagas herausgearbeitet werden.[143] Dem muß entgegengehalten werden, daß jeder vergleichende narratologische Ansatz notwendigerweise zu einem gewissen Grad vereinfachen muß, um eine Vergleichsbasis bieten zu können. In einer vergleichenden Analyse geht es weniger um die Besonderheiten der einzelnen Sagas als um die Gemeinsamkeiten, die sie als Genre auszeichnen. An Byocks Abhandlung kann jedoch kritisiert werden, daß er oft sehr unklar in seinen Definitionen bleibt und nur wenige Beispiele für seine strukturellen Funktionen nennt. Das flexible Clustermodell Byocks mit seinen Minimalelementen erklärt die narrative Funktion einzelner Epi-

---

[138] Jesse Byock. 1993. S.57.

[139] ebd. S.90-97.

[140] Auch *arbitration* bezieht Byock mit in das Feudem der *advocacy* ein, fügt aber selbst hinzu, daß die Vermittlung einen stark versöhnenden Charakter habe, weswegen er sie im Rahmen des Feudems der Versöhnung behandle.

[141] Jesse Byock. 1993. S.75.

[142] Dieser Begriff rekurriert auf die Terminologie Klaus R. Schroeters (1994. S.15).

[143] Vésteinn Ólason. 1998. S.94; vgl. auch Peter Richardson. 1995. S.47.

soden innerhalb der Sagas dennoch weitaus besser als das auf die Klimax fixierte starre Modell Anderssons.

Byocks Ansatz wurde mit gewissen Vorbehalten von Úlfar Bragason in seiner Dissertation *On the Poetics of Sturlunga* aus dem Jahr 1986 auf die Sturlunga saga übertragen.[144] Dabei identifizierte er große Übereinstimmungen zwischen den Bauregeln der weltlichen zeitgenössischen Sagas und jenen der Isländersagas, die ihn zu dem Schluß kommen lassen, daß diese Texte von den Verfassern nicht als zwei unterschiedliche Gattungen aufgefaßt wurden.[145] Während den Bischofssagas und den Königssagas aufgrund ihrer Selektion und narrativen Anordnung des erzählten Materials andere soziale Funktionen zugeordnet werden können, scheint den Isländersagas und der Sturlunga saga den narrativen Bauregeln nach eine ähnliche soziale Intention zugrunde zu liegen, so Úlfar Bragason.[146]

Auch wenn Úlfar Bragasons Ablehnung einer Gattungsunterscheidung vor einer eingehenden Untersuchung nicht ohne weiteres übernommen werden soll, erlauben es seine Untersuchungsergebnisse, die Sturlunga saga mit den für die Isländersagas entwickelten Analysewerkzeugen auf ihre narrative Strukturierung zu betrachten. Für die Bischofssagas und die Königssagas liegen keine vergleichbaren strukturellen Untersuchungen vor. Daher wird in den narrativen Analysen zu beleuchten sein, inwiefern die skizzierten Strukturprinzipien der weltlichen isländischen Sagas hinsichtlich der strukturellen Funktion von Tierepisoden auch in diesen beiden Textgruppen Niederschlag gefunden haben oder ob die Bischofs- und Königssagas auf Tierepisoden grundsätzlich anderer Natur zurückgreifen.

1.3.3 Sinn und Unsinn einer quantitativen Auswertung von Tierepisoden

Zum Abschluß der für die folgenden Untersuchungen grundlegenden methodischen Überlegungen soll die so oft als Erbsenzählerei beschimpfte quantitative Auswertung von Fundstellen kurz auf ihre mögliche Aussagekraft für den vorliegenden Zusammenhang beleuchtet werden. Bei einer Erörterung der Sinnhaftigkeit einer solchen Herangehensweise an das Untersuchungskorpus muß auch dargelegt werden, welche Aussagen mit Hilfe einer quantitativen Auswertung getroffen werden können, die über eine rein qualitative Untersuchung der Fundstellen nicht zu erreichen sind.

---

[144] Daneben rekurriert er vor allem auf Carol Clover (1974). Úlfar Bragason vertritt die Auffassung, daß die Einführung und starke Betonung des Elements der *advocacy* durch Byock darauf zurückgeht, daß er die Sturlunga saga in die Untersuchung mit einbezieht (Úlfar Bragason. 1986. S.33f). Ebenso wie unter anderem Lönnroth und Byock sieht Úlfar Bragason eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Fehde-Elementen und Reise-Elementen (ebd. S.58f). Er übt jedoch grundlegende Kritik an Byocks Unterscheidung der Fehde-Elemente, die mit dem oben vorgetragenen Einwand bezüglich der Uneinheitlichkeit seines Feudems der *advocacy* übereinstimmt.

[145] Er führt als Beispiele an, daß beide Textgruppen Kürzungen, Auslassungen und Amplifikationen aufweisen (Úlfar Bragason. 1986. S.82). Dies sind allerdings Charakteristika, die auf fast jeden narrativen Text zutreffen und daher als nicht ausreichend zur Feststellung einer Wesensgleichheit der beiden Textgruppen angesehen werden können.

[146] Úlfar Bragason. 1986. S.193.

Ein erstes Problem einer quantitativen Auswertung stellt sich in Zusammenhang mit der Frage, was überhaupt als eine einzelne Episode angesehen werden soll. Oftmals ist es schwierig, eine Reihe inhaltlich zusammengehörender Erwähnungen, in denen verschiedene Aspekte zum Tragen kommen, voneinander zu trennen, bzw. den genauen Anfang und das genaue Ende einer Episode festzulegen. Darüber hinaus können Episoden sehr unterschiedlich lang sein und sich von einem Halbsatz über ein ganzes Kapitel hin erstrecken.

Daran anknüpfend stellt sich die Frage, wie die verschiedenen Typen von Tierepisoden gemeinsam in einer quantitativen Auswertung gewichtet werden können. Eine alleinige Festlegung auf die Länge der Episode in einem Text wirkt genauso wenig zufriedenstellend wie die einheitliche Zählung der Episoden unabhängig von ihrer Länge. Denn sehr lange Episoden können einerseits wesentlich weniger komplex sein als sehr kurze; andererseits aber ist in der Regel davon auszugehen, daß einer ein gesamtes Kapitel oder gar einen Text umfassenden Episode eine gewichtigere Funktion im Handlungsverlauf zukommt als einer beiläufigen Erwähnung oder einer kurzen metaphorischen Wendung.

Bei einer konsequent durchgeführten quantitativen Auswertung müßte weiterhin das Verhältnis von Tierepisoden zum Gesamttext innerhalb einer Saga – gemessen am eingenommen Textraum[147] – ebenso wie die absolute Zahl von Tierepisoden in einer Sagagattung im Vergleich zur Gesamttextmenge berücksichtigt werden, eine Forderung, die aufgrund der unterschiedlichen Komplexität und strukturellen Funktion der einzelnen Episoden fraglichen heuristischen Wert hätte. Eine dem individuellen Charakter der verschiedenen Tierepisoden gerecht werdende absolute Maßeinheit zur inner- und intertextuellen quantitativen Auswertung festzulegen stellt sich somit nahezu als Ding der Unmöglichkeit dar.

Wenn im weiteren Verlauf daher auf die Häufigkeit einer bestimmten Art von Episode im gesamten Untersuchungskorpus oder einer Untergattung hingewiesen wird, ist sich die Verfasserin bewußt, daß es sich hierbei nur um ein erstes Indiz für die Relevanz einzelner Phänomene handeln kann, das die Ergebnisse der qualitativen Analysen lediglich unterstützen kann. Die völlige Abwesenheit eines Episodentyps oder eine auffällige Häufung bestimmter Aspekte in einzelnen Untergattungen lassen Schlüsse über mögliche gattungsspezifische Bedeutungskonstituierungen zu. Gleichermaßen bildet eine auffällige Abwesenheit oder Häufung von Tierepisoden in einem Einzeltext einen erklärungsbedürftigen Ausgangspunkt für qualitative Untersuchungen.

1.4 Gang der Untersuchungen

Nach diesen einleitenden Bemerkungen zu Untersuchungskorpus, Forschungsstand und methodischer Herangehensweise werden im zweiten Kapitel zunächst einige

[147] Dies würde eine Festlegung von Normalseiten, unabhängig von der Satzform der einzelnen Editionen, voraussetzen.

einführende Bemerkungen zu Fauna und Lebensverhältnissen im mittelalterlichen Island und Norwegen erfolgen. Zur Kontextualisierung des literarischen Universums der Sagaliteratur werden in diesem Kapitel neben Erkenntnissen aus zooarchäologischen Funden auch Regelungen der altnordischen Rechtsbücher vorgestellt, die Mensch-Tier-Interaktionen betreffen.

Im Rahmen einer ersten Vorstellung der Tierwelt in altnordischen Bild- und Textzeugnissen im dritten Kapitel soll zu Beginn kurz auf Tierdarstellungen in Illuminationen altnordischer Handschriften eingegangen werden, da sich in den dort vertretenen Bildmotiven weitgehende Ähnlichkeiten zur Motivik der Isländersagas feststellen lassen. Weiterhin soll umrissen werden, welche Bedeutung Tieren in nordischen und den Norden thematisierenden historiographischen Texten wie der Íslendingabók, den isländischen Annalen, aber auch den Gesta Hammaburgensis beigemessen wird.

Im ersten Hauptteil der vorliegenden Arbeit, den narrativen Funktionsanalysen (Kapitel 4), werden entlang der etablierten Gattungsgrenzen einzelne Texte unter Rückgriff auf die oben skizzierten narrativen Analysekategorien und Funktionstypen exemplarisch auf ihre Integration von Tierepisoden in den Handlungsverlauf untersucht. Dabei werden die Ergebnisse stets in Relation zu den übrigen Texten der betreffenden Untergruppe und dem Untersuchungskorpus insgesamt zu setzen sein.

Die anthropologischen Funktionsanalysen, die den zweiten Hauptteil der vorliegenden Untersuchung bilden und auf den Ergebnissen der narrativen Analysen aufbauen, sind auf zwei Kapitel aufgeteilt. Im ersten Teil der anthropologischen Funktionsanalysen werden in Kapitel 5 die verschiedenen Bedeutungsebenen aufgezeigt, in denen Tiere im Untersuchungskorpus Erwähnung finden, und es wird deren spezifische Funktion in der Bedeutungskonstitution der einzelnen Gattungen diskutiert. In Kapitel 6 werden daraufhin in einer Zusammenschau der zuvor diskutierten Sinnzusammenhänge diejenigen Tierarten, die in einer oder mehreren der untersuchten Sagagattungen als zentral zu erachten sind, noch einmal eingehend auf ihre spezifische Bedeutung im Universum des Untersuchungskorpus beleuchtet.

2 Fauna und Lebensverhältnisse im mittelalterlichen Island und Norwegen

Aufgrund der isolierten Lage Islands in der Mitte des Atlantiks weist die Insel eine sowohl vom europäischen als auch vom amerikanischen Kontinent abweichende indigene Fauna auf, die sich vor allem durch eine fast vollständige Abwesenheit von Landsäugetieren auszeichnet. Vor der Landnahme um etwa 870 n.Chr. war das einzige auf Island lebende Landsäugetier der Polarfuchs.[1] Auch Reptilien und Amphibien sind in der einheimischen isländischen Tierwelt nicht vertreten. Die isländische Fauna vor der Besiedlung beschränkte sich folglich auf eine Vielzahl von Vögeln, Fischen und Insekten. Die isländische Vogelwelt umfaßt ungefähr 350 verschiedene Arten, davon sind die meisten Wasservögel.[2] Verschiedene Arten von Seehunden und Walen haben ihren Lebensraum im Island umgebenden Nordatlantik. Vor allem in den Westfjorden, dem nordwestlichen Teil der Insel, siedeln sich des öfteren Walrosse an.[3] Daneben werden hin und wieder Eisbären auf Eisschollen in die nördlichen Küstenregionen Islands angetrieben.[4] Als Besonderheiten der norwegischen Tierwelt im Unterschied zur isländischen ist – abgesehen von der vollkommenen Absenz von Säugetieren, Amphibien und Reptilien auf der Nordatlantikinsel – besonders auf die wilden Raubsäugetiere Bär und Wolf sowie auf die wilden Hirsch- und Rentierarten hinzuweisen.[5]

2.1 Nutztiere im mittelalterlichen Island und Norwegen – Archäologische Erkenntnisse

Alle Tiere, die den Menschen auf Island als Nutztiere dienen sollten, mußten also von den ersten Siedlern auf ihren Schiffen mit auf die Insel gebracht werden.[6] Bis der

---

1 Vgl. Kirsten Hastrup. 1985. S.164.

2 Vgl. Jon Feilberg/Benny Génsbøl. 2003. S.13. Diese Artenvielfalt spiegelt sich jedoch nicht in den Erwähnungen im Untersuchungskorpus wider. In den Sagas werden nur wenige, im folgenden kurz aufgezählte, Vogelarten erwähnt. Eiderenten (*æðr*) sind die häufigsten zu findenden Enten auf Island (vgl. ebd. S.68). An Raubvögeln gibt es auf Island Seeadler (*örn*) und Falken (*haukr, valr, fálki*). Die im Untersuchungskorpus vereinzelt erwähnten Schneehühner (*rjúpa*) sind die einzigen Hühnervögel Islands. Darüber hinaus werden Raben (*hrafn*) und Sperlinge (*rindill*) genannt.

3 Vgl. Jon Feilberg/Benny Génsbøl. 2003. S.138.

4 Vgl. Kirsten Hastrup. 1990. S.250.

5 Nach Island wurden Rentiere erst im Laufe des 18. Jahrhunderts eingeführt (Jon Feilberg/Benny Génsbøl. 2003. S.144).

6 Vgl. Helgi Skúli Kjartansson. 1997. S.23f.

Viehbestand eine stabile Größe erreicht hatte, lebten die Siedler wohl hauptsächlich von Fisch- und Walfang und Vogeljagd. Auch Mäuse, Ratten und eine Reihe von auf Island nicht heimischen Insektenarten wurden von den Besiedlern Islands mitgebracht, wenn auch unbeabsichtigt in der Ladung der Schiffe und im Falle der Insekten in Dung oder anderen Abfällen.[7]

Aufgrund der spezifischen Klimaverhältnisse im Nordatlantik war Ackerbau selbst in den wärmeren Jahrhunderten zur Zeit der Landnahme so gut wie unmöglich.[8] Die isländische Agrargesellschaft basierte daher fast vollständig auf Viehhaltung und Fischfang.[9] Eine eigenständige Subsistenzwirtschaft war folglich nur bei eigenem Besitz von Vieh möglich und die Abhängigkeit der isländischen Bevölkerung von der Tierwelt somit ungleich größer als in anderen Regionen Europas im Mittelalter.[10]

In archäologischen Ausgrabungen auf Island stellen Säugetierknochen erst ab etwa 950 n.Chr. die Mehrheit des zoologischen Fundmaterials. Davor überwiegen Knochen der sogenannten ‚wilden Ressourcen', das heißt von Vögeln, Fischen und Walen.[11] Dieser Befund wird von zooarchäologischer Seite dahingehend gedeutet, daß erst ab diesem Zeitpunkt die Viehherden eine Größe erreicht hatten, die es ermöglichte, Tiere für den Nahrungsbedarf schlachten zu können, ohne den Bestand existenziell zu dezimieren.[12] Ab dem 11. Jahrhundert steigt jedoch auch die Zahl der Grätenfunde von Meeresfischen je nach Lage bis zu einem prozentualen Anteil von 50 bis 70 Prozent.[13] Im ersten Jahrhundert nach der Besiedlung der Insel fand somit offenbar eine erste grundlegende Änderung der Ernährungsgewohnheiten statt.

Des weiteren belegen archäologische Untersuchungen gravierende Veränderungen der isländischen Vegetation innerhalb der ersten Jahrhunderte nach der Landnahme. In einer Periode von etwa 300 Jahren verschwand fast der gesamte Baumbestand der Insel. Als Gründe für diesen Schwund werden entweder Klimaveränderungen und vulkanische Aktivitäten angeführt oder aber die extensive Viehhaltung, welche die Substanz der Pflanzenwelt angriff.[14] Signifikanterweise ver-

---

7 Jon Sadler. 1991. S.209.

8 Vgl. Björn Þorsteinsson/Guðrún Ása Grímsdóttir. 1989. S.87f. Vgl. jedoch Björn Magnússon Ólsen (1910a), der aufgrund von Erwähnungen von Ackerbau in mittelalterlichen Quellen zu dem Schluß kommt, daß Ackerbau auf Island im Mittelalter durchaus nicht selten gewesen sei. Zu den Klimaveränderungen auf Island im Laufe des Mittelalters siehe Guðrún Sveinbjarnardóttir. 1992. S.14f.

9 Vgl. Guðrún Sveinbjarnardóttir. 1992. S.7.

10 Helgi Skúli Kjartansson führt aus, daß die Viehhaltung nach einer ersten Phase der Landnahme, in der die Nutztiere zunächst in ausreichender Menge nach Island transportiert wurden, in jeder Hinsicht zur Grundlage der isländischen Wirtschaft wurde (Helgi Skúli Kjartansson. 1997. S.28; vgl. auch E. Paul Durrenberger. 1991. S.14, S.17). Zur agrarischen Prägung der europäischen Lebenswelt im Mittelalter vgl. Peter Dinzelbacher. 2000. S.195.

11 Dabei sind bei der Nutzung wilder Tiere starke regionale Unterschiede festzustellen.

12 Vgl. Christian Keller/Orri Vésteinsson/Tom McGovern. 2002. S.118.

13 Vgl. Tom McGovern/Sophia Perdikaris/Clayton Tinsley. 2001. S.159.

14 Zu dieser Diskussion siehe z.B. Guðrún Sveinbjarnardóttir. 1992. S.13; Tom McGovern/Sophia Perdikaris/Clayton Tinsley. 2001. S.157.

schwinden etwa gleichzeitig mit dem Rückgang des isländischen Baumbestands auch Schweine als Nutztiere auf isländischen Bauernhöfen. Was in diesem Fall Ursache und was Wirkung ist, ist noch nicht eindeutig geklärt, und die archäologische Fachdiskussion ist noch in vollem Gange.[15] In einer zooarchäologischen Untersuchung für das mittelalterliche England vertritt Steven P. Ashby die Auffassung, daß Schweineknochen als Indiz für ein Hochstatusanwesen anzusehen seien, da diese Tiere lediglich als Fleischlieferanten dienten und keine weitere Funktion für die Agrargesellschaft hatten.[16] Aus den bisher vorgenommenen isländischen Ausgrabungen lassen sich solche Rückschlüsse jedoch nicht ziehen – das Schwein verliert durchweg an allen isländischen Ausgrabungsorten an Bedeutung.

Auch abgesehen von dem Rückgang von Schweineknochen verändert sich die Zusammensetzung und Charakteristik der Knochenfunde etwa ab der Mitte des 12. Jahrhunderts fundamental. Während bis zu diesem Zeitpunkt in den Funden auch Pferdeknochen mit Bearbeitungsspuren auftauchen, die für eine Schlachtung zu Nahrungszwecken sprechen, verschwinden diese in späteren Ausgrabungsstätten. Außerdem verschiebt sich das Verhältnis zwischen Rinder- und Schafsknochen radikal zugunsten der letzteren. Diese Befunde deuten auf einen tiefgreifenden Wandel in der Verwertung von Nutzvieh zu diesem Zeitpunkt hin: Pferde und Schweine verschwinden aus der isländischen Diät, und Schafe werden absolut dominierende Ernährungsgrundlage.[17] Wie sind diese Veränderungen in der Viehhaltung zu erklären? Neben dem bereits erwähnten Klimawechsel, der durchaus Ausschlag für einen Umstieg auf bezüglich der Fütterung anspruchslosere Tierarten gewesen sein kann,[18] sind auch ökonomische Erwägungen nicht zu vernachlässigen. So wurde Schafwolle vor allem in Form von *vaðmál*, einem groben Lodenstoff, im Laufe des Mittelalters ein bedeutendes isländisches Exportgut, so daß Schafhaltung

---

15 Ähnliche Entwicklungen finden auch in anderen Teilen Europas im Laufe des Mittelalters statt. In ihrer auf zooarchäologischen Analysen basierenden Untersuchung des italienischen und französischen Tierbestandes im Mittelalter weist Corinne Beck darauf hin, daß sich in Frankreich ab dem Beginn des 13. Jahrhunderts ein signifikanter Rückgang in der Schweinehaltung gemessen am Gesamtviehbestand feststellen läßt (Corinne Beck. 1985. S.105). Julian Wiseman datiert den Beginn des Rückgangs der Bedeutung der Schweinehaltung und die gleichzeitige Bedeutungszunahme der Schafzucht für England auf das Ende des 12. Jahrhunderts (Julian Wiseman. 2000. S.7). Wiseman schlägt als möglichen Erklärungsgrund die steigende Nachfrage nach englischer Schafwolle vor (ebd. S.8). Die zunehmende Bedeutung von Schafwolle als Handelsgut, die zu einer relativen und absoluten Zunahme der gezüchteten Schafe auf Island führte, kann jedoch nicht das völlige Verschwinden der Schweine aus der Gruppe der isländischen Nutztiere erklären. Auf die in dieser Hinsicht heterogenen norwegischen archäologischen Funde wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels eingegangen.

16 Vgl. Steven P. Ashby. 2002. S.41.

17 Vgl. Stefán Aðalsteinsson. 1991; Seth Brewington u.a. 2004. S.40.

18 Die Zusammensetzung der im 9. und 10. Jahrhundert gefundenen Tierknochen ähnelt norwegischen Funden aus dem Mittelalter. Dies läßt die Vermutung zu, daß die ersten Siedler Nutztiere nach norwegischem Vorbild nach Island mitbrachten, die Tierhaltung jedoch im Laufe der Zeit an die Verhältnisse des Landes angepaßt wurden (vgl. Tom McGovern/Sophia Perdikaris/Clayton Tinsley. 2001. S.156; Christian Keller/Orri Vésteinsson/Tom McGovern. 2002. S.101.)

wesentlich lukrativer wurde als die Haltung von Rindern, da die leicht zu ernährenden Tiere neben dem Fleisch auch die Handelsware Wolle ‚produzierten'.[19]

Die Lebenswelt der mittelalterlichen Isländer war folglich durch eine doppelte Abhängigkeit von der Tierwelt geprägt: Einerseits waren sie als (Nutz-)Tiere omnipräsent im isländischen Alltag, und die in Zusammenhang mit der Viehhaltung anfallenden Arbeiten strukturierten den Tagesablauf. Andererseits stellten tierische Produkte die einzige Nahrungsquelle dar. Fleisch, Eier, Milchprodukte und Fisch waren Hauptbestandteile der mittelalterlichen isländischen Diät, da Korn teuer aus dem Ausland importiert werden mußte.[20] Auf ökonomischer Ebene spielten Tiere daher auf Island eine wesentlich wichtigere Rolle als in Norwegen und anderen Regionen Europas, die auf pflanzliche Nahrungsmittel zurückgreifen konnten.[21] Die vollkommene Dependenz Islands von der Viehhaltung und die Omnipräsenz der Nutztiere wird noch deutlicher, wenn man sich veranschaulicht, daß es bis ins 18. Jahrhundert keinerlei städtische Besiedlung auf der Nordatlantikinsel gab.[22] Darüber hinaus war seit dem Ende der Freistaatszeit bis ins 14. Jahrhundert der Außenhandel nach Island stark reglementiert und allein norwegischen Handelsleuten vorbehalten.[23]

Erkenntnisse hinsichtlich der Haltung von Tieren, die nicht zu Nahrungszwecken gehalten wurden, sind wesentlich vager. Sichere Aussagen über die Haltung von Katzen und Hunden sind ebenso wie bei Pferden schwierig, weil sie selten auf den Abfallhaufen eines Gehöftes entsorgt wurden. Archäologische Funde belegen für das Mittelalter nur sehr vereinzelt die Existenz von Katzen auf Island.[24] Für die Hundehaltung weisen neuere Grabungen im Rahmen des Hólarprojektes dagegen darauf hin, daß es bereits zur Sagazeit Hunderassen auf Island gegeben haben muß,

---

19 Christian Keller/Orri Vésteinsson/Tom McGovern. 2002. S.110. Die relative Zunahme des Anteils an Schafsknochen findet sich im Laufe des Mittelalters auch in anderen europäischen Regionen (vgl. Corinne Beck. 1985. S.113). Peter Dinzelbacher weist allerdings auf eine generelle Zunahme der Rinderhaltung im europäischen Raum seit dem 13. Jahrhundert hin (Peter Dinzelbacher. 2000. S.183). Zur zentralen ökonomischen Bedeutung von *vaðmál* in der mittelalterlichen isländischen Gesellschaft vgl. Helgi Þorlákssons ausführliche Studie *Vaðmál og verðlag. Vaðmál í utanlandsviðskiptum og búskap Íslendinga á 13. og 14. öld* aus dem Jahr 1991.

20 Vgl. dazu Árni Björnsson. 1975. S.292.

21 Vgl. dazu Massimo Montanari. 1999. „Ernährung. 2. Hochmittelalter". In: *LexMA* 3. S.2163f.

22 Reykjavík erhielt erst im Jahr 1786 mit einer Zahl von etwa 200 Einwohnern Stadtrechte.

23 Vgl. dazu Björn Þorsteinsson/Guðrún Ása Grímsdóttir. 1989. S.167.

24 Die North Atlantic Biocultural Organization Zooarchaeological Working Group (NABONE) führt in ihrer Datenbank für den nordatlantischen Raum im Mittelalter Katzen unter der Gruppe der domestizierten Tiere auf. In Kolkuós und Keldudalur wurden im Rahmen des Hólarprojektes bisher keine Katzenknochen in den Grabungsschichten des Mittelalters gefunden. Robert Delort führt an, daß die Katze erst im Hochmittelalter im europäischen Raum Verbreitung fand (1984. S.345). Ebenso Peter Dinzelbacher. 2000. S.195. Corinne Beck zufolge gab es in Frankreich und Italien Hauskatzen seit dem 12. Jahrhundert (Corinne Beck. 1985. S.109). Frederick E. Zeuner erwähnt Funde von Hauskatzen in Haithabu aus dem 10. und 11. Jahrhundert (Frederick E. Zeuner. 1967. S.332).

die keiner praktischen Funktion gedient haben können.[25] Diese, wenn auch vereinzelten, Funde sprechen für eine über das Nutzverhältnis hinausgehende Beziehung zu diesen Tieren, in der einzelnen Individuen eine auf nichtpragmatischen Maßstäben beruhende Wertschätzung zuteil wird.

Für die norwegischen Besiedlungen des Hoch- und Spätmittelalters liegen wenige vergleichbare, systematische zooarchäologische Untersuchungen vor.[26] Es lassen sich dennoch einige allgemeine Differenzen zur isländischen Situation aufzeigen. Im Unterschied zur isländischen Fauna zur Zeit der Landnahme gab es in Norwegen eine Vielzahl indigener wilder und domestizierter Säugetierarten. Auch im mittelalterlichen Norwegen sicherte die Pastoralwirtschaft einen wesentlichen Bestandteil der Ernährung, anders als auf Island bildeten daneben aber auch Ackerbau und die Jagd auf größere und kleinere Säugetiere wichtige Säulen der norwegischen Subsistenz. Ausgrabungen in Oslo, Bergen und Trondheim haben alle übereinstimmend gezeigt, daß durch das gesamte Mittelalter hindurch Nutztiere den mit Abstand größten Anteil der Knochenfunde stellen, in Trondheim beläuft sich der Anteil sogar auf mehr als 90 Prozent.[27] Wilde Säugetiere finden sich hingegen nur vereinzelt,[28] Vögel und Fische sind in den drei Städten unterschiedlich häufig vertreten. In Oslo stellen Fischgräten etwa zehn Prozent des Fundmaterials, in Bergen hingegen gerade einmal ein bis zwei Prozent.[29]

Bezüglich der Bedeutung der Schweinehaltung zeigen sich gravierende Unterschiede zwischen den Ausgrabungen der einzelnen norwegischen Städte. In Trondheim blieb der Anteil von Schweineknochen über die Jahrhunderte hinweg stabil bei etwa zehn Prozent. In Oslo nimmt der Anteil ab, in Bergen hingegen ist eine zunehmende Tendenz festzustellen.[30] Anders als auf Island findet in Norwegen somit keine generelle, fundamentale Wandlung der Nutzviehhaltung statt, sondern das Material deutet auf lokale Entwicklungen hin, die von den jeweiligen externen Rahmenbedingungen abhängig zu sein scheinen.

Ebenso wie auf Island wurden in norwegischen Ausgrabungen nur sehr wenige Skelette von Katzen, Hunden und Pferden gefunden. Exemplarisch kann auch hier wieder auf Rolf Lie hingewiesen werden, der in seinem Untersuchungszeitraum von 900 bis 1400 34 Katzenskelette, zehn Hunde und 19 Pferde zählt. Dabei sind alle

---

25 So wurde in einer Ausgrabung in Keldudalur in einer Lage um die Jahrtausendwende das Skelett eines sehr kleinen, einem modernen Schoßhündchen ähnlichen, Tieres gefunden, und weiterhin in Kolkuós für die Zeit von 1000 bis 1200 zwei vom Körperbau an Windhunde erinnernde Skelette. Die Information verdanke ich Kim Aaris-Sørensen vom Zoologischen Museum in Kopenhagen, der an den Auswertungen der Funde des Hólarprojektes beteiligt ist.

26 Vor allem für die Städte Oslo, Bergen und Trondheim gibt es jedoch einige zooarchäologische Untersuchungen, auf die im folgenden exemplarisch eingegangen werden soll.

27 Vgl. Rolf Lie. 1989. S.14.

28 Vgl. Rolf Lie. 1989. S.26; Anne Karin Hufthammer. 1999. S.19 und S.35.

29 In dem von Rolf Lie untersuchten Material aus Trondheim nimmt die Bedeutung von Fisch im Laufe des Mittelalters ab (Rolf Lie. 1989. S.26). Für diesen Befund liegen jedoch keine detaillierten Zahlenangaben vor.

30 Vgl. Rolf Lie. 1989. S.7 und S.14.

drei Tierarten kontinuierlich über den gesamten Zeitraum verteilt. Die Anzahl der Schweineskelette beläuft sich zum Vergleich hingegen auf 1.730, die der Schafe und Ziegen auf 10.740[31] und die der Rinder auf 10.414.[32] Auch der norwegische Befund spricht somit gegen einen nennensweren Verzehr von Pferdefleisch im Mittelalter.

Neben dieser agrarisch geprägten Lebenswelt entstanden etwa seit dem 10. Jahrhundert aber auch mehrere Städte wie etwa Kaupang (heute Tønsberg), Bergen, Borg (heute Sarpsborg), Niðaróss (Trondheim) und Oslo, die sich zu zentralen Umschlagplätzen von Handelsgütern entwickelten und dadurch die Abhängigkeit von eigenen Ressourcen bzw. der indigenen Fauna verringerten.[33] Nichtsdestoweniger muß bedacht werden, daß die von den Städten ausgehende Fluktuation von Handelsgütern sicherlich nicht der breiten Majorität der Bevölkerung zugute kam, sondern auf eine kleine Elite beschränkt blieb. Auch in Norwegen lebte die große Mehrheit der Bevölkerung auf einer subsistenzwirtschaftlichen Grundlage. Im Laufe der hier vorgenommenen Untersuchungen wird jedoch deutlich werden, daß diese agrarische Lebenswelt anders als in den isländischen Sagas kaum Eingang in die Erzählungen über die norwegischen Könige gefunden hat.

2.2 Die mittelalterliche nordische Agrargesellschaft im Spiegel altnordischer Rechtsbücher

Die völlige Abhängigkeit der isländischen Bevölkerung von der Viehhaltung führte eine hohe Wertschätzung von Nutztieren mit sich, die sich auch in den mittelalterlichen Rechtsbüchern Islands widerspiegelt.[34] Die ältesten überlieferten Fragmente altnordischer Rechtsbücher gehen auf das 12. Jahrhundert zurück. Die große Mehrheit der Handschriften stammt jedoch aus dem Spätmittelalter, einsetzend etwa um 1250 und mit dem Schwerpunkt im 14. Jahrhundert. Dies gilt auch für die Handschriften derjenigen Rechtssammlungen, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts abgelöst wurden von den kodifizierten Gesetzessammlungen der Jónsbók bzw. der Landslög.[35] Aufgrund dieser Überlieferungssituation können nur

---

31 Schafs- und Ziegenknochen sind kaum auseinanderzuhalten und werden daher von Zooarchäologen meist in einer Kategorie zusammengefaßt.

32 Vgl. Rolf Lie. 1989. S.30.

33 Zur Entwicklung der norwegischen Städte vgl. Knut Helle/Arnulf Nedkvitne. 1977; Knut Helle. 2006.

34 Die normative Verbindlichkeit zumindest der älteren Rechtsbücher wurde in den letzten Jahren in der Forschung verstärkt in Frage gestellt. Viele Indizien sprechen dafür, daß es sich bei den überlieferten mittelalterlichen Rechtsbüchern nicht um offizielle Gesetzessammlungen handelte, sondern um private Aufzeichnungen, denen eher Vorschlags- oder auch Lehrbuchcharakter zukommt. Ein solches Verständnis würde beispielsweise die zwei stark voneinander abweichenden Überlieferungsstränge der Grágás-Handschriften erklären. Eine vergleichbare Diskussion findet für die Rechtssammlungen im deutschsprachigen Raum statt (vgl. Bernd Michael. 2003. S.294).

35 Einen umfassenden Überblick über Inhalt und Überlieferung der norwegischen und isländischen Rechtsbücher liefern Jón Viðar Sigurðsson/Gudmund Sandvik 2005. Im folgenden soll daher nur auf einige für die vorliegende Untersuchung relevante Eckdaten eingegangen werden.

begrenzt Aussagen über die Regelungsverhältnisse um die Jahrtausendwende getroffen werden, weil nicht rekonstruiert werden kann, welche Bestandteile der älteren Rechtsbücher auf diese Anfangszeit zurückgehen.[36] Die Grágás, bei der es sich historiographischen Quellen zufolge um eine Verschriftung der Gesetze des isländischen Freistaats auf dem Stand des beginnenden 12. Jahrhundert handelt,[37] ist uns nur auf dem Überlieferungsstand der Handschriften aus dem einsetzenden Spätmittelalter erhalten.[38] Neuere Forschungen haben darüber hinaus gezeigt, daß die Grágas stark vom römischen und kanonischen Recht beeinflußt ist.[39]

Eine ähnliche Problematik gilt für die beiden überlieferten älteren norwegischen Rechtsbücher des Gulaþing und des Frostaþing. Historische Quellen berichten zwar, daß König Magnús lagabœtir auch Neubearbeitungen der vier norwegischen Bezirksrechtssammlungen in Auftrag gab, überliefert sind jedoch nur – mit den ältesten Textzeugen aus dem 13. Jahrhundert – die älteren Versionen dieser Rechtssammlungen,[40] was wahrscheinlich darin begründet liegt, daß kurz nach ihrer Überarbeitung in den Jahren 1274 bis 1276 landesweit die ebenfalls von Magnús lagabœtir erlassenen sogenannten Landslög als geltendes Recht angenommen wurden.

Bei der Jónsbók schließlich, die 1281 der nur wenige Jahre gültigen Járnsíða als Gesetzessammlung Islands unter der Herrschaft Norwegens folgte, handelt es sich um eines der am häufigsten abgeschriebenen Werke in der isländischen Handschriftentradition.[41] Gleichzeitig sind Jónsbókmanuskripte anders als die meisten anderen isländischen Handschriften häufig mit kunstfertigen Illuminationen, aber auch mit zahlreichen Marginalkritzeleien versehen.[42]

Der Überlieferungsstand der älteren altnordischen Rechtsbücher macht diese somit weniger zu Quellen der Wikinger- und Sagazeit als zur Verfasserzeit der Sagaliteratur. Da Belange des agrarischen Alltags jedoch als Elemente der *longue durée* im Sinne der französischen Annales-Schule anzusehen sind, bei denen davon ausgegangen werden kann, daß hinsichtlich des Regelungsbedarfs vom 10. bis zum 13. Jahrhundert keine gravierenden Änderungen stattfanden, können aus den aufgenommenen Vorschriften dennoch zu einem gewissen Grad auch Rückschlüsse auf

---

36 Zu dieser Problematik vgl. auch Sveinbjörn Rafnsson. 1990. S.131.

37 Die Íslendingabók berichtet, daß auf Beschluß des Allthings Hafliði Másson im Winter 1117/18 die isländischen Gesetze niederschrieb (*Íslb* S.23).

38 Die Haupthandschriften der Grágás sind die um 1270 geschriebene Staðarhólsbók (AM 334 fol) und die Konungsbók (GKS 1157 fol) aus der Mitte des 13. Jahrhunderts.

39 Vgl. z.B. Sveinbjörn Rafnsson. 1977; Klaus R. Schroeter. 1994. S.17; Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.19.

40 Die älteste vollständige Fassung der Frostaþingslög ist nur in einer im 18. Jahrhundert angefertigten Abschrift einer Handschrift aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erhalten. Das Original verbrannte beim großen Brand von Kopenhagen 1728 (vgl. Patricia Pires Boulhosa. 2005. S.55).

41 Insgesamt sind weit mehr als 200 Handschriften der Jónsbók überliefert. Von diesen stammen jedoch nur etwa 35 aus der Zeit bis 1400.

42 Vgl. Kap. 3.1.

Wertmaßstäbe und gängige Konfliktgegenstände bereits in der Sagazeit gezogen werden.[43]

Die thematische Breite und die große Zahl an Vorschriften, die sich auf die Viehhaltung beziehen, verdeutlicht den vorhandenen Regelungsbedarf. Dieser umfaßt im allgemeinen in allen Rechtssammlungen ähnliche Bereiche, auch wenn es einige landesspezifische Bestimmungen gibt, die sich durch eine andere Fauna oder aber durch abweichende Gewohnheiten in der Viehhaltung erklären.[44] Die verschiedenen Regelungen geben einen tiefen Einblick in das Alltagsleben der nordischen Bevölkerung, besonders in die gebräuchlichen Arbeiten, die gehaltenen Tiere und Techniken der Jagd. Sie zeichnen das Bild einer Gesellschaft, die von einem engen Kontakt zur Tierwelt geprägt ist: Auch allgemeine Regelungen, die nicht in Verbindung mit Viehhaltung, Jagd oder Ernährung stehen, greifen auf verschiedene Weise auf die Interaktion des Menschen mit der sie umgebenden Tierwelt zurück. So wird beispielsweise in der Grágás die Erbfähigkeit eines Mannes dadurch bestimmt, daß er weiß, in welche Richtung der Sattel auf ein Pferd gelegt werden muß:

> Sa maðr er oc eigi arfgengr er eigi veit hvart tryio savðull scal fram horfa a hrossi eða aptr. eða hvart hann scal horfa a hrossino fram eða aptr. En ef hann er hygnare þa scal honom arf deila.[45]
>
> [Derjenige Mann ist auch nicht erbfähig, der nicht weiß, ob ein Trogsattel auf einem Pferd nach vorne oder hinten gewendet sein soll oder ob er auf dem Pferd nach vorne oder hinten sehen soll. Aber wenn er verständiger ist, dann soll ihm Erbe zugeteilt werden.]

Einen Anhaltspunkt für die Wertschätzung der verschiedenen Tierarten in isländischem Kontext gibt ein Kapitel der Konungsbók-Handschrift der Grágas, in dem aufgelistet wird, welchem Teil eines Kuhwertes (*kúgildi*) verschiedene Tiere entsprechen.[46] Als Maßstab für einen Kuhwert dient eine Kuh „þrevetr eða ellre .x. vetra eða yngri kalbær oc miolk hyrnd oc lasta lavs. eigi verre en meðal navt herað ræk at

---

[43] Die Kontinuität des Regelungsbedarfs im agrarischen Bereich wird auch durch die Tatsache unterstrichen, daß einige Vorschriften aus der Jónsbók auch heute noch in Kraft sind (vgl. Már Jónsson. 2004. S.15).

[44] So finden sich in den norwegischen Rechtsbüchern Regelungen hinsichtlich der generellen Rechtlosigkeit von Bären und Wölfen (*Gul.* Kap. 94. S.45f; *Frost* XIII. Kap. 6. S.242). In den Gulaþingslög ist auch die Hirschjagd geregelt (*Gul.* Kap. 95. S.46). Abweichende Gewohnheiten in der Viehhaltung manifestieren sich beispielsweise in den ausführlichen Regelungen des Baus von Zäunen in den norwegischen Rechtsbüchern, die in der Grágás keinen Niederschlag gefunden haben (z.B. *Gul.* Kap. 82f. S.40f). Statt dessen werden in ihr die Pflichten zur Markierung von Vieh detailliert behandelt (*GrgStað.* Kap. 187f. S.229-231).

[45] *GrgStað.* Kap. 58. S.66. Vgl. auch eine Regelung im Abschnitt über die Thingordnung (*Þingskapaþáttr*), in der es heißt, daß nur diejenigen Männer zur Reise zum Allthing verpflichtet sind, die ihr Pferd selbst einfangen können und eine ganze Tagesreise auf dem Pferderücken zurücklegen können (*GrgStað.* Kap. 288. S.321). Wenn nichts anderes angeführt ist, verweisen alle folgenden Zitate aus der Grágás auf die Fassung der Staðarhólsbók, die durchgängig detaillierter in denjenigen Abschnitten ist, in denen sich die einschlägigen Bestimmungen finden. Die Kapitelangaben beziehen sich auf die Neuauflage der Grágás-Ausgabe Vilhjálmur Finsens aus dem Jahr 1974.

[46] Vgl. Anhang 1. Eine entsprechende Liste findet sich in der Staðarhólsbók nicht.

fardögom oc mólke kalfs mála".[47] Diese Auflistung wurde fast unverändert in die Jónsbók übernommen;[48] es gibt jedoch keine entsprechende Auflistung in den norwegischen Rechtsbüchern. Die vollständige Abwesenheit einer entsprechenden Liste in den norwegischen Bezirksthing- und Landesgesetzen kann dahingehend gedeutet werden, daß auf Island Tauschgeschäfte mit Tieren – nicht zuletzt aus Mangel an Alternativen – wesentlich üblicher waren als in Norwegen.

Aus der Auflistung geht unter anderem hervor, daß Ziegen und Schafe ein Achtel eines Kuhwertes wert waren, während ausgewachsene Hengste im Alter von vier bis zehn Jahren den Wert einer Kuh hatten und ausgewachsene Stuten einen dreiviertel Kuhwert erreichten. Der Wert eines Tieres bemißt sich in allen Fällen nach dem Alter eines Tieres, und der höchste Wert wird ausgewachsenen Ochsen zugeschrieben, die im Alter von sieben Jahren oder älter doppelt so viel wert sind wie eine Kuh. Neben fest taxierten Tierwerten gibt es einige Tiere, von denen es in diesem Kapitel heißt, daß sie *metfé* seien, also Tiere, bei denen der Preis im konkreten Fall ausgehandelt wird. Als *metfé* werden zunächst ausgewachsene Zugochsen und männliche Zuchttiere – Widder und Ziegenböcke – angeführt, bezüglich Pferden findet sich jedoch eine weitere Ausdifferenzierung der individuell zu bewertenden Tiere.[49] Der ökonomische Wert eines Hengstes wird demzufolge durch besondere Kampftüchtigkeit erhöht, und darüber hinaus fallen auch besonders gute Zuchtstuten und Reitpferde aus dem festen Taxierungssystem heraus. Diese Regelung zeigt, daß im Falle von Pferden besondere Eigenschaften den Wert eines Tieres steigern können, während bei den anderen Tierarten nur Alter und Geschlecht entscheidend für den ökonomischen Wert sind.

Die agrarische Prägung der isländischen Gesellschaft drückt sich auch in den erlaubten Tätigkeiten an Sonn- und Feiertagen aus. Neben dem Löschen eines brennenden Hofes und der Durchführung bestimmter Reisen ist es unter anderem erlaubt, sonntags das Vieh zur Wiese zu treiben und zu melken, kranke Tiere zu versorgen und gefundene oder gekaufte Schafe nach Hause zu treiben.[50] Noch prägnanter ist die Beschreibung der an Weihnachten erlaubten Arbeiten, da neben der eigenen angemessenen Festtagsverköstigung alleine die Versorgung des Viehs zugelassen ist:

> En anan dag iola oc in iii. oc hinn iiii. þa scal hallda sem drottins dag at öllo annars nema þvi at þa er rétt at moka undan fe inn iii. dag iola. oc inn iiii. hváru er vill. Meðal daga alla aðra a iólum. þa er rétt at moka ok reiða a völl. þann luta vallar er nær er fióse. ef hann hefir eyke til. oc vellta þar af. Ef maðr dregr myki ut. oc hefir eigi eyk til. oc scal føra i havg. Þat eigo menn at vina meðal daga a iölum at lata fe af þat er um iol þarf at

[47] *GrgKon.* Kap. 246. S.193. [dreijährig oder älter, zehnjährig oder jünger, kalbend und milchend, mit Hörnern und tadellos, nicht schlechter als ein durchschnittliches Rind, bereit zum Viehtrieb zu den Ziehtagen und ein Kalbsmaß milchgebend].

[48] *Jb* Kaupabálkr. Kap. 6. S.215-217.

[49] *GrgKon.* Kap. 246. S.194.

[50] Vgl. *GrgStað.* Kap. 19. S.28-30.

> hafa. oc heita mungat. oc reiða andvirki þat er skýllt er. Hey ef þat er hagligra at gefa en hitt sem heima er.[51]
>
> [Aber am zweiten Weihnachtstag und am dritten und am vierten, da soll es gehalten werden wie am Sonntag, außer, daß es rechtens ist, unter dem Vieh auszumisten am dritten Weihnachtstag und am vierten, an welchem von beiden Tagen man es möchte. An allen anderen Weihnachtstagen, da ist es rechtens auszumisten und auf das Feld zu bringen, auf den Teil des Feldes, der dem Stall naheliegt, wenn er Zugtier dazu hat, und dort abzuladen. Wenn ein Mann Mist befördert und kein Zugtier dazu hat, dann soll er ihn auf den Misthaufen bringen. Das dürfen Männer an den Weihnachtstagen arbeiten: das Vieh schlachten, das über Weihnachten benötigt wird, und Bier brauen und aus dem Heuschober das an Heu holen, was gebraucht wird, wenn es angenehmer zu geben ist als das, was zu Hause ist.]

An allen übrigen Feiertagen des Jahres ist die Jagd auf Eisbären, Walrosse sowie das Fangen von Vögeln und Fischen ohne Hilfsmittel erlaubt. Auch angetriebene Wale dürfen an Land so gesichert werden, daß sie nicht fortgetrieben werden können.[52] In den Frostaþingslög heißt es ausdrücklich, daß die Heringsfischerei in Norwegen dank der Großzügigkeit Papst Alexanders auch an den Feiertagen erlaubt sei.[53] Trotz eines gewissen Lokalkolorits entsprechen diese Regelungen den Vorschriften für die christlichen Feiertage in anderen mittelalterlichen Rechtsbüchern.

Die Interaktion von Menschen mit Tieren ist in der Grágás vor allem in den Abschnitten *Um fjárleigur* (Über geliehenes Gut) und im *Landabrigðisþáttr* (Abschnitt über die Einlösung eines Grundstücks), aber auch im *Vígslóði* (Totschlagsfolgen) geregelt. Dabei finden sich einige Vorschriften wiederholt in verschiedenen Abschnitten, beispielsweise die Bestimmung, daß alle Nutztiere bis auf Pferde mit dem Zeichen des Besitzers versehen werden müssen.[54] Auch diese Wiederholungen in verschiedenen Zusammenhängen unterstreichen die Durchdringung des isländischen Alltags durch die Tierhaltung. In den genannten Abschnitten werden zahlreiche Viehhaltung und Mensch-Tier-Interaktionen betreffende Konfliktgegenstände behandelt. Neben ausführlichen Bestimmungen bezüglich des Kaufs und Verleihens von Tieren[55] gibt es zunächst eine Reihe von Vorschriften, die verschiedene Arten der Entwendung von Tieren regeln, z.B. das nicht fristgerechte Zurückgeben von geliehenem Vieh, das mit Raub (*rán*) gleichgesetzt und mit der geringen Acht (*fjörbaugsgarðr*) bestraft wird.[56] Nur in der Handschrift der Staðarhólsbók findet sich im Vígslóði die Bestimmung, daß ein Viehdieb rechtlos (*óheilagr*) falle.[57] Auch die

---

[51] *GrgStað.* Kap. 26. S.37. Ähnlich *Frost* II. Kap. 34. S.142.

[52] *GrgStað.* Kap. 29. S.40f.

[53] *Frost* II. Kap. 26 S.139f.

[54] *GrgStað.* Kap. 187. S.229; Kap. 426-429. S.479-485.

[55] Z.B. *GrgStað.* Kap. 201f. S.236f; *Gul.* Kap. 41 und 44. S.24f.

[56] *GrgStað.* Kap. 201. S.236f.

[57] *GrgStað.* Kap. 367. S.384. Peter Dinzelbacher führt in seiner mentalitätshistorischen Untersuchung des mittelalterlichen Mensch-Tier-Verhältnisses aus, daß auf Viehdiebstahl in fast allen mittelalterlichen Gesellschaften Todesstrafe stand (2000. S.184). Vgl. auch Laurence M. Larson. 1935. S.17f; Siegfried Epperlein. 2003. S.116-118.

Zucht von Tieren ist in der Grágás geregelt, und das unerlaubte Zusammenbringen von weiblichen und männlichen Tieren einer Art wird mit drei Mark Strafe belegt.[58]

Das systematisch mit einem Diebstahl verwandte unerlaubte Reiten auf einem Pferd wird der Grágás zufolge abhängig von der Dauer des Rittes unterschiedlich bestraft:

> Ef maðr hleypr abak hrossi manz olofat þat varðar vi. avra afang. Nu riðr hann fram or stað. oc varðar þat .iii. marca utlegð. Þriar hross reiþir ero þær er scog gang varða. Eín er ef maðr riðr sva at iii. bøir ero a aðra hönd oc ríði hann vm þa. Önor ef maðr riðr vm fiöll þav er vatn föll deilir af a meðal heraða. Þriðia ef maðr riðr a mille landz fiorðunga.[59]
>
> [Wenn ein Mann unerlaubt auf den Rücken eines anderen Mannes Pferdes springt, das zieht sechs Öre Strafe nach sich. Jetzt reitet er von dem Ort weg, das zieht drei Mark Strafe nach sich. Drei Arten von unerlaubtem Reiten gibt es, die mit der schweren Acht bestraft werden. Die eine, wenn ein Mann so weit reitet, daß drei Höfe auf der einen Hand liegen und er an ihnen vorbeireitet. Die zweite, wenn ein Mann über das Hochland reitet, wo Wasserfälle die Bezirke voneinander abgrenzen. Die dritte, wenn ein Mann zwischen den Landesvierteln reitet.]

Weiterhin heißt es an späterer Stelle, daß auf die übermäßige Nutzung eines geliehenen Pferdes die schwere Acht steht.[60] Bezüglich anderer Tierarten heißt es lediglich, daß die Nutzung fremden Viehs nach Wunsch des Besitzers entweder mit der schweren Acht oder durch Übergriff (*gerteki*) bestraft wird.[61]

Bezüglich der Nutzung wilder Ressourcen wird über mehrere Kapitel hinweg ausführlich erläutert, wem in welchen Anteilen das Fleisch eines gestrandeten Wals zusteht.[62] Ebenso werden im Landabrigðisþáttr detailliert Erlaubnisse und Verbote für Jagd und Fischfang auf fremdem und eigenem Land aufgeführt.[63] Im Gegensatz zu Konflikten um angeschwemmte Wale finden die dort geregelten Streitigkeiten um die Jagd von wilden Tieren und Fischen keinen Niederschlag in den Isländersagas.

---

58 *GrgStað.* Kap. 200. S.236.

59 *GrgStað.* Kap. 208. S.241. Vgl. auch Kap. 214. S.246f. Eine vergleichbare, wenn auch nicht so detailliert ausgeführte Regelung findet sich in *Frost* X. Kap. 41. S.227 und in *Gul.* Kap. 92. S.45. Sveinbjörn Rafnsson weist darauf hin, daß die besonders harte Bestrafung bei Vorbeireiten an drei Höfen sich auch in der von Erzbischof Anders Sunesen in Lund verfaßten, lateinischen Paraphrase des Skånske Lov findet, und erklärt diese Übereinstimmungen mit dem großen Einfluß Lunds als Erzbistum des Nordens im 12. Jahrhundert (Sveinbjörn Rafnsson. 1990. S.133f). Die Bestimmungen in der Grágás bezüglich des unerlaubten Reitens von Pferden, der Verletzung von Pferden und die Regelungen über unerlaubtes Weiden hält er für einen eigenständig entstandenen Teil mit scholastischer Tendenz (ebd. S.136), dessen Ursprung er auf verschiedene andere Rechtsquellen, vor allem die *leges langobardorum* und das römische Recht zurückführt.

60 *GrgStað.* Kap. 214. S.247.

61 *GrgStað.* Kap. 205. S.239.

62 *GrgStað.* Kap. 440. S.510; Kap. 443-457. S.515-531. Vgl. *Gul.* Kap. 149f. S.59.

63 *GrgStað.* Kap. 436-438. S.507-510. Vgl. *Frost* XIII. Kap. 5-7. S.242f; *Gul.* Kap. 85. S.41 und Kap. 93. S.45.

Mehrere Kapitel in der Grágás behandeln das Weiden von Tieren auf fremdem Grund, das bei einem Schaden von mehr als fünf Öre mit der schweren Acht bestraft wird.[64] Laut Grágás darf ein Mann, der ein fremdes Schwein auf seinem Land findet, dieses sogar töten, muß jedoch den Besitzer davon in Kenntnis setzen und das tote Tier einhüllen, damit es nicht von Aasvögeln aufgefressen wird.[65] Diese Bestimmung ähnelt den Vorschriften, die ein Täter nach einem Totschlag einzuhalten hat.[66] Für andere Nutztiere wird dagegen angeführt, daß sie vom Grundbesitzer zunächst weggesperrt werden müssen und nach Ablauf einer gewissen Frist selbst genutzt werden können. Die abweichende Regelung für Schweine könnte sich dadurch erklären lassen, daß diese starke Schäden in der Bepflanzung anrichten können. Daß dies der ausschlaggebende Grund für die Sonderregel sein muß, erscheint aufgrund des Zusatzes wahrscheinlich, daß die Erlaubnis nicht für Hofschweine (*túnsvín*) gelte, „er eigi ma rota",[67] d.h. die nicht wühlen dürfen. In den norwegischen Rechtsbüchern bemißt sich die Schuldzuweisung in solchen Konflikten danach, ob die Weiden von vorschriftsmäßig angebrachten Zäunen umgeben sind. Für das Durchbrechen ordnungsgemäß errichteter Zäune erhält der Grundbesitzer Kompensation, und in den Frostaþingslög heißt es, daß er im Wiederholungsfall zur Verwarnung zwei Tiere bis zu einem Kuhwert töten darf.[68]

Sowohl in den isländischen als auch in den norwegischen Rechtsbüchern wird weiterhin die Verletzung und das Töten von Tieren reguliert: Das Festbinden des Schweifes in das Maul eines Pferdes ist in der Grágás ebenso wie das Abschneiden des Schweifes von mindestens drei Pferden mit der geringen Acht belegt.[69] Beträgt der durch eines Mißhandlung von fremdem Vieh entstandene Schaden mehr als einen Kuhwert, so wird dies sogar mit der schweren Acht (*skóggangr*) bestraft.[70] Die Bestrafung für das Abschneiden eines Schweifes wird in einem späteren Kapitel in der Grágás davon abhängig gemacht, welche Art von Pferden mißhandelt wurde: Handelt es sich um einen Zuchthengst, folgt die schwere Acht, bei Thingpferden und Pferden von Männern auf Brautfahrt ist die Strafe die geringe Acht, bei allen anderen Pferden beträgt die Strafe drei Mark, es sei denn, es entsteht kein bleibender Schaden. In diesem Falle beläuft sich die Strafe auf vier Öre.[71] In dieser Unterscheidung wird eine klar differenzierte Wertschätzung von Pferden abhängig von ihrer Funktion für die menschliche Gesellschaft deutlich. Die Verletzung eines

---

64 *GrgStað.* Kap. 394. S.426; Kap. 397. S.429; Kap. 398. S.430; Kap. 399. S.431; Kap. 400, S.432; Kap. 424. S.432. Eine vergleichbare Regelung findet sich auch im Sachsenspiegel, dort ist dieses Delikt mit drei Schillingen Strafe belegt (vgl. Siegfried Epperlein. 2003. S.129).

65 *GrgStað.* Kap. 399. S.431.

66 Vgl. *GrgStað.* Kap. 282. S.313.

67 *GrgStað.* Kap. 399. S.431.

68 *Frost* XIII. Kap. 21. S.246; vgl. *Gul.* Kap. 82. S.40.

69 Vgl. *GrgStað.* Kap. 175. S.208. Ebenso Kap. 214. S.246f. Ähnlich *Gul.* Kap. 96. S.46; *Frost* X. Kap. 46. S.228. In den Frostaþingslög wird in diesem Artikel als weiteres Delikt das Ausschlagen der Zähne eines Pferdes genannt.

70 *GrgStað.* Kap. 188. S.230f.

71 *GrgStað.* Kap. 215. S.247f.

Zuchthengstes wird besonders hart bestraft, weil sie die Fortpflanzungsfähigkeit des wertvollen Tieres gefährden könnte, während die Bestrafung von Thing- und Brautfahrtpferden vor allem in der Behinderung der Reise begründet liegt. Die Höhe der Strafe ist in den bisher aufgeführten Fällen folglich abhängig vom daraus erwachsenden ökonomischen Schaden.

Auch die Verletzung und Tötung anderer Tiere ist mit Strafen belegt. In den Frostaþingslög wird das Töten des einem anderen Mann gehörenden Falken mit einer Mark Strafe belegt,[72] und die Höhe des Bußbetrags für das Töten von Hunden ist abhängig von der Art des Hundes: Für einen Schoßhund zahlt man zwölf, für einen Windhund sechs Öre Buße, für Jagd- und Hirtenhunde ist eine halbe Mark, für Wachhunde eine Mark Strafe zu zahlen.[73] Diese nur in diesem norwegischen Rechtsbuch zu findenden Regelungen sind Ausdruck einer durch die europäischen Königshöfe geprägten Tierhaltung, in der etwa Falken und Schoßhunden eine herausgestellte Bedeutung zukommt. Eine ähnlich differenzierte Aufzählung verschiedener Hundearten findet sich in isländischem Kontext nicht.

Bezüglich der Versorgung von Tieren, die man in seine Obhut genommen hat, heißt es in den isländischen und norwegischen Rechtsbüchern, daß man diese zu versorgen habe wie seine eigenen und für Vernachlässigungen zu haften habe.[74] Als Beispiele für Vernachlässigungen werden in den Gulaþingslög Mißhandlungen und nicht ausreichende Fütterung genannt.

Auch im Vígslóði finden sich Kapitel, in denen die Verletzung eines Reitpferdes bestraft wird, hier ist die Höhe der Strafe jedoch abhängig von der Absicht und dem Erfolg, den auf dem Pferd sitzenden Reiter zu verletzen.[75] Im selben Abschnitt wird schließlich auch die Verletzung oder Tötung eines Mannes durch Tiere als Delikt aufgeführt. Als angreifende Tiere werden in der Grágás explizit Hunde, Bären und Stiere behandelt,[76] die alle drei rechtlos fallen, wenn sie einem Menschen Schaden zugefügt haben. Darüber hinaus wird der Angriff des Tieres dem Besitzer voll angerechnet, wenn er das Tier nicht ordnungsgemäß gehalten hat.[77] Hat der Angriff des Tieres Todesfolge, so wird der Besitzer mit der schweren Acht dafür bestraft; in weniger schwerwiegenden Fällen wird die geringe Acht oder eine Buße von drei Mark verhängt. Die gleichen Strafen gelten für das Aufhetzen eines Rindes oder Pferdes auf einen anderen Mann.[78] Andererseits steht auf grundlose schwerwiegende

---

72 *Frost* XI. Kap. 25. S.235.

73 *Frost* XI. Kap. 24. S.235.

74 *GrgStað.* Kap. 306f. S.340; *Gul.* Kap. 43. S.25.

75 *GrgStað.* Kap. 325. S.355; Kap. 339. S.365f; Kap. 362. S.381. Vgl. *Frost* X. Kap. 41. S.227.

76 In isländischem Kontext muß sich *bjǫrn* auf Eisbären beziehen.

77 *GrgStað.* Kap. 346-348. S.371-374. In den Gulaþingslög und den Frostaþingslög finden sich vergleichbare Regelungen, allerdings hat dort der Besitzer die Möglichkeit, sich von den Tieren loszusagen. In diesem Fall muß er nicht für die von ihnen begangenen Handlungen haften (vgl. *Gul.* Kap. 147. S.58). Die Möglichkeit der Lossagung findet sich auch in einer entsprechenden Regel im Sachsenspiegel, in der explizit Hund, Eber, Pferd und Ochse als angreifende Tiere genannt werden (vgl. Siegfried Epperlein. 2003. S.129).

78 *GrgStað.* Kap. 345. S.370f.

Verletzung oder Tötung eines Bären oder Hundes die geringe Acht. Auch hier wird wiederum vorrangig auf die entehrende Wirkung für den Besitzer abgestellt, wie in der Eröffnung dieses Abschnitts deutlich wird: „Ef maðr hǫgr hund eða biörn til haþungar manne".[79] Schaf- und Ziegenböcke betreffend gilt, daß diese während der Winternächte eingeschlossen werden müssen, damit sie nicht anderer Männer Vieh Schaden zufügen können.[80]

Für Verletzungen, die Kühe und Schafe sich gegenseitig zufügen, sind keine Bußen zu zahlen.[81] Ebensowenig haften die Besitzer der Grágás zufolge, wenn ein Mann durch Huftritte oder Hörnerstöße von Schafen oder Kühen verletzt wird: „Huerr maðr scal sik abyrgiaz við horns gange oc hófs".[82] Derartige Verletzungen von als ungefährlich eingestuften Tieren wurden offensichtlich als hinnehmbare, alltägliche Risiken eingestuft, vor denen sich jeder selbst wahren mußte. In den Gulaþingslög findet sich dieser Haftungsausschluß nicht.[83]

Schließlich wird in den norwegischen Rechtsbüchern Geschlechtsverkehr mit Tieren als Delikt aufgeführt, das den Frostaþingslög zufolge mit der Eisenprobe oder der Acht belegt ist,[84] die Gulaþingslög führen hingegen aus, daß der beteiligte Mann zu kastrieren sei und des Landes verwiesen werden solle, während das Tier von seinem Besitzer ins Meer zu treiben sei.[85] In den isländischen Rechtsbüchern findet sich keine entsprechende Regelung.

Die in die Rechtsbücher aufgenommenen Regelungen spiegeln Wertmaßstäbe und Konfliktgegenstände der nordischen Gesellschaften wider. Die für die einzelnen Delikte vorgesehenen Bußen und Strafen unterstreichen, wie hoch der Wert der einzelnen Tiere angesetzt wurde, der in einigen Fällen weit über den ökonomischen Wert der betreffenden Tierart hinausgeht. Besonders das unerlaubte Reiten eines fremden Pferdes und die schwerwiegende Mißhandlung fremder Tiere werden mit der schweren Acht hart bestraft und sind vom Strafmaß her mit der Verletzung oder

---

79 *GrgStað.* Kap. 347. S.373. [Wenn ein Mann einen Hund oder Bären zum Hohn eines anderen Mannes schlägt].

80 *GrgStað.* Kap. 191f. S.232f.

81 *GrgStað.* Kap. 349. S.374.

82 *GrgStað.* Kap. 348. S.373. [Jedermann soll sich in Acht nehmen vor der Bewegung von Horn und Huf].

83 *Gul.* Kap. 165. S.64.

84 *Frost* III. Kap. 18. S.153.

85 *Gul.* Kap. 30. S.18.

dem Töten eines Mannes oder der Bezeichnung eines Mannes mit den vollbüßbaren Worten (*fullréttisorð*) *sorðr*, *stroðr* und *ragr* vergleichbar.[86] Die altnordischen Rechtsbücher zeichnen ebenso wie die archäologischen Funde das Bild einer durch und durch agrarisch geprägten Gesellschaft, in der Tiere in den verschiedensten Bedeutungszusammenhängen integraler Bestandteil des menschlichen Alltags waren. Die Untersuchungen werden zeigen, daß ein großer Teil der regulierten Zusammenhänge in nicht unbeträchtlichem Ausmaß Eingang in die hier untersuchten Sagagattungen gefunden hat.

[86] Vgl. *GrgStað*. Kap. 268, 269, 315, 376.

3 Die Tierwelt in altnordischen Bild- und Textzeugnissen

Nachdem im vorhergehenden Kapitel ein Überblick über den soziohistorischen Kontext der Sagaliteratur gegeben wurde, wird an dieser Stelle die Bedeutung von Tieren in zeitgenössischen bildlichen Darstellungen und Werken historiographischer Natur beleuchtet werden. Während im zweiten Kapitel den Spuren einer extratextuellen Bedeutung von Tieren in Knochenfunden und rechtlichen Regelungen nachgegangen wurde, richtet sich in diesem Kapitel somit der Blick auf den Eingang der Fauna in bildliche bzw. textuelle Konstruktionen, die etwa zeitgleich zur Entstehung der Sagaliteratur anzusetzen sind und die den hier untersuchten Sagatexten einerseits als Referenzrahmen dienten und im Falle der Illuminationen in Handschriften andererseits möglicherweise auch in einem Interdependenzverhältnis mit den Sagatexten standen.

3.1 Tierilluminationen in altnordischen Handschriften

Die folgende Übersicht bezieht sich auf bildliche Darstellungen von Tieren in mittelalterlichen Codices westnordischer Provenienz.[1] Die überlieferten Handschriften enthalten anders als ihre zeitgenössischen kontinentaleuropäischen Pendants nur selten Illuminationen. In isländischem Kontext sind es vor allem Handschriften der Rechtsbücher, namentlich der Jónsbók, die Illuminationen und Marginalien aufweisen.[2]

Die erste illuminierte isländische Handschrift ist die altnordische Fassung des Physiologus (AM 673 a I und II 4to), die etwa um 1200 entstanden ist.[3] Die ersten überlieferten Illustrationen in der isländischen Buchmalerei sind somit Zeichnungen von Tieren, auch wenn es sich dabei mehrheitlich um Phantasiewesen handelt. Etwa ab 1300 tauchen in isländischen Handschriften mit Miniaturen ausgestattete Initialen gotischen Typs auf, die sich meist lose auf das Textgeschehen beziehen. In Handschriften des 14. Jahrhunderts finden sich auch die in kontinentaleuropäischen

---

1 An dieser Stelle kann keine breite Erörterung der Bedeutung des Tieres in der mittelalterlichen Kunst und Ikonographie Skandinaviens stattfinden. Im Zentrum steht nur die mit den Sagatexten nah in Verbindung stehende Buchmalerei. Für die vorchristliche Tierornamentik wird auf die reichhaltige Forschungsliteratur von Archäologen und Kunsthistorikern verwiesen (vgl. z.B. Signe Horn Fuglesang. 1982 und 1986; Lotte Hedeager. 1999 und 2004).

2 Vgl. Charles Ryskamp. 1982. S.7; Sigurður Líndal. 1982. S.46f.

3 Vgl. Björn Th. Björnsson. 1982. S.28. Ein Faksimile der beiden erhaltenen Fragmente findet sich in Halldór Hermannsson. 1938.

Manuskripten auftauchenden Rahmen aus Pflanzenranken und Tierminiaturen, vor allem von Fabeltieren und Jagdszenen; in spätere Codices finden diese Rahmen keinen Eingang mehr.[4]

In den Sagahandschriften selbst gibt es allerdings nur sehr wenige illuminierte Initialen; andere Arten der Illustration sind in diesen Manuskripten fast gar nicht zu finden. Die wenigen Beispiele für illuminierte Initialen in diesen Handschriften enthalten jedoch häufig Tierelemente. Neben einigen Initialen in der Kálfalækjarbók, auf die unten noch näher eingegangen wird, sind vor allem die von Magnús Þórhallsson angefertigten Illuminationen der Flateyjarbók zu erwähnen. Die Handschriften der Sturlunga saga zeichnen sich durch eine fast völlige Abwesenheit von Illuminationen aus; Darstellungen einheimischer Tiere finden sich in ihnen gar nicht.[5] Gleiches gilt für die Königssagahandschriften isländischer und norwegischer Provenienz mit Ausnahme der bereits erwähnten ornamentalen Illuminationen der Flateyjarbók.

Abb. 1: AM 133 fol f.14r

Eine der ersten isländischen Handschriften, die illuminierte Initialen enthält, ist die etwa um 1300 entstandene Kálfalækjarbók-Handschrift der Njáls saga (AM 133 fol). In ihr finden sich drei Illuminationen, in denen Tiere dargestellt werden: Kapitel 19, in dem Gunnarr von Hlíðarendi eingeführt wird, wird von der Initiale G, in der sich ein Phantasietier befindet, eingeleitet (fol. 14r); am Anfang des folgenden Kapitels 20, in dem Njáll vorgestellt wird, steht das Bild eines Mannes, der einen Speer auf einen Drachen wirft, in der Initiale N (fol. 14v); Kapitel 100 schließlich, in dem es heißt, daß Óláfr Tryggvason in Norwegen die Macht übernahm und Þangbrandr nach Island schickte, um die Isländer zum Christentum zu konvertieren, wird von der Initiale H, in der sich ein auf einem Pferd sitzender Mann befindet, eröffnet (fol. 59v). Die Illuminationen lassen sich nicht direkt in Zusammenhang mit dem Text-

---

[4] Vgl. Halldór Hermannsson. 1935. S.15.

[5] In der Króksfjarðarbók (AM 122 a fol) findet sich auf fol. 27v die Zeichnung eines Drachen, auf fol. 30r ein Fabeltier.

geschehen bringen, insofern ist Halldór Hermannssons Gleichsetzung des Drachenkämpfers mit Njáll eine bloße Vermutung ohne Anhaltspunkt im Text. Nichtsdestoweniger fällt auf, daß sich die großen illuminierten Initialen gerade in den drei Kapiteln finden, in denen die beiden männlichen Hauptfiguren der Saga und die Gestalt des Königs eingeführt werden.

Abb. 2: AM 133 fol f.14v

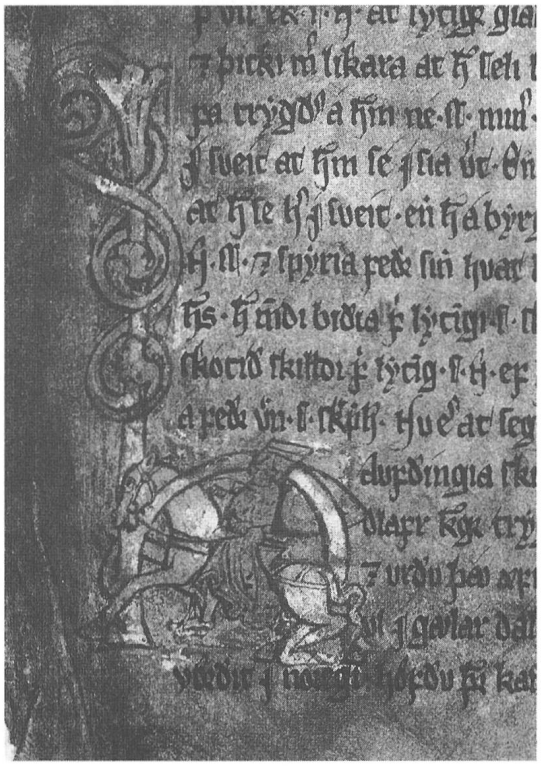

Abb. 3: AM 133 fol f.59v

Ganz anders sieht es wie erwähnt aus, wenn man einen Blick in die überlieferten Rechtsbuchhandschriften wirft. Exemplarisch für die reichhaltigen Illustrationen der Jónsbók können zwei Handschriften aus dem 16. Jahrhundert angeführt werden, die Heynesbók (AM 147 4to) und die Reykjabók (AM 345 fol), die eine Reihe von Tierzeichnungen aufweisen, welche zum Teil die gerade behandelten Rechtsabschnitte illustrieren, zum Teil reine Grotesken oder Tierstudien sind.[6] Zwar entstanden beide Handschriften nach dem in dieser Studie untersuchten Zeitraum, in ihrer Motivik greifen sie jedoch größtenteils auf Abbildungstypen in früheren Handschriften zurück, auch wenn sie hinsichtlich der Zahl der integrierten Zeichnungen sicherlich außergewöhnlich sind. Unter den sich auf die Rechtsabschnitte beziehenden Marginalillustrationen stellen signifikant viele Szenen dar, die auch in die Sagas Eingang gefunden haben. Diese Übereinstimmung zwischen dem Inventar der gängigen Verbildlichungen und jenem der literarisch aufgegriffenen Mensch-Tier-Relationen deutet darauf hin, daß den betreffenden Situationen offensichtlich eine hohe

[6] An das *gripping beast* der Wikingerkunst erinnert beispielsweise die Illumination auf folio 89r der Heynesbók. Zu den beiden Manuskripten vgl. auch Björn Th. Björnsson. 1982. S.36.

bedeutungskonstituierende Funktion im Kontext der altnordischen Gesellschaften zukommt.

Abb. 4: Pferdekampf AM 147 4to f.51v

Im folgenden wird ein kurzer Überblick über diejenigen Marginalien der Heynesbók und der Reykjabók gegeben, die sich mit literarischen Motiven der Isländersagas und der Sturlunga saga in Verbindung bringen lassen.[7] Auf folio 51 verso der Heynesbók befindet sich am unteren Rand eine Zeichnung zweier Pferde, die mit den Köpfen gegeneinander gerichtet sind. Hinter dem linken Pferd steht ein Mann, mit einem peitschenähnlichen Gegenstand in der Hand. Da diese Zeichnung unter dem Text des Abschnittes *Um hestaat og taglskurð* (Über Pferdehatz und Schweifschneiden) steht, läßt sie sich zweifelsfrei als Darstellung eines Pferdekampfes identifizieren. Eine Besonderheit ist der auf folio 63 verso gezeichnete Hundekampf, der in der Darstellung die Strukturelemente des Pferdekampfs aufnimmt. Bei dieser Zeichnung handelt es sich meines Wissens um die einzige bildliche Darstellung eines Hundekampfs in altnordischem Kontext, in der Jónsbók wird ein solcher Brauch jedoch nicht erwähnt, und auch in den Sagatexten gibt es keine entsprechende Schilderung.

Abb. 5: Hundekampf AM 147 4to f.63v

[7] Neben den hier angeführten Beispielen gibt es viele weitere bildliche Darstellungen von Rechtsangelegenheiten in der Heynesbók wie etwa die Vertreibung eines Reiters bei unberechtigtem Aufenthalt auf dem Land eines anderen Mannes (56r), den Kauf von Vieh (67r), den Tod ausgeliehenen Viehs (71r) oder den Besitz eines Tieres durch mehrere Männer gleichzeitig (72r). Daneben finden sich sowohl in der Reykjabók als auch in der Heynesbók zahlreiche Zeichnungen und Kritzeleien unterschiedlicher Qualität, u.a. von phantastischen und exotischen Tieren, die sich auf keine Weise mit dem Inhalt des Rechtsbuchs in Verbindung bringen lassen.

Auf folio 55 recto der Heynesbók ist unter anderem ein gesatteltes Pferd ohne Reiter zu sehen. Auf der Rückseite desselben Blates, folio 55 verso, liegt ein Mann mit ärgerlichem Gesichtsausdruck auf dem Boden. Diese beiden Zeichnungen können im Zusammenhang als Verbildlichung eines Falls vom Pferd gesehen werden. Der Fall eines Mannes von einem Pferd ist ebenfalls auf folio 38v/39r der Reykjabók unter Kapiteln des *Kvennagiptingarbálkr* (Abschnitt über Verheiratungen) abgebildet.

Abb. 6: Fall vom Pferd AM 345 fol f.38v/39r

Auch Entwendungen von Tieren oder Tierprodukten werden in den Handschriften der Jónsbók häufig bildlich dargestellt. Auf folio 60 recto in der Heynesbók findet sich unter zum *Rekabálkr* (Abschnitt über Strandgut) gehörenden Kapiteln eine sehr einfach gehaltene bildliche Darstellung des Zerlegen eines Wals. Im *Rekabálkr* der Reykjabók wurde auf den unteren Rand von folio 102v/103r eine ausführliche Darstellung des Walschneidens mit Walknochen und dem Abtransport des Fleisches auf Pferden gezeichnet. Verbildlichungen dieser Handlung sind sehr zahlreich in Handschriften der Jónsbók.[8]

Abb. 7: Walschneiden AM 127 4to f.65r

[8] Z.B. AM 350 fol fol.51r (ca. 1360); AM 127 4to fol.65r (ca. 1350); GKS 3269 a 4to fol.60r (ca. 1330-1340).

Unter dem Anfang des zweiten Kapitels des *Þjófabálkr* (Abschnitt über Diebe) mit dem Titel *Hversu þjóf skal taka ok dœma* (Wie ein Dieb gefaßt und verurteilt werden soll) wird auf folio 82 recto ein Dieb in Gestalt eines Mannes mit einem Schaf auf dem Rücken dargestellt. Auch dieses Bildmotiv findet sich in vielen Jónsbók-Manuskripten.[9]

Abb. 8: Schafdieb AM 147 4to f.82r

Während in den Sagahandschriften des 14. Jahrhunderts somit einheimische Tiere so gut wie gar nicht in bildlichen Darstellungen präsent sind, lassen sich bereits etwa gleichzeitig Beispiele für Illustrationen alltäglicher Mensch-Tier-Interaktionen in den Handschriften der isländischen Rechtsbücher finden, die die Inhalte der schriftlichen Regelungen aufgreifen. Es ist unklar, ob diesen Bildern reine Ornamentalfunktion zukam oder ob sie als mnemotechnische Hilfs- und Findemittel oder gar als Kommentierungen des schriftlich Festgehaltenen dienten.[10] Die Häufigkeit bildlicher Darstellungen von Tieren im Vergleich zu Interaktionen zwischen Menschen in diesen Codices ist jedoch signifikant, vor allem wenn man diese Illustrationen mit den gängigen Bildmotiven in Handschriften des kanonischen Rechts und in den im 14. Jahrhundert entstandenen Bilderhandschriften des Sachsenspiegels vergleicht.[11] In letzteren finden sich zwar durchaus auch bildliche Darstellungen der die Viehhaltung und die Jagd betreffenden Regelungen, diese Bilder stellen jedoch nur einen sehr kleinen Teil des gesamten Bildmaterials dar,[12] während es in den isländischen

---

9 Beispielsweise in GKS 3269 a 4to fol.77v.

10 Eine ähnliche Forschungsdiskussion findet bezüglich der Illustration von Sachsenspiegelhandschriften im 14. Jahrhundert statt (vgl. Ulrich Andermann. 1996. S.431).

11 Zu Miniaturen in Handschriften des kanonischen Rechts vgl. Anthony Melnikas. 1975. Zu den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels vgl. Bernd Michael. 2003. S.310.

12 In der Wolfenbütteler Bilderhandschrift des Sachsenspiegels finden sich bildliche Darstellungen von Handlungen des agrarischen Alltags auf fol. 35v, 37r, 38r, 39r, 40v, 41v, 48v, 49r, 60r, 84v (vgl. http://sachsenspiegel-online.de/cms). Die absolute Mehrheit der Miniaturen dient jedoch der Verbildlichung von Herrschaftsstrukturen.

Jónsbók-Handschriften kaum mit dem Text in Verbindung stehende Bilder anderer Art gibt. So fehlen unter anderem vollständig Darstellungen von Erbschaftsangelegenheiten oder von herrschaftsrechtlichen Belangen.

3.2 Tiere in isländischen historiographischen Texten des Mittelalters

Wirft man nun einen Blick auf die seit dem 12. Jahrhundert entstandenen historiographischen Aufzeichnungen des Nordens oder den Norden betreffend, so wird deutlich, daß in ihnen Tieren keine prominente Funktion zugeordnet ist. Da Adam von Bremens 1076 vollendete Gesta Hammaburgensis den Verfassern der altnordischen historiographischen Texte ebenso wie der Sagaliteratur als allgemeine Vorlage für die Strukturierung ihrer Narrationen gedient haben mögen,[13] soll zunächst kurz darauf eingegangen werden, inwiefern Tiere Eingang in Adam von Bremens Berichte fanden. Vor allem die Schilderungen der nordischen Länder in Buch IV sind hierfür von Interesse. Adam beschreibt in diesem Buch Norwegen und Island als rauhe Länder, die vollständig abhängig von der Viehzucht sind:

> Nortmannia propter asperitatem montium sive propter frigus intemperatum sterilissima est omnium regionum, solis apta pecoribus. Quorum armenta Arabum longe in desertis stabulant. Eoque vixtu peculii transigunt vitam, ut lacte pecudum in cibos, lana utantur in vestes. Indeque fortissimos educat milites, qui nulla frugum luxuria molliti sepius impugnant alios quam ipsi molestentur ab aliquo. [...] In multis Nortmanniae locis vel Suediae pastores pecudum sunt etiam nobilissimi homines, ritu patriarcharum et labore manuum viventes.[14]

> [Norwegen ist infolge seiner rauhen Gebirge und unermeßlichen Kälte das unfruchtbarste aller Länder, nur zur Viehzucht geeignet. Man weidet dort wie bei den Arabern die Herden in entlegenen Einöden, und von solcher Viehhaltung leben sie: Die Milch der Tiere dient als Nahrung, ihre Wolle zur Kleidung. Dadurch erzieht das Land zu sehr tapferen Kriegern, die nicht durch üppige Früchte verweichlicht sind und öfter andere angreifen, als selbst von irgend jemand belästigt werden. [...] In vielen Gegenden Norwegens und Schwedens sind Herdenbesitzer sogar die vornehmsten Männer, und sie leben wie die Patriarchen von ihrer Hände Arbeit.][15]

Das Bild, das Adam von Island zeichnet, ist noch karger und unzivilisierter als das des agrarisch geprägten Norwegens. Auf dieser Insel, so schreibt er, lebten die Menschen in Höhlen unter der Erde und begehrten nicht mehr, als die Natur ihnen zur Verfügung stelle:

> Est autem insula permaxima, ita ut populos infra se multos contineat, qui solo pecorum fetu vivunt eorumque vellere teguntur; nullae ibi fruges, minima lignorum copia. Propterea in subterraneis habitant speluncis, communi tecto [et victu] et strato

---

[13] Vgl. Jónas Kristjánsson. 1994. S.160; Heiko Uecker. 2004. S.74.
[14] *Gesta* Buch IV. Kap. 31. S.476/478.
[15] *Gesta*. S.477/479.

> gaudentes cum pecoribus suis. Itaque in simplicitate sancta vitam peragentes, cum nihil amplius quaerant quam natura concedit[16]
>
> [Die Insel ist so groß, daß sie viele Menschen aufnehmen kann, die nur von Viehzucht leben und sich in die Felle ihrer Tiere kleiden. Getreide gibt es dort nicht, Holz nur ganz wenig. Man wohnt deshalb in Höhlen unter der Erde und ist froh, wenn man mit seinem Vieh Dach, Nahrung und Streu teilen kann. So lebt man in frommer Einfachheit, begehrt nicht mehr als die Natur bietet][17]

In Adams Schilderungen der norwegischen und der isländischen Lebensverhältnisse zum Ende der Wikingerzeit aus der Außenperspektive ist die Abhängigkeit von der Viehhaltung das Charakteristikum dieser beiden Gesellschaften. Die von ihm wahrgenommenen Unterschiede zwischen den beiden Ländern sind gering; für beide Länder hält er fest, daß sie aufgrund der unwirtlichen Umstände von der Viehzucht abhängig sind.

Bei einem Perspektivenwechsel hin zur innernordischen Selbstwahrnehmung, wie sie sich in isländischen historiographischen Aufzeichnungen widerspiegelt, zeichnet sich wenig überraschend ein differenzierteres Bild der nordischen Gesellschaften. In ihnen sucht man jedoch lange nach Erwähnungen von Tieren. Weder in der Íslendingabók noch in den isländischen Annalen wird historischen Ereignissen, in denen Tiere als Akteure oder als Objekte eine Rolle spielen, große Aufmerksamkeit geschenkt. In der etwa um 1130 von Ari Þorgilsson verfaßten Íslendingabók werden sogar an keiner Stelle Tiere erwähnt, in den isländischen Annalen finden sich bis zum Ende der Sturlungenzeit nur drei Notizen, von denen allerdings nur die letzte ein Ereignis auf Island behandelt.[18] In Zusammenhang mit der Schlacht bei Bær im Jahr 1236 heißt es über Sturla Sighvatsson: „Reið Stulla eptir þat til Garða ok rænti 30 yxna ok 100 geldínga."[19] Diese Bemerkung findet sich ebenfalls in der Íslendinga saga; die zahlreichen weiteren Erwähnungen von Viehraub in der Sturlunga saga, die im Ausmaß mit dem Viehraub von Garðar durchaus vergleichbar sind, haben dagegen keinen Eingang in die isländischen Annalen gefunden.[20]

---

16 *Gesta* Buch IV. Kap. 36. S.486.

17 *Gesta*. S.487.

18 Die drei Erwähnungen finden sich alle in den sogenannten Oddverja annálar (AM 417 4to), die die Geschichte von Caesar bis zum Jahr 1427 umfassen. Die sich auf Island beziehende Stelle steht auch in dem die Jahre 873 bis 1309 umfassenden Fragment AM 429 4to. In die anderen Fassungen der isländischen Annalen haben die drei Stellen keinen Eingang gefunden. Die erste Bemerkung bezieht sich auf das Jahr 1047 (1048). Dort heißt es, daß Saxo sage, Magnús góði sei bei einem Fall vom Pferd in Schweden gestorben, während es in anderen Quellen heiße, er sei in Jütland gestorben (*ÍslAnn* S.43f). Über den Tod des Dänenkönigs Knútr helgi im Jahr 1087 findet sich in den Oddverja annálar der Zusatz, daß der Verräter Ásbjörn jarl von Ratten (*valskar mýs*) in einem Dorf im Øresund zu Tode gerissen und gebissen wurde (*ÍslAnn* S.50). Diese Passage ist die einzige in mittelalterlichen isländischen Handschriften, in der Ratten erwähnt werden.

19 *ÍslAnn* S.110. [Danach ritt Sturla nach Garðar und raubte 30 Ochsen und 100 Hammel].

20 „Sturla [Sighvatsson] fór eftir fundinn út til Garða, ok var þar rænt mörgu. Nær þrem tigum yxna váru þaðan rekin, en hundrað geldinga lét hann reka um haustit til Sauðafells." (*Ísl* S.406). [Sturla [Sighvatsson] begab sich nach dem Treffen hinaus nach Garðar, und dort wurde viel geraubt. Bei-

Bis ins Jahr 1330 wird danach nur noch erwähnt, daß im Jahr 1284 viel Vieh an Hunger gestorben sei,[21] daß es im Winter 1314 so kalt gewesen sei, daß Schafen und Pferden die Beine an der Erde festgefroren seien,[22] daß 1321 ein auf einer Eisscholle angeschwemmter Eisbär acht Männer getötet habe,[23] und über das Jahr 1326 wird gesagt, daß in diesem Jahr in den Westfjorden viele Alken (*svartfygli*) starben.[24] Die in die Annalen aufgenommenen Bemerkungen in der späteren Zeit beschränken sich somit auf außergewöhnliche Fälle von Viehsterben und Übergriffe von Tieren auf Menschen.[25]

Etwas anders sieht es in der Landnámabók aus, die uns in drei mittelalterlichen Fassungen überliefert ist, die wohl alle auf das Ende des 13. und den Anfang des 14. Jahrhunderts zurückgehen. In ihr finden Tiere in verschiedenen Zusammenhängen Eingang in die Schilderungen. Allerdings gehen auch in der Landnámabók die wenigsten Episoden über ein oder zwei Sätze hinaus. In vielen Fällen handelt es sich um die Erklärung der Herkunft von Ortsnamen, so z.B. folgende Stellen:

> Hvamm-Þórir nam land á milli Laxár ok Forsár ok bjó í Hvammi. Þórir deildi við Ref enn gamla um kú þá, er Brynja hét; við hana er dalrinn kenndr. Hon gekk þar úti með fjóra tigu nauta ok váru ǫllu frá henni komin. Þeir Refr ok Þórir bǫrðusk hjá Þórishólum; þar fell Þórir ok átta menn hans.[26]
>
> [Hvamm-Þórir nahm Land zwischen Laxá und Forsá und wohnte in Hvammur. Þórir stritt mit Refr dem Alten um die Kuh, die Brynja hieß; nach ihr ist das Tal benannt. Sie ging dort draußen mit vierzig Rindern, und alle stammten von ihr ab. Refr und Þórir kämpften bei Þórishólar, da fiel Þórir und acht seiner Männer.]
>
> Steinólfi hurfu svín þrjú; þau fundusk tveim vetrum síðar í Svínadal, ok váru þau þá þrír tigir svína.[27]
>
> [Steinólfr verschwanden drei Schweine; sie wurden zwei Winter später im Svínadalur (Schweinetal) gefunden, und da waren es dreißig Schweine.]

Erwähnungen dieser Art finden sich auch in den Isländersagas,[28] sind aber für die hier vorgenommene Untersuchung von eher geringem Interesse, da die Nennung von Tieren in diesen Passagen von einem etymologischen Interesse gesteuert ist und daher keine weiteren Rückschlüsse auf Einstellungen zu und Wahrnehmungen von Tieren gezogen werden können.

---

nahe dreißig Ochsen wurden von dort weggetrieben, und hundert Hammel ließ er im Herbst nach Sauðafell treiben].

21 *ÍslAnn* S.160.

22 *ÍslAnn* S.204. In den meisten Versionen ist nur von einem *hrossafellisvetr*, d.h. Winter des Pferdesterbens, die Rede.

23 *ÍslAnn* S.216f.

24 *ÍslAnn* S.222.

25 Über die Aufnahme solcher Ereignisse in kontinentaleuropäische Annalen siehe Siegfried Epperlein. 2003. S.314.

26 *Ldn* Sturlubók S.56/58. Ähnlich Hauksbók S.57/59.

27 *Ldn* Sturlubók S.158. Ähnlich Sturlubók S.220.

28 Siehe z.B. mehrere Ortsnamenherleitungen in der *Vatn* S.39-43. Siehe auch *Hþ* S.57.

Daneben werden in der Landnámabók jedoch einige Handlungszusammenhänge erwähnt, die auch in der Sagaliteratur Niederschlag gefunden haben, wie etwa Konflikte um gestrandete Wale oder um Pferde- und Schafdiebstähle,[29] der Kampf eines Mannes gegen einen Braunbären in Norwegen[30] oder Eisbären- und Pferdegeschenke an den norwegischen König.[31] Die Passagen gehen jedoch in den wenigsten Fällen über lapidare Bemerkungen ohne weitere Ausführungen hinaus. Eine Ausnahme bildet die Erwähnung des Angriffs eines Eisbären auf zwei isländische Männer. Die Schilderung dieses Ereignisses findet in der altnordischen Literatur kein Gegenstück:

> Þeir Arngeirr ok Þorgils gengu heiman í fjúki at leita fjár ok kómu eigi heim. Oddr fór at leita þeira ok fann þá báða ørenda, ok hafði hvítabjǫrn drepit þá ok lá þá á pasti, er hann kom at. Oddr drap bjǫrninn ok fœrði heim, ok segja menn, at hann æti allan, ok kallaðisk þá hefna fǫður síns, er hann drap bjǫrninn, en þá bróður síns, er hann át hann.[32]
>
> [Arngeirr und Þorgils gingen im Schneegestöber von zu Hause weg, um Vieh zu suchen und kehrten nicht zurück. Oddr begab sich auf die Suche nach ihnen und fand sie beide tot, und ein Eisbär hatte sie getötet und war da beim Fraße, als er sich näherte. Oddr tötete den Bären und schaffte ihn nach Hause, und die Leute sagen, daß er ihn ganz gegessen habe und sagte, da seinen Vater gerächt zu haben, als er den Bären tötete, aber da seinen Bruder, als er ihn aufaß.]

In der Außenansicht werden Norwegen und Island als durchweg agrarisch geprägte Gesellschaften geschildert; die Viehhaltung wird als Charakteristikum der beiden Länder in den Vordergrund gerückt. Genau dieser Bereich der Lebenswelt wird dagegen in der Íslendingabók vollkommen ausgespart, und auch die isländischen Annalen erwähnen Tiere nur in bezug auf außergewöhnliche Ereignisse, die der zeitlichen Einordnung der Geschehnisse dienen. Die Landnámbók schließlich steht den Isländersagas und den zeitgenössischen Sagas sowohl vom Entstehungszeitpunkt als auch von der inhaltlichen Konzeption wesentlich näher als die vollkommen anthropozentrisch ausgerichtete Íslendingabók. Die agrarische Lebenswelt und anderweitige Interaktionen mit der Tierwelt finden wiederholt Eingang in die Schilderungen, begrenzen sich jedoch meist auf knappe Bemerkungen. Im weiteren Verlauf wird deutlich werden, daß es in einzelnen Fällen zu Austauschbeziehungen zwischen Sagatexten und der Landnámabók kam, bei denen nicht immer eindeutig bestimmt werden kann, welches Werk Geber und welches Nehmer der betreffenden Episode war.

---

[29] Vgl. z.B. *Ldn* Hauksbók S.107; Sturlubók S.114, S.154, S.159f.
[30] *Ldn* Sturlubók S.116. Ähnlich in der Hauksbók.
[31] *Ldn* Sturlubók S.219; Hauksbók S.361.
[32] *Ldn* Sturlubók S.286; Hauksbók S.287.

4 Literarische Funktionsanalysen: Narrative Strukturierung durch Tierepisoden

Nach diesen einführenden Bemerkungen zu gesellschaftlichen und textuellen Rahmenbedingungen der Sagaliteratur soll nun im folgenden Kapitel untersucht werden, welche Funktionen Mensch-Tier-Relationen in der Strukturierung von Handlungsabläufen in den Sagas einnehmen. Ausgangspunkt der Diskussion bilden dabei drei narratologische Untersuchungen von Isländersagas (4.1.), in denen deutlich wird, daß Tierepisoden auf recht unterschiedliche Weise den Ablauf einer Isländersaga strukturieren können. Zu Beginn steht eine Untersuchung der Bjarnar saga Hítdœlakappa, in der gezeigt werden soll, daß diese Saga fast durchgängig durch aufeinander aufbauende Tierepisoden strukturiert wird. Die zweite Fallstudie beschäftigt sich mit der Reykdœla saga, in der verschiedene verfestigte Tierepisoden zu finden sind. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie narrativ strukturierend, und zwar fast ausschließlich konfliktauslösend oder -verstärkend, wirken. Einige Motive tauchen dabei wiederholt im Handlungsverlauf auf. Diesen ersten beiden Sagas ist gemeinsam, daß sie in der Forschung generell als alte Sagas mit großer Dependenz von mündlicher Überlieferung eingeordnet werden, denen kein größerer künstlerischer Wert zukommt. Daß auch allgemein als literarische Kunstwerke angesehene Sagas durch Tierepisoden strukturiert werden, wird in der Analyse wiederkehrender Tierepisoden in der Njáls saga gezeigt.

Nach diesen drei Fallstudien, in denen gleichzeitig die meisten der im Untersuchungskorpus rekurrierenden Tierepisoden präsentiert und diskutiert werden,[1] gehe ich vergleichend auf mögliche festzustellende Unterschiede zwischen den Isländersagas und der Sturlunga saga ein (4.2.), da diese Gattungen beide die Schilderung isländischer Verhältnisse zum Inhalt haben, jedoch verschiedene Zeiträume umfassen. Die exemplarische Analyse der Sturlu saga und der Guðmundar saga dýra wird zeigen, daß Unterschiede zwischen den beiden Gattungen sowohl in inhaltlicher Hinsicht als auch bezüglich der strukturierenden Funktion der Tierepisoden festzustellen sind.

Die Stellung und narrative Funktion von Tierepisoden in den Bischofssagas ist Gegenstand von Kapitel 4.3, während in Kapitel 4.4 die Königssagakompendien vergleichend auf die Integration von Tierepisoden und festzustellende Unterschiede zu den anderen Sagagattungen untersucht werden sollen. Hierbei werden vor allem diejenigen Tierepisoden näher beleuchtet werden, von denen in Zusammenhang mit Óláfr Tryggvason und Haraldr Sigurðarson berichtet wird. Abschließend (Kap.

---

[1] Diejenigen Passagen, in denen rekurrierende Episoden näher behandelt werden, sind zum leichteren Auffinden durch eine geringere Schriftgröße sowie Einrückung markiert.

4.5) soll kurz diskutiert werden, inwiefern die Íslendinga þættir spezifische Besonderheiten der Integration von Tierepisoden aufweisen, die sie von den anderen Untergattungen der Sagaliteratur unterscheiden.

Die literarische Stilisierung einzelner Episodentypen in Verbindung mit deren verfestigter struktureller Funktion ist ein Indiz dafür, daß diese Episoden von den Schöpfern dieser Erzählungen nicht als völlig nebensächlich angesehen wurden, sondern als narrative Elemente selektiert und in den Gesamttext eingegliedert wurden. Darüber hinausgehend läßt sich sogar feststellen, daß Tierepisoden in mehreren Sagas als unterliegendes Strukturprinzip einen Gesamttext gliedern und verknüpfen können. Der tierische Blick impliziert im Rahmen dieses Kapitels, daß durch eine alternative Lesart der Sagatexte unterliegende Strukturelemente der Texte aufgedeckt werden sollen, welche die Texte als Gesamtheit gliedern und verknüpfen.

4.1 Die Strukturierung der Íslendinga sögur durch Tierepisoden

Bereits ein erster Überblick macht deutlich, daß die einzelnen Isländersagas individuelle Charakteristika in der Erwähnung und Integration von Tierepisoden aufweisen. Dabei sind keine grundlegenden Veränderungen zwischen älteren und jüngeren Sagas festzustellen. Es lassen sich allerdings Gruppen von Sagas identifizieren, in denen sehr selten Mensch-Tier-Relationen Erwähnung finden: die Skaldensagas[2] – als einzige Ausnahme muß hier die im folgenden näher untersuchte Bjarnar saga Hítdœlakappa erwähnt werden – und die Vínlandsagas[3] – letzteres läßt sich durch die Konzentration auf Ereignisse außerhalb Islands erklären. Alle anderen Sagas enthalten eine erwähnenswerte Zahl von Tierepisoden. Es gibt jedoch einige Sagas, in denen Tiere fast ausschließlich in sinnbildlichen Zusammenhängen genannt werden. Letzteres gilt vor allem für die Gísla saga Súrssonar und die Vatnsdœla saga, die beide von einer großen Zahl von Träumen und metaphorischen Erwähnungen von Tieren durchzogen sind.[4] Einige Sagas zeichnen sich weiterhin durch gehäufte Erwähnungen von Tieren in übernatürlichen Zusammenhängen aus, die so in anderen Sagas nicht zu finden sind.[5]

Die Bjarnar saga Hítdœlakappa und die Reykdœla saga gehören beide zur Gruppe der ältesten Isländersagas und sind beide nur defekt überliefert. Die beiden Sagas sind auf weiten Strecken von Tierepisoden durchzogen, jedoch auf unterschiedliche Weise. Während in der Bjarnar saga ein Großteil der Tierepisoden inhaltlich aufeinander bezogen ist, folgen in der Reykdœla saga viele einzelne und voneinander unabhängige Episoden aufeinander; einzelne Episodentypen werden

---

2 Zu den Charakteristika der Skaldensagas vgl. Margret Clunies Ross. 2001.

3 Zum Korpus der Vínlandsagas vgl. Else Ebel. 1973.

4 Zur strukturellen Funktion der Träume in der Gísla saga Súrssonar vgl. Hans Schottmann. 1975. S.86-88.

5 Dies gilt vor allem für die Eyrbyggja saga, die Kormáks saga, die Laxdœla saga und die Vatnsdœla saga.

dabei in verschiedenen Teilen der Saga wiederholt und verknüpfen auf diese Weise die einzelnen Teile der Saga miteinander. Ein weiterer essentieller Unterschied zwischen der Bjarnar saga Hítdœlakappa und der Reykdœla saga ist, daß in ersterer besonders *ein* individuelles Tier thematisch die Saga mitstrukturiert, während in letzterer Tiere vorwiegend kollektiv und ohne individuelle Besonderheiten erwähnt werden. Mit der Bjarnar saga vergleichbar ist in dieser Hinsicht die Hrafnkels saga und auch die Grettis saga; der Regelfall entspricht jedoch eher dem Befund der Reykdœla saga.[6] Während sich in der Bjarnar saga Hítdœlakappa die Tierepisoden beinahe über den gesamten Sagaverlauf erstrecken, ist es in der Reykdœla saga vor allem die Eskalation des Konflikts zwischen Vémundr und Steingrímr im ersten Teil der Saga, der durch einzelne Tierepisoden strukturiert wird.

4.1.1 Bjarnar saga Hítdœlakappa

Die Bjarnar saga Hítdœlakappa wird generell in die Gruppe der ältesten Sagas eingeordnet. Als Begründung dafür wird meist auf ihren anekdotischen Charakter und ihre lose Strukturierung hingewiesen.[7] Sie bietet sich als erstes Fallbeispiel in diesem Rahmen geradezu an, weil sie wie wenige andere Sagas aus aufeinander aufbauenden Tierepisoden zusammengesetzt ist. Insgesamt ist von mindestens 20 Einzelepisoden auszugehen, von denen die meisten eine wichtige strukturelle Bedeutung im Handlungsverlauf einnehmen.[8] Fast der gesamte Hauptkonflikt zwischen Bjǫrn und seinem Kontrahenten Þórðr auf Island wird durch Tierepisoden strukturiert und verstärkt. Darüber hinaus endet auch der Konflikt und mehr oder weniger auch der Plot der gesamten Saga mit einer Tierepisode: Bjǫrn stirbt auf der Pferdeweide, wo er einigen Pferden die Mähne schneiden wollte. Dieses dramatische Finale ist, wie ich zeigen werde, an mehrere vorhergehende Episoden geknüpft und durch diese vorbereitet. Bei einigen der in der Bjarnar saga integrierten Tierepisoden handelt es sich um rekurrierende Muster in der Sagaliteratur, während andere singuläre interne Motive der Bjarnar saga darstellen.

Die Bjarnar saga gehört zur Gruppe der Skaldensagas, sticht allerdings aus dieser heraus, weil sie als einzige eine beträchtliche Anzahl von Tierepisoden aufweist. Die übrigen Skaldensagas sind von sehr wenigen Tiererwähnungen durchzogen, eine Tatsache, die sich durch die starke Konzentration auf zwischenmenschliche Bege-

---

6 In der Hrafnkels saga ist es der Hengst Freyfaxi, und in der Grettis saga sind es die Stuten Kengála und Sǫðulkolla, denen in mehreren Abschnitten der Saga eine handlungsstrukturierende Funktion zukommt (zu den Sǫðulkolla-Strophen vgl. auch Hubert Seelow. 1998. S.250).

7 Kurt Schier ordnet die Bjarnar saga Hítdœlakappa in die Gruppe der ältesten Sagas ein, die etwa in der Zeit von 1200 bis 1230 entstanden. Sigurður Nordal geht davon aus, daß der Verfasser der Bjarnar saga andere Íslendinga sögur gekannt haben muß, also nicht selbst ein neues Genre mit seinem Werk geschaffen hat. Er fügt jedoch hinzu, daß die Saga inhaltlich von allen anderen Sagas in dem Maße abweiche, daß es nicht möglich sei, eine Vorlage zu identifzieren (Sigurður Nordal. 1938. S.LXXX).

8 Dies ist eine hohe Frequenz für einen nur 100 Seiten langen Text (bezogen auf die Ausgabe in der Íslenzk Fornrit-Reihe).

benheiten in diesen Sagas erklären läßt. Auch die Handlung der Bjarnar saga entspinnt sich um die Konkurrenz zweier Männer um eine Frau; diese Geschichte wird jedoch in weiten Teilen durch aufeinander aufbauende Tierepisoden strukturiert.[9] Bjǫrn zeichnet sich durch ein für die Sagaliteratur insgesamt sehr inniges Verhältnis zu Tieren aus. Vor allem hat er eine enge Beziehung zu seinem Hund und seinem Hengst Hvítingr, die er beide nach der Heimkehr von seinen Auslandsreisen geschenkt bekommt. Þórðr hingegen nimmt eine überaus distanzierte Stellung zu Tieren ein. Diese unterschiedliche Positionierung der beiden Männer zu Tieren wirkt in der gesamten Saga als (Neben-)Konfliktlinie zur Liebesproblematik. Die Beschreibung der Einstellungen Bjǫrns zu Tieren ist dabei für die gesamte Sagaliteratur exzeptionell, wenn auch nicht einzigartig. In der Einleitung zu seiner Person wird er als hervorragender Mann beschrieben, der allerdings schon früh Opfer von Þórðs Spott wird.[10] Während Bjǫrn generell als eher friedfertiger Held beschrieben wird, werden Þórðr wiederholt negative Charaktereigenschaften wie ein Hang zur Verlogenheit zugeordnet.[11] Þórðr ist jedoch von vornehmerer Herkunft als Bjǫrn.[12]

Nähe und Distanz als unterliegende Strukturprinzipien der Bjarnar saga Hítdœlakappa können auf verschiedenen Ebenen identifiziert werden: 1) Die Verbindung Bjǫrns zu seinen geschenkten Tieren und die demonstrative Distanzierung Þórðs von ihnen. Bereits zu Beginn der Saga wird auf diese Weise die leitmotivische Funktion Hvítings als antagonistisches Element zu Þórðr entwickelt, die sich durch den restlichen Sagaverlauf zieht.[13] 2) Nähe und Distanz zu Tieren bilden auch ein Thema der beleidigenden Strophen zwischen den beiden Männern, in denen die Diskrepanz zwischen agrarischem Alltag und Statusanforderungen ihren Ausdruck findet. 3) Schließlich fungieren Tierepisoden in ausgesprochen vielen Szenen in der Bjarnar saga als Hintergrundszenerie. Dies unterstreicht die Omnipräsenz von Nutztieren in der Welt dieser Saga, die eine allgemeine Nähe zu Tieren im isländischen Alltag schildert, die sich so in vielen, jedoch keineswegs in allen Sagas wiederfindet. Der Konflikt zwischen den beiden Skalden Þórðr und Bjǫrn entspinnt sich über weite Strecken um eine Welt herum, die von Tieren belebt und durch Tierhaltung geprägt ist.

Sigurður Nordal teilt die Saga in drei Teile ein: Der erste Teil handelt von Bjǫrns Jugend und seinen Auslandsfahrten (Kap. 1-9), der zweite Teil von den Streitigkeiten zwischen Bjǫrn und Þórðr (Kap. 10-26). Der letzte Teil der Saga beginnt mit der

---

9 Theodore Andersson schreibt, daß die Bjarnar saga Hítdœlakappa diejenige Isländersaga sei, die dem „pure conflict pattern" am nächsten komme. Sie konzentriere sich auf den Antagonismus zweier Männer, und die ansonsten in den Skaldensagas im Vordergrund stehende Liebesgeschichte trete dagegen in den Hintergrund (Theodore M. Andersson. 1967. S.137). Es ist zwar richtig, daß die Frauengeschichte im Vergleich zu den anderen Skaldensagas im Hintergrund steht, dies liegt jedoch meiner Einschätzung nach an der konkurrierenden Tierthematik.

10 Vgl. *BjH* S.112.

11 Vgl. Theodore M. Andersson. 1967. S.137.

12 Zur Herkunft Þórðs vgl. Sigurður Nordal. 1938. S.LXIV-LXVIII.

13 Auf dieser Ebene wirken Nähe und Distanz fast als de Saussure'sche Oppositionen und die beiden Gegner als jeweilige Repräsentanten.

Einführung Þorsteinn Kuggasons in das Geschehen (Kap. 27-34). Nordal erklärt vor allem den mittleren Teil für unzusammenhängend und aus vielen einzelnen Episoden bestehend. Den letzten Teil der Saga hält er dagegen für den künstlerisch am besten gelungenen.[14] Die schlechte Bewertung des Mittelteils beruhe vor allem darauf, daß er fast ausschließlich durch den Inhalt der Strophen bestimmt sei, so Nordal.[15] Mit der folgenden Analyse wird gezeigt, daß man durch eine Analyse der Tierepisoden zu einem anderen, positiveren Ergebnis hinsichtlich der Strukturierung der Saga kommen kann. Der von Sigurður Nordal vorgenommenen Einteilung der Saga in drei Teile soll dabei zunächst gefolgt werden. Es wird jedoch deutlich werden, daß der zweite und dritte Teil in enger Verbindung zueinander stehen und daß dabei der Hengst Hvítingr als Verbindungselement dient, da er in beiden Teilen an Schlüsselstellen des Handlungsverlaufs erwähnt wird.

Der erste Teil grenzt sich durch seinen Inhalt deutlich vom Rest der Saga ab.[16] Die strukturierende Funktion der Tierepisoden setzt erst im zweiten Teil nach der Rückkehr Bjǫrns aus dem Ausland ein. Davor findet sich nur eine einzige Tierepisode, die isoliert in einer Reihe von Abenteuern im Ausland steht. Es handelt sich um die Erwähnung eines Kampfes gegen einen Drachen in England. Die Diskrepanz zwischen diesem ersten Teil und dem Rest der Saga ist jedoch auch nicht größer als in vielen anderen Sagas, die mit einer Reihe von Auslandsfahrten beginnen wie etwa die Víga-Glúms saga. Problematisch ist vielmehr der Überlieferungszustand des ersten Teils, der eine narrative Untersuchung der Saga als Gesamtwerk erschwert.

Im folgenden werde ich nach einer kurzen Einleitung in die Geschehnisse der Saga in chronologischer Reihenfolge auf die einzelnen Tierepisoden eingehen und ihre Funktion für den Handlungsverlauf herausarbeiten, während gleichzeitig immer Parallelen zu ähnlichen Fundstellen in anderen Sagas gezogen werden sollen. Bjǫrn Hítdœlakappi bricht als junger Mann zur üblichen Auslandsfahrt auf, holt sich jedoch kurz vor seiner Abfahrt bei Oddnýs Vater die Zusage, daß Oddný drei Jahre lang ihm versprochen sein solle. Wenn er bis dahin nicht zurückgekehrt sei, solle sie jedoch an einen anderen vergeben werden können. Während Bjǫrns Aufenthalt bei Eiríkr jarl in Norwegen kommt auch Þórðr dortin. Dem Jarl kommt zu Ohren, daß Bjǫrn und Þórðr nicht gut miteinander stehen; die beiden lassen jedoch keine schlechten Bemerkungen übereinander fallen. Als Þórðr im nächsten Sommer nach Island zurückkehrt, gibt Bjǫrn ihm, durch ihn im betrunkenen Zustand überredet, einen Ring für Oddný mit der Nachricht, sie solle auf ihn warten. Þórðr übermittelt die Nachricht in eigenem Sinne verändert, daß Bjǫrn ihm die Partie geben wolle, falls ihm selbst etwas zustoßen solle. Im Jahr darauf bezahlt er Kaufleute dafür, daß

---

[14] Sigurður Nordal. 1938. S.LXXVI.

[15] ebd. S.LXXIX. Die Bjarnar saga wurde von mehreren Seiten für ihre schlechte Integration der Strophen in die Prosaerzählung kritisiert. (z.B. Walther Heinrich Vogt. 1921; Jónas Kristjánsson. 1994. S.257; Edith Marold. 1999. S.148).

[16] Sigurður Nordal betont den markanten Unterschied zwischen erstem und zweiten Teil der Saga: „Allt í einu er eins og allir gullhringar sé dottnir af hinum auðuga og fræga víkingi. Hann á undir högg að sækja að fá mat handa hundinum og hey handa hestunum." (Sigurður Nordal. 1938. S.LXXV).

sie die Nachricht verkünden, Bjǫrn sei gestorben, woraufhin Oddný und ihre Verwandten in eine Heirat mit ihm einwilligen.

Bjǫrn kehrt einige Jahre nach diesen Ereignissen nach Island zurück.[17] In diesem Augenblick beginnt eine lange Konfliktkette zwischen ihm und Þórðr, und Oddnýs Verhältnis zu ihrem Ehemann verschlechtert sich merklich. Den ersten Winter verbringt Bjǫrn als Gast bei Þórðr und Oddný.[18] Im Laufe des Winters kommt es zu mehreren Streitfällen in Zusammenhang mit den von Bjǫrn mitgebrachten Tieren. Nach diesem Winteraufenthalt folgen mehrere Jahre, in denen der Konflikt zwischen den Männern immer weiter eskaliert. Der Konflikt entwickelt sich dabei über weite Strecken auf verbaler Ebene durch den Austausch verschiedener beleidigender Strophen,[19] erstreckt sich über den gesamten Rest der Saga und kulminiert in Bjǫrns Erschlagung, eingebettet in eine detaillierte und kunstfertig ausgearbeitete Tierepisode.

Auf die Drachenepisode im rekonstruierten Anfang der Bjarnar saga Hítdœlakappa soll hier nur kurz eingegangen werden, da sie isoliert steht und ohne weitere Folgen für den restlichen Handlungsverlauf ist. Während eines Aufenthaltes in England kämpft Bjǫrn gegen einen Flugdrachen und rettet dadurch König Knútr und seinen Gefolgsleuten das Leben.[20] Der König dankt ihm diese Handlung mit reichhaltigen Geschenken. Diese Episode ist ungewöhnlich für die Gattung der Isländersagas und ebenso für das gesamte Untersuchungskorpus. Sie läßt sich eher als Motiv der Riddara oder Fornaldarsögur einordnen.[21] Weitere Drachenepisoden finden sich in der spät entstandenen Þorskfirðinga saga[22] und in der Njáls saga, in der davon berichtet wird, daß Þorkell hákr zunächst ein Geschöpf namens *finngálkn* und darauf einen Flugdrachen erschlägt.[23]

---

17 Davor gibt es noch zwei kurze Intermezzi zwischen Þórðr und Bjǫrn auf den Brenneyjar und bei König Óláfr helgi. Der König führt einen Vergleich zwischen den Männern herbei. Er ist es auch, der Bjǫrn dazu bringt, seine Wikingzüge zu beenden und zurück nach Island zu fahren. Indirekt trägt er damit zur folgenden Konfliktkette bei, auch wenn er wiederholt den beiden Männern rät, ihren Vergleich einzuhalten (vgl. *BjH* S.130-135).

18 Þórðr besteht darauf, Bjǫrn einzuladen, um zu zeigen, daß er sich an den Vergleich König Óláfs halten möchte, während Oddný dies für einen schlechten Ratschlag hält. Auch Bjǫrns Mutter Þórdís hält dies für einen verlogenen Vorschlag Þórðs und sagt dies auch in dessen Anwesenheit (*BjH* S.138).

19 Vgl. Edith Marold. 1999. S.135.

20 *BjH* S.124.

21 Vgl. auch Astrid van Nahl. 1981. S.169.

22 Die Þorskfirðinga saga enthält neben den Drachenepisoden viele andere Übertreibungen, die der Charakteristik nach den Fornaldarsögur zuzuordnen sind. Zur Drachenepisode in der Þorskfirðinga saga siehe auch Phil Cardew. 2000. S.56-58.

23 „En fyrir austan Bálagarðssíðu átti Þorkell at sœkja þeim vatn eitt kveld; þá mœtti hann finngálkni ok varðisk því lengi, en svá lauk með þeim, at hann drap finngálknit. Þaðan fór hann austr í Aðalsýslu, þá vá hann at flugdreka." (*Nj* S.302f) [Und östlich der Bálagarðssíða (in Finnland) sollte Þorkell ihnen eines Abends Wasser holen; da traf er auf ein *finngálkn* und wehrte sich lange, und es endete so mit den beiden, daß er das *finngálkn* tötete. Von dort zog er nach Osten in die Aðalsýsla (Estland), dort tötete er einen Flugdrachen]. In der Hauksbókversion der Land-

Alle Drachenepisoden spielen im Ausland, in England oder Finnland,[24] und die Drachenkämpfer befinden sich alle im jungen Alter. Aufgrund dieser Merkmale läßt sich das Motiv des Kampfes gegen einen Drachen mit anderen Kämpfen gegen ein reales wildes Tier wie etwa dem Kampf gegen einen Bären, der sich sich in ähnlicher struktureller Funktion in mehreren Sagas findet, gleichsetzen.[25] Durch die Verlegung der Handlung ins außernordische Ausland verringert sich offenbar die Notwendigkeit, reale Tiere als Kampfgegner auszuwählen. Alle diese Kämpfe dienen der Bewährung eines jungen Mannes und können als eine Art Initiationsritus zum Eintritt in das erwachsene Leben interpretiert werden.[26]

Direkt nach der Rückkehr Bjǫrns nach Island setzen diejenigen Tierepisoden ein, die den Rest des Handlungsverlaufs strukturieren. In fünf inhaltlich eng miteinander verknüpften Episoden geht es zunächst um Bjǫrns Pferde und Hund. Bjǫrn erhält von seinem Ziehvater einen Hund als Geschenk, den er immer besonders gemocht hatte.[27] Von seinem Vater erhält er drei weiße Pferde, den Hengst Hvítingr und zwei seiner Fohlen.[28] Der Hund verschwindet nach dem Winteraufenthalt bei Þórðr aus der Erzählung. Der Hengst Hvítingr wird dagegen während des gesamten restlichen Sagaverlaufs wiederholt erwähnt. Die geschenkten Tiere werden als *góðir gripir*, also Kostbarkeiten, bezeichnet.[29] Zunächst steht also der ökonomische Wert dieser Tiere im Vordergrund. Im weiteren Verlauf wird jedoch deutlich, daß Bjǫrn eine Bezie-

---

námabók wird ein Ketill kjǫlfari erwähnt, der von einem *finngálkn* getötet wurde (*Ldn* Hauksbók. S.391). Zum *finngálkn* vgl. Sophus Bugge. 1895; Eyvind Fjeld Halvorsen. 1959. „Finngalkn". In: *KLNM* 4. S.281.

24 In der Ynglinga saga werden in der Schilderung des wunderhaften Schweden unter anderem auch Drachen erwähnt (Ynglinga saga. *Hkr* I S.10).

25 *Finnb* S.274f; *Glúm* S.9; *Gr* S.76f.

26 Zu einer eingehenderen Diskussion vgl. Kap. 5.3.

27 Der Name des Hundes wird in den beiden Handschriften, die diese Stelle enthalten, mit „V." abgekürzt (AM 551 d α 4to 6r; AM 488 4to 19r). Die aus dem 17. Jahrhundert stammende Bæjarbók, AM 71 fol, eine Version der Óláfs saga helga, schildert die Geschehnisse zwischen Bjǫrn und Þórðr bis zu Bjǫrns Heimkehr nach Island. Aufgrund des verlorengegangen Anfangs in den Manuskripten der Bjarnar saga werden diese Kapitel gewöhnlich an den Anfang der Bjarnar saga Hítdœlakappa gestellt, so auch in der Íslenzk Fornrit-Ausgabe. Der einschlägige Text der Handschrift endet jedoch ohne Erwähnung der Geschenkübergabe: „Arngæir á hólmi for til skips ok fann son sinn, vard þar mykill fagnadar fundur, og baud hann Byrne heim til sin, for hann þangat ok þotti medann hann lifde mykill afreks madur, og hiellt Þordur Kolbeinsson lytt sættar, vard þæim martt til greina og man þat allt ummlida þuiat þat snerter ecke þessa sögu, og þui gef eg upp at segia fra Byrne hytdælakappa lengr." (AM 71 fol, bls. 71. Transkr. d. Verf.) [Arngeirr von Hólmur begab sich zum Schiff und traf seinen Sohn. Dort gab es ein großes Freudentreffen, und er lud Bjǫrn nach Haus zu sich ein. Er zog dorthin und galt als besonders hervorragender Mensch, solange er lebte. Aber Þórðr Kolbeinsson beachtete den abgeschlossenen Vergleich wenig, und es kam oft zu Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen, und dies wird alles ausgelassen, weil es diese Saga nicht betrifft, und so höre ich auf, mehr von Bjǫrn Hítdœlakappi zu erzählen].

28 *BjH* S.136.

29 Bei seinem Aufbruch zum Winteraufenthalt bei Þórðr wird erneut die Kostbarkeit der Tiere mit einer in dieser Wortwahl nur in der Bjarnar saga auftauchenden Formulierung betont: „Nu bjósk Bjǫrn til vistar með Þórði ok fór á Hitarnes með þrjá gangandi gripi, hesta tvá ok hund" (*BjH* S.139) [Jetzt machte sich Bjǫrn reisefertig für seinen Aufenthalt bei Þórðr und zog nach Hitarnes mit drei wandelnden Kostbarkeiten, zwei Pferden und einem Hund].

hung zu diesen Tieren hat, die über eine rein ökonomische Wertschätzung hinausgeht.[30]

Die Funktion der hier beschriebenen Tiergeschenke weicht von den gewöhnlichen Schilderungen von Geschenkübergaben der Sagaliteratur ab, bei denen in der Regel die freundschaftsbegründende oder -bestätigende Funktion der Geschenke betont wird. In der vorliegenden Passage steht hingegen nicht die Begründung oder Verstärkung reziproker Obligationen im Vordergrund, sondern die emotionale Verbindung Bjǫrns zu diesen Tieren, die er gleichsam als Willkommensgeschenk von seinen Verwandten erhält.[31] Ein typisches freundschaftsstiftendes Geschenk – auf das zurückzukommen sein wird – spielt jedoch im dritten Teil der Saga eine entscheidende Rolle, und auch in dieser Episode wird Hvítingr wieder erwähnt.

Insgesamt konnten 56 Erwähnungen von Tiergeschenken im Untersuchungskorpus gezählt werden.[32] Verschenkt wird nur eine begrenzte Anzahl von Tierarten, am häufigsten Ochsen und Pferde, fernerhin Hunde, Falken, Eisbären und Schafe. Die einzelnen Tierarten werden jedoch in unterschiedlichen Zusammenhängen und auch in unterschiedlichen Gattungen als Geschenke erwähnt. Auch die Schilderung von spezifischen Eigenschaften ist abhängig von der betreffenden Tierart und dem jeweiligen Kontext. Die anthropologischen Implikationen von Tiergeschenken werden in Kapitel 5.2.1 ausführlich behandelt werden.

Außer in der Bjarnar saga wird nur an zwei weiteren Stellen in der gesamten Sagaliteratur von Hunden als Geschenk berichtet: in der Njáls saga und in der Óláfs saga Tryggvasonar. In diesen beiden Fällen trägt der verschenkte Hund ebenso wie in der Bjarnar saga einen Namen und wird hinsichtlich spezifischer Charaktereigenschaften beschrieben. Sowohl dem in der Njáls saga verschenkten Hund Sámr als auch dem Hund Vígi in der Óláfs saga Tryggvasonar kommen im weiteren Verlauf der jeweiligen Saga handlungsstrukturierende Funktionen zu, auf die noch zurückzukommen sein wird.

Pferde tauchen dagegen sehr häufig – insgesamt 36-mal – als Geschenke auf, vor allem zwischen Männern auf Island. Im Gegensatz zu Ochsen, die nur in den auf Island angesiedelten Sagas als Geschenke dienen, werden Pferde auch in den Königssagas als Geschenke erwähnt.[33] Wesentlich mehr Erwähnungen finden sich jedoch auch hier wiederum in isländischem Kontext. In der Sturlunga saga wird insgesamt von zwölf Übergaben von Pferde-

---

30 Zur besonderen Bedeutung von mit Namen versehenen Tieren und dem Verhältnis ihrer Besitzer zu ihnen vgl. Kap. 5.1.2.

31 Der Begriff der Freundschaft ist im Kontext der mittelalterlichen isländischen Gesellschaft als ein spezifischer Typus einer reziproken Obligation zu verstehen, der eine der wesentlichen Machtgrundlagen im mittelalterlichen isländischen Gesellschaftssystem darstellt. Eine detaillierte Diskussion des Konzepts findet sich bei Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.120-140.

32 Nicht mitgezählt wurde eine Episode in der Egils saga, in welcher der junge Egill als Lohn für ein Gedicht Enteneier und Schneckenhäuser erhält (*Eg* S.82). Diese Episode ist singulär in der Sagaliteratur. Die Art des überreichten Geschenks spricht dafür, daß es durchaus ein Kindheitskonzept in den Sagas gibt, da ein solches Geschenk einem erwachsenen Mann kaum zur Ehre gereicht hätte. Zur Diskussion des Kindheitskonzepts in der altnordischen Literatur vgl. z.B.: Gert Kreutzer. 1987; Jón Viðar Sigurðsson. 1992a; Else Mundal. 2002; Ármann Jakobsson/Torfi Tulinius. 2005.

33 Ynglinga saga. *Hkr* I S.57; Magnússona saga. *Hkr* III S.253f.

geschenken berichtet,[34] in den Isländersagas und der Gruppe der *þættir* zusammen von 23 Pferdegeschenken, die sich auf 14 Einzeltexte verteilen.[35]

Es gibt grundsätzlich mehrere mögliche Verläufe von Geschenkübergaben, die jedoch alle beim Zuhörer oder Leser eine gewisse Erwartungshaltung hervorrufen, da die Erwähnung der Vergabe eines Tieres als Geschenk und die Reaktion des Empfängers auf den weiteren Verlauf der Beziehungen zwischen den zwei Beteiligten hinweist. Die Beschreibung von Geschenkübergaben unterliegt somit einer gewissen Schematisierung in bezug auf Handlungsverlauf und Wortlaut. Vor allem auf die freundschaftsstiftende Funktion der Geschenke wird immer wieder formelhaft hingewiesen.[36]

Mit seinen wertvollen Tieren bricht Bjǫrn also zum Winteraufenthalt bei Þórðr auf. Und es dauert nicht lange, bis Streitigkeiten um Bjǫrns geschätzte Tiere aufkommen. Nacheinander entsteht zunächst ein Konflikt um Bjǫrns Angewohnheit, seinen Hund vom Tisch zu füttern, und dann um die vermeintliche Verschwendung von Heu zur Fütterung seiner Pferde. Theodore M. Andersson interpretiert diese Szenen als provokative Akte Bjǫrns.[37] Eine genaue Lektüre des Gesamttexts führt jedoch zu einer anderen Interpretation. Einerseits wird mehrfach in der Saga betont, daß Bjǫrn seine Tiere hoch schätzt. Das Festhalten Bjǫrns an seiner Gewohnheit, den Hund bei Tisch zu füttern, nachdem Þórðr die Essenszuteilung rationiert hat, hat außerdem vor allem Auswirkungen auf seinen eigenen Hunger und kann nicht als provokativer Akt gedeutet werden.[38] Hingegen ist andererseits Þórðs neue Regelung sehr wohl als provozierende Maßnahme zu verstehen, denn ihm widerstrebt die von Bjǫrn praktizierte Gleichstellung von Mensch und Tier grundlegend.[39] In dem Konflikt um die Fütterung des Hundes sagt Þórðr zunächst zu Oddný, daß es ihn irritiere, daß der Hund mit vom Tisch gefüttert werde, und er fügt hinzu: „en ek hefi

---

[34] In der Kompilation der Sturlunga saga werden Pferde als Geschenke in der Guðmundar saga dýra (S.184), der Hrafns saga Sveinbjarnarsonar (S.213), der Íslendinga saga (S.364, S.392 [beide Male Geschenke des dänischen Königs Valdimarr an Sturla Sighvatsson bzw. Órækja], S.483) und der Þorgils saga skarða erwähnt (S.122, S.176, S.206, S.207, S.210, S.215).

[35] Vgl. z.B. *Gunnl* S.65; *Heið* S.232, S.261; *Hrafnk* S.100; *Hœns* S.31; *Laxd* S.101, 135, 242; *Ljósv* S.63; *Nj* S.276; *Reykd* S.221; *Vápnf* S.45; *Odd* S.373.

[36] Z.B. „ok skilðuz þeir með hinum mestum kerleikum“ (*GBp A* S.251) [und sie trennten sich in einem sehr herzlichen Verhältnis]; „ok skilðust með inni mesti vináttu“ (*Stur* S.114) [und sie trennten sich in bester Freundschaft]; „til vinfengis“ (*Vápnf* S.45) [zur Freundschaft(sbegründung)]. Vgl. dazu Kap. 5.2.1.

[37] Theodore M. Andersson. 1967. S.139.

[38] Þórðr läßt als Maßnahme gegen die Hundefütterung jedem Mann nur noch einen Brotlaib zuteilen, um zu sehen, ob Bjǫrn dann immer noch an der Fütterung des Hundes festhalte. Nach Einführung der Regelung gibt Bjǫrn dem Hund genauso viel wie vorher, Bjǫrn und Þórðr aber haben weniger Essen als zuvor, und die Dienstleute drohen sogar an, den Hof wegen schlechter Versorgung zu verlassen. Daß erwähnt wird, daß auch Þórðr weniger Essen hatte, ist darauf zu beziehen, daß allen nur ein Brotlaib zugeteilt wurde und nicht, daß das Futter, das Bjǫrn dem Hund gibt, vom Essen der anderen abgezweigt wird.

[39] Simon Teuscher weist in seinem Artikel über die Funktion des Hundes im höfischen Kontext des Spätmittelalters darauf hin, daß in mehreren Hofordnungen die Fütterung von Hunden während des Tafelzeremoniells auf die Fürsten oder zumindest wenige Adlige restringiert wurde. Als Beispiele führt er die Hofordnungen Brandenburg-Ansbach 1587, Pfalz 1526 und Mecklenburg 1574 an (Simon Teuscher. 1998. S.362).

eigi fyrr við hunda átt".[40] Diese Bemerkung unterstreicht sein distanziertes Verhältnis zu Tieren und das Verlangen nach Abgrenzung zur Tierwelt hin.

In dem direkt im Anschluß folgenden Streit um die Fütterung der Pferde weist der Erzähler außerdem zum einen darauf hin, daß Bjǫrn sich von Anfang an dafür ausgesprochen hatte, daß seine Pferde nicht mit wertvollem Heu gefüttert, sondern auf eine Weide geführt werden sollten, was aber nicht geschah. Zum anderen wird Þórðr erst von Kálfr illviti auf die Idee gebracht, Bjǫrn könnte für die Verschwendung verantwortlich sein.[41] Auch in dieser Szene verlangt Bjǫrn also nichts Unmäßiges; es wird ihm im Gegenteil etwas unterstellt, von dem keineswegs sicher ist, daß er es getan hat. Über den Verlauf des Winteraufenthalts haben die beiden Männer unter anderem wegen ihrer unterschiedlichen Wertschätzung von Tieren jedoch konträre Auffassungen, wie es einige Zeit später heißt.[42]

Die beiden parallel aufgebauten Fütterungsepisoden bilden neben ernsthaften Verstimmungen aufgrund von Bjǫrns wiederholten intimen Gespächen mit Oddný[43] den Auftakt des offenen Konflikts zwischen Þórðr und Bjǫrn auf Island. Parallel zu dieser ersten Konfliktlinie, in der unterschiedliche Auffassungen bezüglich gebotener Aufmerksamkeit zu individuellen Tieren zum Streitauslöser zwischen den beiden Männern werden, setzt bereits während des Winteraufenthalts eine zweite Konfliktlinie auf der zweiten Ebene der Nähe-Distanz-Thematik ein, in der das Verhältnis eines Menschen zu Tieren wiederholt in pejorativer Absicht thematisiert wird. In der ersten zu dieser Linie gehörenden Episode handelt es sich nicht um eine direkte Auseinandersetzung zwischen den beiden Männern, sondern um einen Streit zwischen den Eheleuten. Þórðr fordert Oddný in einer arbeitsreichen Periode auf, die Schafe zu melken, auch wenn sie dies nicht gewohnt sei. Sie erwidert pikiert: „Sé ek þá allmakligan mann til at moka kvíarnar, ok skaltu þat gera."[44] Diese Bemerkung erregt Þórðr so, daß er ihr eine Backpfeife gibt. Bjǫrn beobachtet diese Szene und dichtet darüber eine Strophe, von der es heißt, daß sie Þórðr nicht gefällt. Keiner der beiden Eheleute führt den Arbeitsauftrag aus. Diese Episode wird so geschildert, daß die Bitte Þórðs angemessen, Oddnýs Reaktion hingegen ungerechtfertigt erscheint. Von Interesse ist jedoch vor allem, daß beide die angetragene Arbeit als Anmaßung ansehen, da sie unter ihrer Würde sei. Bei den gegenseitig zugedachten Aufgaben – Melken und Ausmisten – handelt es sich um alltägliche Arbeiten, die jedoch mit Fäkalien und Genitalien im weiteren Sinne in Verbindung stehen. Dieser ‚dreckigen Seite' der Tierhaltung kommt pejoratives Potential zu, das in Bjǫrns Spottstrophe aufgegriffen wird.

---

40 *BjH* S.146 [und ich habe zuvor nichts mit Hunden zu schaffen gehabt].

41 Kálfr zeichnet sich in der Saga vor allem als treuer Anhänger Þórðs und Gegner Bjǫrns aus und ist auch an dessen Totschlag beteiligt. Für seine Beteiligung am Totschlag gibt es Gründe, auf die ich später noch eingehen werde.

42 *BjH* S.149.

43 In diesen Szenen wird Bjǫrns Verhalten allerdings durchaus als provozierend beschrieben.

44 *BjH* S.139 [Dann sehe ich einen äußerst geeigneten Mann, um die Gehege auszumisten, und du sollst dies erledigen].

Das Zusammenspiel zwischen Tierstrophen und kommentierendem Prosatext setzt sich in der Saga fort.[45] So sind die nächsten beiden konfliktverstärkenden Elemente nach dem Winteraufenthalt zwei aufeinander bezogene *níð*-Strophen über Þórðr und einen Seehund und Bjǫrn und ein Kalb.[46] Hier ist es Bjǫrn, der für die Konflikteskalation verantwortlich ist, da er als erster nach dem Winteraufenthalt eine beleidigende Strophe dichtet, nachdem Þórðr von einem Seehund ins Bein gebissen wurde, als er versuchte, diesen lebendig nach Hause zu transportieren. Þórðr findet ausreichendes Potential für eine angemessene Antwort auf diesen Affront in einem Bericht darüber, daß Bjǫrn ein frischgeborenes Kalb im Stall aufgehoben habe, nachdem sein Knecht sich geweigert hatte, dies zu tun. Þórðr gibt sich erstaunt, daß Bjǫrn selbst das Kalb aus dem Weg geräumt hat: „Hann segir ok kvað Bjǫrn fengit hafa þar svá bæði kvenna ok karla um slíka hluti at sjá, at eigi myndi nauðsyn, at hann byrgi kúm".[47] Er wundert sich also über die gesuchte Nähe, die dem gesellschaftlichen Stand nicht entspricht, und faßt diese Tatsache in eine Spottstrophe. Daß die Thematisierung dieser Nähe für Bjǫrn besonders entehrend ist, wird dadurch deutlich, daß er Þórðr auf dem Allthing wegen *níð* verklagen möchte, während Þórðr nicht auf die zuvor auf ihn gedichtete Strophe eingeht. Bjǫrn läßt außerdem von der *lǫgrétta* verkünden, daß derjenige bußlos falle, der in Anwesenheit einer der beiden Kontrahenten eine gegen diesen Mann gerichtete *níð*-Strophe aufsage. Der von Þórðr gedichtete Spott, der wiederum auf eine Handlung bezogen ist, die den Kontakt mit Fäkalien und Genitalien impliziert, scheint also größere Wirkung zu haben als der Vorwurf, auf der Jagd von einem Seehund gebissen worden zu sein.[48]

Einige Jahre später[49] überzeugt Þórðr Bjǫrns Nachbarn Þorsteinn, den Sohn des erwähnten Kálfr illviti, der zwischenzeitlich mit Bjǫrn Freundschaft geschlossen hat, daß Bjǫrn Vater und Sohn mit einem vermeintlichen Diebstahl belasten wolle, um sich ihr Gut anzueignen, woraufhin Þorsteinn sich zu einem Mordanschlag verleiten läßt. Er gibt vor, einige Schafe bei Bjǫrn abholen zu wollen, und versucht ihn auf

---

45 Zu einer ausführlichen Analyse der ausgetauschten Strophen unter dem Aspekt der Beleidigung siehe Alison Finlay. 1991 und 2001. In der Bjarnar saga ist eine ungewöhnlich hohe Ansammlung von Tierstrophen zu finden. Ähnlich viele Strophen, in denen Tiere thematisiert werden, gibt es nur in der Grettis saga. Dort handelt es sich um Strophen über die beiden Stuten Kengála und Sǫðulkolla.

46 *BjH* S.151-154. Zur altnordischen *níð*-Dichtung existiert eine große Menge an Sekundärliteratur, auf die hier für tiefergehende Diskussionen des im Rahmen dieser Untersuchung eher peripheren Aspekts verwiesen werden soll. Siehe z.B. Bo Almqvist. 1965; Folke Ström. 1974; Preben Meulengracht Sørensen. 2000.

47 *BjH* S.153 [Er sagte, daß Bjǫrn sich sowohl Frauen als auch Männer angestellt habe, um sich um solche Dinge zu kümmern, so daß er es nicht nötig habe, eine Kuh zu versorgen].

48 Die von Þórðr bezahlte Buße beträgt hundert Silberstücke, der Betrag einer Mannesbuße, also außerordentlich viel.

49 Dazwischen gibt es einige Konflikte zwischen den beiden Männern, in denen Tiere keine Rolle spielen. Auch hier bildet jedoch der agrarische Alltag die Hintergrundkulisse. So lauern zwei Männer Bjǫrn auf dem Weg zurück von einem Fischkauf auf und werden von ihm getötet (*BjH* S.156-159).

dem Weg zu den Tieren töten. Bjǫrn durchschaut jedoch die List und erschlägt Þorsteinn.[50]

> Die vermeintliche Suche nach Tieren dient Meuchelmördern und Spionen in den Sagas wiederholt als Vorwand für den Besuch eines Hofes.[51] Daneben dient das Motiv des Viehtriebs in vielen Sagas auch als *unit of information*, da durch die Bewegung im Raum heimliche Vorgänge entlarvt werden können.[52] In beiden Fällen bilden Tiere lediglich die Hintergrundszenerie der Handlungen, die jedoch eine Allgegenwärtigkeit der Tierwelt unterstreicht. Auch wenn die Wahrnehmung von Tieren in diesen Episoden sich auf eine entindividualisierte Gruppenzugehörigkeit in Objektfunktion beschränkt, kommt nichtsdestoweniger der Erwähnung von Viehherden eine Signalfunktion in den Sagatexten zu.

Als nächstes verfolgt Bjǫrn, wie Þorkell Dálksson und sein Knecht sich darüber unterhalten, welcher der beiden Kontrahenten die besseren Schmähstrophen gedichtet habe. Der Knecht rezitiert drei Spottstrophen Bjǫrns über Þórðs Mutter und dessen Zeugung, das so genannte *grámagaflím*.[53] Diese Strophen enthalten in mehrerlei Hinsicht einen beleidigenden Nähevorwurf zu Tieren. Zum einen behaupten sie, Þórðs Mutter sei schwanger geworden, nachdem sie einen besonderen Fisch (*grámagi*) gegessen habe, außerdem heißt es am Ende des Spottgedichts, die Mutter selbst habe nach der Geburt gemeint, Þórðr sehe aus wie ein Hundefresser und sei „jafnsnjallr sem geit".[54] Die Beleidigungen beziehen sich somit auf die vermeintliche Abstammung von einem Tier ebenso wie auf das Essen von tabuisierten Tieren und schließlich auch auf eine charakterliche Nähe zu Tieren. Þorkell hält jedoch die so genannten *kolluvísur* (Kuhstrophen) für viel schmählicher und wiederholt diese nur

---

[50] *BjH* S.164-166. Das Motiv des vermeintlichen Diebstahls wird hier nur angedeutet und hat dennoch konfliktauslösende Wirkung. Durch diesen Totschlag wird Kálfr wieder zu Bjǫrns Gegner und beteiligt sich zuletzt auch an dessen Totschlag.

[51] Vgl. z.B. *Eb* S.116; *Heið* S.284, S.288; *Nj* S.97; *Þstang* S.73. Ähnlich *Hœns* S.40.

[52] Die Informationsbeschaffung kann sowohl beabsichtigt sein und die Schafsuche somit ein Vorwand (z.B. *Vápnf* S.55), oder aber ein Mann gelangt zufällig während der Verrichtung seiner Arbeiten an Informationen, wie beispielsweise an folgender Stelle in der Egils saga: „Íri segir Þorsteini, at hann hefði farit upp á Einkunnir um daginn ok sét til sauða, - ‚en ek sá,' segir hann, ‚í skóginum fyrir ofan vetrgǫtu, at skinu við tólf spjót ok skildir nǫkkurir.'" (*Eg* S.289) [Iri erzählte Þorsteinn, daß er am Tage hinauf nach Einkunnir gegangen sei und nach den Schafen gesehen habe, - ‚und ich sah,' sagte er, ‚daß im Wald oberhalb des Winterwegs zwölf Speere und einige Schilde geglänzt haben']. Ähnlich auch *Heið* S.232; *Hœns* S.26; *Nj* S.124; *Reykd* S.185.

[53] Eine eingehende Untersuchung des *grámagaflím* nimmt Alison Finlay (2001) vor. Sie weist darauf hin, daß Empfängnis nach dem Essen eines Fisches ein gängiges Motiv in isländischen Märchen sei und auch in außernordischen Zusammenhängen zu finden sei (Alison Finlay. 2001. S.35). Joseph Harris (1981) analysiert das *grámagaflím* auf einen satirischen Grundton hin und vergleicht es mit der Helgakviða Hundingsbana. Seine Überlegungen vermögen jedoch nicht vollends zu überzeugen.

[54] *BjH* S.169 [genauso mutig und tüchtig wie eine Ziege]. Vgl. auch Simon Teuscher. 1990. S.318. Kari Ellen Gade merkt an, daß die Ziege wiederholt in der altnordischen Literatur zur Bezeichnung promiskuöser Frauen und weibischer oder feiger Männer herangezogen werde (Kari Ellen Gade. 1986. S.134). Im Untersuchungskorpus handelt es sich jedoch um ein selten verwendetes Sinnbild.

widerwillig.[55] Diese Rezitation, die im Text selbst nicht wiedergegeben wird, führt zu seinem Totschlag durch Bjǫrn, der überhaupt nur in der Nähe ist, weil er gerade seine Hammel ins Tal treiben möchte. Auch hier fungiert der Viehtrieb somit als *unit of information*.

Diese beiden Episoden, in denen Tiere auf unterschiedliche Weise in die Geschehnisse eingebunden sind, sind narrative Bausteine, die in letzter Konsequenz mit zu Bjǫrns Tod führen. Die Väter der beiden von Bjǫrn erschlagenen Männer, Dálkr und Kálfr, ziehen beide mit Þórðr zur Pferdeweide, um Bjǫrn zu töten, und sind sogar die treibenden Kräfte bei diesem Angriff.[56]

Nach einigen weiteren Zwischenfällen folgen direkt aufeinander zwei Pferdekämpfe, zu denen sich beide Männer einfinden. Nur der zweite Pferdekampf wird näher beschrieben, und auch nur dieser hat selbst konfliktverstärkende Funktion, während der erste Pferdekampf den beiden Männern lediglich als Anlaß dient, weitere beleidigende Strophen auszutauschen.[57] Der zweite Pferdekampf ist die erste direkte handgreifliche Auseinandersetzung zwischen den beiden Kontrahenten;[58] gleichzeitig ist es aber auch das letzte direkte konfliktverstärkende Element und das letzte Mal, daß die beiden sich treffen, bevor es zu dem Versuch eines Vergleichs zwischen den beiden Männern durch Þorsteinn Kuggason kommt, den Sigurður Nordal als Beginn des dritten Teils der Saga ansieht. Es wird nicht erwähnt, daß dieser Pferdekampf zu einer Eskalation des Konflikts führt, er ist jedoch als weitere Manifestation der Feindseligkeiten zu verstehen und transportiert darüber hinaus unter Berücksichtigung der Funktion dieses literarischen Musters in der Sagaliteratur insgesamt eine metonymische Dimension, die im Rahmen der anthropologischen Analysen eingehend darzulegen sein wird. Sigurður Nordal hält diese Episode für unwichtig innerhalb der Erzählung und sieht sie als Anzeichen dafür, daß der Verfasser aus der näheren Umgebung kam.[59] Damit verkennt er völlig die Funktion

---

[55] Sigurður Nordal und Guðni Jónsson äußern sich in den Fußnoten der ÍF-Ausgabe kritisch hinsichtlich der Identität dieser Strophen mit der zuvor genannten Kalbsstrophe. Es ist jedoch nicht ersichtlich, wieso nicht auf ebendiese Strophe verwiesen werden sollte, da Bjǫrn schon beim ersten Mal gravierende rechtliche Schritte gegen diese Strophe vornimmt und es zudem wiederholt heißt, es sei angekündigt worden, daß jeder Mann rechtlos falle, der **diese** Strophe zitiere. Auch Alison Finlay hält die Identität der *kolluvísur* mit der vorher zitierten Kalbsstrophe für möglich, da auch im Sneglu-Halla þáttr *kolluvísur* erwähnt würden, welche ebenfalls die Arbeit mit Kühen beleidigend thematisieren (vgl. Alison Finlay. 2001. S.39). Nichtsdestoweniger spricht sie sich aus Gründen der durchgängigen Symmetrie dafür aus, daß die *kolluvísur* ebenso wie das *grámagaflím* von der tierischen Herkunft einer Person, in diesem Fall Bjǫrns, handeln könnten. Diese These erscheint aus obengenannten Gründen nicht überzeugend.

[56] Vgl. Theodore M. Andersson. 1967. S.139.

[57] *BjH* S.175. Theodore Andersson erwähnt in seiner strukturellen Untersuchung der Bjarnar saga jedoch nur den ersten Pferdekampf (Theodore M. Andersson. 1967. S.136).

[58] Vgl. auch John D. Martin. 2003. S.31.

[59] "Enn má benda á það, að sum af atvikum þeim, sem sagan segir frá (t. d. annað hestavígið, á 175. bls.), eru svo ómerkilig og áhrifalaus á gang sögunnar, að þau hljóta að vera tekin úr munnmælum, sem gátu ekki haft skilyrði til þess að lifa utan sveitarinnar, þar sem þetta átti að hafa gerzt. Og engum nema innansveitarmanni var trúandi til þess að leggja rækt við að skrásetja þau." (Sigurður Nordal. 1938. S.XCI).

von Pferdekämpfen in der gesamten Gattung der Isländersagas. Auch der Ansicht E. Dagobert Schönfelds, daß der Schilderung von Pferdekämpfen durch die Verfasser generell keine Aufmerksamkeit gewidmet wurde, weil es sich um wohlbekannte Veranstaltungen handelte, kann nicht gefolgt werden.[60] In allen Sagas, in denen Pferdekämpfe erwähnt werden, kommt ihnen eine eindeutige konfliktauslösende oder zumindest konfliktverstärkende Funktion zu.[61] Des weiteren weisen alle Pferdekämpfe einen verfestigten Ablauf auf. Das Motiv des Pferdekampfs findet sich innerhalb des Untersuchungskorpus mit Abstand am häufigsten in den Isländersagas. Vereinzelt ist es zwar auch in der Sturlunga saga anzutreffen, dort nimmt es jedoch nicht die gleiche zentrale strukturierende Funktion ein wie in den Isländersagas. In den Bischofssagas und in den Königssagas wird an keiner Stelle ein Pferdekampf erwähnt.

In fünf Isländersagas, zwei *þættir* und zwei Teilsagas der Sturlunga saga liegen elf sehr detaillierte Beschreibungen von Pferdekämpfen vor, die sich bis auf eine Ausnahme zu folgendem abstrakten Muster zusammenfassen lassen: Zwei Männer treiben ihre Hengste oder die anderer Männer während einer unterhaltsamen Veranstaltung gegeneinander; im Verlauf dieses Kampfes kommt es zu einer Verletzung oder Beleidigung von Menschen und eventuell Pferden, woraufhin der Kampf beendet wird.

Nur einer der in den Íslendinga sögur und þættir beschriebenen Pferdekämpfe endet friedlich;[62] in allen anderen Fällen kommt es zu einer physischen Verletzung oder zu einer Beleidigung, die aber physische Verletzungen im weiteren Verlauf der Saga nach sich zieht. In der Víga-Glúms bewirkt ein abgelehnter Pferdekampf den Austausch von Beleidigungen zwischen den Gegnern.[63] Auch dieser nicht stattfindende Pferdekampf endet somit mit einer Eskalation, die im weiteren Verlauf der Saga zu einem Totschlag führt.

Eine der beiden Parteien verspürt meist wenig Lust zu dem stattfindenden Pferdekampf, läßt sich jedoch dazu überreden.[64] Bis auf einen Fall erfolgen alle Verletzungen mit Absicht.[65] In sechs Fällen handelt es sich um einen Schlag mit der zum Antreiben dienenden Pferdestange (*hestastafr*).[66] In drei Fällen kommt es dabei zu einer Verletzung der Hengste, die wiederum weitere körperliche Auseinandersetzungen zwischen den Männern hervorruft.[67] In sechs Sagas wird ausdrücklich erwähnt, daß der Pferdekampf sehr unterhaltsam sei, bevor es zur Eskalation kommt. Dabei ist die ähnliche Wortwahl auffallend.[68] Im Þorsteins þáttr stang-

---

60 Vgl. E. Dagobert Schönfeld. 1902. S.138f.

61 John D. Martin verkennt diese durchgängig konfliktauslösende Funktion der Pferdekämpfe, wenn er in seiner Untersuchung von Sport und Spielen in der Sagaliteratur festhält, daß die spielerische Natur der Pferdekämpfe in den meisten Fällen verhindere, daß aus diesen über die Situation hinausreichende Konsequenzen erwachsen (John D. Martin. 2003. S.30).

62 „Svá lauk hestavígum, at Bjǫrn átti betra hest." (*GÞiðr* S.195) [So endete der Pferdekampf, daß Bjǫrn den besseren Hengst besaß]. In der betreffenden Szene steht jedoch nicht der Pferdekampf an sich, sondern das Verschenken des erfolgreichen Hengstes und die daraus entstehende Freundschaftsverbindung im Vordergrund.

63 *Glúm* S.62.

64 *Glúm* S.43f; *Nj* S.151; *Reykd* S.221f.

65 Die Ausnahme findet sich in der *Reykd* S.221f.

66 *BjH* S.175; *Glúm* S.43f; *Gr* S.99f; *Nj* S.151; *Reykd* S.221; *ÞStang* S. 69f.

67 *Nj* S.151; *Glúm* S.43f; *ÞStang* S.69f.

68 „Var þar fjǫlði hesta ok góð skemmtan" (*Glúm* S.62) [Dort gab es eine Menge Pferde und gute Unterhaltung]; „ok var þat in mesta skemmtan" (*Gr* S.99) [und das war hervorragende Unterhaltung]; „Þar var fjǫlmennt ok góð skemmtan" (*GÞiðr* S.196) [Dort waren viele Leute, und

arhǫggs stellt der Pferdekampf den einzigen Konfliktauslöser dar.[69] In allen anderen Fällen steht der Pferdekampf jedoch inmitten einer Kette von konfliktauslösenden Elementen.

Auch wenn Pferdekämpfe ein üblicher Brauch in der nordischen Gesellschaft der Sagazeit gewesen sind[70] und daher durchaus in den innerhalb der Sagas beschriebenen Szenen zwischen den genannten Personen stattgefunden haben könnten, deuten der auffallend parallele Verlauf und die ähnliche Ausdrucksweise auf das Vorhandensein eines literarischen Musters.[71] Dies bedeutet nicht, daß damit die historische Verankerung der beschriebenen Szenen angezweifelt wird, sondern vielmehr, daß die Beschreibungen des Pferdekampfes einer gewissen Schematisierung unterlagen, die beim Zuhörer oder Leser bestimmte Erwartungshaltungen bezüglich des Verlaufs hervorriefen: Die Beschreibung eines Pferdekampfs impliziert ein gewaltsames Ende, das Folgen für die Zukunft zeitigt.

In der Sturlunga saga werden nur an zwei Stellen Pferdekämpfe eingehender geschildert.[72] Auch in diesen beiden Fällen löst der Pferdekampf einen Konflikt aus. In der Guðmundar saga dýra wird ein Pferdekampf beschrieben, der in Wortwahl, Ablauf und Funktion vollständig dem Muster der Isländersagas entspricht.[73] Auch in der Arons saga findet sich eine sehr ausführliche Schilderung eines Pferdekampfs, der allerdings in Norwegen stattfindet. Gautr, Freund der Sturlungen, tritt mit seinem Pferd an, das er von Sturla geschenkt bekommen hat und von dem es heißt, daß es das beste Norwegens sei. Ein Isländer namens Árni treibt das Pferd, das er dem norwegischen König geschenkt hat und das wiederum als das beste Islands bezeichnet wird. Obwohl des Königs Pferd gegen Ende schwächer wird, entscheidet er, daß der Kampf unentschieden ausgegangen sei. Aron wendet sich daraufhin an den König und erklärt ihm, daß sein Pferd noch besser hätte kämpfen können, wenn es nach isländischer Art vor sich gegangen wäre: „‚Maðr fylgir þar hesti hverjum, er fram er leiddr,' segir Aron, ‚ok hefir staf í hendi ok klappar á lend hestinum, ok þar með styðr hann hestinn, þá er hann ríss.'"[74] Diese Aussage impliziert, daß Pferdekämpfe in Norwegen entweder nicht üblich waren[75] oder aber anders vonstatten gingen. Der Kampf wird wieder aufgenommen und zieht sich so lange hin, bis das Pferd Gauts tot umfällt. Dies löst einen Konflikt aus, und Gautr beschuldigt Aron, sein Pferd getötet zu haben.

Auch für die Sturlungenzeit wird somit – wenn auch nur sehr vereinzelt – noch von Pferdekämpfen erzählt, die in allen Aspekten mit dem literarischen Muster der Isländersagas übereinstimmen.[76]

---

es gab gute Unterhaltung]; „ok var þat it mesta gaman" (*Nj* S.151) [und das war ein großes Vergnügen].

69 Vgl. Kap. 4.5.

70 Vgl. Svale Solheim. 1956. S.52.

71 Vgl. Svale Solheim. 1956. S.57; Simon Teuscher. 1990. S.330; Heinrich Beck. 2003. „Pferdekämpfe". In: *RGA* 23. S.97.

72 In der Íslendinga saga wird an einer Stelle nur kurz erwähnt, daß ein Pferdekampf stattfinden soll, jedoch ohne weitere Funktion für den Handlungsablauf (*Ísl* S.322). Weitere Erwähnungen von Pferdethingen in der Sturlunga saga: *Stur* S.101, S.102; *Prest* S.132; *Gsd* S.183; *Ísl* S.420, *Þskarð* S.152 (vgl. Bjarni Vilhjálmsson. 1990. S.13).

73 *Gsd* S.183.

74 *Ar* S.273 [‚Ein Mann folgt da jedem Hengst, der vorgeführt wird,' sagt Aron, ‚und hat eine Stange in der Hand und klopft dem Pferd auf die Kruppe, und damit stützt er den Hengst, wenn er steigt.'].

75 Im ersten Satz heißt es allerdings: „Sá atburðr var á einu sumri, sem oft kann til bera, at þar var hestum att." (*Ar* S.273) [Es geschah eines Sommers, wie es sich oft zutragen kann, daß dort Pferde gehetzt wurden].

76 Vgl. auch Bjarni Vilhjálmsson. 1990. S.8f.

Der in der Bjarnar saga beschriebene Pferdekampf weicht insofern von den restlichen Pferdekämpfen ab, als Þórðr nicht selbst ein Pferd treibt, sondern als Unbeteiligter auf einem Pferd sitzt und von dort aus Bjǫrn mit seinem Speer einen Stoß versetzt. Dieser schlägt ihm daraufhin mit der Pferdestange auf das Ohr. Bjǫrns Reaktion ist fester Bestandteil des verfestigten Motivs des Pferdekampfs, während der Hieb des nicht am Kampf beteiligten Þórðr eine Variante darstellt, die so nur noch in der Reykdœla saga zu finden ist.[77] Auch in dieser Episode wird also Þórðs Distanz zu Tieren bewahrt und erneut thematisiert. Selbst in einer Situation, in der angesehene Männer gewöhnlich Kontakt mit Tieren eingehen und dieser sogar als statusförderlich angesehen wird, wie in den anthropologischen Analysen deutlich werden wird, bleibt Þórðr unbeteiligt an diesem Geschehen. Bjǫrns Gegner im Pferdekampf wird überhaupt nicht erwähnt; das literarische Muster des Pferdekampfs liegt hier insofern in abgeänderter Form vor, als es lediglich als konzeptioneller Bezugsrahmen für die weitere Zuspitzung des Konflikts zwischen den beiden Kontrahenten dient.

Nach einigen Jahren, in denen Þórðr wiederholt Überfälle auf Bjǫrn veranlaßt,[78] kommt es zu einer Freundschaftsbindung zwischen Bjǫrn und Þorsteinn Kuggason, der Dálkr und Þórðr im Sommer zuvor versprochen hat, sie bei ihren Anschlägen gegen Bjǫrn zu unterstützen. Auch bei der Entstehung dieser Freundschaft kommt mit Tieren in Verbindung stehenden Ereignissen eine entscheidende Funktion zu. Dabei spielt wie bereits erwähnt Hvítingr in verschiedener Hinsicht eine besondere Rolle. Þorsteinn ist auf dem Weg zu einem Jul-Gelage bei Dálkr, als er in der Nähe von Bjǫrns Hof in einen Schneesturm gerät. Er muß Bjǫrns Knechte nach dem Weg fragen, die gerade dabei sind, Bjǫrns Pferde mit Heu zu füttern. Der erste Knecht weigert sich, Þorsteinn zu helfen und verschwindet im Schneegestöber, als Þorsteinn ihn zur Hilfe zwingen möchte. An einer zweiten Futterstelle befindet sich Sigmundr, und dieser führt Þorsteinn, ohne daß jener es weiß, auf Hvítingr reitend zu Bjǫrns Hof.[79] Hvítingr dient somit geradezu als Wegweiser hin zu Bjǫrn – und fort von Þórðr, als Verbindungselement zwischen den beiden Männern, denn ohne das zufällige Vorbeikommen an diesem Pferdefütterungsstand wäre Þorsteinn niemals zu Bjǫrn gekommen. Auch hier wirkt Hvítingr somit wieder als gegen Þórðr gerichtetes antagonistisches Leitmotiv. Die abgeänderte Wiederholung der Szenerie bei den Futterständen bildet dabei ein spannungserzeugendes Element.

Und nochmals wird der Hengst erwähnt, als gesagt wird, daß Bjǫrn Þorsteinn zum Abschied Pferde, Fuchs- und Rappenstuten und zwei weiße Hengste schenken möchte. Bei den beiden Hengsten wird einzeln betont, daß sie Söhne Hvítings seien. Þorsteinn möchte dieses Geschenk jedoch zunächst aus Loyalitätsgründen nicht annehmen, da er nicht wisse, ob er die Bewirtung an sich schon gebührend danken

---

[77] Vgl. Kap. 4.1.2.

[78] Auch hier bedient sich der Verfasser verschiedener Bilder aus der Viehhaltung als Hintergrundszenerie: Der erste Anschlag findet statt, während Bjǫrn sich abends um das Vieh kümmert, beim zweiten Anschlag lauern Þórðr und seine Leute bei Schafställen auf.

[79] *BjH* S.182 und 183f.

werde. Damit spielt er auf seine Freundschaft mit Þórðr an: Þórðs feindschaftliches Verhältnis zu Bjǫrn macht es für Þorsteinn aufgrund der aus einer Freundschaft entstehenden Verpflichtungen zu gegenseitiger Unterstützung unmöglich, mit beiden Männern gleichzeitig befreundet zu sein. Er fügt jedoch hinzu: „en ef ek geri at makligleikum at launa beinann, mun ek þiggja hrossin ok vita, at þau verði enn þá launuð at nǫkkurri mynd."[80]

Die weiteren Geschehnisse um dieses angebotene Geschenk erstrecken sich über die nächsten fünfzehn Seiten bis hin zu Bjǫrns Tod. Nach einem von Þorsteinn initiierten mißlungenen Vergleichsversuch zwischen den beiden Kontrahenten schwören Þorsteinn und Bjǫrn, sich gegenseitig zu rächen oder den Totschlag des anderen gerichtlich zu verfolgen, und Þorsteinn nimmt das Pferdegeschenk an; sie bleiben jedoch zunächst noch bei Bjǫrn. Diese Geschenkannahme nach dem gegenseitigen Schwur unterstreicht die geschlossene Verpflichtungsbeziehung zwischen den beiden Männern,[81] und die implizite Bezugnahme auf das Leitmotiv Hvítingr betont, daß diese Freundschaft gegen Þórðr wirkt.[82]

Als Bjǫrn im Sommer darauf den Pferden für die Geschenkübergabe die Mähnen schneiden möchte, lauern ihm Þórðr und seine Männer, allen voran Dálkr und Kálfr, auf.[83] Bereits bevor Bjǫrn seine Absicht verkündet, heißt es, daß die Männer ihren Hinterhalt unter anderem an den Weg nach Hvítingshjalli legen, „því at þar hǫfðu haga hross þau, er Bjǫrn hafði gefit Þorsteini, ok fór Bjǫrn opt at sjá þau, ok af Hvíting inum ellri var Hvítingshjalli kallaðr."[84] Diese Szene wird überaus detailliert beschrieben. Jónas Kristjánsson erklärt sie für die größte literarische Leistung des Verfassers der Bjarnar saga.[85]

Das Schneiden von Mähnen wird in den Isländersagas wiederholt vor einem Angriff erwähnt und kann der Begrifflichkeit Theodore Anderssons folgend als Staging-element bezeichnet werden. Andersson selbst nennt explizit das Mähnenschneiden Bjǫrn Hítdœlakappis als ein Beispiel für ein solches Element.

> Die drei Fundstellen, an denen das Schneiden von Mähnen erwähnt wird, folgen alle demselben Ablauf:[86] Ein Mann schneidet die Mähnen seiner Pferde und wird dabei von seinen Feinden überfallen. In der Bjarnar saga Hítdœlakappa und in der Finnboga saga handelt es sich um äußerst wertvolle Pferde, die als Geschenk vergeben wurden bzw. vergeben werden sol-

---

80 *BjH* S.187 [aber sollte ich einmal nach Gebühr die Gastfreundschaft vergolten haben, werde ich die Pferde annehmen und zusehen, daß auch sie in würdiger Weise erwidert werden].

81 Vgl. dazu Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.127.

82 *BjH* S.191. Für Þorsteins Frau Þorfinna überreicht Bjǫrn einen Ring und ein Gewand, die Þórðr beide von König Óláfr geschenkt bekommen hatte und Bjǫrn auf den Brenneyjar geben mußte.

83 Die Männer erfahren, daß Bjǫrn alleine und unbewaffnet zu Hause ist, weil Bjǫrns Vater Arngeirr sich kurz zuvor bei einer Reise auf Þórðs Hof verirrt und den Kuhhirten im Stall nach dem Weg fragen muß (*BjH* S.192). Auch hier wird die Hintergrundszenerie wieder durch Tierumgebungen gestaltet.

84 *BjH* S.195 [weil dort die Pferde ihre Weide hatten, die Bjǫrn Þorsteinn geschenkt hatte, und Bjǫrn ging oft dorthin, um nach ihnen zu sehen, und nach Hvítingr dem Älteren war Hvítingshjalli benannt].

85 Jónas Kristjánsson. 1994. S.268.

86 Neben der Passage in der Bjarnar saga: *Finnb* S.292; *Reykd* S.190.

len. Die wenigen Fundstellen erlauben es nur sehr bedingt, das Mähnenschneiden als verfestigte literarische Konvention anzusehen. Gleichwohl handelt es sich bei den betreffenden Szenen um eine literarische Verarbeitung, da alle drei Szenen eine vergleichbare Funktion für den Handlungsverlauf einnehmen.

Es gibt weitere Tierepisoden, die als Stagingelemente dienen, wie etwa die Erwähnung, daß ein Mann in den Stall geht, um die Wolle seiner Schafe zu rupfen, oder das Motiv des bellenden Wachhundes, das die Ankunft von Feinden signalisiert.[87] Abstrahiert läßt sich festhalten, daß die ausführliche Beschäftigung eines hochgestellten Mannes mit seinen Tieren – abgesehen vom Motiv des Pferdekampfs, das anderen Regeln folgt, die jedoch auch den Ausbruch von Gewalt mit sich führen – stets in einer Situation vor einem Angriff beschrieben wird.[88] Eine solche Erwähnung dient also offensichtlich als Stagingelement, das die die Konventionen der Sagaliteratur kennenden Leser/Zuhörer auf den kommenden Angriff vorbereitet.

Als Kálfr Bjǫrn erblickt, entfährt es ihm: „ek hygg, at ek veiða nú þann bjǫrn, er vér vildum allir veiða“,[89] ich glaube, ich werde jetzt den Bären (*bjǫrn*) erlegen, den wir alle erlegen wollten. Ähnliche, auf Personen- oder Beinamen zurückgreifende Wortspiele finden sich häufig im Untersuchungskorpus.[90] Es ist jedoch Þórðr und nicht Kálfr, der Bjǫrn letzten Endes den tödlichen Schlag versetzt, nachdem dieser sich lange tapfer mit der Mähnenschere verteidigt hat.

Nach Bjǫrns Tod fliegen Þórðr und seinen Männern einige Raben entgegen, und es heißt, daß er darüber folgende Strophe dichtet:

Hvert stefni þér, hrafnar,
hart með flokk enn svarta?
Farið ljóst matar leita
landnorðr frá Klifsandi;
þar liggr Bjǫrn, en Birni
blóðgǫgl of skǫr stóðu;
þollr hné hjalms á hjalla
Hvítings ofar lítlu.[91]

[Wohin zieht ihr, Raben,
schnell mit der schwarzen Schar?
Begebt Euch auf die Nahrungssuche
nordöstlich von Klifsandr;
dort liegt Bjǫrn, und Bjǫrn
standen Blutgänse um den Haarschopf:
der Pfosten des Helms (= der Kopf) neigte sich
auf dem Hvítingshjalli wenig später.]

---

87 Auf diese beiden Episoden wird in der Analyse der Reykdœla saga (Kap. 4.1.2) näher eingegangen.

88 Vgl. z.B. *Vall* S.256: Valla-Ljótr ist alleine bei seinem Vieh im Stall, als er von Guðmundr angegriffen wird. Oder auch *Háv* S.300: Óláfr wird überfallen, während er Vieh nach Hause treibt, und wehrt sich tapfer mit der Astgabel, die er zum Vorantreiben der Rinder mit sich führt.

89 *BjH* S.199.

90 Vgl. auch Kap. 4.1.3 und 5.4.1.

91 *BjH* S.204.

Walther Heinrich Vogt interpretiert diese Szene als Þórðs „Ruf an die Raben, in dem die befriedigte Rache zur Ruhe kommt."[92] Diese Interpretation wirkt jedoch etwas bemüht und überzogen, wenn man die Konventionalität dieser Episode bedenkt. Bei Rabenepisoden handelt es sich um einen gängigen Topos innerhalb des Untersuchungskorpus, der neben den Isländersagas auch in der Sturlunga saga und in den Königssagas zu finden ist.[93]

> Dieser Topos dient meist als narrativer Verweis auf einen nahenden Tod, und die Raben begleiten dabei entweder den Todgeweihten oder den Tötenden.[94] Dabei ist auffällig, daß die Erwähnung von Raben im Prosatext häufig vor einer skaldischen Strophe steht, in der dieser Topos aufgegriffen wird. Auch in vorausdeutenden Träumen erscheinen Raben als Todesomen.[95] Eine Assoziation mit Óðins beiden Raben Huginn und Muninn liegt vor allem dann nahe, wenn betont wird, daß zwei Raben zusammen fliegen.[96] Vereinzelt erscheinen die Raben erst nach dem Tod eines Mannes. In der Magnúss saga góða werden Raben in einer der Bjarnar saga vergleichbaren Situation erwähnt. Sighvatr sieht Raben vorüberfliegen und dichtet daraufhin eine Strophe, in der es heißt, daß die Raben dorthin flögen, wo Óláfr gestorben sei.[97] In der in der vorliegenden Form wahrscheinlich erst im 15. Jahrhundert entstandenen Hávarðar saga Ísfirðings ist es abweichend von diesem Bildinventar eine Möwe, die als Vorzeichen eines Kampfes vorüberfliegt.[98] Abgesehen von diesen symbolisch ausgedeuteten Rabenepisoden gibt es kaum nennenswerte Erwähnungen von Vögeln auf der Handlungsebene im gesamten Untersuchungskorpus.[99]

Nach Bjǫrns Tod folgt noch eine letzte Tierepisode. Als Oddný von Bjǫrns Erschlagung durch ihren Ehemann erfährt, ist sie stark erregt und läßt sich nur dadurch beruhigen, daß Þórðr sie auf einem Pferd auf- und abführt. Diese Episode ist in der gesamten Sagaliteratur einmalig. Unter Einbeziehung der vorhergehenden Handlungsstränge läßt sich diese Szene dahingehend interpretieren, daß Oddný durch die Nähe zu einem Tier beruhigt wird, weil Bjǫrn sich durch eine ausgesprochene Nähe

---

92 Walther Heinrich Vogt. 1921. S.53.

93 Vgl. dazu auch Verena Höfig. 2007.

94 *Band.* Konungsbók S.360; *Háv* S.322; *HrHalt* S.310f; *Nj* S.195.

95 Vgl. Kap. 5.4.2.

96 Vgl. z.B. *Ísl* S.512. In der Óláfs saga Tryggvasonar wird die Verbindung zwischen Óðinn und den Raben sogar explizit hergestellt: „Þá kómu þar fljúgandi hrafnar tveir ok gullu hátt. Þá þykkisk jarl vita, at Óðinn hefir þegit blótit ok þá mun jarl hafa dagráð til at berjask" (*Fsk* S.118; *Hkr* I S.260) [Da kamen zwei Raben geflogen und krächzten laut. Dies schien dem Jarl zu bedeuten, daß Óðinn das Opfer angenommen habe und daß es für den Jarl ein günstiger Zeitpunkt für einen Kampf sei]. Als kundschaftende und Auskunft gebende Tiere wie Huginn und Muninn erscheinen Raben im Untersuchungskorpus nur selten (z.B. *Fsk* S.59f). Zur Verkündungsfunktion der Raben in der eddischen Dichtung vgl. auch Heinrich Beck. 1970. S.57.

97 Magnúss saga góða. *Hkr* I S.15f.

98 „[Hávarðr] tók hjálm á hǫfuð sér ok fór í sterka brynju. Hann leit þá upp ok sá, at már einn fló yfir glugginn." (*Háv* S.320) [Hávarðr setzte sich einen Helm auf den Kopf und kleidete sich in eine feste Brünne. Er blickte da nach oben und sah, daß eine Möwe über das Guckloch flog]. Da in der direkt auf diesen Satz folgenden Strophe Raben in einer Kenning als „mǫr valkastar bǫru", d.h. als Möwe der Welle des Haufens der Erschlagenen (= des Bluts), bezeichnet werden, handelt es sich offensichtlich weniger um eine ironische Spielart des Rabentopos als um Mißverständnis des Sagaverfassers. Zur Möwenkenning für Raben vgl. auch Verena Höfig. 2007. S.87.

99 Vgl. dazu auch Kap. 6.7.

zu Tieren ausgezeichnet hat. Bemerkenswert ist, daß Þórðr hier (aus Schuldgefühlen?) zum ersten Mal die ihm so widerstrebende körperliche Nähe zu einem Tier auf sich nimmt. Trotz dieser Überwindung vermag Þórðr Oddný nicht mehr zu halten, kurze Zeit später stirbt sie an gebrochenem Herzen. Diese kurze Tierepisode verdeutlicht somit über Bjǫrns Tod hinaus unter Aufgreifen des Nähe-Distanz-Diskurses die Figurenkonstellation des Liebesdreiecks Bjǫrn, Oddný und Þórðr.

Jónas Kristjánssons Auffassung, daß die Bjarnar saga Hítdœlakappa eine steife Erzählung sei, die sich oftmals lediglich um einzelne Strophen herum entspinne und nur einen losen Handlungsfaden aufweise,[100] kann nach einer narratologischen Untersuchung der Tierepisoden nicht zugestimmt werden, da gezeigt werden konnte, daß diese sich stringent durch die gesamte Erzählung ziehen und in Form von Parallelismen und Steigerungen den Verlauf der Erzählung strukturieren. Weiterhin erscheint Sigurður Nordals vorgestellte Unterteilung der Saga vor allem hinsichtlich des zweiten und dritten Teils konstruiert, da die beiden Teile eng zusammengehören und inhaltlich durch das Leitmotiv Hvítingr verknüpft werden. Das Verhältnis zu Tieren und Interaktionen mit ihnen durchziehen den gesamten Handlungsverlauf und bilden die Rahmenhandlung der Erzählung. Es stellt freilich für das gesamte Untersuchungskorpus eine Ausnahme dar, daß ein längerer Text als Ganzes durch zusammengehörende Tierepisoden strukturiert wird. Dagegen können viele Beispiele genannt werden, in denen einzelne Abschnitte einer Saga durch bestimmte Episodentypen weitergeführt und verknüpft werden. Im folgenden soll dies beispielhaft für die Reykdœla saga gezeigt werden.

4.1.2 Reykdœla saga

Die Reykdœla saga wird ebenso wie die Bjarnar saga Hítdœlakappa als eine der ältesten Sagas angesehen und in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert.[101] Jónas Kristjánsson urteilt eher hart über die Reykdœla saga, wenn er schreibt: „Die Reykdœla saga ist im Aufbau primitiv, eine Sammlung kurzer þættir, die häufig ungeschickt oder so gut wie gar nicht miteinander verbunden sind. Die Erzählung als Ganzes ist ziemlich holprig."[102] Auch Anne Heinrichs attestiert der Saga eine unausgewogene Komposition „with many repetitions of motifs, mostly of a rural character."[103] Damit benennt sie einen Charakterzug der Saga, den ich im folgenden aufgreifen möchte, um zu zeigen, daß diese Repetierung bestimmter Motive aus dem ländlichen, viehwirtschaftlichen Bereich, wie sie es nennt, eines der leitenden Strukturprinzipien der Saga ist und diese zusammenhält.

---

[100] Jónas Kristjánsson. 1994. S.266.
[101] Kurt Schier. 1970. S.51.
[102] Jónas Kristjánsson. 1994. S.253.
[103] Anne Heinrichs. 1993. „Reykdœla saga". In: *Pulsiano*. S.527.

Auch wenn die Reykdœla saga stark von mündlichem Motivgut abhängig ist, wie dies in der Forschung wiederholt betont wurde,[104] bedeutet dies nicht gleichzeitig, daß der Verfasser dieses nicht eigenständig selektiert und als Gesamtwerk kombiniert hat. Und mit diesem begrenzten Motivgut kann der Verfasser trotzdem kunstfertig vorgehen, selbst wenn er sich keiner anderen bekannten literarischen Modelle bedient. Insgesamt gibt es 22 Tierepisoden in der Reykdœla saga ok Víga-Skútu, von denen fast alle konfliktauslösende Funktion haben. Die wenigen Episoden, auf die dies nicht zutrifft, sind als Staging- oder Informationselemente einzuordnen. Während in der Bjarnar saga Tierepisoden vor allem durch die Thematisierung von Nähe und Distanz geprägt sind, stehen in der Reykdœla saga der Besitz und das Eigentumsrecht von Tieren im Vordergrund. Tiere werden in diesem Text daher stärker in ihrer funktionalen Bedeutung im Dienste des Menschen gesehen. Dabei liegt in der Reykdœla saga eine signifikante Häufung von Diebstahlepisoden vor, die so nur noch in der Eyrbyggja saga zu finden ist.[105] Insgesamt werden in der Reykdœla saga fünf Tierdiebstähle beschrieben, daneben noch mehrere andere Entwendungen von Besitz.

Die Reykdœla saga wird allgemein in zwei Teile aufgeteilt: einen ersten Teil, der den Konflikt zwischen Vémundr kǫgurr Þórisson und Steingrímr Ǫrnólfsson zum Inhalt hat und der bis zum Tod von Vémunds Onkel Áskell goði reicht, und einen zweiten Teil, in dem Áskels Sohn Víga-Skúta die Hauptfigur ist.[106] Im folgenden soll veranschaulicht werden, daß es eine Reihe von Tierepisoden gibt, welche die beiden Teile miteinander verbinden, und daß die beiden Teile daher nicht vollständig voneinander getrennt werden können, zumal es abgesehen von den Tierepisoden noch andere Elemente gibt, welche die Saga insgesamt miteinander verknüpfen. Eine Verklammerung der beiden Teile durch Tierepisoden findet besonders durch zwei rekurrierende Motive statt. Sowohl in der Reykdœla saga als auch in der Víga-Skútu saga werden ein Pferdekampf und ein vermeintlicher Diebstahl von Tieren beschrieben; in beiden Teilen wirken diese zwei Episoden jeweils konfliktauslösend.

Die einzelnen Tierepisoden der Reykdœla saga sind auf kunstfertige Art miteinander verknüpft und auf verschiedenen Ebenen aufeinander bezogen. Wie bei der Untersuchung der Bjarnar saga möchte ich im folgenden einen Überblick über die Einbindung der Tierepisoden in den Gesamtverlauf der Saga geben und dabei wiederum vergleichend auf ähnliche Tierepisoden in der Sagaliteratur insgesamt eingehen. Direkt zu Beginn der Saga greifen zwei Episoden die den Rest der Saga strukturierenden Elemente des vermeintlichen und des tatsächlichen Diebstahls auf und zeichnen somit die unterliegenden Prinzipien des gesamten Handlungsverlaufs ab.[107] Eine der ersten Episoden der Saga überhaupt ist ein vermeintlicher Diebstahl

---

[104] Vgl. Dietrich Hofmann. 1972. S.24.

[105] Vgl. Dietrich Hofmann. 1972. S.7.

[106] Vgl. z.B. Theodore M. Andersson. 1967. S.268; Anne Heinrichs. 1993. „Reykdœla saga". In: *Pulsiano*. S.526.

[107] Diese beiden ersten Tierepisoden der Reykdœla saga werden zusätzlich dadurch miteinander verbunden, daß es sich in beiden Fällen um Diebstähle von Hammeln (*geldingr*) handelt. In der

von Hammeln, den Eysteinn Mánason Vémunds Bruder Háls vorwirft.[108] Auf Eysteins Auftrag hin versteckt ein gewisser Bjǫrn fünfzehn Hammel bei seinem Verwandten Háls und erhält dafür Unterstützung für eine Auslandsfahrt. Háls beschwört wahrheitsgemäß, nicht zu wissen, woher die bei ihm versteckten Hammel kommen. Nachdem das Verschwinden Bjǫrns bekannt wird, vermutet man eine Verbindung zu dem vorgeworfenen Diebstahl.[109] Zunächst wird jedoch Háls verurteilt. Erst nach Bjǫrns Rückkehr kommt es zu einer Verurteilung Eysteins, da Áskell erst nach dem Beweis von Háls' Unschuld bereit ist, diesen vor Gericht zu vertreten.

In der Folge dieser Geschehnisse wird berichtet, daß Eysteinn nach der Verurteilung sein gesamtes Vieh in seinem Gehöft verbrennt, damit sein Besitz nicht an Háls gehe.[110] Daß es sich bei dieser ersten Tierepisode um ein literarisches Motiv handeln könnte, wird schon von den Herausgebern der Íslenzk Fornrit-Ausgabe angedeutet, wenn sie anmerken, daß der Vorgang aufgrund der räumlichen Gegebenheiten sehr unglaubwürdig sei, da der Weg sehr weit sei und es viele Häuser auf dem Weg gebe, so daß der Schaftrieb kaum heimlich stattgefunden haben könne.[111] Ein Vergleich mit anderen Sagas zeigt, daß es sich bei einem untergeschobenen Diebstahl um ein verfestigtes literarisches Muster handelt, das in allen Fundstellen konfliktauslösend wirkt.

Direkt im Anschluß folgt eine zweite Diebstahlepisode, in der tatsächlich Schafe abhanden kommen.[112] Ein gewisser Hánefr stiehlt Hrafn von Lundarbrekka sechzehn Hammel, und in der folgenden Gerichtssache vertritt Vémundr Hánefr und Steingrímr Hrafn.[113] Zunächst sieht es so aus, als ob Hánefr und Vémundr den Fall gewinnen, schließlich jedoch trägt Hrafn den Sieg davon.[114] Die Episode der sechzehn gestohlenen Hammel hat eine weitreichende strukturelle Funktion für den Handlungsablauf der Saga, da sie Auslöser für den langwierigen Konflikt zwischen Vémundr und Steingrímr, den Hauptgegenstand der ersten Hälfte der gesamten

---

ersten Episode geht es um fünfzehn, in der zweiten um sechzehn Hammel. Hammel und Schafe sind in der Reykdœla saga generell überaus häufig repräsentiert.

[108] Bereits vor dieser Episode wird jedoch schon die Feindschaft zwischen Eysteinn und Áskels Familie angelegt, so daß dieser Konflikt in einer bereits bestehenden Konfliktlage stattfindet. Über die Beziehung zwischen Háls und Eysteinn selbst heißt es jedoch kurz zuvor, daß sie Freundschaft geschlossen hatten (*Reykd* S.155).

[109] *Reykd* S.157.

[110] *Reykd* S.159.

[111] Vgl. *Reykd* S.156.

[112] *Reykd* S.162.

[113] Vémundr ist Hánefr verpflichtet, weil dieser der Ziehvater seiner Tochter ist. Nachdem er erfahren hat, daß Hánefr tatsächlich die Schafe gestohlen hat, holt er seine Tochter wieder zu sich.

[114] *Reykd* S.160-162. Es ist auffällig, daß drei der mit Steingrímr verbündeten Männer den Namen Hrafn tragen. Hrafn von Hóll wird nur in der Reykdœla saga erwähnt, und es ist möglich, daß in der Erzählung dieser Hrafn identisch mit Hrafn von Lundarbrekka sein sollte, was zu einer inhaltlichen Verklammerung dieser beiden Teile der Saga führen würde. Neben Hrafn gibt es noch einige weitere Namen, die mehrmals in der Saga auftauchen (Þorgeirr und Glúmr) (vgl. *Reykd* S.176. Fn.3). Auch Davíð Erlingsson betont, daß die Saga an Zusammenhalt gewinne, wenn es sich bei Hrafn von Hóll und Hrafn von Lundarbrekka um ein und dieselbe Person handelt (Davíð Erlingsson. 1982. S.20).

Saga, ist.[115] In letzter Konsequenz führt sie zu Áskell goðis Tod. Steingrímr wird außerdem in Verbindung mit diesem Diebstahl in die Saga eingeführt. Diese Episode greift schließlich auch insofern narratologisch die kommenden Ereignisse vorweg, als Vémundr den Dieb und Steingrímr den Bestohlenen vertritt und die beiden somit die jeweilige Position vertreten, die sie später selbst durchgängig einnehmen werden.

Die Episode zeichnet sich durch eine sehr detaillierte Beschreibung von Hánefs Handlungen aus. Hánefs Knecht Þorleifr melrakki entdeckt ihn eines Nachts, als er in einer Erdhöhle Schafe kocht. Er nimmt einen Schafskopf mit und überreicht ihn gegen die Zahlung von hundert Silberstücken Hrafn, der ihn als einen seiner sechzehn verschwundenen Hammel identifiziert.[116] Darauf bietet Hrafn Hánefr einen Vergleich an, wenn er ihm ebenso viele Hammel gäbe, wie ihm abhanden gekommen seien. Dies lehnt Hánefr jedoch ab und geht statt dessen zu seinem Freund Vémundr und bittet ihn um Unterstützung in dieser Sache. Auf Nachfrage weist er von sich, etwas mit dem Diebstahl zu tun zu haben.[117] Nach Hánefs Verurteilung kommt es zu einem Kampf, bei dem Hánefr und einige andere Männer fallen. Die Ereignisse um diesen Schafdiebstahl erstrecken sich insgesamt über zehn Seiten.

Diebstahlepisoden tauchen zwar in einer großen Zahl von Sagas auf, die Schilderungen sind jedoch sehr uneinheitlich, und es kommt ihnen kein ausgeprägter Motivcharakter für die gesamte Gattung zu. In einigen individuellen Sagas werden Diebstähle jedoch wie in der Reykdœla saga stilisiert und in einigen Fällen auch rekurrierend als internes literarisches Motiv verwendet. In den Biskupa sögur gibt es keine Diebstahlepisoden. In den anderen drei Gattungen findet sich jedoch eine Reihe von Diebstählen, die im weiteren Verlauf auf ihre Unterschiede untersucht werden sollen.

Erwähnungen von Diebstählen müssen zunächst nach tatsächlichen und vermeintlichen Diebstählen unterteilt werden. Vermeintliche Diebstähle lassen sich weiterhin danach aufteilen, ob der Diebstahl versehentlich angenommen wird oder ob er absichtlich jemandem in die Schuhe geschoben wird.[118] Hierbei kann wiederum der Vorwurf entweder nur intentional fälschlich erhoben werden, oder aber die Tiere sogar im Stall des anderen versteckt werden. Letztere Variante findet sich nur in der Reykdœla saga, dort aber gleich zweimal. Vermeintliche Diebstähle sind mit Ausnahme einer Passage in der Óláfs saga helga der Heimskringla nur in den Isländersagas zu finden.[119]

Weiterhin muß zwischen Diebstählen einzelner Tiere und dem wesentlich größer dimensionierten Viehraub, wie er sich vor allem in der Sturlunga saga findet, unterschieden werden.[120] Berichte von Diebstählen verschiedener Tierarten gleichzeitig oder die Benennung der gestohlenen Tiere als Vieh (*fé*, *búfé*) finden sich nur in der Sturlunga saga und in den Kö-

---

[115] Vgl. Davíð Erlingsson. 1982. S.15.

[116] Davíð Erlingssons Versuch, den Ursprung für diesen Diebstahlkonflikt aufgrund der (Bei-)Namen der beteiligten Personen, Hánefr, melrakki und Hrafn, auf eine Beeinflussung durch Tierepen zurückzuführen, ist wenig überzeugend (Davíð Erlingsson. 1982. S.21f).

[117] *Reykd* S.162.

[118] Zu letzterem vgl. William Ian Miller. 1986b. S.102.

[119] Óláfs saga helga. *Hkr* II S.297f.

[120] Vgl. Kap. 4.2 und 5.2.3.

nigssagas.[121] In den Isländersagas werden die Tierarten hingegen immer benannt, und es handelt sich meistens nur um eine kleinere Anzahl von gestohlenen Tieren. Die weitaus meisten stilisierten Diebstahlepisoden finden sich in den Isländersagas.

Als Diebesgut werden vor allem Rinder und Schafe genannt. Lediglich in Zusammenhang mit dem bereits erwähnten vermeintlichen Diebstahl in der Óláfs saga helga wird unter anderem auch der Vorwurf erhoben, daß Schweine gestohlen worden seien. In fünf Sagas wird von einem Diebstahl von Rindern berichtet, in der Eyrbyggja und der Reykdœla saga explizit von Ochsen. In der Víga-Glúms saga handelt es sich dabei um eine falsche Beschuldigung.[122] Ebenfalls in fünf Episoden wird von einem Diebstahl von Schafen berichtet, darunter drei falsche Beschuldigungen. Von den insgesamt sieben in den Isländersagas geschilderten Pferdediebstählen handelt es sich in drei Fällen um vermeintliche Diebstähle. Auch in der Sturlunga saga gibt es mehrere Erwähnungen von Pferdediebstählen. Dabei erinnert eine Episode in der Hrafns saga Sveinbjarnarsonar in ihrem Verlauf an den allerdings weitaus ausführlicher geschilderten, berühmten versuchten Diebstahl von Þorleikr Hǫskuldssons Zuchtpferden in der Laxdœla saga:

> Galti hét vinr Lofts. Hann átti hest góðan. Þann föluðu þeir Gísli ok Guðmundr. En hann vildi eigi þeim selja ok gaf Lofti. En er Guðmundr vissi þat, ætlaði hann at taka brott hestinn. Loftr sá, at Guðmundr tók hestinn hjá garði, ok fór eftir honum við fjórða mann. Þeir Loftr vágu Guðmund.[123]
>
> [Galti hieß ein Freund Lofts. Er besaß einen guten Hengst. Den wollten Gísli und Guðmundr gerne kaufen. Aber er wollte ihn ihnen nicht verkaufen und schenkte ihn Loftr. Aber als Guðmundr dies erfuhr, beabsichtigte er, den Hengst zu entwenden. Loftr sah, daß Guðmundr den Hengst bei der Hofmauer holte und folgte ihm mit vier Männern. Loftr und seine Leute töteten Guðmundr.]

Unter die Diebstahlepisoden könnten auch Episoden, die von der Entwendung von Walfleisch berichten, gefaßt werden. Diese sollen jedoch in einer eigenen Kategorie behandelt werden, weil sie alle signifikant einem verfestigten Muster folgen und weil es sich im Unterschied zu den anderen Diebstahlepisoden einerseits nicht um Nutztiere handelt und andererseits auch nicht um den Diebstahl lebendiger Tiere, sondern um einen Kampf um das Fleisch eines gestrandeten Tieres. In einigen wenigen Fällen wird von Diebstählen von Fisch berichtet.[124]

Unabhängig davon, ob es sich um einen vermeintlichen oder einen tatsächlich stattgefundenen Diebstahl handelt, wirken alle Diebstahlepisoden strukturell als konfliktauslösende Elemente. Diese konfliktauslösende Funktion gilt grundsätzlich auch unabhängig von der entwendeten Tierart; ein Diebstahl von Schafen kann dieselben Folgen nach sich ziehen wie der Diebstahl eines wertvollen Pferdes.

Im weiteren Verlauf der Saga entwickelt sich der durch den Hammeldiebstahl initiierte Konflikt zwischen Vémundr und Steingrímr entlang mehrerer unverbundener kurzer Episoden, in denen Tiere in verschiedenen Kontexten Erwähnung

---

[121] *Stur* S.84f, S.89f, S.103; *Gsd* S.210; *Ísl* S.378-380, S.507; *Þkak* S.32; Óláfs saga helga. *Hkr* II S.297f; Magnús saga góða. *Hkr* III S.25f. Der völlig entindividualisierte Raub von Vieh auf Wikingerzügen (*strandhǫgg*), wie er vor allem in den Königssagas zu finden ist, stellt eine eigene Kategorie dar (vgl. Kap. 5.2.3).

[122] *Glúm* S.20-23.

[123] *Hrafn* S.216; *Laxd* S.101-105. Andere Pferdediebstähle in der Sturlunga saga: *Ísl* S.224, S.328.

[124] *Gr* S.202; *Ísl* S.378-380.

finden. In vier Fällen sind dabei Tiere Elemente konfliktverstärkender Ereignisse. Die ersten beiden Konflikte entstehen wiederum aus Eigentumsdelikten heraus, bei denen Vémundr Tiere oder Tierprodukte stiehlt, die eigentlich Steingrímr zugesprochen sind.

Zunächst eignet sich Vémundr Walfleisch an, das Steingríms Schwager Steinn Þorbjǫrnsson zuvor rechtmäßig erworben hat.[125] An dieser Stelle kommt es noch nicht zu einem direkten Zusammenstoß zwischen Vémundr und Steingrímr. Der Beginn der Konfliktkette zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß Vémundr seine Missetaten an immer enger mit Steingrímr verbundenen Männern ausübt. Steingrímr empfiehlt seinen Verwandten, sich nach Áskels Vorbild ruhig zu verhalten.[126] Es kommt somit noch nicht zu einem offenen Ausbruch des Konflikts.

> Episoden, in denen ein Streit um das Fleisch eines gestrandeten Wals entsteht, sind in den Isländersagas und in der Sturlunga saga häufig zu finden.[127] Sie zeichnen sich durch eine auffallend ähnliche Wortwahl und einen stets gleichen Handlungsverlauf aus. Strukturell kommt ihnen konfliktauslösende Funktion zu. Das abstrakte Muster sieht dabei folgendermaßen aus: Ein Wal schwemmt auf dem Strand eines Mannes an. Ein anderer Mann bereichert sich entweder heimlich oder in offenem Konflikt an dem ihm nicht zustehenden Walfleisch. Diese Handlung löst eine Konfliktkette aus. Die Häufigkeit dieses literarischen Musters, das in verschiedenen Positionen innerhalb einer Saga auftauchen kann, spiegelt die enorme Bedeutung wider, die Walfleisch in der Ernährung der mittelalterlichen Isländer gespielt hat. Episoden dieser Art finden sich nur in diesen beiden Gattungen der Sagaliteratur. Es gibt keinen Íslendinga þáttr, in dem ein gestrandeter Wal erwähnt wird. Dies ist insofern außergewöhnlich, als die meisten rekurrierenden Tierepisoden der Isländersagas auch in den *þættir* auftauchen.[128]
>
> Zu Beginn der Grettis saga findet sich die ausführlichste Walepisode der Sagaliteratur, die dem skizzierten Grundmuster des Walmotivs folgt, sich aber über ganze vier Seiten erstreckt. Es kommt zu einem großen Kampf zwischen verschiedenen Beteiligten. Die Episode wird mit

---

[125] *Reykd* S.171. Áskell hatte vorher Vémundr mitgeteilt, daß es nach seinem Wunsch sei, daß das Treibgut verkauft würde; er möchte folglich nichts von dem nach Hause gebrachten Wal haben. Vémundr handelt gegen den ausgesprochenen Willen seines Onkels, um seinen Feinden zu schaden.

[126] Bevor die Konfliktkette zwischen den beiden Männern selbst in Gang kommt, wird in einigen eingeschobenen Passagen Áskels Friedfertigkeit und christliche Gesinnung illustriert. In einer von diesen beschuldigt Vémundr einen gewissen Kálfr, ein Dieb zu sein, weil er Áskels Treibgut gegen eine Kuh an Steingríms Schwager verkauft hat. Áskell erlaubt Kálfr jedoch, die Kuh zu behalten, gibt ihm noch eine weitere Kuh und entschuldigt sich für Vémunds Verhalten (*Reykd* S.170). Diese Episode ist in dieser Form singulär im Untersuchungskorpus. Die Erwähnung der Kuh dient an dieser Stelle primär der Illustrierung eines Verhaltens, das den Forderungen Jesu in der Bergpredigt entspricht („si quis te percusserit in dextera maxilla tua prebe illi et alteram" [„wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar."] Matth. 5,39), daher ist diese Passage nur bedingt von Interesse.

[127] *Eb* S.158f; *Fbr* S.148f; *Glúm* S.91f; *Háv* S.300; *Hrafn* S.213f, S.220, S.257; *Korm* S.206 (totes Motiv, hat keine konfliktauslösende Wirkung); *Þkak* S.66. Magnús Már Lárusson weist darauf hin, daß in der altnordischen Literatur an keiner Stelle von einem Walfang im eigentlichen Sinne berichtet wird (1962. „Hvalfangst. Island". In: *KLNM* 7. S.168).

[128] Vgl. Kap. 4.5.

einer Strophe beendet.[129] Im weiteren Verlauf der Saga gibt es eine weitere Walepisode mit konfliktauslösender Funktion.[130]

In den Königssagas wird ein Wal nur einmal in Zusammenhang mit einer *hamferð*-Episode in der Óláfs saga Tryggvasonar erwähnt, auf die in den anthropologischen Analysen näher eingegangen wird. Die Abwesenheit des Motivs in den Königssagas zeigt, daß diese Situation offensichtlich ausschließlich als Erklärungsmechanismus bzw. Strukturelement für isländische Verhältnisse diente und zwar sowohl für das 10. als auch für das 13. Jahrhundert. Dieser Befund steht in Übereinstimmung mit der wesentlich geringeren Bedeutung von Walfleisch in der norwegischen Kost im Vergleich zur isländischen.[131]

Nach einer Episode, in der Vémundr bereits Steingrímr versprochenes Holz aufkauft, welches die erste direkte Konfliktentwicklung zwischen den beiden Männern darstellt, entsteht ein Konflikt um zwei Ochsen, die Steingrímr für einige Zuchtpferde und eine halbe Mark Silber gekauft hat und die Vémundr am Ende sogar erschlagen läßt, damit Steingrímr sie niemals besitzen kann.[132] Auch diese Episode wird ausgesprochen ausführlich beschrieben und erstreckt sich über fünf Seiten. Die gekauften Ochsen werden als sehr wertvoll geschildert, was zum einen an ihrem Verkaufswert bemessen werden kann, aber auch bereits in ihrer Beschreibung deutlich wird: „yxn tvau rauð [...], sex vetra gǫmul. Þat váru góðir gripir."[133]

Kurz nachdem Steingríms Knechte die Zuchtpferde zu Ǫrnólfr gebracht und die zwei Ochsen mitgenommen haben, versucht Vémundr wie bereits im Falle des Holzes, dem ehemaligen Besitzer die bereits verkauften Ochsen abzukaufen. Ǫrnólfr entgegnet ihm auf seine Anfrage, daß die Ochsen schon abgeholt worden seien.[134] Daraufhin sucht Vémundr die Ochsen, „ok var nær sem þeim væri vísat til yxnanna".[135] Er nimmt die Ochsen mit sich nach Hause und will sie Áskell schenken, der sie aber auf keinen Fall annehmen möchte, nachdem er erfahren hat, daß Vémundr sie sich unrechtmäßig angeeignet hat.[136] Vémundr behält die Ochsen also wiederum für sich und läßt sie für Weihnachten mästen. Steingrímr schickt Hrafn und Þorleifr melrakki aus, um die Ochsen zurückzuholen. Nachdem sie sie gefunden haben, gehen sie so schnell wie möglich zurück, bis die Ochsen ermüden und sie sich neben der Straße verstecken müssen. Vémundr und seine Männer finden die Ochsen jedoch mit Hilfe von Spürhunden wieder, und Vémundr schlägt den beiden Ochsen

---

[129] *Gr* S.28-31.

[130] *Gr* S.88f.

[131] Vgl. Kap. 2.1.

[132] *Reykd* S.177-180.

[133] *Reykd* S.177 [zwei rotfarbene Ochsen, sechs Winter alt. Das waren kostbare Tiere]. Zu den Qualitätsmerkmalen von Ochsen und anderen Tieren vgl. Kap. 5.2.1.

[134] Eine Frau wirft ein, sie habe die Ochsen heute Morgen noch im Stall gesehen, woraufhin es über Ǫrnolfs Erwiderung heißt: „Ǫrnólfr kvað þat verit hafa in hvítu, in fimm vetra gǫmlu, ok helt einn veg sǫgu sinni sem áðr" (*Reykd* S.178) [Ǫrnolfr sagte, das sei der weiße gewesen, der fünf Winter alte, und hielt weiterhin an seiner Aussage fest]. Mit dieser Ausrede vermeidet er es, Vémundr zu sagen, daß die Männer erst vor kurzer Zeit mit den Ochsen aufgebrochen sind.

[135] *Reykd* S.178 [und es war beinahe, als ob ihnen der Weg zu den Ochsen gewiesen würde].

[136] *Reykd* S.178. Dies ist eine Parallele zu der vorherigen Walepisode, in der Áskell nichts von dem angeeigneten Walfleisch nutzen wollte.

den Kopf ab.[137] Auch in diesem Fall gelingt Áskell nochmals ein Vergleich zwischen den beiden Männern. Diese Episode deutet in Übereinstimmung mit anderen Fundstellen auf eine signifikante Verknüpfung von Ochsen mit dem Status des sie besitzenden Mannes hin. Vémundr eignet sich zwar zur Provokation generell alles an, von dem er weiß, daß es Steingrímr oder einem seiner Verwandten gehört. Im Falle der Ochsen liegt jedoch eine sehr detaillierte Beschreibung vor, die das besondere Engagement der Männer im Streit um die Ochsen betont.

Direkt im Anschluß an diese lange Ochsenepisode folgt ein Pferdekampf, in dessen Verlauf Vémundr Steingrímr mit einem blutigen Schafskopf schlagen läßt.[138] Auch hierbei handelt es sich wieder um eine relativ lange Episode, die sich über vier Seiten erstreckt. Steingrímr treibt sein Pferd, während Vémundr auf Áskels Anraten scheinbar unbeteiligt daneben sitzt. Zuvor hat er sich jedoch einen weißen Widderkopf an einer Kochstelle besorgt und Þorgeirr smjǫrhringr dazu angestiftet, Steingrímr mit diesem Schafskopf vor den Augen aller Leute einen Schlag zu versetzen.[139] Die durch den blutigen Schafskopf verursachte Besudelung wird noch dadurch unterstrichen, daß Steingrímr ein weißes Hemd trägt.

Dieser Pferdekampf weicht insofern vom generellen Grundmuster des Motivs des Pferdekampfs ab, als keine physische Verletzung durch einen Kampfbeteiligten stattfindet, sondern Vémundr als vermeintlich Außenstehender heimlich den Schafskopfschlag in Auftrag gegeben hat. Eine solche Ehrverletzung eines Mannes durch die absichtliche Berührung mit dem Körperteil eines toten Tiers ist singulär in der Sagaliteratur.[140] Ebenso wie in der Bjarnar saga Hítdœlakappa ist es der Körperkontakt mit Fäkalien bzw. dem Blut eines Tieres, der entehrende Wirkung entfaltet.[141] Die Handlung kommt einer physischen Verletzung gleich und zieht dementsprechende Folgen nach sich. Steingrímr erschlägt Þorgeirr sofort nach der Besudelung und sagt, daß der Schlag damit gerächt sei, es erscheint jedoch offensichtlich, daß Vémundr diesen Schlag in Auftrag gegeben hat. Daher läßt sich

---

137 *Reykd* S.180.

138 Dieser Schlag mit einem blutigen Schafskopf wird in der Þórðarbok-Version der Landnámabók erwähnt (*Ldn* S.257. Fn. 8). Áskell, Steingrímr und Vémundr werden in der Landnámabók abgesehen von ihrer Genealogie nur in Zusammenhang mit dieser Episode erwähnt. Björn Sigfússon geht in seinem Vorwort zur Ausgabe der Reykdœla saga jedoch davon aus, daß der Verfasser der Reykdœla saga die alte (verlorengegangene) Version der Landnámabók gekannt haben muß und die Pferdekampfepisode aus dieser übernommen hat (Björn Sigfússon. 1940. S.LXIII). Dietrich Hofmann zieht hingegen genau die umgekehrte Schlußfolgerung, daß die Erwähnungen in der Landnámabók ihre Informationen aus der Reykdœla saga beziehen, was zu einer relativ frühen Datierung der Saga führt (Dietrich Hofmann. 1972. S.15).

139 *Reykd* S.182.

140 Davíð Erlingsson sieht in dem Schlag mit dem Schafskopf ein direktes Aufgreifen des Schafdiebstahls Hánefs zu Beginn der Saga: „Með lítilsháttar einföldun má segja, að Vémundur hafði fengið á sig óvirðingu sem spratt af gráðildóttum sauðarhaus, og það var Steingrímur á Kroppi sem kom honum smáninni í koll. Vémundur lætur hið sama koma fram við Steingrím, en í bókstaflegum skilningi." (Davíð Erlingsson. 1982. S.19). Diese Deutung erscheint aufgrund der signifikanten Häufigkeit von Hammeln und Schafen in dieser Saga naheliegend.

141 Simon Teuscher sieht die beleidigende Wirkung hingegen primär in der Assoziation des Schafs als eines feigen Wesens begründet (Simon Teuscher. 1990. S.328).

Steingrímr diesmal auf keinen weiteren Vergleich ein. Hierbei ist zu bemerken, daß es sich bei den vorherigen Konflikten um Eigentumsdelikte handelte, diesmal jedoch eine immaterielle Ehrverletzung vorliegt.[142] Die Verletzung von Körper und Ehre wiegt für Steingrímr offenkundig wesentlich schwerer als eine Besitzentwendung.

Sein Aufseher Hrafn erinnert Steingrímr zwei Jahre später an die Beleidigung durch den Schafskopfschlag, als er sagt, es scheine ihm wichtigere Aufgaben zu geben als das Instandsetzen der Sennhütte. Auf Nachfrage erläutert er, was dies sei: „At hefna sauðarhǫfuðhǫggsins, er þú vart lostinn á leið um sumarit fyrir tveim vetrum af Þorgeiri smjǫrhring."[143] Er betont auch, daß er nicht davon ausgehe, daß Þorgeirr selbst diesen Einfall gehabt habe. Daraufhin beauftragt Steingrímr ihn, verschiedene Männer herbeizurufen. Die Erinnerung an diese Tierepisode wirkt also als erneuter Konfliktauslöser. Als *unit of information* dient in dieser Situation Konáls Hirte, der in der Nähe der versammelten Männer zu seiner Herde geht und viele Pferde sieht.[144] Die Information wird Vémundr zugetragen, der daraufhin Männer zusammenruft und auf diese Weise den Überraschungsangriff vereitelt. Da die Männer aus diesem Grund Vémundr selbst nicht überwältigen können, erschlagen sie Vémunds Bruder Herjólfr, und Steingrímr ruft durch eine Bereiterklärung zu einem Vergleich in der Ochsensache Áskell herbei.[145]

Vémundr hält sich jedoch nicht an den getroffenen Vergleich und bricht nach Ablauf der Dreijahresfrist auf, um sich an den beteiligten Männern zu rächen. Beim Überfall auf Vémunds Schwager Steinn verspricht er einem Jungen ein Zicklein dafür, daß er wiehern solle, falls Steinn abends zu den Booten gehen würde. Darauf heißt es: „Ok um kveldit, er hann hafði rekit fé á brott, þá kom hann á hǫfðann fram ok gneggjaði sem hann mátti mest."[146] Auch diese Tierepisode dient als *unit of information*. Eine Episode dieser Art findet sich jedoch nur in dieser Saga; es gibt keine vergleichbaren Stellen im Untersuchungskorpus.

Desgleichen übt Vémundr einen Überfall auf Hrafn von Hóll aus, den er beim Mähnenschneiden überrascht und dem er eine Hand abschlägt.[147] Auf die Stagingfunktion des Mähnenschneidens in dieser Episode wurde bereits hingewiesen. Auch diese Verletzungen werden durch Áskels Intervention in einem Vergleich gebüßt; Vémundr setzt jedoch unbeirrt fort mit seinen konfliktverstärkenden Handlungen.

---

[142] Vgl. Theodore M. Andersson. 1967. S.269.

[143] *Reykd* S.184 [Den Schafskopfschlag zu rächen, den du damals im Sommer vor zwei Jahren von Þorgeirr smjǫrhringr erhieltst].

[144] *Reykd* S.185. Eine ähnliche Episode findet sich an einer späteren Stelle in der Saga: Skúta sieht eine große Menge von Pferden und ahnt, daß ihm ein Angriff (Þorgeirs) bevorsteht (*Reykd* S.239). Der Zusammenhang zwischen der Menge der anwesenden Pferde und einer Anzahl von Männern wird also zweimal in dieser Saga hergestellt.

[145] *Reykd* S.187.

[146] *Reykd* S.189 [Und am Abend, als er das Vieh hinausgetrieben hatte, kam er auf die Landspitze und wieherte, so laut er konnte].

[147] *Reykd* S.190.

Schließlich verschmutzt Vémundr alias Bjǫrn Steingríms Thingbude und treibt Rinder zur weiteren Zerstörung hinein.[148] Diese Episode, in der Tiere als Zerstörer von Eigentum instrumentalisiert werden, ist das letzte konfliktauslösende Element zwischen Vémundr und Steingrímr. Auch bei diesem Vorfall gelingt Áskell eine vorübergehende Versöhnung zwischen den beiden Konfliktseiten. Der Schafskopfschlag dient jedoch einige Zeit später erneut als Konfliktauslöser und zeitigt diesmal irreversible Folgen. Bei einem gemeinsamen Ritt Áskels, Vémunds und Háls' sehen die drei Männer Steingrímr vom Bad kommen, und Háls sagt:

> „Við hefir Steingrímr enn leitat at þvá af sér svívirðingina, er þú lézt ljósta hann með sauðarhǫfðinu. Ok þó mun honum þat tregt veita, áðr en hann fái alla af þvegit."[149]
>
> [Erneut hat Steingrímr versucht, sich die Schande abzuwaschen, daß du ihn mit dem Schafskopf schlagen ließest. Und doch wird es schwer für ihn werden, bevor er sie ganz abgewaschen bekommt.]

Áskell reagiert auf diese Äußerung sehr verärgert und befürchtet, daß Steingrímr diese Bemerkung gehört haben könnte, was sich im weiteren Verlauf der Geschehnisse auch bewahrheitet. Am nächsten Tag stellt Steingrímr mit dreißig Männern die zurückkehrende Gruppe, und im Laufe des folgenden Schlagabtauschs sterben Ásgrímr und Áskell.[150] Ein zweites Mal verursacht also die Erinnerung an diesen Vorfall eine Aktivierung von Steingríms Ehrgefühl. Diese Tierepisode stellt somit ein zentrales Element für den gesamten Handlungsverlauf dar, und es ist ebenso wie in der Bjarnar saga eine zu Tieren hergestellte Nähe, die als äußerst entehrend aufgefaßt wird und wiederholt einen grundsätzlich zu Vergleichen bereiten Menschen zu Rachezügen verleitet.[151] Nach Áskels und Steingríms Tod verschwindet auch Vémundr aus der Saga. Somit sind die drei Hauptpersonen des ersten Teils aus dem Geschehen, und ein neuer Handlungsstrang mit neuen Hauptpersonen beginnt. Allerdings werden die beiden Teile wie bereits erwähnt mehrfach mit Hilfe von Tierepisoden miteinander verbunden.

Nach dem Ende der ersten Konfliktkette wird durch einen Rückgriff auf das Motiv des vermeintlichen Diebstahls eine motivische Verklammerung mit dem Anfang der Saga hergestellt. Þorbergr beauftragt seinen Hausgenossen (*heimamaðr*), eine Stute in Glúmr Geirasons Scheune zu verstecken.[152] Der folgende Vorwurf des Dieb-

---

148 *Reykd* S.196.

149 *Reykd* S.198.

150 Der Zusammenhang zwischen dem Schafskopfschlag und dem Tod Áskels wird auch in der Hauksbók-Version der Landnáma hergestellt: „Hans son var Áskell, er banasár fekk við Eyjafjarðará gegnt Kroppi, þá er Steingrímur vildi hefna sauðarhǫfuðshǫggs." (*Ldn* Hauksbók S.277) [Sein Sohn war Áskell, der am Eyjafjarðará gegenüber Kroppr eine tödliche Wunde erhielt, als Steingrímr den Schafskopfschlag rächen wollte].

151 Ein letztes Mal wird der Hammelkopf bei der Herstellung des Vergleichs nach Áskels und Steingríms Tod erwähnt (*Reykd* S.203).

152 „Ok áðr en hann fœri heiman, bað hann Ótrygg fœra eina merina í hlǫðu Glúms á náttarþeli ok haga svá til, at engi yrði varr við. Nú fór hann sem fyrir var mælt ok vissi þó eigi, hvat þessu skyldi" (*Reykd* S.207) [Und er befahl Ótryggr, vor seinem Aufbruch eine Stute im Dunkel der Nacht in

stahls ist die zweite konfliktauslösende Handlung, die Þorbergr gegen Glúmr ausübt, ohne daß zuvor etwas zwischen den Männern vorgefallen ist. Der Verlauf dieser Episode und der ersten vermeintlichen Diebstahlepisode ist dabei sehr ähnlich. In beiden Fällen trägt ein Mann einem anderen auf, Tiere im Stall eines Dritten zu verstecken. Am nächsten Tag veranlaßt der Auftraggeber eine Durchsuchung der Gebäude und findet die Tiere; der Besitzer des Hofes weist jedoch den Tatsachen entsprechend jede Schuld von sich.[153]

Glúmr Geirason verschwindet nach dieser Episode aus der Saga, und die Funktion der Episode ist wohl vor allem die Einführung Þorbergr hǫggvinkinnis in die Erzählung, der gemeinsam mit Þorgeirr goði zu Skútas härtesten Gegnern wird. Eine weitere Funktion ist jedoch auch im erneuten Aufgreifen eines der zentralen Strukurelemente der Saga zu sehen und somit in der Verknüpfung der einzelnen Sagateile miteinander. In der Landnámabók wird der Konflikt zwischen Glúmr und Þorbergr erwähnt, jedoch nicht, was der Konfliktauslöser war.[154] Dies unterstützt die These, daß der vermeintliche Diebstahl als konfliktauslösendes Element ein literarisches Muster ist, auf das für die Konstruktion dieser Erzählung wiederholt zurückgegriffen wurde.

Die nächste Tierepisode steht isoliert im Handlungsverlauf und hat aufgrund ihrer Singularität anekdotischen Charakter. Von einem gewissen Grímr wird gesagt, daß Skúta ihn nach einem mißglückten Mordanschlag nackt auf einer Insel fesselte. Über sein weiteres Schicksal heißt es: „Ok lét hann þar líf sitt í holminum, ok angraði mest sultr ok mýbit, er hann var í engum klæðum."[155] Diese Stelle ist hinsichtlich der seltenen Erwähnung von Mücken in den Sagas interessant, für die Strukturierung der Saga spielt sie allerdings keine Rolle. Die einzige weitere Mückenepisode im gesamten Untersuchungskorpus ist die Erklärung des Zerwürfnisses zwischen den beiden Brüdern Einarr und Guðmundr in der A-Fassung der Ljósvetninga saga, die nicht ohne Humor ist. Einarr brachte Guðmundr dazu, eine Mücke vom Kopf seines Ziehvaters mit einer Axt zu verscheuchen: „en mýit lyptisk á brott, en skallinn blœddi."[156]

Eine kurz nach dieser Episode einsetzende weitere Konfliktkette, deren Mittelpunkt ein Pferdekampf zwischen Bjarni und Eyjólfr bildet, wird über vier Seiten hin

---

Glúms Scheune zu führen und es so anzustellen, daß es niemand mitbekäme. Jetzt verfuhr dieser so, wie es vorher besprochen wurde, und wußte doch nicht, was das sollte].

153 „En Háls brásk ókunnigr við þetta ok vildi fyrir engan mun festa grið fyrir þetta mál, er hann hafði engan grun um sauði Eysteins" (*Reykd* S.156) [Aber Háls stellte sich demgegenüber unwissend und wollte sich auf keinen Fall zu einem Friedensschluß in dieser Sache verpflichten lassen, da er keine Ahnung über das Verbleiben von Eysteins Schafen hatte]. „En Glúmr kvað þat fjarri fara, at hann myndi hér neinu fyrir bœta, er hann mátti engan grun vita sér á hendr." (*Reykd* S.208) [Und Glúmr sagte, daß dies weit entfernt sei und daß er hier keine Buße zahlen werde, weil er sich keiner Schuld bewußt sei]. Vgl. auch Björn Sigfússon. 1940. S.LXXV.

154 Vgl. *Ldn* Sturlubók S.284.

155 *Reykd* S.218 [Und er ließ dort auf der Insel sein Leben und litt am meisten unter Hunger und Mückenstichen, weil er unbekleidet war].

156 *Ljósv* S.29 [aber die Mücke flog fort, und der Schädel blutete]. Gustaf Cederschiöld weist darauf hin, daß diese Episode eine Variante einer weit verbreiteten Fabel sei (1890. S.18).

durch eine Reihe von Tierepisoden komplett strukturiert. Sie ist die Einleitung des Konflikts zwischen Víga-Skúta und Víga-Glúmr, da Eyjólfr und Bjarni in der Folge jeweils ihren mächtigen Verwandten um Unterstützung bitten.[157] Vor diesem Pferdekampf wird erwähnt, daß es sich bei dem von Bjarni getriebenen Pferd um ein Geschenk seines Onkels Víga-Glúmr handelt.

> Eine solche Kombination der beiden Motive findet sich auch im Gunnars þáttr Þiðrandabana und in der Arons saga. Sie unterstreicht den hohen – materiellen wie immateriellen – Wert, der den getriebenen Hengsten zukommt, da es sich um wertvolle Geschenke angesehener Männer handelt. Dies wird unter anderem auch dadurch betont, daß Glúmr bei der Geschenkübergabe hinzufügt, daß er ihm ein anderes Pferd besorgen werde, falls ein anderes schärfer sei.[158] In der Reykdœla saga und in der Arons saga ist es der Pferdekampf, der im Vordergrund der Schilderungen steht. Den zwei zusammenstehenden Motiven kommt in diesen beiden Sagas somit konfliktauslösender Charakter zu. Im Gunnars þáttr steht hingegen das Geschenk im Vordergrund. Der in diesem *þáttr* beschriebene Pferdekampf endet als einziger im gesamten Untersuchungskorpus friedlich.

Bjarni beabsichtigt ursprünglich, sein Pferd gegen ein Pferd Þorkell Geirasons treiben zu lassen. Dessen Hengst beißt sich jedoch kurz zuvor mit einem grauen Hengst Þormóðs blutig, so daß der Pferdekampf abgesagt werden muß. Weil Bjarni jedoch vermutet, daß die zwei Hengste von Menschen gegeneinander getrieben wurden, fordert er bald danach Þormóðr und dessen Sohn Eyjólfr zum Pferdekampf auf. Über diese beiden Männer heißt es zuvor: „seldu mǫnnum jafnan hross undan til slátrs, en áttu ekki skap til at etja hestinum."[159] Der einberaumte Pferdekampf wird sehr ausführlich beschrieben:

> Nú váru hestarnir fram leiddir. Ok váru góð vígin, þar til er gengnar váru ellifu lotur. Þá tekr hestr Eyjólfs undir kinnarkjálka á hesti Bjarna ok helt þar lengi, þar til at Bjarni fór til ok laust hestinn af takinu. En Eyjólfr snerisk nú við ok laust hestinn, ok hraut stafrinn hart af hestinum ok kom á ǫxl Bjarna, ok nú váru þegar skilðir hestarnir.[160]
>
> [Jetzt wurden die Hengste vorgeführt. Und die Kämpfe verliefen gut, bis elf Runden vorüber waren. Da biß der Hengst Eyjólfs den Bjarnis in den Kieferknochen und hielt dies so lange, bis Bjarni dazwischenging und den Hengst losschlug. Und Eyjólfr wandte sich nun dazu und schlug den Hengst, und die Stange prallte hart von dem Hengst ab und landete auf Bjarnis Schulter, und nun wurden sofort die Hengste voneinander getrennt.]

Ebenso wie der erste Pferdekampf der Reykdœla saga bildet auch dieser Pferdekampf eine Variante des Motivs des Pferdekampfs, weil es sich um eine unbeabsichtigte Verletzung Bjarnis durch Eyjólfr handelt und dieser noch dazu sein eigenes Pferd schlagen wollte, um es von dem Bjarnis zu trennen. Auch dieser Schlag führt jedoch zu einem Konflikt zwischen den beiden Gegnern, nachdem Eyjólfs Vater

---

[157] In dieser Hinsicht ist diese Szene funktional mit der initiierenden Schafdiebstahlepisode zwischen Hrafn und Hánefr im ersten Teil der Saga vergleichbar.

[158] *Reykd* S.221.

[159] ebd. [sie verkauften Männern regelmäßig Pferde zum Schlachten, aber hatten keinen Gefallen an der Pferdehatz].

[160] *Reykd* S.222.

aufhetzend interveniert und die Schande des Schlags thematisiert.[161] Als Wiedergutmachung für diesen Schlag will Eyjólfr nämlich Bjarni sechzig Schafe entrichten, da dieser jedoch durch Eyjólfs Vater Þormóðr verhöhnt wird, erschlägt Bjarni jenen erst und lehnt darauf die Schafe ab.[162]

Der darauf folgende Totschlag Bjarnis durch Eyjólfr wird durch die Bemerkung eingeleitet, daß Bjarni sich alleine im Stall aufhielt, um seinen Schafen die Wolle zu rupfen.[163] Es wurde bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß dieser Episode Stagingfunktion zukommt. Genauso wie in dem durch die Erwähnung des Mähnenschneidens eingeleiteten Angriff Vémunds auf Hrafn von Hóll wird Bjarni zunächst eine Hand abgeschlagen, am Ende wird er jedoch von Eyjólfr getötet. Auch hier liegt somit eine Parallelkonstruktion vor, die als Kunstgriff einer Verfasserinstanz anzusehen ist.

Die letzte Tierepisode in der Reykdœla saga ist ein häufig in den Isländersagas rekurrierendes Motiv: ein bellender Wachhund, der das Herannahen von Feinden kenntlich macht. Es wird erzählt, daß ein gewisser Gautr einen guten Hund namens Flóki besessen habe, der eines Abends auf den Hügeln bellte, woraufhin Gautr alle seine Männer zu Skúta schickt.[164] Diese Maßnahme erweist sich als weise, denn der Hund schlug auf den mit seinen Männern herannahenden Glúmr an, der Skúta als Rache für Bjarnis Totschlag angreifen will. Durch das Hundegebell wird Glúms Angriff vereitelt, die Episode dient somit als *unit of information*: „Ok nú er þeir Glúmr koma þar í nánd, heyrir hann mannamál ok skilr, at nǫkkur njósn mun komin vera um þeira ferð, en vildi ekki láta teppa sik þar".[165]

> Das Motiv des bellenden Wachhundes oder der notwendigen Beseitigung eines Hundes vor einem erfolgreichen Angriff findet sich wiederholt in den Isländersagas und der Sturlunga saga, jedoch nicht in den anderen Gattungen der Sagaliteratur.[166] In drei Fällen werden die Wachhunde mit Namen benannt,[167] und wiederholt wird betont, daß es ein treuer und guter

---

[161] Seine Bemerkungen führen dazu, daß er im Vergleich für unheilig gefallen (*óheilagr*) erklärt wird. Dies unterstreicht nochmals den stark entehrenden Charakter seiner Worte, die sogar einen Totschlag rechtfertigen (vgl. *Reykd* S.227). Siehe auch Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.192f.

[162] *Reykd* S.223.

[163] *Reykd* S.224.

[164] *Reykd* S.225f.

[165] *Reykd* S.226 [Und als Glúmr und seine Männer herankommen, hört er Männerstimmen und erkennt, daß sich die Kunde über ihre Reise verbreitet haben muß, und er wollte sich dort nicht umzingeln lassen]. In einer Fußnote der Íslenzk Fornrit-Ausgabe wird angemerkt, daß auf dem Hof Gautlönd in einem heidnischen Grab Knochen eines großen Hundes gefunden wurden (vgl. *Reykd* S.225f). Die Tatsache, daß archäologische Funde belegen, daß es zu Skútas Zeiten tatsächlich einen großen Hund auf diesem Hof gegeben haben mag, ändert nichts an der Verwendung dieses Motivs in Übereinstimmung mit anderen Sagatexten an einer bestimmten Position im Handlungsverlauf.

[166] *Ísl* S.289, S.294, S.393; *Svínf* S.91; *Þskarð* S.155; *Ljósv* S.51; *Nj* S.123, S.185f (vgl. Kap. 4.1.3).

[167] Neben Flóki handelt es sich um Sámr in der Njáls saga (S.185f) und um Buski in der Íslendinga saga (S.294).

Wachhund sei.[168] In den Königssagas gibt es eine ganze Reihe von Erwähnungen von Hunden, diese sind jedoch entweder singulärer anekdotischer Natur oder schildern Hunde in ihrer Funktion als Hüte-, Spür- oder Jagdhunde, nicht aber als Bewacher einzelner Höfe.[169]

Nach dieser Episode setzt sich die Handlung noch eine ganze Weile fort; auf den letzten zwanzig Seiten gibt es jedoch keine nennenswerte Tierepisode mehr.[170] Anders als in der Bjarnar saga Hítdœlakappa wird die Reykdœla saga somit zwar nicht von Anfang bis Ende durch Tierepisoden strukturiert, aber dennoch auf weiten Strecken, wie die vorgenommene Analyse deutlich gemacht hat. So wie die Tierepisoden des zweiten Teils unverbunden aufeinander folgen, ist der zweite Teil generell sehr episodenhaft und springt von einer Erzählung zur nächsten. Narrativ ist der erste Teil wesentlich konziser durchstrukturiert als der zweite. Nichtsdestoweniger relativiert sich die der Reykdœla saga in der Forschung wiederholt vorgeworfene Primitivität nach einer Untersuchung der Funktion der integrierten Tierepisoden, da die einzelnen Episoden miteinander verklammert sind und somit den gesamten Handlungsverlauf zusammenhalten und zudem dieselbe Funktion für den Handlungsverlauf haben wie in später entstandenen, klassischen Isländersagas.

Obwohl auch in der Reykdœla saga an einigen Stellen eine Thematisierung von Distanz und Nähe zu Tieren identifiziert werden kann, ist der Diskurs nicht so durchgängig präsent wie in der Bjarnar saga. Statt dessen steht vor allem ein Episodentyp, der des Tierdiebstahls, im Vordergrund und bildet gemeinsam mit einigen anderen Tierepisoden eine durchgehende unterliegende Handlungslinie, in der es um Besitz und Kontrolle von Tieren geht. Konflikte um den Besitz von Tieren werden dabei sowohl durch ihre Funktion als Nutztiere und Nahrungsgrundlage, aber auch durch ihre prestigeträchtige Wirkung im Falle der Ochsen begründet. Weiterhin fällt auf, daß in der Reykdœla saga bis auf wenige Ausnahmen alle Tierepisoden eine konfliktauslösende Funktion haben, während in der Bjarnar saga Tierepisoden auch zur Illustrierung der Bildung von reziproken Obligationen herangezogen werden. Diese ausschließliche Konzentration auf konfliktauslösende Episoden ist ein Charakteristikum der Reykdœla saga.

---

168 „Hann átti varðhund góðan, ok lá hann jafnan fyrir hvílu hans." (*Ísl* S.289) [Er besaß einen guten Wachhund, und der lag immer vor seinem Bettlager]; "Buski, er jafnan var vanr at fylgja Þorvaldi" (*Ísl* S.294) [Buski, der es gewohnt war, Þorvaldr immer zu folgen].

169 Vgl. z.B. Hákonar saga góða. *Hkr* I S.164; Óláfs saga helga. *Hkr* II S.258; *Mork* S.323; Magnússona saga. *Hkr* III S.273f; Magnúss saga blinda ok Haralds gilla. *Hkr* III S.289. Es ist auffällig, daß sich die Fundstellen in den Königssagas fast ausschließlich auf die Heimskringla beschränken. Die Erwähnung von Hunden in den verschiedenen Versionen der Óláfs saga Tryggvasonar wird in Kap. 4.4.1 näher untersucht.

170 In Verbindung mit Pferden als Reittiere ist lediglich die Überlistung von Glúms Männern durch Skúta zu sehen, bei der er den Sattel von seinem Pferd nimmt, die Spitze von seinem Speer abbricht, sich als Schafhirte ausgibt und somit nicht erkannt wird (*Reykd* S.234f). In dieser Episode wird deutlich, daß die Ausstattung eines Pferdes als Identifikationsmerkmal dient. Ähnliche Überlistungsepisoden gibt es in verschiedenen Sagas. In einigen Fällen werden nur Sattel oder Zaumzeug getauscht, in anderen Fällen wählt man ein schlechtes Pferd, um einer anderen Gesellschaftsgruppe zugeordnet zu werden.

4.1.3 Njáls saga

Auch in der wiederholt als Kunstwerk bezeichneten Njáls saga werden Tierepisoden durchgängig und an zentralen Stellen der Erzählung als narrative Strukturelemente eingesetzt.[171] Von den insgesamt 52 Tierepisoden – darunter alleine zwanzig Pferdeepisoden – nehmen die meisten eine handlungslenkende oder -vorausdeutende Funktion ein. Dabei finden zwar auch aus anderen Sagas bekannte, verfestigte literarische Muster Eingang, diese weisen aber oftmals eine abweichende strukturelle Funktion auf. Daneben gliedern jedoch auch wiederholt aufgegriffene, nebensächliche Erwähnungen von Tieren die Ereignisse und entfalten parallelisierende oder kontrastive Wirkung innerhalb des Gesamttexts.[172] Im Gegensatz zu den beiden zuerst untersuchten Sagas nehmen Tiere in der Njáls saga darüber hinaus auch in Sinnbildepisoden eine strukturierende Funktion für den Handlungsverlauf ein. In insgesamt sechs Fällen weisen Tierträume und Tiervisionen den Verlauf der folgenden Ereignisse voraus. Auf diese soll an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen werden.[173]

> Alle in der Reykdœla saga zu findenden Tierepisoden spielen auf der Handlungsebene, und es finden sich keine Wortspiele oder sinnbildlichen Erwähnungen von Tieren. Interessanterweise gibt es auch in der Bjarnar saga Hítdœlakappa abgesehen von dem Bärenwortspiel keine metaphorischen Erwähnungen von Tieren und auch keine Tierträume, obwohl an mehreren Stellen vorausdeutende Träume erwähnt werden.[174] Es stellt sich daher die Frage, ob die Integration von Tierepisoden auf Sinnbildebene eine spätere Entwicklung in der Sagaliteratur darstellt. Dem ist nicht generell zuzustimmen, da beispielsweise in der Heiðarvíga saga eine Reihe von Sinnbildepisoden zu finden sind. Aber es sind vor allem die klassischen Isländersagas, wie etwa die Gísla saga Súrssonar, die Vatnsdœla saga und die Njáls saga, in denen Tierträume eine zentrale strukturierende Funktion einnehmen.

Es ist statt dessen eine andere Auffälligkeit, die im folgenden näher beleuchtet werden soll: In der Njáls saga werden Pferde signifikant häufig in zentralen Situationen des Handlungsverlaufs genannt. Besonders in der sich zuspitzenden, von Hallgerðr und Bergþóra initiierten Tötungsserie fallen die in hoher Dichte aufeinanderfolgenden Erwähnungen von Pferden ins Auge. Die beiden Frauen hetzen in ihrem eifersüchtigen Streit um höhere Anerkennung insgesamt sechsmal Männer auf, einen anderen Mann zu töten. Der Konflikt eskaliert dabei von Mal zu Mal, da immer höhergestellte Männer zu Tätern und Opfern werden, bis zuletzt Þórðr, der Ziehvater der Njálssöhne, von Bergþóra zuvor zum Totschlag aufgehetzt, stirbt. Seinen Tod

---

[171] Vgl. auch William Sayers. 1997a. S.54f.

[172] Auch Oskar Bandle betont in seinem Aufsatz über die Njáls saga die signifikante Wiederholung von Motiven in dieser Saga (Oskar Bandle. 1972. S.9). In seinen Ausführungen erwähnt Bandle jedoch nicht die im folgenden herausgearbeiteten Wiederholungen von Tierepisoden.

[173] Eine eingehende Untersuchung der anthropologischen Implikationen der Tierträume unter besonderer Berücksichtigung der Bedeutungszuweisung einzelner Tierarten wird in Kap. 5.4.2 vorgenommen.

[174] Die Bjǫrn in einem Traum erscheinenden Männer werden als *fylgjur* bezeichnet (*BjH* S.177). Es ist auffällig, daß in eine Saga, in der Tierepisoden eine entscheidende narrative Funktion einnehmen, die ansonsten in vielen Sagas zu findenden Tierfylgjur keinen Eingang gefunden haben.

rächen Skarpheðinn und dessen Brüder, und diese Rache beendet die Konfliktkette, in der die Ehemänner Gunnarr und Njáll stets nur reagieren und entstandenen Schaden wiedergutmachen konnten.[175] In der Schilderung dieser Ereignisse kommt einer eigentlich nebensächlichen Bemerkung zu Beginn der einzelnen Totschläge durch ihre regelmäßige Wiederholung Signalwirkung zu. Bricht der aufgehetzte Täter zur Ausführung der Tat auf, heißt es stets, daß er sein Pferd holte und losritt:

> Hann tók øxina ok var reiðr mjǫk ok tekr hest, er Gunnarr átti, ok ríðr nú þar til, er hann kemr austr at Markarfljóti; hann sté þar af baki[176]
>
> [Er nahm die Axt und war sehr wütend und nahm ein Pferd, das Gunnarr besaß, und ritt nun, bis er östlich von Markarfljót war; dort saß er ab.]
>
> Hann gekk ok tók vápn sín ok hest ok reið í braut.[177]
>
> [Er ging und nahm seine Waffen und ein Pferd und ritt davon.]
>
> Tók hann þá vápn sín ok hest ok stígr á bak ok ríðr í Þórólfsfell[178]
>
> [Er nahm da seine Waffen und ein Pferd und saß auf und ritt nach Þórólfsfell]
>
> Síðan tók hann hest ok reið upp til Hlíðarenda[179]
>
> [Dann nahm er ein Pferd und ritt hinauf nach Hlíðarendi]
>
> Gengu þeir þá út ok tóku vápn sín ok hesta ok ríðu á leið fyrir hann.[180]
>
> [Sie gingen da hinaus und nahmen ihre Waffen und Pferde und ritten los auf der Suche nach ihm.]

Durch diese auffallend parallele Eröffnung der jeweiligen Szene werden die einzelnen Elemente zu einer zusammengehörigen Handlungskette verknüpft; nach mehrmaliger Wiederholung entsteht eine Erwartungshaltung an die der Phrase folgenden Geschehnisse. Die Klimax dieser Konfliktkette, der Totschlag Sigmunds durch Skarpheðinn, weicht jedoch von diesem parallelen Aufbau ab; sie wird durch eine andere Tiere betreffende Äußerung eingeleitet, die durch eine spätere Wiederholung ebenfalls als bewußt eingesetztes Element identifiziert werden kann. Auf diese Passagen wird später zurückzukommen sein.

Vor allem der von Bergþóra angedungende Atli wird sehr häufig in Verbindung mit Pferden erwähnt. Sei es bei seiner Einführung in die Saga: „En þann sama dag varð sá atburðr, þá er Bergþóra var úti, at hon sér mann ríða at garði svǫrtum hesti“,[181] sei es, daß seine Ausrede, er sei auf der Suche nach einem entlaufenen Ar-

---

[175] Zur narrativen Konstruktion dieser Handlungskette siehe auch William Ian Miller. 1990. S.183.
[176] *Nj* S.93.
[177] *Nj* S.97.
[178] *Nj* S.101.
[179] *Nj* S.103.
[180] *Nj* S.108.
[181] *Nj* S.95 [Aber am selben Tag begab es sich, als Bergþóra draußen war, daß sie einen Mann auf einem schwarzen Pferd zum Hof heranreiten sah].

beitspferd, von Leuten auf Hlíðarendi als unangemessene Arbeit für einen Mann seines Formats bezeichnet wird.[182] Das Pferd ist in diesem Teil der Saga fast omnipräsent und begleitet die stets zu Opfern werdenden Täter auf dem Weg zu ihrer Tat bis zu ihrem eigenen Tod. So wird von Sigmundr an seinem Todestag erzählt, daß er sich auf die Suche nach einigen Zuchtpferden begab.[183] Diese Erwähnung ist als Stagingelement, vergleichbar dem Mähnenschneiden, einzuordnen. Nach Ausführung des Auftrags heißt es weiterhin mehrfach, daß das Opfer vom Pferd fiel und tot war.[184] Atli verkündet dies sogar den Arbeitsleuten Hallgerðs: „Farið upp til hestsins," segir hann, „ok geymið hans; Kolr er fallinn af baki, ok er hann dauðr."[185] Dieses nochmalige Aufgreifen unterstreicht die konstitutive Funktion in der literarischen Ausgestaltung der Geschehnisse noch. Außerdem stellt Atli in seinen Äußerungen die Kausalitätskette zweideutig dar, so daß seinen Worten zufolge der Fall vom Pferd als Todesursache aufgefaßt werden könnte.[186]

Das hier zur Ankündigung eines bevorstehenden Todes verwendete Bild des Falls vom Pferd taucht in der Regel in der Sagaliteratur in einer anderen strukturellen Funktion auf. Es ist das einzige literarische Muster, das in allen Gattungen des Untersuchungskorpus vorkommt.[187] Der Fall vom Pferd dient in der Regel als retardierendes handlungsunterbrechendes Element, das eine angestrebte Handlung unmöglich macht. In dieser Funktion ist es auch in der Njáls saga an prominenter Stelle zu finden.[188] Nach Gunnars Ächtung stolpert dessen Pferd auf dem Weg zu dem Schiff, das ihn ins Ausland bringen soll. Gunnarr fällt aus dem Sattel, sein Blick fällt auf Hlíðarendi, das ihm so schön erscheint wie nie zuvor, und er trifft die Entscheidung, nirgendwohin zu gehen, sondern statt dessen zu Hause zu bleiben. Diese Entscheidung besiegelt Gunnars Schicksal; der Fall vom Pferd hat folglich zu einer Planänderung geführt, die zentrale Folgen für den Handlungsverlauf nach sich zieht.

Die insgesamt sieben Darstellungen von Reitunfällen in den Isländersagas, die eine retardierende Funktion für den Handlungsverlauf einnehmen, sind auf vier Sagas verteilt, die in

---

182 *Nj* S.98.

183 *Nj* S.115.

184 „ok fell af baki ok dó þegar" (*Nj* S.97f) [und er fiel vom Pferd und starb sofort]; „fell hann þá af baki ok var þegar dauðr" (*Nj* S.104) [er fiel da vom Pferd und war sofort tot]. Nach dem fünften Totschlag steht eine ähnliche Formulierung, jedoch ohne, daß dabei ein Pferd erwähnt würde: „fell hann þá dauðr til jarðar." (*Nj* S.109) [er fiel da tot zu Boden]. Eine solche Phrase findet sich in vielen Sagas in Zusammenhang mit Totschlägen und wirkt in der Njáls saga lediglich aufgrund ihrer augenfälligen Wiederholungen als strukturierendes Element.

185 *Nj* S.98 [„Geht hinauf zu dem Pferd", sagte er, „und hütet es; Kolr ist vom Pferd gefallen und ist tot"].

186 Es handelt sich hierbei um eine metonymische Verschiebung: Die Wirkung des Totschlags, der Fall vom Pferd, wird als Ursache des Todes dargestellt.

187 Ynglinga saga. *Hkr* I S.57; Haralds saga Sigurðssonar. *Hkr* III S.163; *Stur* S.72; *Ísl* S.513, S.522; *Þkak* S.20; *Þskarð* S.123f (dieser Fall hat keine Folgen, da Þorgils stehend landet); *Kristni* S.13, S.19; *ÞBp A* S.85f. Zur Funktion des Motivs in den Biskupa sögur siehe Kap. 4.3. Zu abweichenden Funktionen des Motivs in der Sturlunga saga und den Königssagas vgl. Kap. 4.4. Lediglich Erwähnungen von Tieren als Geschenke finden sich ebenfalls in allen Gattungen des Untersuchungskorpus; diesen Episoden fehlt jedoch der Charakter eines verfestigten literarischen Musters.

188 *Nj* S.182. Eine weitere Variante des Motivs in der Njála: Ósvifr und seine Leute fallen in einem von Svanr herbeigezauberten Nebel von den Pferden, und diese laufen davon, so daß die Männer nicht weiter reiten können (*Nj* S.38).

verschiedenen Regionen Islands beziehungsweise Grönlands spielen und alle zu den bereits im 13. Jahrhundert entstandenen Isländersagas gerechnet werden.[189] Dabei fällt vor allem auf, daß in der Grœnlendinga saga und in der Eiríks saga rauða derselbe Reitunfall Eiríks auf ähnliche Weise erzählt wird[190] und daß diese Szene in beiden Sagas die einzige Stelle ist, an der Pferde erwähnt werden.[191]

Daß dieses Motiv in den Sagas literarisch stilisiert aufgegriffen wird, zeigt sich des weiteren bei einem Blick auf eine Serie von vier Reitunfällen ein und desselben Mannes in der Ljósvetninga saga.[192] Zwei der in dieser Saga geschilderten Reitunfälle sind allerdings als Variationen des schematisierten Motivs anzusehen, da es sich bei ihnen nicht um einen Fall handelt, der Eyjólfr Guðmundarson am Weiterreiten hindert, sondern einmal um ein Versinken in einer tiefen Stelle im Fluß und beim zweiten Mal um einen durchgeschnittenen Sattelgurt.[193] Während die ersten drei Unfälle zu einer Änderung des Handlungsverlaufs führen, da Eyjólfr jeweils auf dem Weg zu einem Totschlag oder Angriff umkehren muß, hat der vierte Fall lediglich retardierende, nicht jedoch ablaufändernde Wirkung, weil Eyjólfr erst auf dem Nachhauseweg von Þórarins Erschlagung vom Pferd fällt. Die vierfache Wiederholung des Geschehens in ähnlichen Situationen zeigt nichtsdestoweniger, daß der Reitunfall in der Ljósvetninga saga als strukturierendes Element herangezogen wird, das der Durchkreuzung von Eyjólfs Plänen dient.

Auch andere zentrale Konfliktlinien der Njáls saga werden durch Pferdeepisoden ausgelöst. Der Konflikt zwischen Gunnarr und Otkell beruht auf einem Zwischenfall, bei dem Otkels Pferd durchgeht und dieser daher versehentlich Gunnarr umreitet.[194] Desgleichen steht auch Gunnars Konflikt mit Starkaðs Familie mit Pferden in Verbindung: Starkaðs Sohn Þorgeirr schlägt Gunnars Hengst während eines Pferdekampfs ein Auge mit der Pferdestange aus, woraufhin Gunnarr diesem einen so harten Schlag versetzt, daß er in Ohnmacht fällt.[195] Die Streitigkeiten zwischen den Njálssöhnen und Njáls Ziehsohn Hǫskuldr werden ausgelöst durch ein verschenktes Pferd, dessen Wert in Frage gestellt wird, obwohl es objektiv als wertvolles Pferd beschrieben wird.[196]

---

189 Vgl. Kurt Schier. 1970. S.51-54.

190 Obwohl die Grœnlendinga saga und die Eiríks saga rauða von den gleichen Geschehnissen berichten, sind sie doch sehr unterschiedlich. Jón Jóhannesson führt an, daß es zwischen den beiden Sagas nur einen Fall wörtlicher Übereinstimmung gebe. Dies spreche gegen die Benutzung der einen Saga als Quelle für die andere (vgl. Jónas Kristjánsson. 1994. S.284). In diesem Lichte erscheint die starke Ähnlichkeit dieser Szenen in den beiden Sagas für die Verwendung eines verfestigten literarischen Motivs zu sprechen (vgl. Else Ebel. 1973. S.41).

191 *Eir* S.213; *Grœn* S.249. In der Grœnlendinga saga findet sich noch eine weitere Erwähnung des Pferdes als Reittier. Archäologischen Funden zufolge gab es zur Sagazeit Pferde auf Grönland (vgl. Magnus Degerbøl. 1943. S.114f; Christen L. Vebæk. 1992. S.94). Im Falle der Eiríks saga rauða sagen die einzelnen Handschriften Verschiedenes über die Folgen von Eiríks Fall aus. Der Hauksbók zufolge fährt Eiríkr trotz Verletzungen mit nach Vínland, während in der Skálholtsbók Eiríkr übereinstimmend mit der Grœnlendinga saga zu Hause bleibt (vgl. Else Ebel. 1973. Fn. 21. S.41).

192 *Ljósv* S.74f, S.78, S.86, S.100.

193 *Ljósv* S.74f und S.86.

194 *Nj* S.134.

195 *Nj* S.150f.

196 *Nj* S.276f. Oskar Bandle weist weiterhin auf die wiederholte, formelhafte Erwähnung des Ritts eines Mannes zum Allthing in dieser Saga hin (Oskar Bandle. 1972. S.11). Das Verb *ríða* ist jedoch ein in allen Sagatexten häufig verwendetes Verb bei der Beschreibungen von Bewegungen im

Zwei Typen von Tierepisoden zeigen außerdem, daß die Njáls saga einer Gesamtkomposition folgt, in der weit auseinanderliegende Teile der Saga durch motivische Wiederholungen miteinander verknüpft werden. Im ersten Fall handelt es sich um eine Erwähnung, die in dieser Form nur in der Njáls saga zu finden und daher als internes Motiv dieser Saga anzusehen ist. Die Rede ist von der oben erwähnten Äußerung, die als Eröffnung des letzten Totschlags der Sechserserie dient und auf die zu einem späteren Zeitpunkt rekurriert wird: Skarpheðinn antwortet seinem Vater an beiden Stellen auf die Frage, wohin er gehe, daß er sich auf Schafsuche begeben wolle.[197] Beide Male wird in Njáls Antwort deutlich, daß er den Vorwand durchschaut:

> „Hvert skal fara, Skarpheðinn?" „Leita sauða þinna," segir hann.[198] Njáll mælti: „Ekki mundu þér þá vera vápnaðir, ef þér ætlaðið þat, ok mun annat vera ørendit." „Laxa skulu vér veiða, faðir, ef vér rǫtum eigi sauðina," segir hann. „Vel væri þat, þó at svá væri, at þá veiði bæri eigi undan," segir Njáll. [199]
>
> [„Wohin des Wegs, Skarpheðinn?" „Deine Schafe suchen," antwortet er. Njáll sagte: „Dann wärt ihr nicht bewaffnet, wenn ihr das vorhättet, und ihr werdet ein anderes Anliegen haben." „Lachse werden wir fangen, Vater, wenn wir die Schafe nicht finden," antwortete er. „Das wäre gut, wenn es so wäre, daß die Beute nicht entkommt," sagte Njáll.]

> Njáll kallaði á Skarpheðinn: „Hvert skal fara, frændi?" „Í sauðaleit," sagði hann. „Svá var ok eitt sinn fyrr," segir Njáll, „ok veiddud þér þá menn." Skarpheðinn hló at ok mælti: „Heyrið þér, hvat karlinn segir! Eigi er hann grómlauss." [200]
>
> [Njáll rief Skarpheðinn zu: „Wohin des Wegs, Sohn?" „Auf Schafsuche," antwortete er. „So hieß es bereits früher einmal," sagte Njáll, „und da habt ihr Männer gejagt." Skarpheðinn lachte darüber und sprach: „Hört ihr, was der Alte sagt! Er hegt Verdacht."]

Durch Wiederholung des Frage-Antwort-Spiels zwischen Vater und Sohn und Njáls expliziten Verweis darauf, daß es sich um eine Wiederholung handelt, werden zwei zeitlich weit auseinanderliegende Ereignisse miteinander verknüpft und eine Zusammengehörigkeit der beiden Episoden in Erinnerung gerufen. Denn Sigmundr, Skarpheðins Opfer im ersten Fall, und Þráinn, das zweite ‚Schaf', erschlugen gemein-

---

Raum und wird in der Njáls saga in diesen Zusammenhängen nicht häufiger erwähnt als gewöhnlich.

[197] Die Suche nach Schafen fungiert an einer anderen Stelle der Saga als *unit of information*, als Skammkell auf seinem Weg zu den Schafen Melkólfs Messer im Gras findet (*Nj* S.124).

[198] In der Kálfalækjarbók (und in der Reykjabók mit zeitgenössischer Hand am Seitenrand hinzugefügt) steht nach diesem Satz folgende Strophe, die die Metaphorik der Passage vollends enthüllt: „Eru umgerðis jarðar,/ auðs varpandi! sauða/ eisu einkar fúsir/ optveitandar leita;/ þeir hafa, seima særir!/ smíðendur drafníða, –/ geystr vinn ek geira róstu, –/ grasbítar skyn lítit." (*Nj* Viðbætir S.472f) [Mann! Die Männer sind besonders darauf aus, Schafe zu suchen; diese Grasbeißer, die ein Spottgedicht verfaßt haben, haben wenig Verstand – ungestüm führe ich den Lärm der Speere aus].

[199] *Nj* S.115.

[200] *Nj* S.231f.

sam Þórðr, den Ziehvater der Njálssöhne, und insofern knüpft die zweite ‚Schafsuche' an den früheren Rachezug an, auch wenn in der Zwischenzeit weitere Rache fordernde Ereignisse hinzugetreten sind.[201] Diese inhaltliche und phraseologische Verknüpfung ist ein Indiz für eine Strukturierung der Njáls saga als Gesamttext und wirkt als entkräftendes Argument gegen die These, daß es sich bei der Njáls saga ursprünglich um zwei eigenständige Teilsagas gehandelt habe, die im Nachhinein zusammengefügt wurden.[202]

> Metaphorische Wendungen ähnlicher Art lassen sich sowohl in den Isländersagas als auch in den Königssagas aufspüren. In der Regel werden dabei die Opfer als Jagdbeute bezeichnet, um auf eine Gewalttat zu verweisen. In einer Episode der Droplaugarsona saga sind es etwa Schneehühner (*rjúpur*), die gejagt werden sollen,[203] in der Fóstbrœðra saga ist einmal sogar nur die Rede von *veiðarefni*, Jagdbeute.[204] In einer früheren Episode in derselben Saga wird metaphorisch auf das konfliktauslösende Potential eines Walfangs bzw. gestrandeten Wals angespielt. Als die zwei Ziehbrüder Þorgeirr und Þormóðr zurückkehren, nachdem sie die beiden Krawallmacher Ingólfr sviðinn und dessen Sohn Þorbrandr erschlagen haben, begrüßt ihre Gastgeberin Sigrfljóð sie mit den Worten: „Vel hafi þér heiman gengit, ok hagligan hafi þér haft hvalskurðinn, rekit ok vel margra manna harma ok sneypu ok svívirðu."[205] Ein Rückbezug zum vorherigen Geschehen besteht darin, dass sie die beiden Männer zuvor gerügt hatte, sie sollten etwas Männlicheres tun, als auf Walfang zu gehen, um sie zum Totschlag ihrer unliebsamen Nachbarn auf der anderen Seite des Fjords anzustacheln. Nach vollendeter Tat greift sie nun auf eben dieses Bildfeld zurück, um verhüllt die Tat der beiden Männer zu loben. Die gewählte Metapher ist in diesem Fall somit nicht völlig beliebig, sondern verknüpft zum einen wie in der Njáls saga zwei Passagen innerhalb der Erzählung miteinander, zum anderen rekurriert sie darüber hinaus auf ein verfestigtes literarisches Muster.
>
> Äußerungen dieser Art dienen – sofern sie vor dem Totschlag getätigt werden – der Weckung einer Leseerwartung und fungieren somit geradezu als Code für die mit den Konventionen der Sagaliteratur vertraute Leserschaft respektive Zuhörerschaft. Zugleich sind sie stets auch eine mehr oder weniger verschlüsselte Mitteilung für andere Figuren des Textes. Bezüglich der Wahl des bezeichnenden Tieres lassen sich dabei drei verschiedene Untertypen unterscheiden: Die verwendete Metapher kann wie in der Njáls saga ohne inneren Zusammenhang zwischen bezeichnetem Mensch und dem in der Metapher verwendeten Tier

---

201 Eine weitere Parallelität deutet ein eng miteinander verknüpftes Schicksal der beiden Männer – wenn auch zeitlich verschoben – an. Rannveig, Gunnars Mutter, ermahnt Þráinn nach Þórðs Erschlagung: „En ef Hallgerðr kemr annarri flugu í munn þér, þá verðr þat þinn bani." (*Nj* S.109) [Aber wenn es Hallgerðr gelingt, dich eine zweite Fliege schlucken zu lassen, dann wird das dein Tod]. Fast wortgleich lautet Gunnars Warnung an Sigmundr: „skyldir þu nú eigi annarri flugu láta koma í munn þér." (*Nj* S.111) [jetzt solltest du keine zweite Fliege schlucken]. Diese beiden metaphorischen Wendungen bedienen sich des Bildfeldes des Köderns von Fischen und sind innerhalb der altnordischen Literatur singulär.

202 In der Forschung wurde wiederholt diskutiert, ob die Njáls saga aus zwei eigenständig entstandenen Sagas, einer Gunnars saga und einer Njáls saga, bestehe oder ob sie eine künstlerische Einheit bilde. Zu dieser Diskussion vgl. z.B. Theodore Andersson. 1967. S.303f; Einar Ól. Sveinsson. 1971. S.11; Richard Allen. 1971. S.124.

203 *Dpl* S.146.

204 *Fbr* S.253.

205 *Fbr* S.139 [Tüchtig seid ihr ausgezogen, und passend habt ihr den Wal zerlegt und den Harm, die Schmach und die Schande sehr vieler Männer gerächt].

gewählt sein,[206] auf den Status der betroffenen Person bezogen und somit auf das allgemeine Wertegefüge der Tiermetaphern der Sagaliteratur rekurrierend,[207] oder aber wie in der Bjarnar saga Hítdœlakappa auf den theriophoren Personen(bei)namen des Opfers zurückgreifen.[208]

Abweichend von vergleichbaren Episoden in anderen Sagas dient in der Njáls saga allerdings eine Interaktion mit Tieren als Ausrede, die nicht einmal ansatzweise feindlicher Art ist, sondern der alltäglichen Verrichtung von Arbeiten in einer Viehhaltungsgesellschaft entnommen ist. Im Gegensatz zu den übrigen Beispielen findet sich weiterhin in der Metapher selbst keine Andeutung der folgenden gewaltsamen Handlung. Aus diesem Grund könnte die doppelt angeführte Schafsuche als ironische Spielart der Jagdmetapher verstanden werden.[209]

Ein weiteres Motiv verknüpft durch seine Wiederholung weit auseinanderliegende Geschehnisse miteinander. Es handelt sich um das Motiv des bellenden Wachhundes, das bereits in der Reykdœla saga vorgestellt wurde:

Hundrinn gó eigi at honum ok kenndi hann ok hljóp í móti honum ok lét vel við hann. Síðan fór hann til útibúrs ok lauk upp ok klyfjaði þaðan tvá hesta af mat, en brenndi búrit ok drap hundinn.[210]

[Der Hund bellte ihn nicht an und erkannte ihn und lief ihm entgegen und war freundlich zu ihm. Dann ging er zum Vorratshaus und schloß es auf und belud zwei Pferde mit Essen und setzte das Vorratshaus in Brand und tötete den Hund.]

Mǫrðr segir, at þeir mundu eigi koma á óvart Gunnari, nema þeir tœki bónda þar á næsta bœ, er Þorkell hét, ok léti hann fara nauðgan með sér at taka hundinn [...] Þorkell bóndi gekk heim ok lá rakkinn á húsum uppi, ok teygir hann hundinn braut með sér í geilar nǫkkurar. Í því sér hundrinn, at þar eru menn fyrir, ok hleypr á hann Þorkel upp ok grípr í nárann; Ǫnundr ór Trǫllaskógi hjó með øxi í hǫfuð hundinum, svá at allt kom í heilann; hundrinn kvað við hátt, svá at þat þótti með ódœmum, ok fell hann dauðr niðr.[211] [...] Gunnarr vaknaði í skálanum ok mælti: „Sárt ertú leikinn, Sámr fóstri, ok búð svá sé til ætlat, at skammt skyli okkar í meðal."[212]

[Mǫrðr sagte, daß sie Gunnarr nicht überraschen könnten, wenn sie nicht den Bauern vom nächsten Hof packten, der Þorkell hieß, und ihn zwängen, den Hund Sámr zu ergreifen [...] Þorkell ging auf den Hof, und der Hund lag auf dem Hausdach, und er lockt den Hund fort mit sich in eine tiefe Mulde im Weg. In diesem Moment sieht der Hund, daß dort Männer sind, und er springt Þorkell an und beißt ihm in die Leistengegend; Ǫnundr aus Trǫllaskógr schlägt dem Hund mit der Axt in den Kopf, so daß sie ganz eindrang; der Hund schrie so laut auf, daß es beispiellos erschien, und fiel tot zu Boden. [...] Gunnarr erwachte im Haus und sprach: „Übel ist dir mitgespielt, mein Ziehsohn Sámr, und es mag so sein, daß es so bestimmt ist, daß nur kurze Zeit zwischen unser beider Tod liegt.]

---

206 *Dpl* S.146; *Fbr* S.139, S.253; *ÞStang* S. 71.

207 *Fsk* S.128; *Hkr* I S.278.

208 *BjH* S.199; *Dpl* S.146; *Heið* S.248f. Zu den letzten beiden Gruppen vgl. Kap. 5.4.1.

209 Vgl. dazu Theodore M. Anderssons Interpretation der Njáls saga als ironische Brechung der Sagatraditionen (Theodore M. Andersson. 2006. S.183).

210 *Nj* S.123.

211 Dieser letzte Halbsatz fehlt in der x-Linie der Handschriften.

212 *Nj* S.185f.

Beide Male kann ein Wachhund durch einen ihm bekannten Mann getäuscht, in die Falle gelockt und getötet werden. Die Wiederholung ist dabei fast chiastisch, da beim ersten Mal Gunnars Knecht Melkólfr im Auftrag Hallgerðs einen Hofhund tötet, um Käse stehlen zu können, im zweiten Fall jedoch Gunnars Wachhund getötet wird, um Gunnarr unbemerkt angreifen zu können.[213] Gunnarr erhält den Hund Sámr zu einem früheren Zeitpunkt von seinem Verwandten Óláfr pái als Geschenk. Der Hund wird bei dieser Gelegenheit detailliert beschrieben, und hinsichtlich seiner Klugheit wird er mit einem Menschen gleichgesetzt.[214] Óláfs Worte bei der Geschenkübergabe weisen auf die spätere Bedeutung des Hundes im Textgefüge hin: „hann mun ok geyja at hverjum manni, þeim er hann veit, at óvinr þinn er, en aldri at vinum þínum; sér hann ok á hverjum manni, hvárt honum er til þín vel eða illa".[215] Ähnlich wie Hund und Pferd in der Bjarnar saga Hítdœlakappa taucht Sámr wiederholt im Handlungsgeschehen auf; und ebenso wie Hvítingr spielt dieser früh ins Geschehen eingeführte Hund im Augenblick des Todes seines Herrn eine wichtige Rolle, und sein Schicksal ist sogar mit dem seines Herrn eng verknüpft.

Obschon es auch in der Njáls saga Tierepisoden gibt, die konfliktauslösende Funktion einnehmen, konnte gezeigt werden, daß es vor allem kurze, vermeintlich alltägliche Erwähnungen sind, die durch Rekurrierungen das Textganze zusammenhalten. Die strukturierende Funktion von Tierepisoden liegt in dieser Saga also vor allem in der mehrmaligen Wiederholung eines Elementes, um verschiedene Szenen miteinander zu verknüpfen.

4.2 Tiererwähnungen in stilisierter Funktion in der Sturlunga saga?

Nachdem bis hierhin deutlich wurde, daß in der Textgruppe der Isländersagas Tierepisoden auf unterschiedliche Weise in den Text integriert werden und dementsprechend auf verschiedenen Ebenen Textgefüge strukturieren können, stellt sich nun die Frage, ob die Sturlunga saga auf eine mit den Isländersagas vergleichbare Art durch stilisierte Tierepisoden strukturiert wird und inwiefern die in dieser Kompilation zu findenden Episoden mit jenen der Isländersagas übereinstimmen.[216]

---

[213] Auch in der Íslendinga saga taucht das Motiv des treuen (bellenden) Wachhundes wiederholt auf (*Ísl* S.289, 294, 393). Zwischen den einzelnen Episoden besteht jedoch kein Zusammenhang, so daß nicht von einer einem Plan folgenden Wiederholung ausgegangen werden kann.

[214] „hann hefir manns vit" (*Nj* S.185) [er hat den Verstand eines Mannes]. Vgl. auch Kap. 5.2.1 und 6.2.

[215] *Nj* S.173 [er wird auch jeden Mann anbellen, von dem er weiß, daß er dein Feind ist, aber niemals deine Freunde; er sieht auch jedem Mann an, ob er dir Gutes oder Böses will].

[216] Da das Korpus der Sturlunga saga wesentlich kleiner ist als das der Isländersagas, stellt sich das Problem, inwiefern bei einem Vergleich Unterschiede zwischen den beiden Gattungen herausgearbeitet werden können, die sich nicht durch die größere Menge an Einzeltexten in der Untergattung der Isländersagas erklären läßt. Sofern Unterschiede zwischen den einzelnen Sagas der Sturlunga saga feststellbar sind, muß beleuchtet werden, inwiefern sich überhaupt gattungsspezifische Besonderheiten für die Sturlunga herausarbeiten lassen.

Aufgrund der vor allem in ihrer zeitlichen Nähe zu den geschilderten Ereignissen begründeten relativen historischen Glaubwürdigkeit der Kompilation der Sturlunga saga könnte vermutet werden, daß in ihr weniger literarische Anleihen zu erwarten sind als in den Isländersagas. Úlfar Bragason konnte jedoch in seiner Untersuchung der Sturlunga saga zeigen, daß diese ähnlichen narrativen Strukturprinzipien folgt wie die Isländersagas und daß auch sie durch einen synkritischen Wahrheitsbegriff geprägt ist, der eine Illustrierung und Vermittlung historischer Geschehnisse durch literarische Muster gestattet.[217] In seiner narratologischen Analyse der Sturlunga saga veranschaulicht er, daß auch dieser Teil der Sagaliteratur stets als Literatur und damit als gefilterte Realität, die narrativen Regeln unterliegt, gesehen werden muß.[218] In bezug auf Tierepisoden wird die folgende Untersuchung allerdings zeigen, daß in der Sturlunga saga noch wesentlich seltener als bereits in den Isländersagas intertextuelle Bezüge aufspürbar sind. In den weltlichen zeitgenössischen Sagas scheinen vielmehr alltägliche Begebenheiten die Selektion des Materials zu dominieren.

Der Fokus der Sturlunga saga ist ausgesprochen elitär ausgerichtet: Hauptgegenstand der Erzählungen sind Konflikte zwischen wenigen, einflußreichen Godenfamilien in ihrem Kampf um die Vorherrschaft auf Island.[219] Dabei besteht in der Sturlunga saga ein permanentes Spannungsverhältnis zwischen der Akzeptanz von Gewalt als zulässigem Sozialverhalten und der Verdammung dieser Gewalttätigkeit.[220] In den folgenden Überlegungen soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern diese aus der Untersuchung zwischenmenschlicher Beziehungen gewonnenen Erkenntnisse auch für die Schilderung von Tierepisoden Gültigkeit haben. Darüber hinaus ist zu beleuchten, welchen Stellenwert Tierepisoden überhaupt in den Berichten dieser Umbruchszeit der isländischen Gesellschaft haben.

---

[217] Vgl. Kapitel 1.3.2. Úlfar Bragason betont, daß die Sturlunga saga „narratives of life and not identical with reality" seien (Úlfar Bragason. 1986. S.8).

[218] Jón Jóhannesson hält dagegen die Sturlunga saga definitiv für kein Kunstwerk: „Hún er hinn mesti óskapnaður sem heild, og svipuðu máli gegnir um sumar hinar einstöku sögur hennar, þótt allmikilla listrænna tilþrifa gæti á köflum. Söguþráðurinn er víða slitróttur og sums staðar enginn." (Jón Jóhannesson. 1946. S.XIII. Vgl. auch Jesse Byock. 1990. S.33).

[219] Jón Jóhannesson nennt die Sturlunga saga „ekki þjóðarsaga, heldur persónusaga og saga um deilur og vígaferli" (Jón Jóhannesson. 1946. S.XII). Sie berichte nicht von den allgemeinen Geschehnissen der Sturlungenzeit, sondern beschränke sich weitestgehend auf die Konflikte einzelner elitärer Persönlichkeiten. Vgl. auch Jesse Byock. 1990. S.33. Auch in der Sturlunga saga tritt jedoch eine große Zahl von Nebenfiguren auf; lediglich die Regulierung der Konflikte wird auf immer weniger Goden beschränkt. Die elitär ausgerichtete Erzählperspektive ist daher in enger Verbindung zu einer grundsätzlichen Änderung der Gesellschaftsstruktur in Richtung einer ausgeprägten Stratifizierung zu sehen.

[220] Vgl. Gunnar Karlsson. 1985. S.390. Während Úlfar Bragason der Auffassung ist, daß die Kompilation „in favor of wise peaceful leaders" sei und Exzesse anprangere (Úlfar Bragason. 1986. S.180), impliziert für Peter Hallberg der Begriff Sturlungaöld „associationer till en tid av trolöshet, ödesmättad kamp och allmän upplösning, med en stämning av ragnarök över sig." (Peter Hallberg. 1993. „Sturlunga saga". In: *Pulsiano*. S.617).

Eine besonders hohe Dichte von Tierepisoden ist in der Sturlu saga, der Guðmundar saga dýra und der Þorgils saga skarða zu finden.[221] Da die Þorgils saga skarða vom Kompilator zerstückelt wurde und daher nur bedingt in ihrer ursprünglichen Gestalt rekonstruiert werden kann, ist eine Analyse dieser Saga auf ihre narrative Gesamtkonzeption mindestens schwierig. Daher werde ich mich in der folgenden Untersuchung vor allem auf die beiden erstgenannten Sagas konzentrieren und abschließend die narrative Funktion von Viehraubepisoden in der Gesamtkompilation, vor allem aber in der Íslendinga saga, beleuchten, die als Charakteristikum der weltlichen zeitgenössichen Sagas anzusehen sind.

4.2.1 Sturlu saga

Obwohl die Reykdœla saga eine der ältesten Isländersagas ist und als schlecht strukturiert gilt, konnte in Kapitel 4.1.2 gezeigt werden, daß in ihr Tierepisoden durch verschiedenartige Verknüpfungen und rekurrierende Bezugnahmen den Handlungsverlauf strukturierend durchziehen. Thematisch steht die Reykdœla saga den Teilsagas der Sturlunga saga sehr nahe; auch in ihr entwickeln sich Konflikte vor allem aus Eigentumsstreitigkeiten heraus. Im folgenden werde ich eine nähere Untersuchung der narrativen Strukturierung der Sturlu saga vornehmen, da es sich bei ihr um diejenige Teilsaga der Kompilation handelt, die am ehesten den Isländersagas vergleichbar durch Tierepisoden strukturiert wird. Die Sturlu saga beschreibt den Aufstieg des Sturlungengeschlechts und steht somit zu Beginn der Sturlungenzeit, sowohl inhaltlich als auch hinsichtlich ihrer Entstehungszeit zu Beginn des 13. Jahrhunderts.[222] Die Saga schildert ein Aufeinanderprallen der alten und neuen Werte in Gestalt einzelner Persönlichkeiten. Dabei ist auffällig, daß der Emporkömmling Sturla die alten Werte verkörpert, während beispielsweise sein Gegner Einarr Þorgilsson ganz die aufkommende Zeit der Verrohung und des Sittenverfalls widerspiegelt. Diese Opposition läßt sich auch an den Tierepisoden ablesen, die den Konflikt der beiden Männer begleiten.

Die Sturlu saga wird in der Forschung in drei Blöcke unterteilt: den Konflikt zwischen Sturla und Einarr Þorgilsson, der in der Heideschlacht von 1171 kulminiert; den Konflikt Sturlas mit Þorleifr beiskaldi Þorláksson; und schließlich die sogenannten Deildartunga-Streitigkeiten (*Deildartungumál*), in denen fast die gesamte geistige und soziale Elite des Landes gegen Sturla versammelt steht und die mit einem von Jón Loftsson herbeigeführten Vergleich zwischen Sturla und Páll Sölvason enden.[223] Es ist vor allem die erste Konfliktkette zwischen Einarr Þorgilsson und Sturla, die durch Tierepisoden strukturiert wird.[224] Neben diesen zwei weltlichen Gegnern stehen auf jeder Seite auch Vertreter der Geistlichkeit; Bischof Klængr unterstützt

---

[221] Sturlu saga: 16 Episoden auf 52 Seiten; Guðmundar saga dýra: 22 Episoden auf 53 Seiten; Þorgils saga skarða: 28 Episoden auf 123 Seiten.

[222] Vgl. Peter Foote. 1950/51. S.235.

[223] Vgl. ebd. S.220f.

[224] Vgl. auch ebd. S.229.

seinen Vetter Einarr Þorgilsson, Bischof Brandr seinen Verwandten Sturla. Es ist auffällig, daß gerade in diesem ersten Teil der Saga Tierepisoden eine exponierte Stellung zukommt, da die Natur der Gegnerschaften sich im Verlauf der Saga von relativ unbedeutenden Feinden bis hin zu Jón Loftsson, dem wohl einflußreichsten Mann seiner Zeit, bewegt. Die Konfliktlinie spiegelt somit den Aufstieg des Sturlungengeschlechts zu Lebzeiten Sturlas wider. Denn auch wenn es Jón Loftsson ist, der aus den Deildartungumál profitiert und nicht Sturla, so wird doch der junge Snorri Sturluson daraufhin Jóns Ziehsohn. Durch die Tierepisoden im ersten Teil wird die ‚Erdgebundenheit' des Newcomers Sturla Þórðarson im Gegensatz zu seinen einflußreichen Zeitgenossen betont. Thematisch sind die in dieser Konfliktkette auftauchenden Tierepisoden mit jenen der Reykdœla saga vergleichbar, da auch in der Sturlu saga Eigentumskonflikte um Tiere im Vordergrund stehen. In den meisten Fällen handelt es sich um Diebstähle, die stets von Einarr Þorgilsson ausgeübt werden, während Sturla immer das Opfer vertritt.[225] Im folgenden wird darauf eingegangen, welche Ähnlichkeiten und Unterschiede es zwischen diesen beiden Konfliktketten gibt und ob diese als typisch für die beiden Sagagattungen anzusehen sind.

Die erste Tierepisode der Sturlu saga ist ein Fall vom Pferd, der entsprechend der Funktion dieses Motivs in den Isländersagas retardierend und planändernd wirkt. Þorvarðr Þorgeirsson, ein Verwandter Sturlas, verletzt sich bei einem Fall vom Pferd und wird in Tunga von Einarr Þorgilssons Schwester Yngvildr versorgt:

> Þat var um vetrinn, er Þorvarðr hafði farit til laugar í Sælingsdal, ok er hann skyldi heim fara, fell hann af baki ok skeindi sik á fæti, ok mæddi hann blóðrás. Ok fóru þeir í Tungu, ok var hann þar eftir, ok batt Yngvildr um fót honum. Hann var mjök lengi í Tungu at lækningu. [...] Þat var rætt, at þau Þorvarðr ok Yngvildr mæltist fleira við en aðrir menn. En vinir þeira synjuðu þess.[226]
>
> [Es geschah im Winter, als Þorvarðr sich zum Bad ins Sælingsdalur begeben hatte. Als er nach Hause zurückkehren wollte, fiel er aus dem Sattel und verletzte sich am Fuß, und der Blutverlust schwächte ihn. Sie begaben sich nach Tunga, und er blieb dort zurück, und Yngvildr verband seinen Fuß. Er war sehr lange in Tunga zur Behandlung. [...] Das wurde gesprochen, daß Þorvarðr und Yngvildr mehr miteinander sprächen als andere Leute. Aber ihre Freunde wiesen dies zurück.]

Es fällt auf, daß an dieser Stelle ein Pferd nur indirekt erwähnt wird durch den Ausdruck *falla af baki*. Trotz des Fehlens des Tieres kann die Episode eindeutig als Motiv des Falls vom Pferd identifiziert werden. Die Bedeutung des Tieres ist in dieser Passage jedoch erkennbar in den Hintergrund getreten; das Pferd ist hier nur noch als omnipräsentes Transportmittel, von dem man fallen kann, von Interesse.

Nachdem Þorvarðr längere Zeit auf Tunga verweilt hat, geht das Gerücht um, daß sich die beiden näher gekommen seien. Die darauffolgenden Bemerkungen machen deutlich, daß Yngvildr ein Kind von Þorvarðr empfangen hat. Diese Episode

---

[225] Der Erzähler nimmt dabei eine durchgängig feindliche Haltung zu Einarr Þorgilsson ein (vgl. ebd. S.224).

[226] *Stur* S.72.

begründet den Konflikt zwischen Einarr Þorgilsson und Sturla, da Sturla im weiteren Verlauf seinen Verwandten Þorvarðr und Einars Schwester Yngvildr bei ihrer heimlichen Ausreise nach Norwegen unterstützt. Ähnlich wie in der Reykdœla saga initiiert also ein durch eine Tierepisode ausgelöster bzw. ermöglichter Konflikt eine zentrale Konfliktkette zwischen Hauptpersonen einer Saga.

Dieser Konfliktinitiierung folgt eine Reihe von Eigentumskonflikten, bei denen in fast allen Fällen Einarr der Entwendende und Sturla oder einer seiner Gefolgsleute das Opfer sind. Bereits in der Sturlu saga wird deutlich, daß die Diebstähle in der Sturlunga saga ein viel größeres Ausmaß annehmen als die in den Isländersagas geschilderten. Während die Diebstähle der Sagazeit in fast allen Fällen eine genau umrissene, nicht allzu große Anzahl von Tieren umfassen, handelt es sich in der Sturlunga saga meist um eine Vielzahl von Tieren, oftmals auch um mehrere Tierarten gleichzeitig.[227] In vielen Fällen ist überhaupt nicht mehr von einer Zahl von Tieren die Rede, sondern es heißt lediglich, daß alles Vieh oder eine große Menge Vieh entwendet wird. So heißt es beispielsweise zu einem späteren Zeitpunkt in der Konfliktkette, als Einarr Þorgilsson sich Oddr Jósepssons Besitz aneignet: „Um várit eftir páska fór Einarr Þorgilsson í Búðardal ok tók upp búit allt, mat ok vöru ok kvikfé allt, þat er þeir máttu með komast."[228] Diese nur in der Sturlunga saga zu findenden Eigentumsdelikte sollen in Abgrenzung zu den enger gefaßten Diebstählen als Raub bezeichnet werden, da wiederholt auch von der Tötung der Tiere berichtet wird und diese Handlungen außerdem nur eines von mehreren Elementen einer umfassenden Verwüstung sind. Eine eingehendere Definition von Viehraub und Tierdiebstählen wird in Kapitel 5.2.3 erfolgen, in dem die Aussagekraft solcher Episoden für die Bedeutungskonstituierung der beiden Sagagruppen behandelt wird.

Das nächste konfliktauslösende Element zwischen den beiden Männern ist ein Streit, der sich zwischen Einarr Þorgilsson und Sturlas Stiefsohn Einarr Ingibjargarson um das Weiden von Schafen entspinnt. Nachdem Einarr Þorgilsson die Schafe seines Namensvetters von seinem Weideland fortgetrieben hat, bittet dieser Sturla um Hilfe, und gemeinsam ziehen sie zu den Schafen, um sich zu rächen: „Ok er þeir fóru vestan, fóru þeir út í Króksfjarðareyjar ok hjuggu allar ær Einars Þorgilssonar ok báru saman í einn köst."[229] Dies ist die einzige Stelle, an der geschrieben wird, daß Sturla Hand an Tiere legt. Das Abschlachten seiner Schafe wird von Einarr Þorgils-

---

[227] Vgl. Kap. 4.1.2. In den einzelnen Fällen der Sturlu saga heißt es „Ok fóru sumir til húsa heim ok leystu út naut ór fjósi þrettán. Sumir fóru til sauðahúsa ofan í nes ok söfnuðu saman öllu sauðfé, því er þeir fundu." (*Stur* S.91) [Und einige gingen zum Gehöft und ließen dreizehn Rinder aus dem Stall. Einige gingen hinunter zu den Schafställen auf der Landzunge und trieben alle Schafe zusammen, die sie fanden]; „Þeir fóru ok ráku heim á Staðarhól sjau tigu geldinga, ok lét Einarr alla skera." (*Stur* S.103) [Sie trieben zurück nach Staðarhóll siebzig Hammel, und Einarr ließ sie alle schlachten].

[228] *Stur* S.84 [Im Frühjahr nach Ostern begab sich Einarr Þorgilsson nach Búðardalur und eignete sich den gesamten Besitz an, Essen und Ware und alles Vieh, das sie mitnehmen konnten].

[229] *Stur* S.77 [Und als sie von Westen her aufbrachen, begaben sie sich hinaus auf die Króksfjaðarey und schlachteten alle Schafe Einarr Þorgilssons und trugen sie auf einen Haufen zusammen].

son als Handlung angesehen, die gerächt werden muß, und so verletzt er in Einarr Ingibjargarssons Abwesenheit einen seiner Männer.[230]

Konfliktfördernd ist auch die direkt darauf folgende nächste Tierepisode, in welcher ein Hausgenosse Einarr Þorgilssons Ehefrau und Hengst des Priesters Þorgrímr entwendet, weil er beide dem alten Mann nicht gönnt: „Hann kvað þat aldri skyldu lengr, at gamall maðr flekkaði svá væna konu, ok tók hana af honum ok svá hest hans, er Máni hét, allra hesta beztr."[231] Interessant ist in dieser Episode die Kopplung der Entwendung von Ehefrau und einem mit Namen versehenen Pferd.[232] Auch am Ende der Episode werden Ehefrau und Pferd gleichermaßen erwähnt. Nachdem die Frau zurück nach Hause fliehen konnte, sendet Sturla seinen Gefolgsmann Þorgrímr aus, sich sein Pferd wieder zurückzuholen, und dieser bringt es durch ein Schneetreiben nach Hause.

Als Einarr Ingibjargarson kurz darauf zu einem nicht näher ausgeführten Anlaß nach Laugar reitet und dort mit Arngerðr Ásólfsdóttir spricht, vertreibt Sigurðr, ihr Ehemann, Einars an der Tür angebundenes Pferd. Auf diese metonymische Vertreibung reagiert Einarr mit einem Axthieb, und da Sigurðr ein Gefolgsmann Einarr Þorgilssons ist, führt auch diese Tierepisode zu einer weiteren Konflikteskalation zwischen Einarr Þorgilsson und Sturla.[233] Weiterhin wirkt auch ein Streit um das unerlaubte Reiten eines Pferdes verstärkend auf den Konflikt der beiden Männer.

> In den Isländersagas wird wiederholt von Streitigkeiten um das unerlaubte Reiten eines Pferdes erzählt.[234] Das abstrakte Schema dieses literarischen Musters läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ein Junge (oft ein Hirte) reitet unerlaubterweise auf dem Pferd eines Mannes, bis dieses schweißnaß ist.[235] Auch nach Aufforderung steigt der Junge nicht vom Pferd. Daraufhin verletzt oder tötet ihn der Besitzer des Pferdes. Fast alle Fundstellen weichen jedoch von diesem Grundmuster in einem oder mehreren Details ab: In der Gunnlaugs saga ormstungu kommt es vor der Verletzung des Hirten durch Gunnlaugr zu keiner Aufforderung, vom Pferd zu steigen. In der Fóstbrœðra saga wird nichts davon erzählt, daß Bjarni Þorgeirs Pferd schweißnaß geritten habe. Bei der Hrafnkels saga ist als Besonderheit hinzuzufügen, daß Hrafnkell seinem Schafhirten Einarr das Reiten auf Freyfaxi im Gegensatz zu den anderen Fällen vorher explizit verboten hatte. Da Hrafnkell das unerlaubte Reiten Freyfaxis

---

230 Im Text heißt es: „Nú þóttist Einarr Þorgilsson hafa hefnt nökkut áhöggsins." (*Stur* S.78) [Jetzt glaubte Einarr Þorgilsson, das Schlachten ein wenig gerächt zu haben].

231 *Stur* S.78 [Er sagte, daß dies nicht länger gewähren solle, daß ein alter Mann eine so schöne Frau beflecke, und er nahm sie ihm weg und ebenso seinen Hengst, der Máni hieß, der beste aller Hengste].

232 Benannte Tiere sind in der Sturlunga saga wesentlich seltener als in den Isländersagas. Abgesehen vom Hund Buski (*Ísl* S.294) sind es nur einige Pferde, von denen Namen erwähnt werden: Álftarleggr (*Stur* S.334), der in einem Traum erscheinende Wallach Fölski (*Ísl* S.418), Kinnskjóni (*ÞHafl* S.44) und Sprógr (*Ísl* S.391). Vgl. Anhang 4.

233 *Stur* S.79. Diese Episode wird in Kapitel 5.2.5 näher beleuchtet werden.

234 *Fbr* S.126f, S.153f; *Gunnl* S.62; *Hrafnk* S.105. Daneben finden sich vereinzelt auch Streitigkeiten um die unerlaubte Nutzung anderer Tiere wie etwa ein Streit um unerlaubtes Melken in der Droplaugarsona saga (S.151).

235 Z.B.: „Hestrinn var vátr allr af sveita, svá at draup ór hverju hári hans, var mjǫk leirstokkinn ok móðr mjǫk ákafliga." (*Hrafnk* S.103) [Der Hengst war durchnäßt von Schweiß, so daß es von jedem seiner Haare tropfte, mit Lehm bespritzt und völlig übermüdet].

zuvor außerdem unter Todesstrafe gestellt hat, muß er Einarr erschlagen, um seine Ehre aufrechtzuerhalten. Eine besondere Bedeutung spielt in dieser Saga darüber hinaus die Tatsache, daß Hrafnkell die Hälfte des Pferdes dem Gott Freyr geweiht hat.[236] Nichtsdestoweniger läßt sich diese Stelle aufgrund der überinstimmenden Strukturmerkmale in die Reihe der anderen Streitigkeiten um unerlaubtes Reiten einordnen.

In der Sturlunga saga findet sich dieses Motiv nur einmal, an ebendieser Stelle in der Sturlu saga. Wortlaut und Ablauf entsprechen dem Muster der Isländersagas:

Þat var eitt sinn, at hross þeira ór Ásgarði höfðu gengit út yfir ána. En Már Álfsson gætti smala í Hvammi. Hann tók hrossin ok reið. En Þorleifr Ketilsson, húskarl Erlends prests, fór til ok rak hann af baki ok barði hann, svá at hann var bæði blár ok blóðugr.[237]

[Einmal waren die Pferde aus Ásgarður über den Fluß gegangen. Aber Már Álfsson hütete Schafe in Hvammur. Er nahm die Pferde und ritt. Aber Þorleifr Ketilsson, der Knecht Priester Erlends, kam dazu, zog ihn vom Pferd und schlug ihn, so daß er sowohl blau als auch blutig war.]

Daß der eigenmächtige Reiter durch den Besitzer des Pferdes verletzt oder sogar getötet wird, wird in den Isländersagas als angemessene Reaktion auf die unrechtmäßige Entwendung beschrieben, die zwar rechtlich verfolgt werden kann, aber weder durch Beteiligte noch durch den Erzähler als unverhältnismäßig verurteilt wird. Auch in der Hrafnkels saga wird von niemandem Hrafnkels Tat an sich als unangemessen verurteilt, sondern lediglich seine Weigerung, Einars Vater Buße für den Totschlag zu zahlen.[238] In der Sturlu saga heißt es hingegen, daß Sturla den Schlag kritisiert, da der Reiter unschuldig sei, und gemeinsam mit seinem Sohn Sveinn tötet er den Täter.[239] Sturlas Reaktion könnte dahingehend gedeutet werden, daß er das eigenmächtige Verhalten kritisiert, weil es eine gerichtliche Entscheidung umgeht. Andererseits darf nicht vergessen werden, daß Erlendr prestr ein Gefolgsmann Einars ist und es daher erwartbar ist, daß sein Verhalten von Sturla so scharf wie möglich kritisiert wird.

Die bereits oben angeführte Aneignung von Oddr Jósepssons Besitz durch Einarr Þorgilsson zieht eine längere, detaillierte Episode nach sich. Die geraubten Rinder werden auf Staðarhóll bewacht, während Oddr Unterstützung bei Sturla sucht. Nachdem dieser gemeinsam mit Einarr Ingibjargarson das zurückgelassene Vieh zusammengetrieben hat, ziehen sie nach Staðarhóll, um die geraubten Rinder zurückzuholen. Darüber heißt es in der Saga:

Þeir kómu í mót þeim Einari [Ingibjargarsyni] í Þverárdal ok sögðu, at nautin váru nær túni á Staðarhóli. Síðan fóru þeir til nautanna, ok kenndi Oddr þar með griðung þann,

---

236 Zur anthropologischen Dimension dieser Episode vgl. Kap. 5.5.1.

237 *Stur* S.82. An einer späteren Stelle wird berichtet, daß Sturla einen seiner Gefolgsleute wegen *hrossreið* vor dem Thing vertritt (*Stur* S.100). Es wird jedoch nicht näher darauf eingegangen, was genau vorgefallen ist; die Gerichtsverhandlung und das Urteil stehen im Mittelpunkt des Interesses. Dies spricht für die konstatierte Verrechtlichung von Konflikten in der Sturlunga saga.

238 Vgl. *Hrafnk* S.106.

239 *Stur* S.82.

er kominn var ór Búðardal, ok fyrir því hugðu þeir, at þau myndi vera nautin. En þat váru þó heimanaut af Staðarhóli. Þeir ráku nautin fyrir sér ok stefndu til Tjaldaness.[240]

[Sie kamen Einarr Ingibjargarson und seinen Leuten im Þverárdalur entgegen und sagten, die Rinder seien nahe der Hofwiese auf Staðarhóll. Darauf zogen sie zu den Rindern, und Oddr erkannte da den Stier, der aus Búðardalur gekommen war, und deswegen glaubten sie, daß es sich um die richtigen Rinder handelte. Aber es waren die Rinder von Staðarhóll. Sie trieben die Rinder vor sich her und hielten Kurs auf Tjaldanes.]

Dieser Irrtum bezüglich der Identität der Tiere führt erwartungsgemäß zu einer erneuten Konflikteskalation, und es kommt zum Kampf zwischen den beiden Parteien. Die ratgebenden Worte des Priesters Helgi betonen abschließend nochmals die konfliktauslösende Funktion der Vertauschung der Rinder: „‚En þat er mitt ráð,' segir prestr, ‚at nökkurir fari á Staðarhól, því at miklu er nú um meira at tala, alls þó hefir mistekizt til nautanna.'"[241]

Als nächstes wird ein von Einarr Þorgilsson geplanter Hinterhalt an der Badestelle durch die List eines Bauern vereitelt:

Gils Styrmisson bjó þá at Laugum. En er hann varð varr við, at Einarr Þorgilsson sat við laugina fjölmennr, þá leysti hann út kýr sínar ok rak ofan í hóla, því at hann vissi, at Hvammsmenn ætluðu til laugar. Hann kallar, at þeir Sturla skyldi aftr ríða, en annat skeið æpti hann á nautin til ólíkinda.[242]

[Gils Styrmisson wohnte da in Laugar. Und als er gewahr wurde, daß Einarr Þorgilsson mit vielen Männern bei der Quelle saß, da ließ er seine Kühe heraus und trieb sie zu den Hügeln herunter, weil er wußte, daß die Leute aus Hvammur zum Bade wollten. Er ruft, daß Sturla und seine Leute zurückreiten sollen, aber hin und wieder rief er zur Tarnung nach den Rindern.]

Wie im vorigen Teilkapitel gezeigt werden konnte, finden sich solche als *units of information* dienende Tierepisoden in den Isländersagas sehr häufig. Obwohl in diesen Episoden sicher nicht die Tiere als solche im Interesse des Erzählers stehen, so sind diese Fundstellen dennoch aufschlußreich, da sie wiederholt von einer funktionierenden Beglaubigungsstrategie durch Umgang mit Tieren zeugen.

Und nochmals wird der Streit zwischen den beiden Männern durch einen von Einarr Þorgilsson ausgeübten Schafraub aufgefrischt. Sturla schwant, daß seinem Verwandten Ingjaldr womöglich ein Überfall durch Einarr bevorsteht, weil er recht viele Hammel besitzt. Aus diesem Grund bietet er ihm an, die Schafe zu kaufen; dieser lehnt jedoch ab. Kurz darauf kommt es wie erwartet zu Einars Übergriff.[243] Nach der Entdeckung des Raubes begeben sich die Männer auf Verfolgungsjagd. Dabei wird betont, daß immer zwei Männer auf einem Pferd reiten. Diese Bemerkung erhält Bedeutung, weil Einarr und seine Leute die Zahl ihrer Gegner aufgrund der Menge von Pferden unterschätzen. Aus diesem Grund entscheiden sie, nicht zu

---

240 *Stur* S.85.

241 *Stur* S.86 [„Und das ist mein Ratschlag," sagt der Priester, „daß einige nach Staðarhóll gehen sollen, denn jetzt gibt es viel mehr zu klären, da doch die falschen Rinder ergriffen wurden."].

242 *Stur* S.87f.

243 *Stur* S.91.

fliehen und auch kein Tier zurückzulassen. Ihre Reise verzögert sich am Fluß dadurch, daß das Vieh in Richtung Heimat drängt, und so kommt es wieder einmal zu einem Kampf zwischen den beiden Gruppen, der den Konflikt beendenden Heideschlacht im Jahre 1171. In dem Kampf stirbt Ingjaldr, und Sturla führt auf dem Nachhauseweg seine Leiche und das geraubte Vieh mit nach Hause. Die Betonung der Mitnahme des Viehs zeigt, daß dies den Erfolg des Überfalls impliziert, auch wenn Ingjaldr sterben mußte. Durch das erfolgreiche Zurückholen des geraubten Viehs steigt Sturlas Ansehen beträchtlich, während Einars Ehre leidet.[244] Mit dieser Episode endet bis auf weiteres die Konfliktkette zwischen Einarr Þorgilsson und Hvamm-Sturla, und Sturlas zweiter Konfliktgegner Þorleifr beiskaldi wird eingeführt.[245]

Im verbleibenden Teil der Sturlu saga spielen Tierepisoden keine nennenswerte Rolle mehr. Ein weiteres Mal tritt jedoch Einarr Þorgilsson in den Vordergrund, und wieder geht es um eine unrechtmäßige Aneignung von Vieh. Einarr läßt siebzig Hammel Birningr Steinarssons aufgrund eines angeblichen Anspruchs auf ein Erbe entwenden und schlachten. Birningr sucht daraufhin bei Sturla Unterstützung. Dieser läßt ihn zu sich ziehen und kauft ihm sein Gut ab, klagt Einarr wegen dieser Sache jedoch nicht an.[246]

Ganz am Ende der Saga steht noch eine letzte Tierepisode: Nachdem Jón Loftsson am Ende der Deildartungumál den Vergleich zwischen Sturla und Páll prestr herbeigeführt hat, lädt Páll ihn zu sich nach Hause ein. Er läßt ihn zwischen einem sechsjährigen Ochsen und zwei neunjährigen Ochsen als Geschenk wählen, und Jón wählt den sechsjährigen, weil er ihm außerordentlich gut erscheint.[247] Páll lobt seine kluge Wahl, steckt noch einen Goldring auf das Horn des Ochsen, und die Episode endet mit der üblichen Betonung der Freundschaftsbindung zwischen den beiden Männern.

Der gesamte Konflikt zwischen Sturla und Einarr Þorgilsson ist von Tierepisoden durchzogen, und diese Konfliktkette bildet den größten Teil der Sturlu saga. Der Handlungsverlauf der Sturlu saga ist jedoch linear; die einzelnen konfliktauslösenden Episoden werden aneinandergereiht, ohne durch Rückgriffe, Parallelismen und Steigerungen verknüpft zu werden. Es handelt sich also um eine andere Art der Strukturierung, als sie in den Isländersagas zu finden ist: Sie kann als inhaltliche Schwerpunktsetzung charakterisiert werden, die sich nur bedingt auf die formale Ebene des Textes erstreckt.

---

[244] Der Erzähler betont: „Ok var þat mál flestra manna, at á þeim fundi skipti um mannvirðing með þeim Sturlu ok Einari." (*Stur* S.94) [Die meisten Leute waren der Meinung, daß in diesem Konflikt das höhere Ansehen von Einarr auf Sturla überging].

[245] Einarr Þorgilsson tritt von nun an vorrangig als unterstützende Kraft, nicht länger als Hauptgegner Sturlas auf.

[246] *Stur* S.103.

[247] *Stur* S.114.

4.2.2 Guðmundar saga dýra

Bei der Guðmundar saga dýra handelt es sich wie bei der Sturlu saga um eine der zuerst entstandenen Teilsagas der Sturlunga.[248] Zeitlich schließt sie direkt an die Ereignisse dieser an und umfaßt den Zeitraum bis zum Jahr 1200. Die letzten Kapitel der Saga weisen eine stark anekdotische und unzusammenhängende Struktur auf, während der erste Teil eine Gesamtstruktur erkennen läßt.[249] Jede Episode beginnt thematisch und personell in der Peripherie und arbeitet sich ins Zentrum vor, so Jaqueline Simpson in ihrem Artikel „Advocacy and Art in Guðmundar saga dýra".[250] Dies führt dazu, daß eine Vielzahl von Personen in der Saga auftaucht und viele Konflikte nicht direkt mit der Hauptperson Guðmundr und seinem Gegenspieler Önundr in Verbindung zu bringen sind.

Die in der Guðmundar saga zu findenden Tierepisoden sind oft identisch mit typischen Motiven der Íslendinga sögur und häufig sehr ausführlich ausgestaltet. Sowohl hinsichtlich ihrer Funktion als auch in bezug auf das Ausmaß – die Zahl der involvierten Tiere und die Folgen des Geschehens – bestehen Ähnlichkeiten zu den herausgearbeiteten Charakteristika der Isländersagas. Anders als in der Sturlu saga stehen die einzelnen Motive jedoch unverbunden nebeneinander und bilden keine zusammenhängende Handlungskette.[251] Einzig auf einen Pferdekampf folgen anknüpfende Tierepisoden, und letztendlich führt dieser Pferdekampf zum Mordbrand (*brenna*) in Langahlíð.

Neben den längeren Tierepisoden werden Tiere auch sehr häufig in kurzen marginalen Bemerkungen erwähnt.[252] Gegen Ende der Saga spiegeln die Tierepisoden die beginnende Konflikteskalation und die Verrohung der Zustände mit Beginn der Sturlungenzeit wider, die sich vollends in der Selektion der Tierepisoden innerhalb der Íslendinga saga niederschlägt. Auch in der Guðmundar saga dýra wird von Viehraub berichtet, dieser steht jedoch nicht so exponiert wie in der Sturlu saga oder der Íslendinga saga, und es handelt sich vor allem um Nebenfiguren, die raubend tätig werden.[253]

---

248 Vgl. Björn Sigfússon. 1960. „Guðmundar saga dyra". In: *KLNM* 5. S.544.

249 Aufgrund dieser losen Struktur vertrat Magnús Jónsson die These, daß es sich bei der Guðmundar saga dýra nicht um eine Saga, sondern um eine Art Vorarbeit für eine Saga, eine lose Sammlung von *þættir*, handele (Magnús Jónsson. 1940. S.38). Jaqueline Simpson (1960) nimmt die Gegenposition zu Magnús Jónsson ein und ordnet die Saga als durchkomponiertes Werk eines Verfassers ein.

250 Vgl. Jaqueline Simpson. 1960. S.329.

251 Úlfar Bragason betont, daß das Leitprinzip dieser Saga nicht das von Andersson für die Isländersagas beschworene Einheitsprinzip sei, sondern vielmehr ein solches der Vielfalt (Úlfar Bragason. 1986. S.68f).

252 Zu kurzen Erwähnungen von Pferden in ihrer Funktion als Reittiere siehe z.B.: *Gsd* S.180, S.188, S.199, S.203.

253 Zum Beispiel heißt es über den geächteten Eyjólfr Hallsson: „Þá er fættast tóku föng á Helgastöðum, þá urðu rán" (*Gsd* S.165) [Als die Vorräte auf Helgastaðir zur Neige gingen, ging man zum Raub über]. Hier findet der Raub allerdings zur Sicherung von Nahrungsmitteln statt und ist insofern nicht mit den übrigen Raubepisoden der Sturlunga saga vergleichbar. Geächtete rauben auch in den Isländersagas Höfe aus.

Zu Beginn der Saga gibt es keine Tierepisoden, wenn man von der Nennung von Walen, Eiern und geraubtem Vieh als Nahrungsmittel absieht. Die erste Episode mit Auswirkungen auf den Handlungsverlauf ist eine detailliert ausgeschmückte Episode um das Weiden von Pferden auf fremdem Grund:

> Ok einn dag helgan fór Brandr til tíða þangat ok reið ótömu hrossi, ok varð laust hrossit um messuna ok gengr í tún. Ok fór hann til Brandr ok tók hrossit ok mátti eigi ríða, ok fór þat víðara en áðr. Þá hljóp Sumarliði at með lurk ok barði bæði Brand ok hrossit. Ok komst hann með illan leik í brott, svá at hann var trautt einfærr.[254]
>
> [Eines Feiertags begab sich Brandr dorthin zur Messe und ritt auf einem umgezähmten Pferd, und dieses riß sich während der Messe los und geht auf die Hofwiese. Und Brandr kam da herbei und ergriff das Pferd, aber vermochte nicht aufzusitzen, und es lief da weiter weg als zuvor. Da lief Sumarliði heran mit einem Knüppel und schlug sowohl Brandr als auch das Pferd. Und er entkam nur mit Mühe und Not und konnte kaum noch gehen.]

Bei dieser Episode handelt es sich um ein wiederkehrendes Motiv in den Isländersagas und der Sturlunga saga.

In den Isländersagas wird an sechs Stellen erwähnt, daß das Weiden von Pferden auf fremdem Grund zu Streitigkeiten führt. In der Fóstbrœðra saga etwa kommt es zu mehreren Totschlägen, weil Þorgeirs Packpferde auf der Hofwiese des Hœkils-Snorri anhalten, um zu fressen, und sich nicht weitertreiben lassen wollen.[255] In der Finnboga saga behauptet ein Mann namens Uxi, daß Finnbogi Pferde auf seinen Wiesen grasen lasse, und überfällt ihn deswegen.[256] In anderen Fällen lassen Männer bewußt provokant ihre Pferde auf den Weiden anderer Männer fressen.[257] Dies wird in der Vatnsdœla saga als Unverschämtheit bewertet, und so sagt Þorsteinn auch, daß so etwas nur ein törichter und unwissender oder aber ein großer und eitler Mann tun würde.[258]

In der Þorgils saga skarða läßt sich eine Variante identifizieren, in der das Motivschema auf kirchliche Zusammenhänge übertragen wird. Sturla Þórðarson hält Þorgils davon ab, seine Pferde auf der Wiese vor der Kirche von Reykholt zu weiden, „því at Pétr postoli á töðuna, ok hefir hann ekki til sakar gert við Þorgils."[259] Die Pferde werden jedoch ohne weitere Konfliktverschärfung von der Wiese getrieben.

Daneben gibt es mehrere Episoden, in denen das Weiden von Rindern oder auch Schafen konfliktauslösend wirkt, die demselben abstrakten Verlaufsmuster folgen.[260] Die einzige entsprechende Episode in den Königssagas findet sich im Ágrip: Während der Regierungszeit Ingis und Sigurðs wird berichtet, daß ein gewisser Geirsteinn eine reiche Witwe namens

---

254 *Gsd* S.174.
255 *Fbr* S.178f.
256 *Finnb* S.293.
257 Z.B. *Gr* S.95f.
258 *Vatn* S.94.
259 *Þskarð* S.171 [weil dem Apostel Petrus die Hofwiese gehört, und er hat sich nicht gegen Þorgils vergangen]. Diese Episode wird auch vom Verfasser der Guðmundar saga A aufgegriffen. Vgl. Kap. 4.3.
260 *Eg* S.277f; *Glúm* S.42; *Stur* S.77; *ÞHafl* S.29; *HrafnG* S.320. Der auf Island spielende Teil des Hrafns þáttr Guðrúnarsonar wird hauptsächlich durch diesen Konflikt um das Weiden von Vieh auf fremdem Grund bestimmt.

Gyða beschuldigt, ihr Vieh auf seinem Grund weiden zu lassen, nachdem sie ihn nicht heiraten möchte. Weiterhin läßt er auch sein Vieh auf ihrem Acker weiden.[261]

Die Austauschbarkeit der Tierarten macht deutlich, daß in diesen Episoden weniger Tiere als Individuen, sondern vielmehr die Vernichtung von Eigentum durch Tiere im allgemeinen im Zentrum des Interesses stehen. Dennoch gibt es einige Episoden in dieser Motivgruppe, in denen ausführlich auf die betreffenden Tiere eingegangen wird, wie im vorliegenden Fall in der Guðmundar saga dýra.

Die Passage in der Guðmundar saga dýra enthält eine Reihe von über das übliche Motiv hinausgehenden, stilisierenden Elementen, die spannungserzeugend wirken. Es wird erwähnt, daß das Pferd ungezähmt sei und sich noch dazu an einem Feiertag während der Messe losreiße. Brandr versucht das Pferd zu zähmen und wegzuführen, es gelingt ihm aber nicht. Trotz seiner Bemühungen wird er von Sumarliði so arg geschlagen, daß er kaum noch gehen kann. Diese Demütigung rächt Brandr bei nächster Gelegenheit. Seine Rache erfolgt in einem dramatischen Auftritt:

Þá reið maðr at [Sumarliða] á folaldi ok var í feldi gráum ok hafði grímu fyrir andliti ok sté af baki ok lyfti upp grímunni. Var þar Brandr Örnólfsson. Hann mælti, at Sumarliði skyldi þá við horfa eigi verr en um sumarit, er hann rak hann ór túninu. Ok þá hjó Brandr á herðar honum með breiðöxi, ok varð þat allmikit sár.[262]

[Da ritt ein Mann an Sumarliði heran auf einem Fohlen, in einen grauen Mantel gekleidet und mit einer Maske vor dem Gesicht. Und er saß ab und lüftete die Maske. Das war Brandr Örnólfsson. Er sagte, daß Sumarliði nun nicht schlechter standhalten sollte als im Sommer, als er ihn von der Hofwiese trieb. Und dann schlug Brandr ihn mit der Streitaxt auf die Schultern, und dies verursachte eine überaus große Wunde.]

Brandr reitet auf einem Fohlen, eine Rekurrierung auf die Ungezähmtheit des Pferdes in der vorherigen Episode, und gibt sich zunächst nicht zu erkennen. Auch wenn er Sumarliði die Schläge nach eigenen Worten nur für die ihm zugefügten Wunden, nicht für die des Pferdes, versetzt, ist der Rahmen dieses Konfliktes dennoch das außer Kontrolle geratene, ungezähmte Pferd. In diesem Konflikt unterstützt Guðmunds Antagonist Önundr Brandr, während Guðmundr selbst Sumarliðis Totschlag verfolgt. Obwohl Brandr ein Gefolgsmann Önunds war, sind in der Beschreibung der Geschehnisse durchaus Sympathien für ihn spürbar.[263]

Ein zweites Mal wird in der Guðmundar saga ein Konflikt ausgelöst, weil Tiere sich auf fremdem Land bewegen. Ein Mädchen treibt Rinder der Brüder Sighvatr und Eyvindr auf die Hofwiese Þorsteinn Halldórssons, während dort Heu von ihm lagert. Nach einer vergeblichen Aufforderung, dies zu lassen, treibt Þorsteinn das Vieh von der Wiese herunter. Die Brüder sind daraufhin der Auffassung, daß die Vertreibung nicht rechtens gewesen sei: „Þeir kváðu þá svá komit sumri, at fé ætti heimult at ganga þangat, er þat vildi.“[264] Die Episode endet mit einem Schlagab-

---

[261] *Ágr* S.53. Vgl. Kap. 4.4.

[262] *Gsd* S.174.

[263] Zur parteiischen Haltung der Guðmundar saga dýra zugunsten Guðmunds vgl. Jaqueline Simpson. 1960. S.345.

[264] *Gsd* S.182 [Sie sagten, daß der Sommer so weit fortgeschritten sei, daß das Vieh dort gehen dürfte, wo es wollte].

tausch, der jedoch durch die Schulter eines von Þorsteinn geführten und zwischen den Männern stehenden Pferdes aufgefangen wird.[265] Auch in diesem Fall ist es der von Guðmundr unterstützte Mann, der die Tiere von seinem Grundstück vertreibt, während Önundr die andere Partei vertritt. Die Sympathie liegt dieses Mal jedoch eindeutig auf Þorsteins Seite, dessen Handlungen als gemäßigt und überlegt beschrieben werden.

In der Analyse der Bjarnar saga Hítdœlakappa wurde bereits darauf hingewiesen, daß der direkt im Anschluß folgende Pferdekampf zwischen zwei Männern namens Nikulás in Ablauf und Funktion dem Motiv der Isländersagas entspricht:

> Þeir átti báðir gráa hesta at lit. Nú váru hestarnir saman leiddir, ok beizt hvárr tveggja vel, meðan þeir áttu með sér at skipta. Þá þótti Nikulási frá Mjóvafelli ójafnt keyrðir hestarnir ok gert at mannvirðing. Hafði hann staf mikinn í hendi ok vildi ljósta hest nafna síns. En Nikulás Bjarnarson hljóp undir höggit, ok kom á hann stafrinn. Hann hjó í höfuð nafna sínum með handöxi, ok varð þat lítill áverki. Þá varð þröng mikil. [...] Ok skildu við þat hestaþingit.[266]
>
> [Sie besaßen beide graufarbene Hengste. Jetzt wurden die Hengste gegeneinander geführt, und sie bissen sich gut, solange sie sich selbst überlassen waren. Da schienen Nikulás von Mjóvafell die Hengste ungleich getrieben, abhängig vom Ansehen der beteiligten Männer. Er hatte eine große Stange in der Hand und wollte den Hengst seines Namensvetters schlagen. Aber Nikulás Bjarnarson lief in den Hieb, und die Stange landete auf ihm. Er schlug seinem Namensvetter mit der Handaxt in den Kopf, und dies gab eine kleine Wunde. [...] Und damit löste sich die Pferdehatz auf.]

Wie in den beiden vorhergehenden Episoden findet der eigentliche Konflikt zwischen Nebenfiguren statt; Önundr und Guðmundr werden nur als Vertreter der beiden Parteien mit in den Konflikt gezogen. Mit dieser Beobachtung ist zugleich einer der größten Unterschiede zwischen den in den Isländersagas zu findenden Tierepisoden und jenen der Guðmundar saga benannt: Während es in den Isländersagas die Hauptpersonen sind, die durch die Interaktion mit Tieren in Konflikte mit ihren Feinden geraten, entstehen in der Guðmundar saga Nebenkonflikte, die von den beiden Hauptkontrahenten in ihrem eigenen Konflikt instrumentalisiert werden.[267]

Runólfr, der Sohn Nikulás Runólfssons wird wegen eines Schlages, den er in der Folge des Pferdekampfes dem anderen Nikulás zufügt, bezirksgeächtet. Als er sich dennoch im Bezirk aufhält, bestellt Kolbeinn Tumason ihn zu sich. Runólfr bittet ihn, einige Zuchtpferde als Wiedergutmachung anzunehmen, dieser verweist ihn aber an Guðmundr. Guðmundr nimmt das Geschenk an, und Runólfr bleibt darauf einige Tage bei ihm, reist danach aber weiter zu Önundr, wo sich auch seine Brüder Leifr und Halli aufhalten. Önundr erfährt von Runólfs Geschenk an Guðmundr und

---

[265] *Gsd* S.182. Auch in der Íslendinga saga trifft ein Hieb das Pferd anstatt des Reiters (*Ísl* S.275).

[266] *Gsd* S.183. Vgl. Kap. 4.1.1.

[267] Im Konflikt zwischen Sturla und Einarr Þorgilsson in der Sturlu saga finden sich beide Formen: der direkte Konflikt ausgelöst durch eine Tierepisode und die Instrumentalisierung solcher Konflikte zwischen anderen Männern.

äußert sich darüber äußerst negativ. Dies führt zu dem exzeptionellen Ereignis, daß Runólfr zurück zu Guðmundr reitet, die Pferde wieder mitnimmt und sie statt dessen Önundr schenkt. Guðmundr reagiert zwar nicht auf diesen Vorfall, es heißt aber, daß sein Ansehen sehr darunter gelitten habe.[268] Diese Episode dient offensichtlich der Illustration der (vermeintlich) geschwächten Position Guðmunds. Es handelt sich um eine unerhörte Begebenheit: In der Sagaliteratur wird an keiner anderen Stelle davon berichtet, daß jemandem ein Geschenk vom Schenkenden wieder abgenommen wird.

Die beiden anderen Nikulássöhne, Leifr und Halli bezeichnen Guðmundr kurz darauf nach einigen weiteren Schlagabtäuschen zwischen den Parteien als hornloses[269] Schaf, das fast seine gesamte Wolle verloren habe:

> Fyrir litlu gengum vit um allan Öxnadal ok könnuðum haga allt it efra ok fundum ekki sauða nema á eina kollótta ok var af fallin ullin öll, ok mun hon óvíða ganga í vár, ok ætlum vér, at Guðmundr siti fast á friðstóli sínum.[270]
>
> [Vor kurzem gingen wir beide durch das gesamte Öxnadalur und suchten auch die oberen Weiden ab und fanden keine Schafe außer einem hornlosen, das seine gesamte Wolle verloren hatte. Und es wird nicht weit gehen in diesem Frühjahr, und wir sind der Meinung, daß Guðmundr fest auf seinem Friedensstuhl sitzen wird.]

Jaqueline Simpson bezeichnet diese Beleidigung als „a type of sarcasm based on homely symbolism which is frequent in Family Sagas."[271] Die von Simpson attestierte Eigenständigkeit dieser Symbolik geht mit der generellen Unabhängigkeit der Tiermotivik der Sagaliteratur einher und zeugt ein weiteres Mal von der Beeinflussung der Bedeutungskonstituierung in den Sagas durch alltägliche Erfahrungshorizonte. Simpson vergleicht die Stelle weiter mit zwei in der Heiðarvíga saga und der Hávarðar saga Ísfirðings erwähnten Spottbußen.[272] Daß sie auf diese beiden Episoden verweist, ist eigenartig, da sich aus systematischer und inhaltlicher Hinsicht zunächst ein Blick auf die im gesamten Korpus zu findenden beleidigenden Tiermetaphern anbietet, den Spottbußen hingegen eher eine metonymische als eine metaphorische Bedeutung innewohnt. Aus dieser Sicht reiht sich die vorliegende Beleidigung in eine Vielzahl ähnlicher Äußerungen ein. Bedeutungsvoll wird sie dadurch,

---

[268] *Gsd* S.185.

[269] Die genaue Bedeutung des Wortes *kollóttr* ist unklar; in diesem Zusammenhang scheint es hornlos zu bedeuten (vgl. dazu auch einen Artikel Finnur Jónssons zur Namensgebung von Schafen (1912. S.335)). Im Auðunar þáttr vestfirzka wird berichtet, daß Auðunn nach einer Krankheit *kollóttr* sei – also wohl kahlköpfig (*Auð* S.364). Bjørn Bandlien weist auf eine mögliche klerikale Assoziation hin, da Nonnen *kollóttar meyjar* genannt worden seien und auch die Tonsur mit dem Terminus *kollóttr* bezeichnet werde. Gemeinsam mit dem Substantiv *friðstóll* verweist das Adjektiv Bandliens Ansicht zufolge daher in pejorativer Absicht auf die schwindende Bedeutung Guðmunds innerhalb der isländischen Machtpolitik und seine Hinwendung zur kirchlichen Lebenswelt (Bjørn Bandlien. 2005. S.248f). Bandliens Interpretation der Saga, verbunden mit einigen Mißinterpretationen isländischer Wendungen, überzeugt an dieser Stelle nicht.

[270] *Gsd* S.187.

[271] Jaqueline Simpson. 1960. S.340.

[272] *Háv* S.308f; *Heið* S.231. Zum Motiv der Spottbuße vgl. Else Ebel. 1999.

daß anders als bei den meisten anderen zu findenden Metaphern im Text mehrfach auf sie rekurriert wird und sie auf diese Weise Auswirkungen für den Handlungsverlauf zeitigt.[273]

Durch die Wiederholung der Schafmetapher am Tag der Verbrennung von Önunds Haus und Gefolge durch Guðmundr selbst schließt sich der Kreis, und es zeigt sich, daß Guðmundr von seinen Feinden unterschätzt und gerade durch diese beleidigende Unterschätzung zur Handlung herausgefordert wurde:

> „Hér er nú komin ærin sú in kollótta, gengin ór dal ofan, ok þó af ullin harla mjök, ok er eigi forystusauðrinn fönguligri en svá. En þó ætlar hon nú, at annat hvárt skal vera, at hon skal nú láta af sér allt reyfit eða ganga með fullu reyfi heim."[274]
>
> [Hier ist nun das hornlose Mutterschaf gekommen, aus dem Tal herunter, und doch kaum viel Wolle an ihr. Und stattlicher ist das Leitschaf nicht. Und doch ist es der Meinung, daß es nun entweder alle Wolle lassen muß oder in voller Pracht heimgeht.]

Der Rückgriff auf diese zuvor geäußerte Bemerkung ohne explizite Deutung im Text ist eine Stärke der Guðmundar saga, die ihren literarischen Wert steigert und sie damit von der aneinanderreihenden, chronikartigen Berichterstattung, die so dominant in der Kompilation der Sturlunga saga – wie etwa auch im zweiten Teil der Guðmundar saga dýra – ist, abhebt.

Die Rücknahme der geschenkten Pferde und die Gleichsetzung mit einem hornlosen Schaf dienen als konfliktauslösende Elemente mit äußerst beleidigendem Charakter. Da sie direkt vor dem Höhepunkt der Guðmundar saga dýra, der *brenna* von Langahlíð, stehen, erhalten sie besonderes Gewicht im Textgefüge. Im ersten Fall wird die Ehre Guðmunds metonymisch verletzt, im zweiten metaphorisch. Dieses Spiel zwischen metaphorischer und metonymischer Ehrverletzung zieht sich durch das gesamte Untersuchungskorpus und wird im Rahmen der anthropologischen Funktionsanalyse noch genauer zu beobachten sein.

Der verbleibende Rest der Saga widmet sich den weiteren Folgen der *brenna*. Nachdem auf dem Allthing durch Jón Loftsson ein Vergleich herbeigeführt wurde, erinnert Guðrún Önundardóttir Mann und Brüder an ihre Rachepflicht, indem sie ihnen zum Essen nichts anderes vorsetzt als geröstete Schafsköpfe und -füße und auf ihre murrenden Bemerkungen erwidert: „Ekki verðr mér jafndrjúgdeilt sem sviðin."[275] Der Hinweis verfehlt seine Wirkung nicht. Im selben Bildfeld verbleibt die Verfasserinstanz, wenn Þórðr folgende Worte in den Mund gelegt werden, als er eine Reihe von an der *brenna* beteiligten Männern tot in Hákon Þórðarsons Gehöft auffindet: „Ný slátr er hér nú at höndla."[276] Es folgen weitere kurze Episoden, die alle isoliert und unverbunden aneinandergereiht sind.[277]

---

[273] Vgl. Kap. 5.4.1.

[274] *Gsd* S.189.

[275] *Gsd* S.195 [Von nichts habe ich so viel Vorrat wie an Geröstetem].

[276] *Gsd* S.199 [Frisch Geschlachtetes ist hier zu haben].

[277] Als Kolbeinn Tumason Björn prestr, einen an diesem Überfall beteiligten Mann, vor Guðmunds Rache in Schutz nimmt, schenkt Björn ihm zum Dank zwei Ochsen (*Gsd* S.202). Eine erneute Konflikteskalation – wenn auch nur zwischen Nebenfiguren – entsteht durch den Diebstahl

Die Guðmundar saga dýra ändert in ihrem Verlauf den Charakter. Von einem Sagatext, der formal und inhaltlich auch Teil einer Isländersaga sein könnte, wird sie zu einer bloßen Aneinanderreihung von Fakten, die inhaltlich die Verrohung der Zustände zu Beginn des 13. Jahrhunderts reflektieren. Der der *brenna* folgende Rachezug und sich diesem anschließende Gegenrachen zeugen von der hohen Gewaltbereitschaft der Akteure und sind von mehreren Raubzügen begleitet, bei denen jedoch keine Tiere erwähnt werden. Generell nimmt die Bedeutung von Tieren im zweiten Teil der Saga ab; sie werden abgesehen von zwei Diebstählen vor allem als Teil der Hintergrundszenerie und in metaphorischen Zusammenhängen erwähnt.

Obwohl in der Guðmundar saga dýra viele Tierepisoden integriert sind, mangelt es diesen an Kohärenz, und es läßt sich kein unterliegendes Strukturprinzip aufspüren, das sie zusammenhalten könnte. Lediglich in der durch den Pferdekampf ausgelösten Handlungskette knüpfen mehrere Tierepisoden aneinander an. Diese Diskrepanz zwischen den beiden Teilen der Saga kann dahingehend gedeutet werden, daß die Guðmundar saga die isländische Gesellschaft am Scheidepunkt zweier Epochen beschreibt. Die Zeit nach der *brenna* von Langahlíð spiegelt einen Wechsel von Wertmaßstäben wider, der sich in einer Verschiebung der Perspektive und einem formalen und inhaltlichen Bruch in der Erzählung niederschlägt.

4.2.3 Íslendinga saga

Es wurde deutlich, daß die Raubepisoden in der Sturlu saga noch konfliktauslösende Wirkung haben, die mit jener der Diebstahlepisoden der Isländersagas gleichzusetzen ist. Dieses konfliktauslösende Potential ist in den anderen Teilsagas der Sturlunga saga nicht in gleichem Maße zu finden und in der Íslendinga saga, der Hauptsaga der Kompilation, die wiederholt als das literarische Kunstwerk der Sturlunga saga bezeichnet wurde, völlig verschwunden.[278]

In der Íslendinga saga gibt es statt dessen Raubepisoden in großer Zahl. Es fällt auf, daß alle zentralen Figuren der Sturlungenzeit sich an diesen Raubzügen beteili-

---

zweier Kühe. Zwei Männer entwenden Þorsteinn, einem Geächteten und Verbündeten Þorgríms, zwei Kühe, die er sich für die Überwinterung gekauft hatte, wie es heißt (S.202). Für diese Tat tötet Þorsteinn später einen der beiden Männer und begibt sich darauf in die in bezug auf die Pferde sehr detailliert beschriebene Flucht (S.203). Starkaðr erschlägt einen sich auf der Pferdesuche befindlichen Mann, weil dieser sich nicht Þorgrímr anschließen möchte (S.206). Þorgrímr schließt Starkaðr für diese Tat aus seiner Gruppe aus. In einem Raubzug stehlen Þorgrímr und seine Leute Kálfs Pferd und acht Kühe aus seinen Ställen (S.208). Þórðr aus Fagraskógur wird von Guðmunds Männern erschlagen, weil er ihnen nicht die Guðmundr zugesprochene Kuh, sondern eine weniger wertvolle aushändigen möchte (S.210).

[278] Eine einzige Episode ist mit dem Diebstahlmotiv der Isländersagas vergleichbar. Dieser kommt dementsprechend auch konfliktauslösende Wirkung zu (*Ísl* S.362). Gestohlen wird in diesem Fall ein einziges Tier, eine Stute, die ein Valgarðr Styrmisson sich von Halldór Guðmundarson ausleihen will, aber nicht erhält. Dem Pferd wird kein Schaden zugefügt, Valgarðr möchte es als Reitpferd nutzen und nicht wirtschaftlichen Schaden anrichten. Für diesen Diebstahl (und die diesen begleitende entehrende Bedrohung) erschlägt Halldór Valgarðr kurz darauf.

gen. Es rauben Snorri und Sighvatr Sturluson,[279] Snorris Sohn Órækja, Sighvats Sohn Sturla, die Vatnsfirðingar[280] und auch Gizurr Þorvaldsson. Besonders häufig werden Órækja und Sturla Sighvatsson als Raubende und Schlachtende beschrieben. Zur Veranschaulichung folgen zwei exemplarische Fundstellen, wie sie sich ähnlich über die ganze Saga verteilt finden:

> Þá er [Órækja] var á Reykjahólum lét hann flytja hesta marga í Akreyrar, er Þórðr Sturluson átti, ok bað ekki lofs at. Hann hafði ok gert bú at Hólum, þá er hitt var upp tekit, ok ræntan Þórgrím at Miðhúsum fimm hundruðum sauða.[281]
>
> [Als Órækja auf Reykjahóll war, ließ er viele Pferde nach Akreyrar schaffen, die Þórðr Sturluson besaß und fragte nicht um Erlaubnis. Er hatte auch ein Gehöft auf Hólar gegründet, wo das andere abgerissen worden war, und Þórgrímr von Miðhús fünfhundert Schafe geraubt.]
>
> Sturla [Sighvatsson] fór eftir fundinn út til Garða, ok var þar rænt mörgu. Nær þrem tigum yxna váru þaðan rekin, en hundrað geldinga lét hann reka um haustit til Sauðafells.[282]
>
> [Sturla Sighvatsson begab sich nach der Zusammenkunft hinaus nach Garðar, und dort wurde viel geraubt. Beinahe dreißig Ochsen wurden von dort fortgetrieben, und hundert Hammel ließ er im Herbst nach Sauðafell treiben.]

Darin, daß sich auch die größten Goden der Sturlungenzeit an den Raubzügen beteiligen, liegt der größte Unterschied zu den Isländersagas, in denen (Tier-)Diebe niemals hoch geschätzte Persönlichkeiten sind.[283] Während die Diebstähle der Sagazeit als moralisch verwerflich beschrieben werden (man denke nur an die von Hallgerðr in Auftrag gegebenen Diebstähle in der Njáls saga), werden die Massenentwendungen von Vieh in der Sturlunga saga bereits durch ihre Frequenz gewöhnlich; es folgt selten eine Bewertung des Geschehens. Weiterhin werden zum einen oft mehrere Tierarten gleichzeitig entwendet, oder es ist überhaupt nicht mehr von bestimmten Tierarten, sondern nur noch von Vieh (*fé, kvikfé*) die Rede. Darüber hinaus handelt es sich in fast allen Fällen um eine große oder unbestimmte Zahl von Tieren, die geraubt oder getötet wird.[284] Der Raub von Vieh in der Íslendinga saga ist schließlich meist nur eines von mehreren Elementen in einem Raubzug; es wird grundsätzlich alles, was den marodierenden Horden in die Hände fällt, mitgenommen oder verbrannt. Die Raubepisoden haben daher keine mit den Diebstählen vergleichbare strukturierende Funktion für den Handlungsverlauf. Nichtsdestowe-

---

279 *Ísl* S.253.
280 *Ísl* S.328.
281 *Ísl* S.379.
282 *Ísl* S.406.
283 Neben den diskutierten Diebstahlepisoden in der Reykdœla saga vgl. beispielsweise auch den Pferdedieb Eldgrímr in der Laxdœla saga (S.103ff) oder den wiederholten Schafdiebstahl Óspaks in der Bandamanna saga.
284 Z.B.: viele Pferde und 500 Schafe (*Ísl* S.379); 30 Ochsen und 100 Hammel (S.406); alles Vieh (S.419) etc.

niger kommt ihnen eine spezifische bedeutungskonstituierende Funktion innerhalb der Sturlunga saga zu, die in Kapitel 5.2.2 näher dargelegt wird.

4.2.4 Zwischenfazit

Die festgestellten Unterschiede zwischen den beiden bisher untersuchten Textgruppen sind zunächst einmal inhaltlicher Art. In der Sturlunga saga werden Tiere noch wesentlich stärker als in den Isländersagas als Objekte beschrieben. Dies schlägt sich auch in der Selektion der Episoden nieder: Es finden sich fast ausschließlich Episoden, die Tiere als Eigentum und Besitz thematisieren. Längere Passagen mit literarisch-stilisiertem Charakter sind relativ selten. Oft werden Tiere als Bezahlung oder Teil einer Bußleistung überreicht, es finden sich aber auch einige stilisierte Geschenkübergaben mit detaillierter Beschreibung der verschenkten Tiere. Weiterhin stechen Erwähnungen vom Massensterben vieler Tiere in Notzeiten heraus, die in dieser Häufigkeit nicht in den anderen Sagagattungen zu finden sind.[285]

Als generelle Schlußfolgerung läßt sich weiterhin festhalten, daß Tierepisoden wesentlich seltener als in den Isländersagas aktive Elemente im Handlungsverlauf einer Saga sind, sondern meist lediglich als Teil der Hintergrundszenerie beschrieben werden oder eines von vielen Elementen bei Raubzügen bilden und somit an Gewicht im Textgefüge verlieren. Das konfliktauslösende Potential, das den in der Sturlunga saga aufgenommenen Tierepisoden innewohnt, wird im Vergleich mit den Isländersagas deutlich, in denen die entsprechenden Episoden in konfliktauslösender Position stehen. In der Sturlunga saga entfalten diese Episoden jedoch häufig nicht mehr konfliktfördernde Wirkung, sondern sind nur noch Folge eines Konfliktes. Sie stehen darüber hinaus oft nicht als einziges Element, sondern kombiniert mit weiteren Ereignissen und werden somit mehr oder weniger zu Kulisse. Während das narrative Potential der Episoden als konfliktauslösende Elemente abnimmt, weisen retardierende Motive in der Regel dagegen keine Abweichungen zwischen Isländersagas und Sturlunga saga auf.

Des weiteren werden die einzelnen Tierepisoden in den Teilsagas der Sturlunga nicht rekurrierend verknüpft, wie dies wiederholt in den Isländersagas der Fall ist. Die Natur der Fundstellen entspricht dem generellen Charakter der Sturlunga saga – weniger als literarisches Kunstwerk denn als historisches Zeugnis, in dem es zwar literarische Elemente gibt, die jedoch keine einer Gesamtkomposition folgende literarische Funktion einnehmen, sondern der Illustrierung der einzelnen geschilderten historischen Ereignisse dienen. Ebenso wie die Isländersagas weisen die Teilsagas der Sturlunga individuelle Züge auf, die eine pauschale Beurteilung der Kompilation als Ganzes in bezug auf die Integration von Tierepisoden erschweren.

Dies wird vor allem bei Betrachtung der Prestssaga Guðmundar góða deutlich, die als der große ‚Ausreißer' in der Sturlunga saga bezeichnet werden könnte. Die

---

[285] In dieser Hinsicht erinnert die Sturlunga saga stilistisch an die Annalen. Siehe z.B. *Ísl* S.314f, S.391. Ein gutes Frühjahr wird erwähnt in *Ísl* S.412. Vergleichbare Passagen in den Isländersagas sind: *Fbr* S.147; *Gr* S.28.

Tierepisoden der Prestssaga weichen von den übrigen in der Sturlunga saga zu findenden Tierepisoden ab und entsprechen inhaltlich eher jenen der Bischofssagas, da sie alle religiös konnotiert sind und oftmals wunderhaften Charakter haben. Dieses Ergebnis ist insofern nicht verwunderlich, als die Saga das Wirken des späteren Bischofs und Heiligen Guðmundr bis zu seiner Bischofsweihe zum Inhalt hat und als erste Legitimation seiner Heiligkeit diente. Die Episoden stehen alle unverbunden hintereinander und haben bis auf eine Ausnahme keine Auswirkung auf den Fortgang des Handlungsverlaufs.[286] Sie beschränken sich fast ausschließlich auf kirchliche Ereignisse und sind nicht dem Alltag entnommen.[287] Welche literarischen Funktionen durch die Integration dieser Episoden in das Textgefüge erfüllt werden, wird in der Analyse der Biskupa sögur im nächsten Kapitel beleuchtet werden.

4.3 Biskupa sögur – Narrative Funktionen von Tierepisoden in anthropozentrischen Heiligenleben

In diesem Teilkapitel stehen vor allem zwei Fragen im Mittelpunkt des Interesses. Werden die Biskupa sögur vergleichbar zu den weltlichen isländischen Sagas von Tierepisoden in ihrem Handlungsverlauf strukturiert? Und weisen die in der Textgruppe der Biskupa sögur zu findenden Tierepisoden überhaupt ein einheitliches Bild auf, daß diese Texte von den bisher untersuchten abgrenzt?[288] Obwohl eine nicht unsignifikante Zahl von Tierepisoden in den Bischofssagas aufzuspüren ist, sind diese Narrationen im Vergleich zu den bisher untersuchten Isländersagas und der Sturlunga saga als anthropozentrisch in ihrer Erzählperspektive zu bezeichnen. Die in den weltlichen Sagas greifbare Omnipräsenz der Tierwelt im isländischen

---

[286] Eine einzige Episode in der Prestssaga hat konfliktauslösende Wirkung und ist insofern mit jenen der Isländersagas und restlichen Teilsagas der Sturlunga vergleichbar. In diesem Konflikt spielen jedoch keine lebenden Tiere und das Verhältnis von Menschen zu ihnen eine Rolle, sondern der Streit beruht auf einem vorgenommenen Vergleich: „Þat var vanði Guðmundar prests oft hátíðir at láta menn kyssa á helga dóma. En Þorsteinn kveðst eigi vita, hvárt þat váru heilagra manna bein eða hrossabein." (*Prest* S.141) [Es war die Gewohnheit Priester Guðmunds, an den Feiertagen die Leute oft Reliquien küssen zu lassen. Aber Þorsteinn sagte, er wisse nicht, ob das die Knochen heiliger Männer seien oder Pferdeknochen]. Diese Kritik Þorsteinn Þraslaugarsons an Guðmunds Reliquienkult zieht eine Gerichtsverhandlung wegen Blasphemieanklage nach sich. In seiner Kritik schimmert ein abgeklärtes Verhältnis der Isländer zum christlichen Heiligenkult durch. Gleichzeitig wird auch in dieser Episode wieder die Selbstverständlichkeit des Rückgriffs auf den tierischen Kosmos zur Erklärung von Ereignissen und Zusammenhängen deutlich.

[287] Die einzige Episode, die nicht christlich-hagiographischer Natur ist, handelt von einem Schwein, das in einem wunderreichen Winter (*kynjavetr*) aus seinem Stall ausbricht und ein Kind zu Tode beißt (*Prest* S.123). Ähnliche Schilderungen von wahnsinnig gewordenen Tieren existieren auch in den Isländersagas und den Königssagas sowohl für die christliche als auch für die heidnische Zeit. Beispielsweise heißt es in der Eyrbyggja saga, daß alle Tiere, die in die Nähe des Wiedergängers Þórólfr kamen, verrückt wurden und daß sein Sohn Arnkell aus diesem Grund einen Zaun um das Grab errichten ließ, der so hoch war, daß nur noch fliegende Vögel ihn überwinden konnten (*Eb* S.92-95). Vgl. auch Magnúss saga blinda. *Hkr* III. S.289.

[288] Zu den anthropologischen Implikationen der in dieser Textgruppe dominierenden Tiermirakel s. Kap. 5.5.2.

Gesellschaftsleben mit ihrer – unterschiedlich ausgeformten – Relevanz für den Aufbau der erzählenswerten Geschichten besteht in den Bischofssagas nicht. Die Schilderung der Leben der drei isländischen Heiligen Þorlákr, Jón und Guðmundr kommt in den meisten Bereichen ohne Rückgriff auf Tierepisoden aus.[289] In nur wenigen Fällen werden Tiere als Teil der allgemeinen Hintergrundszenerie erwähnt, beispielsweise in der Jóns saga helga, in der es in einer Mirakelepisode zur Erklärung der Abwesenheit der Männer heißt, daß sie auf dem Schafabtrieb seien,[290] oder in der Guðmundar saga A, in der es nach der erfolgreichen Heilung eines Mannes durch Guðmundr heißt, daß er sofort in den Stall hinausging, um seine Rinder zu versorgen.[291]

Die Erzählungen drehen sich in Anlehnung an die Konstruktionsregeln der zeitgenössischen lateinischen Hagiographien primär um das Leben und Wirken – auch und vor allem post mortem – des betreffenden Bischofs. Die Berichte über *vita* und *acta miracula* der isländischen Heiligen folgen einer völlig anderen narrativen Logik als die Íslendinga sögur und die Sturlunga saga. Das Zusammenspiel konfliktauslösender, versöhnender und retardierender Elemente, das den Handlungsablauf der weltlichen Sagas strukturiert, wird zum größten Teil durch hagiographische Gepflogenheiten überdeckt.[292] Vor allem die Jóns saga und die Versionen der Þorláks saga folgen in ihrem Aufbau lateinischen Vorbildern, deren Übersetzungen ins Altnordische zu den ältesten isländischen Textzeugen gehören.[293] Mit diesen Erkenntnissen in Übereinstimmung steht, daß es bis auf wenige Ausnahmen keine Tierepisoden gibt, welche die Handlung konfliktauslösend, retardierend oder auf andere Art vorantreiben.[294] Als einzige Ausnahme ist das Motiv des Falls vom Pferd zu nennen, das unter anderem in der Kristni saga eine Änderung des Handlungsverlaufs bewirkt, da die betroffenen Männer von ihrem Plan, Bischof Friðrekr in seinem Haus zu verbrennen, ablassen müssen:

> En þat sumar eptir alþingi sǫfnuðu hǫfðingjar liði ok riðu með tvau hundruð manna ok ætluðu at brenna þá byskup inni. Þeir áðu hrossum sínum áðr þeir riðu heim á bœinn at Lœkjamóti. En er þeir skyldu á bak hlaupa flugu fuglar upp hjá þeim. Við þat fœldusk

---

[289] Auch die Übersichtswerke Kristni saga und Hungrvaka zeichnen sich durch eine weitgehende Abwesenheit von Tierepisoden aus. Die wenigen in den beiden Werken integrierten Tierepisoden greifen auf aus den weltlichen Sagas bekannte Motive zurück. Erwähnenswert sind zwei Versionen des Falls vom Pferd in der Kristni saga, auf die im folgenden näher eingegangen wird, und die Schilderung einer Geschenkübergabe eines Eisbären in der Hungrvaka (S.7).

[290] *JBp* S.281.

[291] *GBp A* S.83.

[292] Zum Spannungsverhältnis zwischen Sagatraditionen und inhaltlichen Schwerpunkten der Bischofssaga vgl. Ásdís Egilsdóttir. 2002. S.LII.

[293] Zu den vom Lateinischen ins Altnordische übersetzten Hagiographien vgl. auch Jónas Kristjánsson. 1994. S.187.

[294] Paul Bibires Auffassung, daß die Þorláks saga helga in ihrer Narration den Konventionen der weltlichen Sagaliteratur folge, kann in bezug auf die Tierepisoden nicht beigepflichtet werden (vgl. Paul Bibire. 1993. „Þorláks saga Helga". In: *Pulsiano*. S.671).

> hestar þeira, ok fellu menn af baki, sumir brutu hendr sínar en sumir fœtr eða skeindusk á vápnum sínum. Frá sumum hljópu hrossin, ok fóru þeir við þat heim aptr.[295]
>
> [Und in diesem Sommer nach dem Allthing sammelten die Häuptlinge Gefolge und ritten mit zweihundert Mann und beabsichtigten, den Bischof in seinem Gehöft zu verbrennen. Sie ließen ihre Pferde grasen, bevor sie auf das Gehöft in Lœkjamót ritten. Aber als sie wieder aufsitzen wollten, flogen Vögel vor ihnen auf. Aus diesem Grund scheuten ihre Pferde, und es fielen Männer herunter, einige brachen sich ihre Arme, andere ihre Beine oder verletzten sich an ihren Waffen. Einigen liefen die Pferde davon, und so kehrten sie wieder nach Hause zurück.]

Auch in der Þorláks saga A läßt sich in einer Mirakelgeschichte eine Abwandlung dieses Motivs finden. Auch hier hat die Episode retardierende Funktion für den Handlungsverlauf:

> Ormr prestr fór þess ørendis til alþingis um sumarit eptir, vegna Brands byskups, at segja hverjar jarteinir hǫfðu orðit af helgi Þorláks byskups í þeim heruðum. En í fanntóm þraut svá hest hans at hvergi mátti ganga, en þegar hann hét á Þorlák byskup spratt upp hestr hans, ok reið hann fullum dagleiðum til þings.[296]
>
> [Priester Ormr begab sich in dieser Angelegenheit im nächsten Sommer zum Allthing, im Namen von Bischof Brandr, um zu erzählen, welche Wunder vom heiligen Bischof Þorlákr in diesen Gegenden vollbracht worden waren. Aber in einer Schneewehe brach sein Pferd zusammen, so daß es nirgendwohin mehr zu gehen vermochte. Aber als er Bischof Þorlákr anrief, sprang sein Pferd auf, und er ritt einen vollen Tagesritt zum Thing.]

Zwar fällt Ormr nicht vom Pferd, sondern dieses bricht aufgrund schlechter Wetterverhältnisse zusammen. Die Wirkung entspricht jedoch dem generellen Ablauf dieses literarischen Musters, da aus diesem Grund sein Ritt verzögert und die Verkündung von Þorláks Wundern auf dem Allthing nur durch dessen wunderhaftes Eingreifen möglich wird. Im Gesamtkontext ist die Episode allerdings eher als Wundergeschichte einzuordnen, in der das Motiv des Falls vom Pferd rekontextualisiert aufgegriffen wird. Auch in der Jóns saga helga kann eine Adaption des Musters in einen Mirakelkontext identifiziert werden. Hier ist die narrative Logik der weltlichen Sagaliteratur jedoch vollständig außer Kraft gesetzt; der Fall vom Pferd dient nur noch als Kulisse eines Mirakelberichts.[297] Die ursprüngliche retardierende Funktion des Musters kommt an dieser Textstelle nicht mehr zum Tragen.

Die Strukturierung einer Bischofssaga durch Tierepisoden über weite Teile hinweg oder sogar in ihrem gesamten Verlauf kann nicht ausgemacht werden. Die einzelnen Tierepisoden, in der Þorláks und der Jóns saga ausschließlich im Rahmen von

---

[295] *Kristni* S.12f. In der Kristni saga wird ebenfalls berichtet, daß das Pferd des Missionars Þangbrandr in eine durch einen Zauberspruch geöffnete Erdspalte stürzt, während Þangbrandr selbst sich knapp retten kann. Obwohl auch diese Episode retardierende Funktion für den Handlungsverlauf hat, da Þangbrandr daraufhin Island verläßt und seine Mission nicht fortsetzen möchte, die Vertreter des Heidentums also vorübergehend ihr Ziel erreicht haben, ist es vor allem der Kampf zwischen christlichen und heidnischen Mächten, der hier im Vordergrund steht.

[296] *ÞBp A* S.85f. Siehe auch *ÞBp B* S.195.

[297] *JBp* S.261.

Mirakelberichten oder sonstigen christlich konnotierten Zusammenhängen, folgen unverbunden anekdotisch aufeinander. Die Bischofssagas sind in ihrem Aufbau generell noch wesentlich episodenhafter als die Sturlunga saga. Mirakelschilderungen kommt keine aktive strukturierende Funktion in dem Sinne zu, daß sie folgende Handlungen auslösen oder längere Passagen im voraus abzeichnen. Ihre narrative Funktion erschöpft sich in der Legitimierung und Bestätigung der Heiligkeit des betreffenden Bischofs. Aus diesem Grund liegt in den meisten Fällen eine unverbundene Reihung der einzelnen Mirakel hintereinander weg vor. Der Raum, der dabei den einzelnen Mirakeln eingeräumt wird, kann bis auf wenige stenographische Bemerkungen heruntergebrochen werden.[298] Es gibt aber auch eine Reihe von sehr ausführlichen Mirakelberichten, die einen hohen anthropologischen Erkenntniswert für die Stellung der Schreibergesellschaft zu Tieren haben.

Daß den Tierepisoden in den Bischofssagas keine mit den weltlichen Sagas vergleichbare strukturierende Funktion zukommt und sie vielmehr nur eines von mehreren aneinandergereihten, legitimierenden Elementen darstellen, unterstreicht die konzeptionelle Unabhängigkeit dieser Gattung von den übrigen Gattungen der Sagaliteratur und ihre Abstammung von lateinischen hagiographischen Traditionen.

Die bisher getroffenen Feststellungen bezüglich der Charakteristik der Tierepisoden in den Biskupa sögur müssen an dieser Stelle zu einem gewissen Grad relativiert werden. Fällt die Prestssaga Guðmundar góða in bezug auf die in ihr zu findenden Tierepisoden aus der restlichen Kompilation der Sturlunga saga heraus, so gilt gleiches für die älteste Guðmundar saga biskups und ihr Verhältnis zum Korpus der Bischofssagas, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen. Während wie erwähnt in allen Versionen der Þorláks saga und ebenso in der Jóns saga die große Mehrheit der Tierepisoden Tiermirakel sind und die verbleibenden Episoden entweder in Verbindung mit anderen Mirakeln stehen oder aber anderweitig christlich konnotiert sind, bietet sich in der Guðmundar saga biskups ein völlig anderes Bild: Von insgesamt 27 Episoden handelt es sich nur in sieben Fällen um Tiermirakel, drei Episoden haben visionären Charakter, die verbleibenden Episoden entstammen dem Motivgut der weltlichen Sagas.

Daß die Guðmundar saga A in ihrer Charakteristik eher mit der Sturlunga saga zu vergleichen ist als mit den übrigen Bischofssagas, läßt sich dadurch erklären, daß sie ein stark von Vorlagen abhängiger Text ist, der fast gar keine eigenständigen Züge enthält.[299] Denn ihre Quellen sind abgesehen von Annalen eben gerade Teilsagas der Kompilation der Sturlunga saga: die Íslendinga saga, die Arons saga Hjörleifssonar, die Hrafns saga Sveinbjarnarsonar und für die erste Zeit von Guðmunds Wirken vor allem die Prestssaga. Die geschilderten Wunder beziehen sich alle auf die

---

[298] In der Þorláks saga A folgen in kurzen Ausführungen fünf Tiermirakel direkt hintereinander (*ÞBp* A S.95).

[299] Vgl. Stefán Karlsson. 1983. S.CXLV.

Zeit, bevor Guðmundr zum Bischof geweiht wurde.[300] In den Schilderungen von Guðmunds Leben nach seiner Weihe zum Bischof wurden indessen aus den Vorlagen, also den Teilsagas der Sturlunga saga, in diesen gängige Tierepisoden übernommen. Berichtet wird von einem Raubzug, bei dem auch Pferde entwendet werden,[301] von einem Streit um einen Wal[302] und von dem Verschwinden des Wachhundes eines gewissen Hafr ráðamaðr in der Nacht, bevor Hafr selbst getötet wird.[303] Das Hüten von Pferden als *unit of information* wurde aus der Arons saga übernommen,[304] und auch das Pferdegeschenk des dänischen König Valdimar an Sturla Sighvatsson wird erwähnt.[305] Die genannten Episoden nehmen im Textgefüge die narrative Funktion ein, die ihnen auch in der jeweiligen Vorlage zukommt. Der Duktus dieses Teils der Guðmundar saga weicht noch stärker als der Anfang der Saga von den übrigen Bischofssagas ab.

Obwohl also grundsätzlich in den Biskupa sögur eine Tiermotivik anzutreffen ist, die von den weltlichen Sagas abweicht und stark von europäischen Vorlagen abhängig ist, gibt es auch innerhalb dieser Textgruppe einen ‚Ausreißer', auf den die herausgearbeiteten Kennzeichen nicht zutreffen. Da es sich wiederum um eine Saga über Bischof Guðmundr handelt, bietet sich mit einem Blick auf die besondere Position dieses Mannes in der Sturlungenzeit die Erklärung an, daß von den Zeitgenossen die Bedeutung dieses Mannes in seinem Wirken sowohl als Kleriker als auch als politischer Akteur gesehen wurde und die ihm gewidmeten Sagas sich daher sozusagen im Grenzgebiet zwischen den Gattungen, zwischen weltlicher und geistlicher Literatur, bewegen. Abgesehen von diesen beiden Ausreißern weisen die beiden Textgruppen der weltlichen zeitgenössischen Sagas und der Bischofssagas trotz individueller Schwerpunktsetzungen allerdings ein homogenes Bild bezüglich Inhalt und Eingliederung von Tierepisoden auf, das mit der konventionellen Gattungsunterteilung in Übereinstimmung steht.

---

300 In der Guðmundar saga A finden sich allerdings wesentlich mehr Wunder als in der überlieferten Fassung ihrer Hauptquelle für diese Zeit, der Prestssaga. Umgekehrt wurden jedoch alle in der Prestssaga enthaltenen Tierepisoden in der Guðmundar saga A aufgenommen.

301 „Maurgo var þar rêntþui er staðren atte. ok aðrir menn þeir er þar voro. bêðe hestum ok husbuninge ok flesto þui er utan kirkiu var." (*GBp A* S.166) [Vieles wurde da geraubt, was der Kirche gehörte und anderen Leuten, die da vor Ort waren, sowohl Pferde als auch Inneneinrichtung und das meiste, was außerhalb der Kirche war].

302 *GBp* A S.171. Fast wörtlich übernommen aus *Ísl* S.257.

303 *GBp A* S.201. Übernommen aus *Ísl* S.289.

304 „Þeir komo imornun abêinn ok voro flestir menn i suefne. Sueinnpilltar .ij. høfðo farit ute at rossum. Þeir voro ute er þessir menn riðu at bênum." (*GBp A* S.224) [Sie kamen morgens zum Gehöft, und es schliefen da die meisten Leute. Zwei Jungen waren hinaus zu den Pferden gegangen. Sie waren draußen, als diese Männer aufs Gehöft ritten]. Vgl. *Ar* S.257.

305 *GBp A* S.251. Vgl. *Ísl* S.364.

4.4 Anekdotische Tierepisoden in den Konunga sögur

Abweichend von der Vorgehensweise in den vorhergehenden Kapiteln soll in diesem Teilkapitel eine vergleichende Untersuchung der vier Königssagakompendien vorgenommen werden. Anhand dieser gemeinsamen Betrachtung soll beleuchtet werden, ob sich Unterschiede in der Integration von Tierepisoden zwischen den einzelnen Kompendien feststellen lassen und ob sich diese mit der generellen Tendenz des jeweiligen Werkes in Verbindung bringen lassen. Gleichzeitig wird jedoch ebenso wie in den vorhergehenden Teilkapiteln dargelegt werden, inwiefern die einzelnen Königssagas Episodentypen aus den anderen Gattungen des Untersuchungskorpus aufnehmen.

Eine erste, quantitative Übersicht über die Aufnahme von Tierepisoden in den einzelnen Versionen gibt die folgende Tabelle:

	gesamt	**innerhalb des Textumfangs der *ÓTOdd***	**innerhalb des Textumfangs der *Mork***
gesamt	54	14	29
nur *Ágr*	-	-	-
nur *ÓTOdd*	5	5	
nur *Mork*	8		8
nur *Fsk*	1	-	1
nur *Hkr*	14	2	6
Ágr* u. *Hkr	2	-	-
ÓTOdd* u. *Hkr	4	4	
Mork* u. *Hkr	4		4
Fsk* u. *Hkr	6	2	2
Ágr* u. *Mork	1		1
Ágr* u. *Fsk	-	-	-
Ágr*, *Mork* u. *Hkr	1		1
Ágr*, *ÓTOdd* u. *Hkr	1	1	
Ágr*, *Fsk* u. *Hkr	1	-	-
Mork*, *Fsk* u. *Hkr	4		4
Ágr*, *Mork*, *Fsk* u. *Hkr	2		2

Schaubild 1: Tierepisoden in den verschiedenen Königssagakompendien

Es fällt auf, daß zum einen nicht alle Versionen auf gleiche Weise Tierepisoden in den Gesamttext integrieren und daß zum anderen die Übereinstimmungen zwischen den einzelnen Versionen variieren. Aussagen über Abhängigkeitsverhältnisse und Übernahmeprinzipien können nur durch Untersuchung der einzelnen Episoden getroffen werden, was nach einigen allgemeinen Ausführungen auf den folgenden

Seiten exemplarisch für die Óláfs saga Tryggvasonar und die Haralds saga Sigurðarsonar vorgenommen werden soll.

Die einzigen beiden Episoden, die in allen untersuchten Königssagas Aufnahme gefunden haben, sind die Schilderung König Haraldr Sigurðarsons auf seinem Pferd und der Fall von diesem vor seinem Tod bei der Schlacht von Stamford Bridge sowie die Aussage, daß König Hákon Magnússon während der Jagd auf ein Schneehuhn im Gebirge von einer tödlichen Krankheit befallen wurde.[306] Auch die Schilderung des Todes Hálfdans des Schwarzen, der ins Eis einbricht, weil an dieser Stelle ein Brunnen für Rinder bestand, findet sich in allen diesen Zeitraum umfassenden Versionen.[307] Alle drei Tierepisoden stehen in Verbindung mit dem Tod eines Königs, und die Nähe zu diesem für Herrscherchroniken zentralen Ereignis ist wohl der Grund dafür, daß diese Episoden in allen Kompendien als erzählenswert erachtet wurden. Vor allem die Todesumstände Hálfdan svartis und Hákon Magnússons rufen die Erinnerung an die außergewöhnlichen Todesfälle der Ynglinga saga hervor, die wiederholt in Verbindung mit Tieren stehen. So stirbt beispielsweise König Dagr bei einem Feldzug zur Rache seines getöteten Spatzen;[308] die beiden Brüder Alrekr und Eiríkr erschlagen sich gegenseitig mit Pferdegebissen;[309] König Egill wird von einem Stier zu Tode gestoßen,[310] und König Aðils stirbt ebenso bei einem Fall vom Pferd wie König Goðgestr.[311] Svanhildur Óskarsdóttirs These, daß die grotesken Todesfälle der Ynglinga saga nicht die Heldenhaftigkeit dieser Könige in Frage stellten, sondern als unterhaltsamer Zerrspiegel der königlichen Ruhmestaten fungierten, läßt sich auch auf die drei oben angeführten Todesumstände späterer Herrscher übertragen.[312]

Alle übrigen Episoden kommen nur in einer Version oder aber einem Teil der Kompendien vor. Dabei fällt auf, daß keine Episode nur in das Ágrip, nicht jedoch in andere Versionen Eingang gefunden hat. Auch in der Fagrskinna gibt es nur eine metaphorische Äußerung, die nicht in anderen Kompendien zu finden ist.[313] Dagegen gibt es jeweils mehrere Erwähnungen, die nur in der Morkinskinna und der Heimskringla stehen. Weiterhin wird deutlich, daß sich die Heimskringla aller anderen Versionen in der Konstruktion ihrer Narration bedient, da eine Reihe von Episoden neben der Heimskringla nur in einer anderen Version aufgespürt werden

---

306 *Ágr* S.39; *Mork* S.274; *Fsk* S.282; Haralds saga Sigurðarsonar. *Hkr* III S.186 sowie *Ágr* S.43; *Mork* S.298; *Fsk* S.303; Magnúss saga berfœtts. *Hkr* III S.212.

307 *Ágr* S.3; *Fsk* S.58; Hálfdanar saga svarta *Hkr* I S.92.

308 Ynglinga saga. *Hkr* I S.35f.

309 Ynglinga saga. *Hkr* I S.39f.

310 Ynglinga saga. *Hkr* I S.52.

311 Letzterer saß dabei zudem noch auf einem von König Aðils geschenkten Pferd (Ynglinga saga. *Hkr* I S.57).

312 Vgl. Svanhildur Óskarsdóttir. 1994. S.768. Zu einer Diskussion der Entstehungszeit und Tendenz des Ynglingatal siehe Claus Krag. 1991 (zu den hier erwähnten Todesfällen und deren Quellen siehe v.a. S.110-123).

313 Es handelt sich um die Bezeichnung Álfífas und Sveins als Stute und Fohlen (*Fsk* S.206). Vgl. dazu Kap. 5.4.1.

kann. Umgekehrt wurde nur eine Episode in mehreren Kompendien integriert, ohne auch in der Heimskringla aufgenommen worden zu sein.[314]

Ist eine Episode in drei der vier Versionen zu finden, so handelt es sich in den meisten Fällen um eine gemeinsame Erwähnung in Morkinskinna, Fagrskinna und Heimskringla, was mit der generell festzustellenden starken Dependenz des Fagrskinnatextes von der Morkinskinna zusammenhängt. Es gibt lediglich zwei Episoden, die in Fagrskinna und auch in der Heimskringla stehen, nicht jedoch in der Morkinskinna. In beiden Fällen handelt es sich um Episoden metaphorischen Charakters. Auf diese Besonderheit wird später näher einzugehen sein. Es scheint, daß Snorri in seiner Heimskringla generell die Mehrzahl der in seinen Vorlagen erwähnten Tierepisoden übernimmt und gegebenenfalls inhaltliche Änderungen vornimmt, wie im folgenden deutlich werden wird. Von den insgesamt 54 in Schaubild 1 aufgeführten Episoden stehen 39 ausschließlich oder unter anderem in der Heimskringla.

Aufgrund seiner Kürze sind im Ágrip Tierepisoden nicht sehr zahlreich. Weiterhin findet sich im Ágrip keine der in den anderen Versionen aufgeführten metaphorischen Äußerungen, was sich durch den wesentlich geringeren Anteil an wörtlicher Rede im Vergleich zu den anderen Kompendien erklärt. Die im Ágrip integrierten Tierepisoden umfassen vorrangig die oben vorgestellten, mit dem Tod eines Königs oder einer anderen Person in Verbindung stehenden Episoden. Darüber hinaus finden einige anekdotische Episoden Erwähnung.[315] Es läßt sich jedoch kein Muster feststellen, warum gerade diese Anekdoten Eingang in das Ágrip gefunden haben, da diese sowohl in Verbindung mit der Person eines Königs stehen als auch nur Nebenpersonen betreffen können.

Als Charakteristikum der Morkinskinna gilt ihre Prägung durch eingeflochtene *þættir*.[316] Diese *þættir* enthalten auffällig häufig Tierepisoden, denen im Gegensatz zu den übrigen in den Königssagas zu findenden Tierepisoden außerdem wiederholt eine strukturierende Funktion für den Handlungsverlauf zukommt. Auch außerhalb der *þættir* sind in der Morkinskinna tendenziell viele Tierepisoden aufgenommen; nichstdestoweniger gibt es eine Reihe von Erwähnungen, die entweder nur in der Heimskringla oder in Heimskringla und Fagrskinna zu finden sind, nicht jedoch in der Morkinskinna. Acht Tierepisoden finden sich außer in der Morkinskinna in keiner anderen der untersuchten Königssagas. Von diesen stehen wiederum vier Episoden in Teilen der Morkinskinna, von denen Heinrich Gimmler in seiner Untersuchung der Morkinskinna annahm, daß sie vor der Abfassung der Morkinskinna als eigenständige Einheiten existierten.[317]

---

[314] Lediglich der Konflikt um das Weiden auf fremdem Grund zwischen Gyða und Geirsteinn in der Haraldssona saga, der in Ágrip und Morkinskinna erwähnt wird, hat keinen Eingang in die Heimskringla gefunden.

[315] Vgl. *Ágr* S.35, S.38, S.53f.

[316] Vgl. z.B. Theodore M. Andersson/Kari Ellen Gade. 2000. S.11. Auf einige der in der Morkinskinna integrierten *þættir* wird in Kapitel 4.5 genauer eingegangen.

[317] Vgl. Heinrich Gimmler. 1976. S.63-65. Es handelt sich um die Episode, in der Þorkell einen mit Silberstücken gefüllten Ziegenbock vor König Magnús führt (*Mork* S.100), die Heilung der von

Diese häufige Koinzidenz von nur in der Morkinskinna erwähnten Episoden und der Identifikation von Erzählabschnitten als eingeschobene *þættir* läßt die Frage aufkommen, ob die Erwähnung von Tierepisoden in der Forschung tendenziell als Digression aufgefaßt wird, weil diese vermeintlich vom Haupterzählstrang ablenken. Im folgenden soll gezeigt werden, daß eine solche Einschätzung die Bedeutung von Tierepisoden als integrale Elemente auch der Königssagas verkennt. Diese These wird dadurch gestützt, daß es eine Reihe ähnlicher Tierepisoden gibt, die einheitlich in mehrere Versionen eingingen. Angesichts der zusätzlichen Episoden in der Morkinskinna stellen sich gleichwohl einige Fragen: Warum fügte der Verfasser der Morkinskinna diese Episoden in sein Gesamtwerk ein? Inwiefern dienen sie der Unterstützung seiner Gesamtaussage? Und warum ließ Snorri eben diese Episoden in seiner Heimskringla aus? Es fällt auf, daß die von Snorri nicht aufgenommenen Episoden bis auf zwei Ausnahmen nicht direkt in Verbindung mit der Person des Königs stehen.[318] Dieser Befund läßt sich vorläufig zumindest teilweise damit erklären, daß in der Heimskringla der Lauf der Erzählung sehr auf die einzelnen Könige fokussiert ist, während die Morkinskinna in ihrer Narration auch nur indirekt mit dem König in Verbindung stehende Ereignisse aufgreift. Den hier aufgeworfenen Fragen soll im Laufe des Kapitels näher nachgegangen werden.

Bemerkenswerterweise bietet sich in der Fagrskinna, von der wiederholt festgehalten wurde, daß sie in großen Teilen wörtliche Übereinstimmungen mit der von ihr als Vorlage genutzten Morkinskinna aufweist,[319] ein anderes Bild. Viele der in der Morkinskinna enthaltenen Tierepisoden wurden in der Fagrskinna ausgelassen. Statt dessen finden sich viele kurze Erwähnungen von Tieren, von denen allerdings wenige als verfestigte Motive mit fester struktureller Funktion anzusehen sind. Die nicht aus der Morkinskinna übernommenen Tierepisoden der Fagrskinna sind vor allem metaphorischer und symbolischer Art. Während die Fagrskinna also wiederholt Tierepisoden auf Handlungsniveau ausläßt, fügt sie andererseits metaphorische Wendungen und Episoden mit symbolischer Bedeutung – wie etwa den Flug zweier Raben oder einen Wolfstraum – ein. Hinsichtlich dieser Begrenzung auf sinnbildliche Erwähnungen der Tierwelt korrespondiert die Fagrskinna mit der kontinentaleuropäischen Literatur des Mittelalters.

Die metaphorischen Episoden der Fagrskinna wurden bis auf eine Ausnahme, der Bezeichnung Álfífas und Sveins durch Einarr þambarskelfir als Stute und Fohlen, von Snorri in der Heimskringla aufgegriffen.[320] Über den Bestand der Fagrskinna

---

einer Schlange in ihrem Bauch gequälten Ingibjǫrg Halldórsdóttir durch König Haraldr Sigurðarson (S.196-198), die Episode, in der Óláfr kyrri einen die Sprache der Vögel verstehenden Mann durch ein getötetes Pferd auf die Probe stellt (S.293-295), sowie um die Rettung eines Schafes durch Sigurðr slembir während des Schafabtriebs auf Island (S.409).

318 Die Ausnahmen sind Haraldr Sigurðarsons Kampf gegen eine Schlange im Kerker (*Mork* S.80-82), der auch in Saxos Gesta Danorum steht, und Ingibjǫrg Haraldsdóttirs Heilung durch Haraldr (*Mork* S.196-198).

319 Siehe dazu beispielsweise Alfred Jakobsen. 1968. S.47.

320 Über lange Zeit wurde diskutiert, ob Snorri in seiner Abfassung der Heimskringla die Fagrskinna als direkte Vorlage benutzte (vgl. Theodore M. Andersson. 1985. S.217). Die hier vorliegenden

hinausgehend fügt Snorri sogar noch weitere metaphorische Wendungen hinzu bzw. wandelt nichtmetaphorische Episoden in ebensolche um, wie im weiteren Verlauf deutlich werden wird. In der Heimskringla finden sich darüber hinaus auch viele kürzere Erwähnungen von Tieren, die so nicht in den anderen Königssagas auftauchen. Daß in der Heimskringla wesentlich mehr Tierepisoden zu finden sind als in den anderen Kompendien, hängt sicherlich teilweise mit ihrem wesentlich größeren Umfang zusammen. Es fällt jedoch auf, daß auch Ereignissen, die in den anderen Kompendien ebenfalls geschildert werden, in der Heimskringla wiederholt Tierepisoden hinzugefügt werden. Snorris Saga weist außerdem eine gewisse Vorliebe für die Verwendung von Tierschimpfwörtern auf, die in dieser Ausprägung nicht in den anderen Kompendien zu finden sind.

Bei Episoden in den Königssagas handelt es sich im Gegensatz zu den bisher untersuchten Teilen der Sagaliteratur hauptsächlich um singuläre Episoden anekdotischen Charakters. In einigen Fällen können dabei literarische Vorbilder nachgewiesen werden, wie etwa im Falle der Hundekönigepisode in der Hákonar saga góða, für die Lily Weiser-Aall mehrere antike Vorlagen identifizieren konnte.[321] Aufgrund dieses anekdotischen Charakters haben die Episoden selten eine über die jeweilige Szene hinausreichende strukturierende Funktion für den Handlungsverlauf. In den Isländersagas, der Sturlunga saga oder auch den Bischofssagas rekurrierende literarische Muster tauchen nur vereinzelt auf. Im Falle der Integration eines solchen Musters kommt der entsprechenden Episode jedoch dieselbe narrative Funktion zu wie in den anderen Untergattungen.[322] Diese mit dem narrativen Bestand der ‚isländischen' Sagas übereinstimmenden Episoden stehen bis auf eine Ausnahme[323] entweder nur in der Heimskringla[324] oder finden sich neben der Heimskringla nur in einer anderen Version.[325] Snorri bedient sich in seiner Narration somit stärker als die früheren Kompendien handlungsstrukturierender Tierepisoden und greift dabei auf Motivinventar der weltlichen und klerikalen isländischen Sagas zurück.

Besonders die Tierepisoden in der Óláfs saga Tryggvasonar und der Haralds saga Sigurðarsonar sind für eine literarische Funktionsanalyse von Interesse, da beide Sagas auf verschiedenen Handlungsebenen Tierepisoden in die Narration einbauen, die jedoch in den unterschiedlichen Versionen höchst uneinheitlich übernommen werden. Im folgenden soll daher anhand dieser beiden Sagas untersucht werden,

---

narrativen Untersuchungen unterstützen diese These, da auch Tierepisoden mit aufgenommen wurden, die außer in der Fagrskinna in keiner anderen Quelle zu finden sind.

321 Sie nennt als mögliche literarische Vorbilder unter anderem Plinius und den hebräischen Alexanderroman (Lily Weiser-Aall. 1933. S.140).

322 Die entsprechenden Stellen sollen an dieser Stelle nicht detailliert aufgeführt werden, da bereits bei der Vorstellung der jeweiligen Muster in den vorhergehenden Kapiteln auf sie hingewiesen wurde.

323 *ÓTOdd* S.171. Auch diese Episode steht nicht in Zusammenhang mit der Figur des Königs.

324 Beispielsweise *Hkr* II S.297; *Hkr* III S.15, S.176.

325 *Hkr* I S.260 (u. *Fsk* S.118); *Hkr* III S.163 (u. *Mork* S.229f), S.177 (u. *Fsk* S.277), S.253f (u. *Mork* S.351).

inwiefern die Aufnahme, Auslassung oder Umdeutung einzelner Episoden mit der Gesamtintention und dem Kontext der einzelnen Texte zusammenhängen.

4.4.1 Óláfs saga Tryggvasonar

In den verschiedenen Versionen der Óláfs saga Tryggvasonar bietet sich hinsichtlich der Integration von Tierepisoden in den Handlungsverlauf ein von den anderen Königssagas grundlegend abweichendes Bild. Mit Hilfe inhaltlich aneinanderknüpfender Tierepisoden wird die Figur des Königs einerseits durch eine für diese Untergattung außerordentlich nahe Beziehung zu einem individuellen Tier und andererseits durch eine für das gesamte Untersuchungskorpus einmalige Distanz zu Tieren und auch Menschen konstruiert. Gleichzeitig liegen bei keiner anderen Königssaga so große Abweichungen hinsichtlich der Aufnahme von Tierepisoden zwischen den Versionen vor wie im Falle Óláfr Tryggvasons. Im folgenden soll diese unterschiedliche Integration in den verschiedenen Fassungen der Óláfs saga Tryggvasonar daraufhin untersucht werden, welche Auswirkungen sie auf die Charakterisierung Óláfr Tryggvasons hat und inwiefern sie sich mit der Gesamtaussage der einzelnen Versionen in Verbindung bringen läßt.[326]

Zusätzlich zu den drei Kompendien soll an dieser Stelle eine weitere Saga vergleichend herangezogen werden, die der Fagrskinna und der Heimskringla als Quelle diente: die Saga Óláfs Tryggvasonar, die aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen 1180 und 1200 vom Benediktinermönch Oddr Snorrason in Þingeyrar zunächst in Latein verfaßt wurde.[327] Überliefert sind allerdings nur drei altnordische Versionen mehr oder weniger fragmentarischer Art, die alle aus der Zeit von etwa 1250 bis 1300 stammen.[328] Odds Saga weicht aus zwei Gründen von den anderen hier untersuchten Königssagas ab. Sie ist zum einen kein historisches Kompendium, sondern eine nur das Leben eines Königs umfassende Saga, zum anderen kommt ihr

---

[326] Vgl. auch Lena Rohrbach. 2008. Frühere Untersuchungen der Óláfs saga Tryggvasonar wie etwa Toralf Berntsens Untersuchung der verschiedenen Versionen der Óláfs saga Tryggvasonar aus dem Jahr 1924, Erma Gordons Dissertation aus dem Jahr 1938 (*Die Olafssaga Tryggvasonar des Odd Snorrason*) und ein Artikel Lars Lönnroths aus dem Jahr 1963 („Studier i Olaf Tryggvasons saga") beschäftigten sich vorrangig mit deren Abhängigkeit von biblischen und hagiographischen Stoffen sowie von mit Óláfr helgi in Zusammenhang stehendem Material. In einer im Jahr 2005 erschienenen Monographie (*Óláfs sögur Tryggvasonar. Um gerðir þeirra, heimildir og höfundur*) beschäftigt sich Sveinbjörn Rafnsson auf breiter Basis mit den Quellen und Transmissionsumständen der von Oddr und Gunnlaugr verfaßten Óláfs sögur Tryggvasonar.

[327] Vgl. Theodore M. Andersson. 2003. S.4. Oddr wiederum benutzt Theodoricus' Historia de antiquitate regum Norvagiensium als Vorlage; der Großteil seiner Saga beruht jedoch auf mündlicher Überlieferung (vgl. Jónas Kristjánsson. 1994. S.163). Sveinbjörn Rafnsson weist darauf hin, daß das etwa zeitgleich entstandene Ágrip aller Wahrscheinlichkeit nach Odds ursprüngliche lateinische Fassung als Quelle nutzte (Sveinbjörn Rafnsson. 2005. S.15).

[328] Die A-Handschrift (AM 310 4to) wird auf das dritte Viertel des 13. Jahrhunderts datiert, die S-Handschrift (Sth 18 mbr 4to) auf ca. 1300 und das zwei Seiten umfassende Fragment U (Delagardie 4-7) auf die Mitte des 13. Jahrhunderts (vgl. Finnur Jónsson. 1932. S.III-VIII).

hagiographischer Charakter zu, der sie von der säkularen Grundstimmung der anderen Texte unterscheidet.[329]

Von insgesamt 14 Tierepisoden stehen fünf nur in Odds Saga, zwei nur in der Heimskringla.[330] Vier weitere Episoden sind sowohl in der Heimskringla als auch in Odds Saga zu finden.[331] Alle in Odds Saga integrierten Tierepisoden stehen in enger Verbindung zur Figur König Óláfs. Tierepisoden ohne Bezug zu Óláfs Person, die in späteren Versionen zu finden sind, fehlen in Odds Version. In Ágrip und Heimskringla wird beispielsweise berichtet, daß Hákon jarl sein Pferd im Fluß ertränkt, um vorzutäuschen, er selbst sei auch ertrunken.[332] In Odds Saga findet sich eine Erwähnung des Pferdes überhaupt nur in der S-Handschrift, und im Vergleich zu Ágrip und Heimskringla wird Hákons Tat nicht direkt geschildert, sondern es heißt lediglich: „ætlvðv flester at iarlinn mvnde drvknað hafa er þeir sa hestin dauþan ok mottvlinn rekinn".[333] Anders als in den meisten anderen Fällen liefert hier Oddr eine knappere Version, und in der zweiten Handschrift ist sogar nur noch der Mantel Gegenstand der Beglaubigungsstrategie. Dies ist insofern auffällig, als Episoden vor dem Tod oder während des Todes eines Mannes wie oben ausgeführt allgemein auffallend kontinuierlich überliefert wurden und Oddr in seiner Saga ansonsten häufiger als die anderen Versionen Tierepisoden zur narrativen Strukturierung heranzieht.

Zwei weitere nicht mit Óláfr verknüpfte Episoden übernahm Snorri aus der Fagrskinna. Bei diesen beiden Episoden handelt es sich um die Erwähnung zweier Raben als glücksbringendes Omen[334] und die metaphorische Umschreibung Hákon jarls als Bär,[335] wobei Snorri letztere Episode nur in stark verkürzter Form übernimmt. Daß Snorri diese metaphorische Wendung mit in seinen Sagatext aufnimmt, reiht sich in seinen bereits erwähnten Hang ein, seine Figuren in Tiermetaphern sprechen zu lassen.[336]

Eine weitere Episode findet sich nur in der Heimskringla. In ihr heißt es, daß der dänische König Haraldr Gormsson nach einem Streit mit den Isländern einen Gefolgsmann in Gestalt eines Wals nach Island reisen läßt, um Erkundigungen einzuziehen. Die Walgestalt trifft auf die mächtigsten Goden der vier isländischen Viertel, die ebenfalls alle in veränderter Gestalt erscheinen.[337] Daß diese Episode in Odds saga nicht aufgenommen wurde, könnte ebenfalls durch die Digression von Óláfr Tryggvasons Person erklärt werden. Sie findet sich jedoch auch in keiner anderen der Heimskringla vorausgehenden Königssaga, und es läßt sich auch kein anderer Motivursprung identifizieren, so daß davon ausgegangen werden muß, daß

---

329 Vgl. Theodore M. Andersson. 1985. S.213; Sveinbjörn Rafnsson. 2005. S.264.

330 Ein synoptischer Überblick über die Tierepisoden in den verschiedenen Versionen findet sich in Anhang 2.

331 Von diesen wird in der folgenden Analyse nicht näher auf die Geschichte von Ǫgvaldr und seiner Kuh eingegangen werden, die Óðinn Óláfr bei einem Besuch in verkleideter Gestalt erzählt (*ÓTOdd* S.132, 136 und *Hkr* I S.313), da es sich bei ihr um einen anekdotischen Einschub ohne Verknüpfung mit den restlichen Tierepisoden handelt.

332 *Ágr* S.16f; Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.295.

333 *ÓTOdd* S.80 [die meisten gingen davon aus, daß der Jarl ertrunken sei, als sie das tote Pferd und den Mantel antreiben sahen].

334 *Fsk* S.118, *Hkr* I S.260.

335 *Fsk* S.128f; *Hkr* I S.278.

336 So läßt er Óláfr Tryggvason Sigríðr auch als *hundheiðna* (Hundsheidin) beschimpfen, als sie sich weigert, zum Christentum zu konvertieren, um ihn heiraten zu können (Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.310). In anderen Versionen der Óláfs saga Tryggvasonar fällt in dieser Szene das Schimpfwort *hrokkinskinna* (Schrumpelhaut), also ein nicht auf Tiermetaphern zurückgreifendes Schimpfwort (z.B. *ÓTOdd* S.120).

337 Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.271. Vgl. Kap. 5.6.

> Snorri sie aus mündlichen Traditionen übernommen hat.[338] Die Erwähnung einer Umwandlung in Walgestalt findet sich allerdings auch in der achtzehnten Strophe der Helgakviða Hiörvarðssonar, so daß Snorri wie in mehreren anderen Fällen Motive aus der eddischen Dichtung herangezogen haben könnte.[339]

Odds Saga Óláfs Tryggvasonar ist vor allem deswegen von besonderem Interesse, weil in ihr einem Hund namens Vígi eine zentrale narrative Funktion über weite Teile der Saga hinweg zukommt. Die diesen Hund betreffenden Episoden finden sich im Ágrip und in der Fagrskinna überhaupt nicht, während Snorri sie in seiner Heimskringla selektiv und verändernd aufgreift. Dieser Befund steht in Übereinstimmung mit der bereits angedeuteten Tendenz der Fagrskinna, Tierepisoden auszulassen. Auch die lateinischen Werke Historia Norwegie, Historia de antiquitate regum Norvagiensium und ebenso Adam von Bremens Gesta Hammaburgensis, in denen Tierepisoden gar keine nennenswerte Rolle spielen,[340] erwähnen diesen Hund mit keiner Silbe. Oddr war somit der erste, der diesen Erzählstrang in seine Saga integrierte, unabhängig davon, ob es sich dabei um eine schöpferische Leistung oder um eine Aufnahme mündlicher Traditionen handelte.[341]

Im folgenden soll zunächst die Funktion des Hundes in Odds Saga beleuchtet und danach auf die Adaption dieser Episoden durch Snorri eingegangen werden.[342] Das erste Mal wird Vígi während einer Irlandreise Óláfs erwähnt. Nachdem der König und seine Leute eine große Menge Vieh zusammengetrieben haben, kommt ein Bauer zu ihnen und bittet sie, ihm sein Vieh wieder herauszugeben.[343] Óláfr meint daraufhin, es sei wohl schwerlich möglich, seine Tiere aus der Menge heraus zu erkennen, doch der Bauer entgegnet, daß sein Hund seine Tiere erkennen werde. Nachdem der Hund tatsächlich das scheinbar Unmögliche zustandegebracht hat, erbittet sich der zutiefst beeindruckte König Vígi als Geschenk, belohnt dafür aber den Bauern reichlich mit einem kostbaren Ring und vor allem mit seiner Freundschaft. Über die Reaktion des Königs auf die Leistung des Hundes heißt es:

> Þetta undraðiz Olafr miok oc allir hans menn. leitar hann nu eptir huerrar naturu eða uitrleics þessi hundr veri. Bondinn segir at hann var licari spokum hirðum en scynlausum hundum þui at hann hefir mannz man vit. Olafr gerþi ser þa mikit um oc þotti sem var ageta gripr vera hundrinn.[344]

---

[338] Vgl. dazu Bjarni Aðalbjarnarson. 1941. S.CIX; Bo Almqvist. 1965. S.130-147. Oskar Bandle bezeichnet diese Episode als ‚fornaldarsagamäßig' (1965. S.45).

[339] Vgl. hierzu in diesem Kap. S.136 und Kap. 5.6. Siehe auch Bo Almqvist. 1965. S.132f.

[340] Vgl. Kap. 3.2.

[341] In der Ólafs saga Tryggvasonar en mesta wurden die Vígi-Episoden aufgenommen, da es sich allerdings um eine fast identische Übernahme aus Odds Saga handelt und die Saga zudem erst um 1300 entstanden ist, wird sie in der hier vorliegenden Untersuchung nicht berücksichtigt.

[342] Sofern nichts anderes angegeben ist, finden sich die Episoden sowohl in der A- als auch in der S-Fassung von Odds Saga. Abweichungen im Detail werden nur dann angeführt, wenn sie relevant für die Analyse sind.

[343] *ÓTOdd.* A. S.54-56.

[344] *ÓTOdd.* A. S.55f.

> [Óláfr und alle seine Männer betrachteten dies mit großem Erstaunen. Er erkundigt sich nun nach Beschaffenheit und Verstand dieses Hundes. Der Bauer sagt, daß er ähnlicher einem klugen Hirten als einem verstandlosen Hunde sei, weil er den Verstand eines Mannes besitze. Óláfr interessierte sich da sehr dafür, und der Hund schien ihm eine ausgezeichnete Kostbarkeit zu sein.]

Anders als in der Bjarnar saga Hítdœlakappa, in der es heißt, daß Bjǫrn einen Hund als Geschenk erhielt, „því at honum hafði þótt hann góðr fyrr",[345] wird hier ebenso wie beim Überreichen des Hundes Sámr in der Njáls saga[346] allein auf die außergewöhnlichen Fertigkeiten des Hundes, sein *mannz man vit*, abgestellt, die ihn zu einer großen Kostbarkeit machen. Der König hält den Hund aufgrund seines Verstandes für einen *ageta gripr*, und auch in allen folgenden Episoden findet sich keine Äußerung einer über diese Funktionalität hinausreichenden Zuneigung des Königs zu diesem Hund; Vígi dient Óláfr stets als Instrument zur Durchsetzung gewisser Ziele. Daher ist es um so bemerkenswerter, daß dem Hund Emotionen für seinen Herrn zugeschrieben werden, wie bei Betrachtung des Endes der Saga deutlich werden wird.

Das zweite Auftreten Vígis erfolgt erst eine beträchtliche Weile später. Während der Verfolgung Þórir hjǫrtrs durch den König und dessen Gefolge wird Þórir durch einen Speer verwundet und fällt zu Boden. Von seinem Körper löst sich in diesem Augenblick ein Hirsch (*hjǫrtr*), der davonspringt. Vígi verfolgt den Hirsch, und es kommt zu einem Kampf, bei dem der Hirsch – und damit auch Þórir – stirbt, der Hund jedoch schwer verletzt überlebt.[347] In dieser Schilderung manifestiert sich die Vorstellung eines tierischen Folgegeistes (*fylgja*), der mit dem Menschen koexistiert und sich in gewissen Extremsituationen von diesem lösen kann.[348] Im vorliegenden Fall entspricht der Hirsch als *fylgja*-Tier dem Beinamen Þórirs. Vergleichbare Episoden gibt es nur sehr wenige im Untersuchungskorpus. Abgesehen von wenigen Ausnahmen findet sich die Umwandlung eines Menschen in tierische Gestalt nur im Rahmen von Träumen, in denen die schamanische Vorstellung aufgrund der Stereotypität der auftretenden Tiere stark abgeschwächt ist.[349]

---

[345] *BjH* S.136 [weil er ihn bereits früher gemocht hatte].

[346] „En at skilnaði mælti Óláfr [pái]: ‚Ek vil gefa þér þrjá gripi: gullhring ok skikkju, er átt hefir Myrkjartan konungr, ok hund, er mér var gefinn á Írlandi; hann er mikill ok eigi verri til fylgðar en rǫskr maðr. Þat fylgir ok, at hann hefir mann vit'" (*Nj* S.173) [Und beim Abschied sagte Óláfr pái: „Ich will dir drei Kostbarkeiten geben: einen Goldring und einen Umhang, die König Myrkjartan besessen hat, und einen Hund, der mir in Irland geschenkt wurde; er ist groß und kein schlechterer Begleiter als ein tapferer Mann. Außerdem hat er den Verstand eines Mannes]. Vgl. Kap. 4.1.3. Es ist auffällig, daß auch dieser überaus kluge Hund aus Irland kommt. Es scheint sich beinahe um einen Topos zu handeln (vgl. dazu auch William Sayers. 1997a. S.44).

[347] *ÓTOdd.* A. S.141f.

[348] Auf diesen Vorstellungskomplex und dessen Spuren im Untersuchungskorpus wird in Kapitel 5.4.2 und 5.6.1 näher eingegangen.

[349] Als Ausnahmen sind die oben erwähnte Anekdote der Zauberreise in Walgestalt in der Óláfs saga Tryggvasonar der Heimskringla und die Egill Skalla-Grímsson bei der Abfassung seiner *drápa* für König Eiríkr störende Schwalbe (*Eg* S.182f) zu nennen. Vgl. Kap. 5.6.1.

Der verletzte Hund wird an Bord des Schiffes geholt, und Óláfr läßt ihn bei einem Finnen heilen.[350] In dieser Handlung spiegelt sich ein gewisses Maß an Fürsorge für Vígi wider, das allerdings in Verbindung mit seiner wiederherzustellenden Funktionsfähigkeit zu sehen ist. Dementsprechend setzt ihn der König bei seinem nächsten Auftritt wiederum zur Bekämpfung eines Feindes ein. Während einer Thingversammlung läßt er einen Abtrünnigen entkleiden und beabsichtigt, ihn von seinen Hunden zerfleischen lassen.[351] Die Hundemeute gehorcht jedoch nicht, und der König ruft Vígi herbei, der in diesem Zusammenhang als der stärkste Hund des Königs bezeichnet wird. Es wird betont, daß auch Vígi mehrfach vom König aufgefordert werden muß, bevor er den Mann schließlich angreift.[352] Die Tat wird vom Bischof heftig verurteilt, und es heißt, daß der König für dieses schlimme Werk viel Buße tun mußte.

Die letzten beiden Erwähnungen des Hundes stehen nur noch in Odds Saga. Auf der Insel Moster prophezeit ein alter, blinder Mann, daß das Land vier Dinge verlieren werde, besser und kostbarer, als das Land sie zuvor je besessen habe, wenn der König nun das Land verlasse. Bei den vier Dingen handele es sich um den König selbst, die Königin, das Schiff Ormr langi und schließlich um den Hund Vígi „sa er isinni naturu er betri oc stercari en aðrir h[undar]“[353] Auch hier sind es also die besonderen Fähigkeiten Vígis, die ihn wertvoll für das gesamte Land machen.

Die Prophezeiung des alten Mannes erfüllt sich: Die Königin Þyri stirbt neun Tage nach dem Tod Óláfs, das Schiff Ormr langi ist nicht mehr steuerbar, und Vígi verweigert nach der Nachricht vom Tod seines Herrn jegliche Nahrung und stirbt. Die Schilderung von Vígis Trauer und seinem Tod ist äußerst emphatisch. Dem Hund werden dabei menschlich anmutende Emotionen zugeschrieben:

> Oc er gezlu maðr hundzins hafði heyrt fall konungsins með sannre frasogn. þa geck sia maðr til þess huss er hundrinn var i. oc nam staðar með miclum hryggleic. oc mellti. Heyr nu Vigi s. hann. nu erum við drottinlausir. Oc er hundrinn heyrþi þetta. þa liop hann up fra konungs sætinu. oc quað uið hatt um sin oc geck ut. oc nam eigi staðar fyrr. en a einum haugi oc lagþiz þar niðr. oc þá huarki mat ne dryck. oc for sua marga daga at hann suelltiz oc þa eigi fǫzlu. Oc þo at hann uilldi eigi eta þat erat honum var borit. þa bannaði hann þo aðrum hundum oc fuglum oc dyrum at bera fra ser. En tarin flutu fram um trynit or augunum sua at allir mattu þat skilia at hann gret acafliga sinn lanardrottin. oc alldrigi for hann or þeim stað. er hann nam staðar. helldr var hann þar allt til þess er hann do.[354]

---

[350] In der S-Fassung der Saga ist Óláfs aktives Einschreiten bei der Rettung des Hundes stärker betont als in der A-Fassung.

[351] *ÓTOdd.* A. S.169f.

[352] In der S-Handschrift von Odds Saga wird das Zögern Vígis noch stärker hervorgehoben, wenn es heißt, Vígi sei unwillig (*trauðr*) gewesen (*ÓTOdd.* S. S.169f).

[353] *ÓTOdd.* A. S.189 [der in seiner Beschaffenheit besser und stärker ist als andere Hunde]. Zu dieser Episode vgl. auch Sveinbjörn Rafnsson. 2005. S.235.

[354] *ÓTOdd.* A. S.240. Diese Episode ist die einzige Tierepisode, die sich auch in dem Delagardie-Fragment aus dem 13. Jahrhundert findet (vgl. *ÓTOdd* S.259).

> [Und als der Hundehüter vom Tod des Königs aus sicherer Quelle erfahren hatte, da ging der Mann zu dem Haus, in dem der Hund war und verharrte in großem Kummer und sprach: „Höre nun, Vígi", sagte er, „jetzt sind wir herrenlos." Und als der Hund dies hörte, da sprang er vom Thron herunter und heulte ein einziges Mal laut auf und lief hinaus und hielt nicht an, bevor er einen Hügel erreichte, und legte sich dort nieder und nahm weder Speise noch Trank an, und so ging es viele Tage, daß er hungerte und keine Nahrung annahm. Und obwohl er selbst nicht fressen wollte, was ihm vorgesetzt wurde, verbot er anderen Hunden und Vögeln und Tieren, es ihm zu entwenden. Und die Tränen flossen aus seinen Augen über die Schnauze, so daß alle verstehen konnten, daß er außerordentlich um seinen Herrn trauerte. Und er verließ niemals die Stelle, an der er sich niedergelegt hatte, sondern blieb dort, bis er starb.]

Die Anthropomorphisierung eines Tieres findet sich in dieser Form an keiner anderen Stelle des Untersuchungskorpus. Abgesehen von Vígi werden Tiere stets innerhalb des Bezugsrahmens tierischer Eigenschaften geschildert, ohne daß ihnen Emotionen irgendwelcher Art zugeordnet werden.[355] Mit der in Erfüllung gegangenen Prohezeiung des blinden Mannes nach Vígis Tod endet Odds Saga, wenn man von einigen folgenden Ausführungen zu Óláfs Bedeutung nach seinem Tod absieht, die Sveinbjörn Rafnsson als nachträgliche Zusätze einordnet.[356]

Es wurde deutlich, daß Vígi in Odds Saga eine wichtige narrative Funktion zukommt. Er fungiert als langjähriger treuer Begleiter des Königs, der ihn beim Kampf gegen seine Feinde wie ein menschlicher Gefolgsmann unterstützt und dem ein sehr enges emotionales Verhältnis zu seinem Herrn zugeschrieben wird. Zwar geht die Wertschätzung des Königs selbst nie über die Funktionalität des Hundes hinaus, dennoch erfolgt indirekt durch die Figur des Hundes eine Charakterisierung des Königs, indem sein Näheverhältnis den Charakter des Königs reflektiert und seine Klugheit positiv die Charakterisierung des Königs beeinflußt.

Snorri nimmt in seiner Heimskringla dagegen nur die ersten beiden der Vígi-Episoden auf. Alle anderen Stellen läßt er aus oder erwähnt nur Hunde im allgemeinen. Und auch die erste Vígi-Episode wurde von Snorri lediglich in verkürzter Form und mit abweichendem Wortlaut übernommen. Auch in der Heimskringla wird die ausgesprochene Klugheit des Hundes betont, wenn es heißt: „Þeim þótti hundr sá furðu vitr".[357] In Odds Version wird die Weisheit des Hundes durch mehrfache Wiederholung allerdings wesentlich stärker betont als bei Snorri. Die in der Heimskringla hinzugefügte abschließende Bemerkung „[á]tti Óláfr hann lengi síðan"[358] weist zudem darauf hin, daß der Figur des Hundes im weiteren Verlauf dieser Saga keine

---

[355] Auch in der Hrafnkels saga wird nicht dem Hengst Freyfaxi selbst ein menschlichen Emotionen entsprechendes Verhalten zugeschrieben, sondern es ist lediglich Hrafnkell, der vermeint, eine Absicht hinter dem Verhalten des Hengstes erkennen zu können (vgl. *Hrafnk* S.104). Gleiches gilt für den Bären, gegen den Finnbogi in Norwegen kämpft. Seine Körperhaltung und seine Bewegungen werden von Finnbogi intentional ausgedeutet, von der Erzählerinstanz jedoch innerhalb des Bezugsrahmens tierischen Verhaltens geschildert (*Finnb* S.274f).

[356] Vgl. Sveinbjörn Rafnsson. 2005. S.96-98.

[357] *Hkr* I S.269 [Ihnen erschien der Hund außerordentlich klug].

[358] Vgl. ebd [Óláfr besaß ihn noch lange danach].

rekurrierende Funktion zugedacht ist, da es sich um eine typische Abschlußformel handelt.

Nichtsdestoweniger erscheint Vígi auch in der Heimskringla im Kampf gegen Þórir hjǫrtr, allerdings wollte Snorri Sturluson die in Odds Fassung präsente Idee eines Gestaltenwechsels offensichtlich nicht ohne weiteres in seine Königssaga aufnehmen, denn in der Heimskringla findet sich die Szene zwar, allerdings in stark abgewandelter Form. In seiner Version verfolgen der König und sein Hund Þórir, und der König ruft Vígi zu: „Vígi, tak hjǫrtinn“,[359] woraufhin der Hund den Mann faßt, während der König einen Pfeil abschießt und Þórir dabei tödlich verletzt. Dieser fügt dem Hund im letzten Augenblick mit seinem Schwert eine schwere Wunde zu. In dieser Version wird also der Personenbeiname Þórirs metaphorisch in einem Wortspiel aufgegriffen und jegliche schamanische Assoziation somit unterdrückt. Im Vergleich ist Snorris Version – die metaphorische Wendung – somit als rationalisierende Abschwächung aufzufassen.[360]

Diejenige Episode, in der Óláfr Vígi einen aufsässigen Mann zu Tode beißen läßt, ist in der Heimskringla zu einer kurzen Bemerkung geschrumpft, daß Óláfr seine Feinde zu foltern pflegte, „suma brennda hann í eldi, suma lét hann ólma hunda rífa í sundr, suma lemja eða kasta fyrir hábjǫrg.“[361] Snorri macht also aus einer ausführlichen Szene eine beiläufige Bemerkung und streicht die Figur des Hundes Vígi ganz aus dem Geschehen. Neben einer Tilgung der letzten beiden Erwähnungen Vígis veränderte Snorri folglich zwei weitere Episoden signifikant und übernahm nur die erste Episode, wenn auch gekürzt, aus Odds Vorlage. Die Funktion Vígis als ständiger Begleiter des Königs, der auch Aufgaben ausführt, die ihm eigentlich widerstreben, wird somit in der Heimskringla nicht entfaltet, und der Hund wird zu einer nebensächlichen Figur, die keine weitgreifende Auswirkung auf die Konstruktion der Figur des Königs hat.

Die narrative Funktion des Hundes Vígi in der von Oddr verfaßten Óláfs saga Tryggvasonar erinnert an die Funktion einiger Pferde und Hunde in den Isländersagas, wie etwa des Hundes Sámr in der Njáls saga, des Hengstes Freyfaxi in der Hrafnkels saga Freysgoða oder des Hundes V. und des Hengstes Hvítingr in der Bjarnar saga Hítdœlakappa. Strukturell ist Vígis Funktion vor allem jener des Hengstes Hvítingr in der Bjarnar saga Hítdœlakappa nicht unähnlich. Während in der Bjarnar saga Hítdœlakappa das Näheverhältnis allerdings vor allem vom Menschen Bjǫrn ausgeht und definiert wird, ist es in der Königssaga der Hund, dem eine emotionale Verbindung zu seinem Besitzer zugeschrieben wird, und es gibt keine einzige Erwähnung, die von einer emotionalen Wertschätzung Óláfs zeugen würde. Ein weiterer Unterschied zwischen den Funktionen der beiden Tiere ist, daß Hvítingr nur insofern Bjǫrns Antagonist Þórðr entgegenwirkt, als er diesen entweder

[359] *Hkr* I S.325 [Vígi, faß den Hirsch!]

[360] Vgl. auch Sverre Bagge. 1991. S.209.

[361] *Hkr* I S.333 [einige verbrannte er, einige ließ er von wilden Hunden zerreißen, einige zu Schanden schlagen oder von einer hohen Klippe werfen].

durch seine Nähe stört oder dessen Freunde Bjǫrn näherbringt, während König Óláfr seinen Hund aktiv in der Bekämpfung seiner Feinde einsetzt.

Eine zweite Art der Illustrierung von Óláfr Tryggvasons Charakter durch Tierepisoden findet sich sowohl in Odds Saga als auch in der Heimskringla. Die betreffenden Passagen sind allerdings grundlegend anderer Art als die Vígi-Episoden, weil in ihnen Tiere nicht als Akteure auftreten, sondern vielmehr von Óláfr auf gewaltsame Art und Weise zur Durchsetzung seiner Ziele instrumentalisiert werden. Neben der bereits erwähnten Szene auf dem Thing, in der erzählt wird, wie Óláfr seine(n) Hund(e) auf einen aufsässigen Mann hetzt, wird sowohl bei Oddr als auch bei Snorri geschildert, daß Óláfr einen heidnischen Mann mit einer Giftschlange zu Tode folterte.[362] Erma Gordon ordnete in ihrer Untersuchung der Óláfs saga Tryggvasonar diese Episode als „fremdländisches Schauermärchen" ein.[363] Sie betont die Singularität der in Odds Saga zu findenden Folterepisoden und vertritt die Auffassung, daß das Konzept der Folter der nordischen Kultur fremd und erst mit der kontinentaleuropäischen Missionsbewegung in den Norden gelangt sei. In der Schilderung von Gunnars Tod in der Schlangengrube in der Atlakviða läßt sich jedoch ein mögliches Vorbild für diese Episode in der eddischen Dichtung identifizieren. Snorri baute die Schilderung von Gunnars Tod in den Skáldskaparmál noch weiter aus, und die Ähnlichkeiten dieser Passage zur Óláfs saga Tryggvasonar sind augenfällig:

> Gvnari let hann kasta iormgarþ, en honvm var fengin leyniliga harpa ok slo hann með tanvm þviat hendr hans voro bundnar. En sva lek hann horpvna sva at allir ormarnir sofnvþv, nema sv naðra, er rendi at honvm ok hio sva firir flagbrjoskat, at hon steypði havfþinu in í holit og hangþi hon a lifrini, þar til er hann do.[364]
>
> [Gunnarr ließ er in eine Schlangengrube werfen, aber ihm war heimlich eine Harfe gegeben worden, und er spielte sie mit den Zehen, weil seine Hände gebunden waren. Und er spielte die Harfe derart, daß alle Schlangen einschliefen, außer einer Natter, die auf ihn zuglitt und so vor das Brustbein schlug, daß sie mit ihrem Kopf in die Eingeweide vordrang und sich dort an die Leber hängte, bis er starb.]

Eine weitere Episode, in der Óláfr Tryggvason in Verbindung mit Gewalttaten gebracht wird, findet sich nur in der Heimskringla. Dort heißt es, daß er den Falken seiner Schwester Ástríðr rupft und ihr dann zusendet, als diese sich weigert, den von ihm ausgewählten Mann zu heiraten: „Óláfr konungr lét taka hauk, er Ástríðr átti, ok lét plokka af fjaðrar allar ok sendi henni síðan. Þá mælti Ástríðr: ‚Reiðr er bróðir minn nú'".[365] Auch für diese Episode läßt sich in den Skáldskaparmál ein literarisches Vorbild finden. Dort wird das Motiv des gerupften Falken in Verbindung mit der Erhängung Randvér Jörmundarrekssons erwähnt:

---

[362] *Hkr* I S.327; *ÓTOdd* S.166f. In Odds Version wird der gefolterte Mann nicht benannt.

[363] Vgl. Erma Gordon. 1937. S.52.

[364] *SnE* S.106.

[365] *Hkr* I S.307 [Óláfr ließ einen Falken ergreifen, den Ástríðr besaß, und ließ ihm alle Federn rupfen und schickte ihn ihr darauf. Da sprach Ástríðr: „Zornig ist mein Bruder jetzt."].

> Þa let Iormvnrekkr konvngr taka son sin ok leiða til galga. Þa toc Randver haik sin ok plockaþi af fiaðrarnar og bað senda feðr sinvm; þa var hann hengdr. En er Iormvnrekkr konvngr sa haikinn, þa kom honvm i hvg, at sva sem haikrinn var vfleygr ok fiaðrlavs, sva var riki hans vfært, er hann var gamall ok sonlais.[366]
>
> [Da ließ König Jörmunrekr seinen Sohn ergreifen und zum Galgen führen. Da nahm Randver seinen Falken und rupfte alle seine Federn und ließ ihn seinem Vater senden; danach wurde er gehängt. Aber als König Jörmunrekr den Falken sah, kam ihm in den Sinn, daß, so wie der Falke fluglahm und gerupft war, so war sein Reich unbeweglich, da er alt und ohne Sohn war.]

Es ist auffällig, daß sich für beide Folterepisoden Vorlagen in den Skáldskaparmál, Snorris Lehrbuch der Dichtkunst, finden lassen. Da sich die Falkenepisode nur in der Heimskringla findet, scheint es naheliegend, daß Snorri unter Rückgriff auf seine früher verfaßte Kompilation über die eddische Dichtkunst das Motiv des gerupften Falken parallel zu der bereits in früheren Versionen vorgenommenen Adaption der Schlangenfolter auf die Figur König Óláfr Tryggvasons übertragen hat.[367] Auch wenn diese beiden Folterepisoden singulär im Untersuchungskorpus sind, greifen sie somit sehr wahrscheinlich auf Vorlagen in der altnordischen Dichtung zurück. Erma Gordons Klassifizierung der betreffenden Passagen als Adaptionen außernordischer Muster ist daher nicht überzeugend. Gemeinsam mit Vígis Kampf gegen Þórir hjǫrtr zeichnen diese Folterszenen ein kohärentes Bild Óláfs als eines harten Herrschers, der zur Durchsetzung seiner Ziele nicht davor zurückschreckt, Menschen und Tieren Gewalt anzutun und dabei Tiere als Mittel zum Zweck zu instrumentalisieren.

Die Tierepisoden in der Óláfs saga Tryggvasonar wirken somit auf zwei gegenläufigen Achsen, die als Nähe- respektive Härtediskurs bezeichnet werden können. Anders als in dem in der Bjarnar saga Hítdœlakappa identifizierten Nähe-Distanz-Diskurs ist das Gegenstück der Näheepisoden in der Óláfs saga Tryggvasonar nicht eine Distanzierung von Tieren; für die in der agrarisch-egalitär organisierten isländischen Gesellschaft notwendige Etablierung von Distanz zur Tierwelt besteht in der monarchischen Gesellschaft Norwegens kein Bedürfnis.[368] Statt dessen besteht die zweite Achse aus Episoden, in denen Óláfr Tryggvason seinen Untertanen Härte demonstriert, indem er entweder Tiere mißhandelt oder Menschen durch Tiere töten läßt. Des weiteren kommt den dem Nähediskurs zuzuordnenden Episoden

---

366 *SnE* S.132f.

367 Diese These wird durch die räumliche Nähe der beiden Episoden in der Snorra Edda weiter unterstützt. Die Falkenepisode steht im Codex Regius (GKS 2367 4to) und einigen anderen Handschriften nur wenige Zeilen nach Gunnars Tod in der Schlangengrube.

368 Der Begriff der egalitären Gesellschaft muß an dieser Stelle differenziert werden. Die Verfasser der Isländersagas schildern die isländische Gesellschaft zur Sagazeit durchaus als eine arbeitsteilige, in der nicht alle Menschen gleichermaßen Zugang zu Ressourcen materieller und immaterieller Natur haben. Die Egalität der Gesellschaft der Isländersagas eröffnet sich jedoch im Vergleich zu den Schilderungen der Gesellschaftssysteme der Sturlungenzeit und des monarchischen Norwegens, die eine wesentlich festere und undurchlässigere Fügung von Gesellschaftsstrukturen aufweisen. Vgl. dazu auch William Ian Miller. 1990. S.33f. Zur Definition von egalitären und stratifizierten Gesellschaftssystemen vgl. auch A. Owen Aldrige. 1989. S.61.

eine andere narrative Funktion zu als in der exemplarisch untersuchten Bjarnar saga Hítdœlakappa. Die Näheepisoden dienen der positiven Charakterisierung des norwegischen Königs, jedoch nicht durch seine eigenen Handlungen, sondern lediglich durch die Aufopferung eines Hundes für seinen königlichen Besitzer. Die Nähe wird somit nicht von der menschlichen Seite aus gesucht, sondern anthropomorphisierend auf den Hund übertragen. Die beiden Pole der Nähe und Härte können in einer Episode durchaus gemeinsam wirken, wenn Óláfr seinen Hund Vígi zur Folterung seiner Feinde aufhetzt.

Die zwei Achsen sind nicht in allen Versionen der Saga gleichermaßen präsent. In Odds Version dienen Tierepisoden der Charakterisierung Óláfs vornehmlich im Rahmen des Nähediskurses, wenn auch seine harten Tendenzen nicht völlig verschwiegen werden. In Ágrip und Fagrskinna – den beiden Kompendien, die sehr wahrscheinlich norwegischer Provenienz sind – gibt es dagegen keine einzige Tierepisode, die mit König Óláfr selbst in Verbindung steht. Die Fagrskinna übergeht somit alle in der – von ihr als Vorlage verwendeten – Odds Saga stehenden Tierepisoden. Die narrative Strukturierung durch Tierepisoden, wie sie sich in den Isländersagas und der Sturlunga saga findet, die als Gattungen im selben Zeitraum entstanden, in denen auch die Fagrskinna geschrieben wurde, und wie sie von Oddr in seiner Saga aufgegriffen wurde, scheint von dem wahrscheinlich am norwegischen Königshof in Niðaróss situierten Verfasser der Fagrskinna offensichtlich als unangemessenes Strukturprinzip angesehen worden zu sein: Die einzigen Tierepisoden, die in der Óláfs saga Tryggvasonar der Fagrskinna aufgenommen wurden, sind metaphorischer Natur.

In der Heimskringla findet schließlich im Vergleich zu Odds Saga eine Verschiebung der beiden Achsen zugunsten des Härtediskurses statt. Der Nähediskurs ist durch das Streichen und Zusammenkürzen der meisten Vígi-Episoden stark abgeschwächt. Statt dessen fügt er den bereits in Odds Version vorhandenen Folterepisoden weitere hinzu und greift dabei Motive aus der eddischen Tradition auf. Neben diesen beiden Typen von Tierepisoden, die der Charakterisierung des Königs dienen, nimmt Snorri darüber hinaus auch die metaphorischen Wendungen der Fagrskinna auf. Durch diese Verlagerung der beiden Diskurse zeichnet Snorri in seiner Heimskringla anders als Oddr das Bild eines harten, kalkulierenden Machthabers, der durchaus nicht nur positive Charakterseiten hat.[369]

Odds Königssaga entspricht trotz ihrer inhaltlichen Anlehnungen an hagiographische Traditionen von allen Versionen am ehesten der Bauweise der Isländersagas. Ihre isländische Provenienz verrät sich somit auch durch den narrativen Aufbau des Textes,[370] da wiederholt Tierepisoden an zentralen Stellen den Handlungsverlauf miteinander verknüpfen und Handlungsstränge wieder aufgegriffen werden, ein Charakteristikum, das sich so in keiner anderen Königssaga findet.

---

[369] Vgl. dazu auch Kolbrún Haraldsdóttir. 1998. S.107.

[370] Vgl. auch Sveinbjörn Rafnsson. 2005. S.265.

4.4.2 Haralds saga Sigurðarsonar

Auch die Haralds saga Sigurðarsonar ist von einer großen Zahl von Tierepisoden durchzogen.[371] Anders als in der Óláfs saga Tryggvasonar sind diese Episoden jedoch durchweg anekdotischer Natur und entsprechen in dieser Hinsicht dem generellen Charakter der hier untersuchten historischen Kompendien. In der Morkinskinna bildet die Haralds saga Sigurðarsonar den größten Teil des Gesamttextes, und es gibt mehrere auch Tierepisoden einschließende Digressionen, die in den anderen Versionen nicht aufgegriffen werden: Sechs der insgesamt acht Episoden, die nur in der Morkinskinna erwähnt werden, finden sich im Textumfang dieser Saga. Von diesen handelt es sich in vier Fällen um solche, die nicht direkt in Verbindung mit König Haraldr selbst stehen.[372] In der Heimskringla ist diese Saga nach den Erzählungen über Ólafr Haraldsson und Óláfr Tryggvason die drittlängste des Kompendiums. Die Haralds saga Sigurðarsonar soll daher als eine der größten Teilsagas in allen Kompendien stellvertretend genauer untersucht werden. Im Zentrum der Untersuchung stehen dabei die Ereignisse vor und während der Schlacht bei Stamford Bridge, in der Haraldr ums Leben kommt.

Bis zu den Schilderungen der finalen Schlacht bei Stamford Bridge finden sich abgesehen von der Erwähnung eines Falls vom Pferd[373] ausschließlich singuläre Tierepisoden anekdotischer Natur, die in den meisten Fällen Haralds Klugheit und Geschick illustrieren. Eine Reihe von Episoden steht dabei in Verbindung mit Haralds Auslandsreisen in jungen Jahren vor seiner Krönung zum norwegischen König. So wird beispielsweise von seiner Eroberung einer sizilianischen Stadt mit Hilfe von kleinen Vögeln berichtet. Haraldr bindet den in der Stadt nistenden Vögelchen brennende Späne auf den Rücken, und bei ihrer Rückkehr zu ihren Jungen setzen sie die Stadt in Brand.[374] Der innerhalb des Untersuchungskorpus nur in der Morkinskinna erwähnte Kampf Haralds gegen eine Schlange im Kerker von Mikligarðr hat eine Vorlage in Saxos Gesta Danorum.[375] Strukturell kommt dieser Episode eine mit den Bären- und Drachenkämpfen der Isländersagas vergleichbare narrative Funktion zu, da auch sie dem Beweis von Haralds Männlichkeit und Tatkraft (*hvatleikr*) dient, die explizit am Ende der Episode betont wird.

Eine dritte, ebenfalls nur in der Morkinskinna überlieferte, Anekdote, die die herausragenden Fähigkeiten Haralds unterstreicht, ist jene, die von der Heilung

---

371 Synoptische Übersicht aller Tierepisoden in den verschiedenen Versionen s. Anhang 3.

372 *Mork* S.100, S.140, S.234, S.285.

373 *Mork* S.229f; *Hkr* III S.163.

374 *Mork* S.69-71; *Fsk* S.231f; *Hkr* III S.76f. Bjarni Aðalbjarnarson weist darauf hin, daß diese Kriegstaktik auch anderen Heeresführern, unter anderem Alexander dem Großen, zugeordnet wurde, und vermutet, daß Haraldr selbst diese Geschichte nach seinen Reisen zurück nach Norwegen brachte, wo sie schließlich mit seiner eigenen Person in Verbindung gebracht wurde (vgl. Bjarni Aðalbjarnarson. 1941. S.XVIII).

375 *Mork* S.80-82. Siehe Kap. 5.3. Vgl. Bjarni Aðalbjarnarson. 1941. S.XV; Theodore M. Andersson/Kari Ellen Gade. 2000. S.428.

Ingibjǫrg Halldórsdóttirs durch den König berichtet. Sie leidet aus unerklärlichen Gründen an Unwohlsein, erst der herbeigerufene König identifiziert die Ursache:

> „en vanheilsa d. þinnar litz mer micil. oc mindi mer þiccia licligast at hon mindi hafa lagiz at vermslom nocqveriom at drecca. enn her er viþa yrmt oc get ec at hon mini solgit hava yrmling naucqvern litinn oc mun sa haua þroaz i qviþi henni."[376]
>
> [aber das Leiden deiner Tochter erscheint mir schwerwiegend, und es dünkt mich am wahrscheinlichsten, daß sie sich an einer Quelle zum Trinken niedergelegt hat, und hier wimmelt es weithin von Schlangen, und ich vermute, daß sie ein kleines Schlänglein verschluckt hat, das nun in ihrem Bauch herangewachsen ist.]

Der König gibt ausführliche Erläuterungen, wie die Schlange aus dem Bauch herausgelockt werden könne, die nur bei akribischer Befolgung aller Vorschriften gelingen können.

Eine ähnliche narrative Funktion kommt auch der folgenden Anekdote zu: Haraldr landet mit seinem Gefolge auf einer Insel im Limfjord, wo sie zunächst vergeblich nach Trinkwasser suchen. Die Suche ist erst von Erfolg gekrönt, nachdem Haraldr auf die Idee gekommen ist, eine Schlange zunächst über das Feuer zu halten, um sie durstig zu machen, danach einen Faden an ihr zu befestigen und ihr auf ihrem Weg zu einer Wasserquelle zu folgen.[377] Die Schilderung dieser Episode ist in der Morkinskinna wesentlich ausführlicher als im Ágrip und in der Heimskringla und endet mit einer expliziten Auswertung der Geschehnisse durch die Erzählerinstanz: „oc varþ af þesi rað speci konungs vatnit fundit oc þvi at minnom haft eftir at raþit þotti uitrligt oc hvgqvemligt."[378] Dieser Kommentar unterstreicht, daß diese Passage ebenso wie die anderen kurz skizzierten Episoden dazu dient, das Bild eines tatkräftigen und ausgesprochen einfallsreichen Herrschers zu zeichnen. Genauso wie in der Óláfs saga Tryggvasonar werden die Tiere in diesen Episoden entweder instrumentalisiert, oder aber sie treten als Widersacher menschlicher Akteure auf.

Nach diesen Anekdoten aus den frühen Jahren der Regierungszeit Haralds gibt es abgesehen von einer Kaskade metaphorischer Tierschimpfwörter[379] und einem Fall vom Pferd[380] über lange Strecken keine relevanten Tierepisoden. Dies ändert sich im letzten Teil der Saga: Im Vorfeld der Schlacht von Stamford Bridge, die den Höhepunkt und das Finale der Haralds saga Sigurðarsonar bildet, schildern die Fagrskinna und die Heimskringla verschiedene Tierträume zur Vorausdeutung der Handlung. Während der Adler- und Rabentraum vor der Ankunft in England nur in der Heimskringla erwähnt wird, findet sich der direkt im Anschluß folgende Wolfstraum bereits in der Fagrskinna. Die den beiden Träumen folgenden Strophen stehen auch in der Morkinskinna, werden dort jedoch nicht in einen Traumkontext

---

[376] *Mork* S.196.

[377] *Ágr* S.38; *Mork* S.204f; *Hkr* III S.139.

[378] *Mork* S.205 [Und dank der Klugheit des Königs wurde Wasser gefunden. Das Ereignis wurde als denkwürdig im Gedächtnis behalten, weil der Ratschlag weise und gewitzt erschien].

[379] *Mork* S.213f; *Fsk* S.269; *Hkr* III S.154f. Diese Episode wird in Kap. 5.4.1 näher beleuchtet.

[380] *Mork* S.229f; *Hkr* III S.163.

gestellt.[381] Auch dieser Befund unterstützt die bereits herausgearbeitete Tendenz der Fagrskinna, sinnbildliche Episoden in den Handlungsverlauf aufzunehmen – in diesem Fall in Form einer Umrahmung von bereits in der Vorlage integrierten Strophen. Erneut greift Snorri die Vorlage aus der Fagrskinna auf und erweitert sie noch durch Einbau eines zweiten Tiertraums. Bei den beiden Tierträumen handelt es sich dabei um sehr gängige Traumtypen im Untersuchungskorpus.[382]

Vor allem die Schilderungen der Schlacht selbst weisen hohe Kongruenz zwischen den einzelnen Versionen auf. Der Fall König Haralds vom Pferd vor Beginn der Schlacht findet sich in allen Versionen. Betrachtet man die vier Schilderungen des Falls vom Pferd genauer, so fällt auf, daß das Ágrip von den anderen dreien erheblich abweicht. Zunächst ist es die einzige Version, in der König Haraldr selbst den Fall als schlechtes Omen deutet.[383] In den anderen drei Fassungen sieht er ihn hingegen als günstiges Vorzeichen an, und erst durch Haraldr Englakonungr erfolgt die sich als richtig erweisende, negative Auslegung.[384] Diese drei Versionen sind weiterhin fast wörtlich identisch, so daß von einer Benutzung der Morkinskinna als Vorlage für sowohl Fagrskinna als auch Heimskringla ausgegangen werden kann.[385] In den drei Fassungen heißt es, daß Haraldr auf einem Rappen mit Blesse reite, und Haraldr Englakonungr beschreibt ihn als großen Mann mit blauem Obergewand und prächtigem Helm. Diese Schilderung weist frappierende Ähnlichkeiten zu einer Beschreibung Gizurr Þorvaldssons in der Íslendinga saga auf:

> Svá er sagt, at Gizurr reið svartblesóttum hesti, þá er þeir riðu upp eftir Eyjafirði. Hann var vápnaðr vel, í blári kápu var hann[386]
>
> [Es wird erzählt, daß Gizurr einen Rappen mit Blesse ritt, als sie den Eyjafjörður hinauf ritten. Er war scharf bewaffnet, in einen blauen Mantel gekleidet war er.]

Allerdings steht diese Beschreibung Gizurs nicht kurz vor dessen Tod, sondern während seines Rachezugs nach der *brenna* von Flugumýri. Die Schilderung eines Mannes mit den genannten Attributen dient seiner Charakterisierung als vornehmer, siegreicher Held, die jedoch in der Haralds saga Sigurðarsonar durch den Fall vom Pferd durchbrochen wird und ihre Wirkung verliert. Aufgrund der Übereinstimmung mehrerer Details ist nicht auszuschließen, daß Sturla Þórðarson diese Episode der Haralds saga Sigurðarsonar als Vorbild für seine Schilderung Gizurs nahm. Denn obwohl ein blauer Mantel in der Sagaliteratur häufig als symbolisches Kleidungsstück eines Mannes auf dem Weg zu einem Totschlag dient und dabei wiederholt erwähnt wird, daß der so Geschilderte reitet,[387] wird an keiner anderen Stelle das

---

381 Vgl. *Mork* S.266.

382 Vgl. Kap. 5.4.2.

383 *Ágr* S.39. Dieselbe Deutung findet sich in Theodoricus' Historia de antiquitate regum Norvagiensium (vgl. Matthew James Driscoll. 1995. S.103).

384 *Mork* S.274; *Fsk* S.282f; *Hkr* III S.186. Siehe Anhang 3.

385 Vgl. Bjarni Aðalbjarnarson. 1951. S. XXX.

386 *Ísl* S.498.

387 Vgl. Sandra Ballif Straubhaar. 2005. S.64. Straubhaar weist weiterhin darauf hin, daß die Farbe Blau nicht unserem heutigen Verständnis von Blau entspreche, sondern daß es sich höchstwahr-

Pferd näher beschrieben. Darüber hinaus handelt es sich bei den zwei Episoden um die einzigen Erwähnungen von Rappen mit Blessen.[388]

Die Beschreibung der Schlacht ist geprägt von Vokabular der Ritterkultur, das zwar vereinzelt bereits an früheren Stellen in den Königssagas Eingang findet;[389] die Szene ist jedoch insofern herausragend, als sie eine ganze Schlacht unter den Vorzeichen der Ritterkultur schildert.[390] Bjarni Aðalbjarnarson führt in der Einleitung zu seiner Edition der Heimskringla an, daß es sehr unwahrscheinlich sei, daß Haraldr Englakonungr berittene Truppen gehabt habe, und sieht die hier beschriebenen Szenen als Beeinflussung von Berichten über die Schlacht von Hastings an.[391] Die ausgeprägte Stilisierung dieser Kampfszenen hinge auch damit zusammen, daß von der Schlacht sehr wenige Männer lebend heimgekehrt seien und somit der Vorstellungskraft wenige Grenzen gesetzt worden seien.[392] In der literarischen Inszenierung dieser Schlacht wurde der Erwähnung von Tieren ein nicht unbeträchtlicher Raum zugestanden. Der das geschwundene Glück des Königs veranschaulichende Fall vom Pferd fand dabei Eingang in alle Versionen, die restlichen Schilderungen wurden in der Fagrskinna und der Heimskringla fast unverändert aus der Morkinskinna übernommen. Die Tierepisoden bilden somit als dem Tod Haralds vorausgehende Stagingelemente einen integralen Bestandteil der Überlieferung, wohingegen der Strang der die Klugheit des Königs illustrierenden Episoden zu Beginn der Saga besonders ausgeprägt in der Morkinskinna zum Tragen kommt.

4.4.3 Zwischenfazit

Die Mehrheit der Tierepisoden in den Königssagas steht in direkter Verbindung mit dem jeweiligen König. Dies erklärt sich durch die Konzentration dieser Narrationen auf Ereignisse im nahen Umfeld des Herrschers. Aufgrund dieser Fokussierung dienen verfestigte literarische Muster, mit denen allgemeine Wertmaßstäbe der Gesellschaft illustriert werden, wesentlich seltener als narrative Konstruktionsprinzipien als in den Isländersagas. Die einzigen innerhalb der Königssagas rekurrierenden Muster, die sich wiederholt identifizieren lassen, sind der Fall vom Pferd, Kämpfe gegen gefährliche Tiere und Tierträume mit vorausdeutender Funktion. Bei diesen

---

scheinlich um eine tiefschwarze Färbung handele. Auch in der Landnámabók findet sich eine motivische Verknüpfung eines blauen Mantels mit einem Fall vom Pferd (vgl. *Ldn* Sturlubók 348 S.353f. Ähnlich auch in der Hauksbók).

388 Vgl. Anhang 5.

389 Beispielsweise wird in der Morkinskinna bei einem Aufeinandertreffen zwischen König Magnús und dem dänischen König Sveinn letzterer folgendermaßen beschrieben: „Þa reiþ maþr fram or scoginum meþ goþom riddara bvnaþi. oc let hest sinn fagrliga bvrdeigia. Þesi maþr var bvinn meþ miclo gvlli oc dyrom cleþom. maþr var enn kvrteisasti. oc lec marga leica meþ mikilli list." (*Mork* S.139f) [Da ritt ein Mann aus dem Wald hervor in guter Ritterrüstung und ließ sein Pferd herrliche Kapriolen schlagen. Dieser Mann war in viel Gold und teure Gewänder gekleidet. Der Mann war von äußerst ritterlichem Wesen und führte mit viel Geschick zahlreiche Kunststücke vor].

390 Vgl. z.B. *Mork* S.271 (*Fsk* S.281; *Hkr* III S.184); *Mork* S.274 (*Fsk* 283; *Hkr* III S.187).

391 Bjarni Aðalbjarnarson. 1951. S.XXXII.

392 ebd. S.XXXIV.

drei Episodentypen handelt es sich um auch aus den weltlichen und klerikalen isländischen Sagas bekannte literarische Muster.

Der singuläre Charakter der Tierepisoden in den Königssagas kann jedoch, besonders im Vergleich zu den Isländersagas, weiterhin als Indiz für eine geringere gestalterische Freiheit der Verfasser bezüglich der von ihnen geschilderten Ereignisse gedeutet werden. Die Schilderung von Leben und Wirken bestimmter historischer Persönlichkeiten – die Teil der, von Walter Baetke so benannten, verbürgten offiziellen Tradition sind[393] – führt offensichtlich dazu, daß in den Königssagas ein synkritischer Wahrheitsbegriff nicht in demselben Maße tragend ist wie in den Isländersagas, sondern daß es gewisse Grenzen der Nutzung literarischer Modelle zur Erklärung belegter historischer Ereignisse gibt. Diese erlauben offensichtlich das Heranziehen von Anekdoten zur Illustrierung bestimmter Charaktereigenschaften der norwegischen Herrscher; die Möglichkeit zur grundlegenden Strukturierung einer Erzählung durch einen durch Tierepisoden abgesteckten Handlungsrahmen, wie er für mehrere Isländersagas herausgearbeitet werden konnte, scheint jedoch nicht zu bestehen. Diese Begrenzung gilt auch für die isländischen zeitgenössischen Sagas, die stärker als die Isländersagas der Kontrolle der Zuhörer unterliegen, weil die in ihnen geschilderten Ereignisse aufgrund der zeitlichen Nähe den Zuhörern direkt oder über Hörensagen bekannt sind. Die grundlegenden Unterschiede, die in der Integration von Tierepisoden zwischen Sturlunga saga und Königssagas festzustellen sind und die die Sturlunga saga näher zu den Isländersagas als zu den Königssagas stellen, zeigen deutlich, daß es sich bei handlungsstrukturierenden Tierepisoden um ein vornehmlich an die isländischen Gesellschaftsverhältnisse geknüpftes Charakteristikum handelt.

Die Morkinskinna weist im Vergleich zu den anderen Kompendien ausgesprochen viele Tierepisoden auf. Dies liegt zum einen daran, daß in ihr der Fokus der Gesamtnarration weniger als in den anderen Kompendien auf die Personen der einzelnen Könige beschränkt ist. Zum anderen läßt sich in ihr in Ansätzen eine ‚isländische' Art der Bedeutungskonstituierung durch Tierepisoden aufspüren, die auch in die Heimskringla Eingang gefunden hat.[394] Die Funktion der Tierepisoden in Odds Saga Óláfs Tryggvasonar entspricht schließlich am ehesten jener der Isländersagas; durch mehrmalige Rekurrierung werden verschiedene Teile der Saga miteinander verbunden. Allerdings weichen die in diese Saga aufgenommenen Episoden von den in den Isländersagas üblichen Motiven ab, weil Vígi zum einen als Helfer des Königs instrumentalisiert und zum anderen als einziges Tier im Untersuchungskorpus anthropomorphisierend mit Emotionen versehen wird. Aus diesen Erkenntnissen lassen sich grundlegende Unterschiede zwischen Königssagas isländi-

---

[393] Vgl. auch Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.62.

[394] Der spezifische Charakter der Morkinskinna führt Andersson und Gade zu der Frage "Is the book about Norwegian kings, or is it about the Icelandic experience of Norwegian kings?" (Theodore M. Andersson/Kari Ellen Gade. 2000. S.64). Die ausgesprochen isländische Perspektive der Morkinskinna schlägt sich auch auf der Ebene der Bedeutungskonstituierung durch Tierepisoden nieder.

scher und norwegischer Provenienz ableiten. In den drei Werken, die sicher isländischer Provenienz sind, finden zumindest vereinzelt aus dem isländischen Teil der Sagaliteratur bekannte literarische Muster Eingang. Im Ágrip und der norwegischen Fagrskinna finden sich solche ‚isländischen', erdnahen Episoden jedoch nicht, und sie stehen in dieser Hinsicht der kontinentaleuropäischen Historiographie näher als der altnordischen Sagaliteratur.

4.5 Tiere in den Íslendinga þættir – Ein uneinheitliches Bild

Der Textgruppe der Íslendinga þættir ist zum Abschluß der narrativen Funktionsanalysen ein eigenes Unterkapitel gewidmet. Es sei jedoch bereits vorweggenommen, daß sich zeigen wird, daß gerade keine einheitliche Gruppe von Íslendinga þættir existiert, sondern daß diese vielmehr in ihrer Charakteristik entweder den Isländersagas oder den Königssagas zugeordnet werden können. In seiner Typologie der altnordischen *þættir* bezeichnet Joseph Harris lediglich diejenigen Texte als Íslendinga þættir, die von einem Treffen zwischen einem Isländer und einem norwegischen König handeln.[395] Auf Island spielende *þættir* wie etwa den Þorsteins þáttr stangarhǫggs nennt er hingegen *feud þættir*.[396] Rodney A. Maack bezeichnet dagegen in seiner Dissertation *Þáttr and Saga. Short and Long Narrative in Medieval Iceland* aus dem Jahr 1987 abweichend von Harris die hauptsächlich auf Island spielenden *þættir* als *sǫguþættir*.[397] Auch wenn Harris und Maack unterschiedliche Terminologien wählen, ist den beiden Ansätzen gemeinsam, daß sie die auf Island spielenden, selbständig überlieferten *þættir* und die im Rahmen von Königssagas zu findenden Auslandsreisen eines Isländers terminologisch klar voneinander trennen. Zur Vermeidung von Mißverständnissen wird die erste Gruppe im weiteren Verlauf als Islandþættir, die zweite als Königsþættir bezeichnet. An Harris' und Maacks Überlegungen anküpfend sollen die beiden Textgruppen im folgenden darauf untersucht werden, inwiefern sie sich in bezug auf die Integration von Tierepisoden zum einen voneinander unterscheiden und zum anderen Ähnlichkeiten zu den Isländersagas bzw. Königssagas aufweisen. Dazu sollen exemplarisch drei *þættir* kurz auf ihre Strukturierung durch Tierepisoden untersucht werden: der Auðunar þáttr vestfirzka, der Þorsteins þáttr stangarhǫggs und der Brandkrossa þáttr.

Von den in der Morkinskinna eingeflochtenen, von der Forschung als *þættir* eingeordneten Digressionen greifen viele auf Tierepisoden zurück. Der Auðunar þáttr vestfirzka beispielsweise, von dem angenommen wird, daß er der Feder Snorri

---

[395] Vgl. Elizabeth Ashman Rowe/Joseph Harris. 2005. S.463. Ähnlich auch Stefanie Würth. 1991. S.78. Harris nennt diese Textgruppe auch *King-and-Icelander þættir*. Zu einer an Theodore M. Anderssons Analysen orientierten Strukturuntersuchung dieser Textgruppe siehe Joseph Harris. 1972.

[396] Insgesamt etabliert Harris sieben Gruppen von *þættir* und zusätzlich eine ‚gemischte Gruppe', die sich keiner der sieben anderen Gruppen vollständig zuordnen lasse.

[397] Vgl. Rodney A. Maack. 1987. S.15.

Sturlusons entsprungen sein könnte,[398] handelt von einem Isländer namens Auðunn, der in Grönland für sein gesamtes Vermögen einen Eisbären erwirbt und diesen dem dänischen König Sveinn als Geschenk überbringen möchte.[399] Der Weg nach Dänemark führt ihn durch Norwegen, wo er auf König Haraldr Sigurðarson trifft, der ihm den Bären abkaufen möchte. Auðunn will ihn ihm jedoch auch zum doppelten Preis nicht abtreten und erklärt ihm, daß das Tier für König Sveinn bestimmt sei, woraufhin Haraldr ihn erzürnt fragt, ob er so unwissend sei, daß er nichts von der Feindschaft zwischen den beiden Herrschern wisse. Er läßt ihn schließlich unter der Bedingung ziehen, daß er auf dem Rückweg vorbeikomme, um zu erzählen, wie Sveinn das Geschenk angenommen habe.

In Dänemark angekommen, ist Auðuns verbliebenes Geld zur Neige gegangen, so daß er um Essen für sich und den Bären betteln muß. Der königliche Verwalter Sveins bietet ihm seine Hilfe unter folgender Bedingung an:

> Ek mun fá þér vistir, sem it þurfuð til konungs fundar, en þar í móti vil ek eiga hálft dýrit, ok máttu á þat líta, at dýrit mun deyja fyrir þér, þars it þurfuð vistir miklar, en fé sé farit, ok er búit við, at þú hafir þá ekki dýrsins.[400]
>
> [Ich werde dir die Wegzehrung besorgen, die ihr bis zur Zusammenkunft mit dem König benötigt, aber dafür will ich die Hälfte des Tieres besitzen, und du mußt bedenken, daß dir das Tier sterben wird, weil ihr viel Wegzehrung braucht, und das Vermögen ist dann dahin, und es endet dann damit, daß du dann gar nichts von dem Tier hast.]

Auðunn muß sich zunächst auf die erpresserische Forderung einlassen; König Sveinn verbannt seinen Vogt jedoch für diese Tat, als er davon erfährt. Sveinn nimmt Auðunn auf, gibt ihm Silber für eine Pilgerfahrt nach Rom und läßt ihn pflegen, als er krank und abgemagert wiederkehrt. Als Auðunn schließlich zu seiner mittellosen Mutter nach Island zurückkehren möchte, schenkt Sveinn ihm ein Schiff und einen Beutel voll Silber als Dank für den Bären. Des weiteren überreicht er ihm einen Ring und betont, daß er diesen nur einem vornehmen Mann als Dank schenken solle. Wieder in Norwegen bei König Haraldr angekommen, berichtet er diesem von den großzügigen Geschenken Sveins und überreicht Haraldr Sveins Ring als Dank dafür, daß er ihn mit dem Bären ziehen ließ. Haraldr bedankt sich und verabschiedet Auðunn mit vielen Geschenken.

Das Eisbärengeschenk bildet folglich den strukturellen Rahmen der gesamten Erzählung; alle Figurenkonstellationen und Konfliktsituationen werden durch den mitgeführten Bären beeinflußt.[401] Dabei fällt auf, daß stets auf den hohen Wert des Tieres abgehoben wird; der Bär wird wiederholt *gersimi mikil* – große Kostbarkeit –

---

[398] Vgl. Elizabeth Ashman Rowe/Joseph Harris. 2005. S.464.

[399] Hans Naumann wies auf inhaltliche Parallelen des Auðunar þáttr vestfirzka zum Ruodlieb-Roman hin (1952. S.311), die er jedoch nicht als Motivadaption interpretiert, sondern als gemeinsame „altheimische Erzählungsfrühform" (1952. S.315).

[400] *Auð* S.363.

[401] Vgl. dazu auch Edward G. Fichtners strukturelle Untersuchung des Auðunar þáttr (1979. S.259).

genannt.[402] Besonders hervorzuheben ist das Gespräch zwischen König Haraldr und Auðunn, in dem Haraldr den Wert des Tieres betont, Auðunn es jedoch als *dýrit eitthvert* bezeichnet: „Konungr tók vel kveðju hans ok spurði síðan: ‚Áttu gersimi mikla í bjarndýri?' Hann svarar ok kvezk eiga dýrit eitthvert."[403] Tatsächlich bezeichnet Auðunn selbst an keiner Stelle den Bären als Kleinod, sondern stets als *dýr* oder *bjarndýr*, von dem er jedoch mehrmals sagt, daß er seinen gesamten Besitz dafür gegeben habe. Während die beiden Könige in dem Bären somit lediglich eine exotische Kostbarkeit sehen, betont Auðunn auffällig beharrlich, daß es sich um ein – wenn auch wertvolles – Tier handelt.

In der Sagaforschung gab es verschiedene Erklärungsansätze, was der tiefere Sinn dieser kurzen Erzählung sei. Edward G. Fichtner interpretiert den *þáttr* als Schilderung einer *rite de passage*, bei der der Bär ein Symbol für die zunehmende Männlichkeit Auðuns sei und die Geschenkübergaben mit den verschiedenen Phasen der Initiation einhergehen.[404] Njörður P. Njarðvík interpretiert den Text hingegen in Übereinstimmung mit Vésteinn Ólason als Exemplum über die Annäherung zweier königlicher Feinde durch die Handlung eines einfachen, christlichen Mannes, bei dem aber ebendieser, Auðunn, und sein Geschenk, der wertvolle Eisbär, in den Hintergrund treten.[405] Unabhängig davon, welcher Deutung man zustimmen mag, setzen beide die zentrale strukturelle Funktion des Eisbärengeschenkes für die Gesamtnarration voraus. Ebenso wie bei anderen in den Sagas geschilderten Schenkungen bewirkt die Geschenkübergabe eine Freundschaftsbildung zwischen Auðunn und den beiden Königen; darüber hinaus führt sie jedoch auch zu einer Annäherung zwischen den beiden Königen selbst. In den Gesamtkontext der historischen Kompendien gesetzt, dient die Erzählung über Auðunn und seinen Bären der Charakterisierung König Haralds, die in diesem Fall jedoch nicht so negativ ausfällt, wie Gustav Indrebø es für die *þættir* der Morkinskinna insgesamt herausgearbeitet hat.[406]

---

[402] „Auðunn kaupir þar bjarndýri eitt, gersimi mikla" (*Auð* S.361) [Auðunn kauft da einen Bären, eine große Kostbarkeit]; „Haraldi konungi var sagt brátt, at þar var komit bjarndýri, gersimi mikil, ok á íslenzkr maðr." (S.362) [König Haraldr wurde alsbald gesagt, daß ein Bär angekommen sei, eine große Kostbarkeit, der einem Isländer gehöre]; Sveinn zu seinem Verwalter: „Ok þótti þér þat til liggja, þar sem ek settak þik mikinn mann, at hepta þat eða tálma, er maðr gerðisk til at fœra mér gersimi ok gaf fyrir alla eign" (S.363f) [Und es schien dir angebracht, wo ich große Stücke auf dich hielt, zu verhindern, daß ein Mann sich auf den Weg machte, mir eine Kostbarkeit darzubringen und dafür all seinen Besitz zu geben].

[403] *Auð* S.362 [Der König erwiderte seinen Gruß freundlich und fragte darauf: „Besitzt du eine große Kostbarkeit in Gestalt eines Bären?" Er antwortete, daß er ein Tier besäße].

[404] Edward G. Fichtner. 1979. S.261-267. Ashman Rowe und Harris sehen den Auðunar þáttr als stark von Folkloremotiven beeinflußt an (Elizabeth Ashman Rowe/Joseph Harris. 2005. S.464). Gegen die symbolische Ausdeutung des Bären vor dem Hintergrund eines Initiationsritus spricht die Tatsache, daß Eisbären auch in anderen Texten des Untersuchungskorpus und in historischen Zeugnissen als Geschenke von Isländern für Herrscher im Ausland erwähnt werden.

[405] Vgl. Njörður P. Njarðvík. 1994. S.616.

[406] Vgl. Gustav Indrebø. 1928. S.173.

Da bereits deutlich wurde, daß die Erwähnungen von Tiergeschenken sich durch alle Teile des Untersuchungskorpus ziehen und sogar das Verschenken eines Eisbären selbst neben dem Auðunar þáttr auch in der Vatnsdœla saga und in der Hungrvaka geschildert wird,[407] lassen sich nur aus der Betrachtung dieses Königsþáttr noch keine Aussagen bezüglich der Gattungsproblematik treffen. Die meisten anderen der in der Morkinskinna stehenden Königsþættir sind in ihrer Motivik als anekdotisch zu charakterisieren und insofern den Königssagas ähnlich: Im Sneglu Halla þáttr wird vom Tod des Vaters eines gewissen Þjóðólfs erzählt, daß er erdrosselt wurde, weil er ein Kalb nach Hause führte und über einen Zaun kletterte, während er das Kalb mit einem Seil um seinen Hals gebunden hatte.[408] Der Hreiðars þáttr heimska bedient sich mehrerer kürzerer Erwähnungen von Tieren zur Illustration von Hreiðars (mangelnder) Intelligenz.[409] Im Stúfs þáttr entsteht zwischen König Haraldr Sigurðarson und Stúfr ein Gespräch über die Aussagekraft der theriophoren Beinamen ihrer Väter Sigurðr sýr und Þórðr kǫttr.[410] Keine dieser Passagen ist einer verfestigten Motivgruppe von Tierepisoden zuzuordnen. Die einzige Ausnahme bildet der Þorsteins þáttr Hallssonar, in dem Einarr þambarskelfir und sein Sohn Eindriði mit König Magnús in einen vorübergehenden Konflikt geraten, weil sie von dem vom König geächteten Þorsteinn Hallsson ein Zuchtpferd als Geschenk annehmen.[411] Auch hier handelt es sich jedoch um das rekurrierende Muster der Geschenkübergabe, das in allen Untergattungen des Untersuchungskorpus identifiziert werden konnte.

Der selbständig überlieferte Þorsteins þáttr stangarhǫggs[412] wurde in der Forschung wiederholt als Minisaga bezeichnet und von Theodore Andersson in seiner strukturalistischen Untersuchung der Isländersagas als Paradebeispiel der Sagastruktur herangezogen.[413] Dies ist insofern bemerkenswert, als damit einer Gattungstrennung

---

[407] In der Vatnsdœla saga ist der Eisbär ein Geschenk an den norwegischen König Haraldr hárfagri (*Vatn* S.44). In der Hungrvaka verschenkt Bischof Ísleifr Gizurarson den Bären an den deutschen Kaiser Heinrich III (*Hungrv* S.7). In allen drei Fällen wird der Eisbär somit an einen königlichen bzw. kaiserlichen Herrscher im Ausland verschenkt.

[408] Sneglu Halla þáttr. *Mork* S.240f.

[409] Der *þáttr* handelt von der Norwegenfahrt Hreiðars, der als sehr häßlich und schwer von Begriff dargestellt wird, wobei jedoch letzteres am Ende des *þáttr* revidiert werden muß, da Hreiðarr in seiner Zeit bei König Magnús viel dazu lernt. Zu Beginn des *þáttr* hält er allerdings den Hörnerschall für den Ruf eines Tieres (*Hreið* S.248), reitet so ungeschlacht, daß auf einem Ritt mit dem König mehrere Männer ihm ihre Pferde zur Verfügung stellen müssen (S.255) und stellt letztlich ein silbernes Schwein für König Haraldr Sigurðarson her, der ihn wegen des Totschlags einiger seiner Männer verfolgt. Dieser schätzt das Schwein zunächst sehr als Kunstwerk, bis er entdeckt, daß es Zitzen hat. Diese Beleidigung ist jedoch laut König Magnús wohlüberlegt, da Haralds Vater Sigurðr Sau (*sýr*) hieß (S.259).

[410] *Stúf* S.283f. Vgl. Kap. 5.4.1.

[411] Þorsteins þáttr Hallssonar. *Mork* S.111f.

[412] AM 156 fol, AM 496 fol, AM 162 C fol. Obwohl der Þorsteins þáttr inhaltlich mit der Vápnfirðinga saga in Verbindung steht, wird er unabhängig von dieser in den Handschriften überliefert (vgl. Rodney A. Maack. 1987. S.45).

[413] Vgl. Theodore M. Andersson. 1967. S.3-6.

zwischen *þættir* und Isländersagas implizit eine Absage erteilt wird und die Struktur eines *þáttr* geradezu als Paradigma für die gesamte Gattung der Isländersagas herangezogen wird. In den Handschriften selbst wird die Erzählung sowohl *þáttr* als auch Saga genannt.[414]

Der Handlungsverlauf des *þáttr* ist seit Anderssons Analysen hinlänglich bekannt und soll daher hier nur knapp unter Hinweis auf die integrierten Tierepisoden referiert werden. Bei einem Pferdekampf zwischen dem Pferdezüchter Þorsteinn und Þórðr, dem Pferdeknecht Bjarnis von Hof, versetzt Þórarinn Þorsteinn versehentlich einen Schlag mit der Pferdestange auf die Braue. Þorsteins Vater Þórarinn erinnert den Sohn bei nächster Gelegenheit unter Rückgriff auf beleidigende Tiervergleiche[415] an die während des Pferdekampfs erlittene Schmach. Die Auffrischung des Gedächtnisses verfehlt ihre Wirkung nicht. Þorsteinn begibt sich nach Hof und erschlägt Þórðr vor dem Pferdestall, nachdem dieser sich weigert, ihm Buße für den Schlag zu zahlen. Bjarni läßt er in einer an die Njáls saga erinnernden, verhüllten Wendung den Tod seines Pferdeknechts ausrichten: „Seg þú Bjarna, at naut hafi stangat Þórð, hestasvein hans, ok mun hann bíða þar, til þess er hann kemr, hjá hestahúsinu."[416]

Zur Vergeltung dieses Totschlags sendet Bjarni zwei seiner Männer aus, die beim Aufeinandertreffen mit Þorsteinn vorgeben, auf der Suche nach entlaufenen Pferden zu sein.[417] Þorsteinn durchschaut den Vorwand und sendet die Leichen auf dem Rücken ihrer Pferde zurück nach Hof. Nach diesem mißglückten Anschlag begibt sich Bjarni selbst zu Þorsteinn, die beiden treten gegeneinander in einem Zweikampf an, der unentschieden endet, und Bjarni nimmt daraufhin Þorsteinn in allen Ehren in sein Gefolge auf.

Bis auf den finalen Zweikampf ist der gesamte *þáttr* durchzogen von Tierepisoden, die alle als rekurrierende literarische Muster mit verfestigter narrativer Funktion in den Isländersagas identifiziert werden konnten. Strukturell läßt sich kein Unterschied zu der Konfliktstrukturierung der Reykdœla saga feststellen. Und auch die Kulisse des *þáttr* ist vergleichbar mit einer Reihe von Isländersagas durch die Gegebenheiten einer Viehhaltungsgesellschaft geprägt. Im Þorsteins þáttr lassen sich somit keinerlei Hinweise finden, die für eine von den Isländersagas abweichende Art der narrativen Strukturierung durch Tierepisoden sprächen.

Ein Blick auf weitere Islandþættir zeigt, daß es sich bei den Hauptkonfliktauslösern in diesen kurzen Erzählungen signifikant häufig um bekannte Motive aus den Isländersagas handelt. Für den Gunnars þáttr Þiðrandabana wurde bereits darauf hingewiesen, daß sich in ihm eine Verknüpfung eines Pferdegeschenks mit dem Motiv des Pferdekampfs findet. Konfliktauslöser im kurzen Hrómundar þáttr halta

---

[414] Vgl. Rodney A. Maack. 1987. S.45.

[415] „Vartu ekki lostinn í svíma, frændi, sem hundr?" (*ÞStang* S.70) [Wurdest du nicht bewußtlos geschlagen wie ein Hund, Sohn?].

[416] *ÞStang* S.71 [Sage Bjarni, daß ein Rind seinen Pferdeknecht Þórðr gestoßen habe, und er wird dort beim Pferdestall warten, bis er kommt].

[417] *ÞStang* S.73.

ist ein Diebstahl von Pferden.[418] Der auf Island spielende Teil des Hrafns þáttr Guðrúnarsonar wird vom Motiv des Weidens auf fremdem Grund strukturiert.[419] Die Islandþættir unterliegen somit hinsichtlich der Integration von Tierepisoden denselben Strukturprinzipien wie die Isländersagas und wirken aufgrund ihrer Begrenzung auf meist eine einzige Konfliktlinie wie komprimierte Sagaerzählungen.

Einen Sonderfall bildet schließlich der Brandkrossa þáttr. Er ist selbständig überliefert, allerdings nur in Papierhandschriften aus dem 17. Jahrhundert und später.[420] Die in den meisten Handschriften als *þáttr* bezeichnete Erzählung besteht aus zwei inhaltlich voneinander relativ unabhängigen Teilen, die nur dadurch miteinander verbunden sind, daß sie den Ursprung der Droplaugsöhne schildern. Für die vorliegende Studie ist vor allem der zweite Teilþáttr von Interesse, in dem die beiden Brüder Grímr und Þorsteinn aus dem Vopnafjörður auf Auslandfahrt gehen, nachdem Gríms bester Ochse Brandkrossi eines Tages nach einem Anfall wilder Raserei aufs offene Meer hinausschwimmt und nicht wieder zurückkehrt. Die beiden Männer kommen nach Norwegen, treffen dort allerdings nicht auf den norwegischen König, sondern auf einen Mann namens Geitir, der Grímr erklärt, daß er dafür gesorgt habe, daß Brandkrossi zu ihm nach Norwegen komme, weil es sich bei ihm um den besten aller Ochsen gehandelt habe.[421] Als Entschädigung gibt er Grímr den mit Mehl gefüllten Balg des geschlachteten Brandkrossi und seine Tochter Droplaug.

Die gesamte Erzählung ist stark durch folkloristische Motive geprägt. Anders als in den Königsþættir tritt in diesem *þáttr* keiner der norwegischen Könige auf, hinsichtlich der Charakteristik der integrierten Episoden ist der Brandkrossa þáttr jedoch eher den Königsþættir zuzuordnen. Rodney A. Maack charakterisiert den Brandkrossa þáttr gemeinsam mit drei anderen Texten seines Korpus als „travel stories with strong folkloristic overtones. They all have the acquisition of wealth as a primary theme."[422] Ähnlich wie die in die Isländersagas integrierten Auslandsreisen dienen sie der Erklärung von Familienverhältnissen und dem Erreichen eines gewissen Status durch Männlichkeitsprüfungen.

Die selbständig überlieferten *þættir* lassen sich daher in auf Island spielende Konflikterzählungen und in Reiseerzählungen aufteilen. Dies entspricht den von Jesse Byock identifizierten zwei Strukturprinzipien der Sagas: den *feudemes* und den

---

[418] *HrHalt* S.305-315.

[419] *HrafnG* S.319f. Der restliche Teil des in der Morkinskinna überlieferten *þáttr* spielt im Ausland und enthält bis auf eine kurze Erwähnung einer Jagd König Magnús' mit Falken und Hunden (*HrafnG* S.327) keine weiteren Erwähnungen von Tieren. Aus der Perspektive der Überlieferung handelt es sich somit eher um einen Königsþáttr, die erste Texthälfte bildet jedoch ebenso sehr eine Minisaga, wie dies beim Þorsteins þáttr stangarhǫggs der Fall ist. Es gibt darüber hinaus weitere Islandþættir, die nur im Rahmen von Königssagakompendien überliefert sind, z.B. den Hrómundar þáttr halta in der Flateyjarbók. Der Orms þáttr Stórólfssonar findet sich sowohl in einer selbständigen Überlieferung als auch in der Flateyjarbók. Dasselbe gilt für den Þorsteins þáttr uxafóts.

[420] AM 164 k fol, AM 395 fol, AM 426 fol, JS 435 4to, Thott 1768 4to, Stockholm Papp. 35 fol.

[421] *Brandkr* S.189.

[422] Rodney A. Maack. 1987. S.60.

units of travel and information. Der Brandkrossa þáttr wirkt wie eine aus der Droplaugarsona saga herausgenommene, verselbständigte *unit of travel and information*. Diese Einschätzung wird durch den Überlieferungszusammenhang des *þáttr* unterstützt: Abgesehen von der Möðruvallabók steht der *þáttr* in den Handschriften stets direkt vor der Droplaugarsona saga.[423]

Daß in beiden Gruppen von *þættir* Tiere signifikant häufig das Thema eines Gesamttexts bilden, hat sicherlich unter anderem mit der Kürze und Episodenhaftigkeit dieser Erzählungen zu tun, die oft aus nur einem einzigen Handlungsstrang bestehen. Dennoch ist es bemerkenswert, daß gerade Tierepisoden als erzählenswerter Stoff eines *þáttr*, einer kurzen Erzählung, angesehen wurden und daß dies sowohl für die inhaltlich und strukturell den Isländersagas näherstehenden *þættir* als auch für die in die Königssagakompendien integrierten anekdotischen Königsþættir gilt.

Die exemplarische Untersuchung der *þættir* auf ihre Integration von Tierepisoden hat jedoch gezeigt, daß sich keine gemeinsamen Charakteristika für diese Texte herausarbeiten lassen. Die hier untersuchten *þættir* bilden keine homogene Textgruppe, sondern unterscheiden sich grundlegend in Abhängigkeit von ihrem Handlungsort. Solche *þættir*, die an norwegischen Königs- und Jarlshöfen spielen, ähneln den Königssagas in ihrer Selektion und Integration von Tierepisoden; auf Island verortete *þættir* weisen dagegen starke Ähnlichkeiten zu den Isländersagas auf. Ebenso wie in den Königssagas dienen Tierepisoden in den Königsþættir vornehmlich der Charakterisierung der involvierten Könige; in den Islandþættir fungieren sie dagegen vor allem als handlungsstrukturierende Elemente. Diese Ergebnisse legen es nahe, die beiden Textgruppen als separate Kurzformen in naher Verbindung zu den thematisch und kodikologisch entsprechenden Langformen einzuordnen.[424]

Die Länge als einziges verbleibendes Kriterium für die Aufrechterhaltung einer Gattungsunterscheidung zwischen *þættir* und Sagas ist jedoch insofern nicht hinreichend, als es als Isländersagas eingeordnete Texte gibt, die nicht viel länger als einige *þættir* sind.[425] Darüber hinaus konnte Rodney Maack in seinen Untersuchungen deutlich machen, daß die Handschriftenüberlieferungen der von der Forschung als *þættir* identifizierten Texte höchst uneinheitliche Bezeichnungen ebendieser aufweisen.[426] Vor allem für die Königsþættir bietet sich dabei darüber hinaus das Problem der Identifikation eines Abschnitts als eigenständiger *þáttr*, da diese nicht immer in den Handschriften markiert sind. Alle diese Gründe lassen es sinnvoll erscheinen, im

---

[423] Vgl. ebd. S.38.

[424] Vgl. Elizabeth Ashman Rowe/Joseph Harris. 2005. S.464. Auch Rodney A. Maack rückt die von ihm untersuchten Islandþættir näher an die Isländersagas als an die restlichen Typen von *þættir* (Rodney A. Maack. 1987. S.17).

[425] Z.B. die Þorsteins saga hvíta. Vgl. dazu Rodney A. Maack. 1987. S.3.

[426] Beispielsweise wird der heute so genannte Gunnars þáttr Þiðrandabanda in neun von zehn Manuskripten Saga genannt, in der zehnten Handschriften lautet die Überschrift „Af Gunnari Þiðr.b." [Über Gunnarr Þiðrandabani] (vgl. Rodney Maack. 1987. S.40). Auch der Ǫlkofra þáttr wird in der einzigen erhaltenen primären Handschrift als Saga bezeichnet (ebd. S.47). Die Überlieferung des Þorsteins þáttr stangarhǫggs zeigt beide Bezeichnungen (ebd. S.45).

folgenden nicht von einer oder mehreren eigenständigen Textgruppen von *þættir* auszugehen, sondern die Islandþættir der Gruppe der Isländersagas zuzurechnen und die Königsþættir als zu den Königssagas zugehörig zu betrachten.

4.6 Literarische Funktionen von Tierepisoden in der Sagaliteratur – Ein Resümee

In dieser narrativen Analyse sollte nicht der Versuch unternommen werden, eine allgemeingültige abstrakte Struktur der Sagatexte herauszuarbeiten, wie dies Theodore M. Andersson versucht hat. Eine solche kann, auch begrenzt auf eine Untergattung oder Textgruppe der Sagaliteratur, nicht erstellt werden, ohne dem einzelnen Text Gewalt anzutun. Jeder Text folgt individuellen Strukturregeln, auch wenn diese bestimmten (Gattungs-)Konventionen unterliegen und durch diese beeinflußt werden. Es ging in diesem Kapitel vielmehr darum, die in der Sagaforschung etablierten Gattungen auf die literarische Funktion von Tierepisoden zu beleuchten und aus ebendieser Perspektive die Stichhaltigkeit der Gattungsgruppierung zu hinterfragen. Die erzielten Ergebnisse unterstützen weder die Verfechter der Gattungsunterscheidung noch deren Gegner uneingeschränkt. Die einzelnen Resultate rekapitulierend ergeben die vorgenommenen narrativen Analysen, daß im gesamten Untersuchungskorpus im Vergleich zu zeitgenössischen kontinentaleuropäischen Tendenzen signifikant viele Tierepisoden zu finden sind, daß diese jedoch nicht in allen Sagagruppen auf die gleiche Art als strukturierende Elemente innerhalb der Erzählungen wirken. Darüber hinaus lassen sich auch innerhalb der verschiedenen Textgruppen durchaus unterschiedliche Typen der Strukturierung durch Tierepisoden ausmachen.[427]

In der Gruppe der Isländersagas gibt es zunächst einige Texte, in denen einzelne Tiere wiederholt im Handlungsverlauf erscheinen und auf diese Weise das Textgefüge durch eine aufeinanderbauende Handlung miteinander verbinden. Diese Art der Erwähnung von Tieren findet sich mit Ausnahme von Odds Óláfs saga Tryggvasonar, von der gezeigt werden konnte, daß sie innerhalb ihrer Gattung einen absoluten Ausnahmefall bildet, in keiner der anderen Textgruppen.

Der zweite in den Isländersagas sehr häufige Typ der narrativen Funktion von Tierepisoden ist die beispielhaft an der Reykdœla saga aufgezeigte verschachtelte Konfliktstrukturierung. In den in diese Gruppe einzuordnenden Sagas wirken zu literarischen Konventionen verfestigte Episoden als handlungsstrukturierende Elemente, die sogar den gesamten Konfliktverlauf einer Saga strukturieren können. Im Gegensatz zur ersten Gruppe steht hier oftmals die funktionale Bedeutung von Tieren im agrarischen Alltag und das daraus potentiell erwachsende Konfliktpotential im Vordergrund.

---

[427] Die im folgenden aufgeführten Typen sind selbstverständlich Idealtypen, die nie in Reinform, sondern stets in Verbindung mit anderen Typen in den Einzeltexten zu finden sind.

Ein dritter in den Isländersagas zu findender Typ der Strukturierung wurde exemplarisch an der Njáls saga verdeutlicht. In dieser werden weit auseinander liegende Teile einer Saga durch identische oder abgeänderte Wiederholung einzelner Motive miteinander verbunden und Figurenkonstellationen verdeutlicht. Anders als beim zweiten Typ wirken die Episoden nicht handlungsvorantreibend, sondern dienen lediglich als narrative Verweise zur Verdeutlichung des Zusammenhangs.

Isländersagas, die über weite Strecken durch Tierepisoden geprägt sind, haben von der Forschung oft das Prädikat ‚mündlich' und/oder ‚schlecht strukturiert' erhalten. Das gilt vor allem für die Bjarnar saga Hítdœlakappa, die Reykdœla saga und auch die Heiðarvíga saga. Der Qualifizierung dieser Sagas als mündlich kann zugestimmt werden, allerdings nur insofern, als dies nicht mit einem anekdotischen unzusammenhängenden Aufbau gleichgesetzt wird, sondern auf die mündliche Tradition des Erzählstoffs rekurriert: Die Verankerung der Tierepisoden im isländischen Alltag und ihre Verfestigung zu literarischen Konventionen, die durch die gesamte Gattung hindurch anzutreffen sind, sprechen dafür, daß es sich bei ihnen um allgemein verbreitete, basale Bausteine zur Strukturierung von Erzählungen handelt. Bezüglich der Beurteilung der von Tierepisoden durchzogenen Sagas als schlecht strukturiert kann hingegen auf die Textanalysen in den ersten beiden Teilkapiteln (4.1.1 und 4.1.2) verwiesen werden, in denen deutlich wurde, daß beide Sagas einem narrativen Gesamtplan folgen, der die Annahme, es handele sich um eine bloße Aneinanderreihung von Einzelepisoden, widerlegt. Weiterhin wurde deutlich, daß Tierepisoden keineswegs nur ein Element der früheren, noch nicht voll künstlerisch durchstrukturierten Sagas sind, sondern daß diese auch in den klassischen und postklassischen Sagas wie der Njáls saga oder der Grettis saga anzutreffen sind.[428]

Auch in der Sturlunga saga werden Handlungsverläufe durch Tierepisoden strukturiert, allerdings auf linearere und weniger miteinander verknüpfte Art als in den Isländersagas. Nur selten bilden mehrere Tierepisoden eine zusammenhängende Handlungskette. Motivisch bestehen große Ähnlichkeiten zu den Tierepisoden der Isländersagas, allerdings beschränken sich die Erwähnungen in der Sturlunga saga fast ausschließlich auf Eigentumskonflikte, und Tiere werden vorrangig im Kollektiv beschrieben. Vor allem die Schilderungen von Viehraub sind als typisch für die Sturlunga saga anzusehen. Eine Ausnahme in der Kompilation der Sturlunga saga bildet die Prestssaga Guðmundar góða: Die Tierepisoden in dieser Saga weichen signifikant von den restlichen Teilsagas der Sturlunga saga ab. Sie begrenzen sich fast ausschließlich auf Wunderbeschreibungen und sind insofern mit den Tierepisoden der Bischofssagas vergleichbar.

Die Bischofssagas sind durch eine weitgehende Abwesenheit von Tieren geprägt; in ihnen tauchen Tiere nur in aneinandergereihten Mirakeln auf. Unter den hier untersuchten Bischofssagas stellt nur die Guðmundar saga biskups eine Ausnahme dar. In ihr findet sich eine Reihe von Motiven aus den weltlichen isländischen Sagas. Daß diejenigen Sagas, die Guðmundr góðis Leben schildern – die Prestssaga Guð-

[428] Zum Begriff der postklassischen Saga und der diesem Begriff inhärenten Klassifizierung der Isländersagas vgl. Martin Arnold. 2003.

mundar góða und die Guðmundar saga biskups –, in bezug auf Tierepisoden jeweils einen Ausreißer innerhalb ihrer Gattung bilden, läßt sich durch dessen herausgehobene Bedeutung als geistliche und gleichzeitig auch weltliche Führungsfigur erklären.

Anders als in den Bischofssagas gibt es in den Königssagas eine große Zahl von Tierepisoden, die in einer ganzen Reihe von inhaltlichen Zusammenhängen auftauchen, also nicht wie in der Sturlunga saga auf die ökonomische Bedeutung der Tierwelt für die menschliche Gesellschaft beschränkt sind. Im Gegensatz zu den Isländersagas kommt diesen Episoden jedoch nur in wenigen Fällen eine strukturierende Funktion für den Handlungsverlauf zu, und es sind in den meisten Fällen singulär auftretende Anekdoten, die nicht an allgemein bekanntes Motivgut anknüpfen. Im Unterschied zu den weltlichen isländischen Sagas, in denen Tierepisoden hauptsächlich als handlungsauslösende oder -vorausdeutende Elemente fungieren, dienen sie in den Königssagas vorrangig der Charakterisierung einzelner Persönlichkeiten oder in Einzelfällen der Verdeutlichung von Figurenkonstellationen. Besonders bei der Untersuchung der verschiedenen Versionen der Óláfs saga Tryggvasonar wurden dabei Unterschiede zwischen Königssaga(kompendien) norwegischer und isländischer Provenienz deutlich, die sich auch auf die anderen Teile der Kompendien übertragen lassen.

Die Ergebnisse aus Kapitel 4.5 zeigen schließlich, daß die Gruppe der Íslendinga þættir keine Merkmale aufweist, die sie grundlegend von den anderen Textgruppen unterscheidet. Es lassen sich vielmehr zwei Gruppen identifizieren, die vom Inhalt der Episoden und deren Integration entweder den Königssagas oder den Isländersagas zugeordnet werden können.

Es können somit im Untersuchungskorpus zwei grundsätzlich verschiedene Typen der Integration von Tierepisoden in den Gesamttext ausgemacht werden: Während vor allem in den Isländersagas ein festes Inventar an in Wortlaut und Struktur verfestigten Episoden ganze Texte handlungsstrukturierend durchzieht, handelt es sich in den Königssagas um singuläre Erwähnungen anekdotischer Natur, die isoliert im Handlungsverlauf stehen und oftmals auf literarische Vorlagen zurückgehen. Die Sturlunga saga läßt sich dem ersten Typ der Bedeutungskonstituierung zuordnen, allerdings in weniger kunstfertiger Form als dies in den Isländersagas zu finden ist. Die Bischofssagas sind generell dem zweiten Typ zuzuordnen, allerdings beschränken sich die Tiererwähnungen dort fast ausschließlich auf Mirakelepisoden und greifen insofern auf ein festes Inventar zurück.

Diese zwei verschiedenen Typen der Integration von Tierepisoden lassen auf einer allgemeineren Ebene Rückschlüsse auf die Bedeutungskonstituierung der betreffenden Textgruppen zu: Während in den anekdotischen Königssagas Bedeutung anhand von Exempla, mit Hilfe von Rückgriffen auf außergewöhnliche Begebenheiten, geschaffen wird, ist eines der konstituierenden Merkmale der Isländersagas die Wiedererkennbarkeit ihrer strukturierenden Episoden aus dem alltäglichen Leben, ihr Rückgriff auf bekannte (Verhaltens-)Muster zur Illustrierung von Handlungszusammenhängen.

Der zeitliche Aspekt spielt für die Wahl der Motivik und den Aufbau und die Logik der Erzählungen daher offensichtlich eine geringere Bedeutung als die thematische respektive geographische Verankerung. Zwischen den weltlichen isländischen Sagas – Isländersagas und Sturlunga saga – und den Königssagas lassen sich so signifikante Unterschiede in der generellen Textkonstituierung feststellen, daß hier ein Festhalten an einer Gattungsunterscheidung zweifellos sinnvoll und erkenntnisbringend ist. Aber auch die herausgearbeiteten Charakteristika der anderen Textgruppen sprechen, abgesehen von den Íslendinga þættir, für ein generelles Festhalten an den etablierten Gattungsunterscheidungen innerhalb der Sagaliteratur.[429]

[429] Im restlichen Teil der Arbeit wird diesen Ergebnissen folgend generell von vier Untergattungen innerhalb des Untersuchungskorpus ausgegangen.

5 Anthropologische Funktionsanalysen 1: Bedeutungskonstituierung durch Mensch-Tier-Relationen

Die literarischen Funktionsanalysen haben deutlich gemacht, daß die Erwähnung von Tieren unabhängig vom spezifischen Kontext verschiedenen Typen der Bedeutungskonstituierung zugeordnet werden kann. An dieser Stelle gilt es, diese im einzelnen herauszuarbeiten und auf ihre jeweilige Relevanz in den einzelnen Untergattungen der Sagaliteratur zu untersuchen. Die einzelnen Dimensionen, wie diese Diskursebenen im folgenden genannt werden sollen, bezeichnen unterschiedliche konzeptionelle Verbindungen der Tierwelt zur menschlichen Gesellschaft. Zwischen ihnen gibt es teilweise Berührungspunkte, gleichwohl existieren sie aber auch nebeneinander und ergeben in ihrer Gesamtheit ein spezifisches Bedeutungsuniversum, in dem sich der Mensch zu Tieren, gegenüber Tieren und durch Tiere positioniert.[1] Im nun folgenden Kapitel stehen folglich weniger einzelne Tierarten im Blickpunkt als vielmehr Typen der anthropologischen Zuordnung der Tierwelt zur menschlichen Gesellschaft. Es sind sechs verschiedene Dimensionen der Bedeutungskonstituierung, die als relevant anzusehen sind und daher in diesem Kapitel behandelt werden. Die Einteilung dieses Kapitels in diese sechs Dimensionen soll nicht als hierarchische Ordnung verstanden werden, sondern verschiedene Aspekte eröffnen, welche die Polyphonie der in diesen Texten aufzuspürenden Positionierung des Menschen zur Tierwelt widerspiegeln.

Als erste Dimension (Kap. 5.1) soll das bereits in der narrativen Funktionsanalyse aufgezeigte interdependente Paar der Nähe und Distanz behandelt werden, das vor allem in den Isländersagas häufig als unterliegender Strukturkomplex wirkt. Die Wirkung dieses Spannungsverhältnisses schlägt sich unter anderem in Schilderungen des agrarischen Alltags und in Beziehungen zu einzelnen Tieren nieder.

Der zweite Aspekt umfaßt im weitesten Sinne metonymische Dimensionen des Eigentumsverhältnisses zu Tieren (Kap. 5.2). Dabei wurde bereits in den narrativen Funktionsanalysen deutlich, daß es in den einzelnen Gattungen jeweils spezifische Episoden sind, denen eine metonymische Bedeutung zugeordnet wird: in den Isländersagas vor allem die Pferdekämpfe, in der Sturlunga saga dagegen die Raubepisoden. Auch der Beschreibung von Gewalt gegen Tiere kommt in den meisten Fällen metonymische Bedeutung zu. Dieser Komplex steht in enger Verbindung zu jenem des Nähe-Distanz-Diskurses, da im vorliegenden Zusammenhang eine Metonymie nur durch die Nähebeziehung eines Menschen zu den ihm gehörenden Tieren zustande kommt. Anders als in der ersten Dimension wird der Aspekt der Nähe

[1] Zu verschiedenen Interaktionstypen zwischen Mensch und Tier vgl. Thomas A. Sebeok. 1988. S.68.

selbst jedoch nicht thematisiert, sondern wirkt vielmehr als Grundvoraussetzung für das Eröffnen einer weitergehenden Bedeutungsebene.

Eine dritte Dimension, die auch mit dem Aspekt der Gewalt in Verbindung steht, ist die Schilderung von Tieren als Bedrohung der menschlichen Lebenswelt (Kap. 5.3). Bei diesem Bedeutungskomplex wird deutlich werden, daß er in den verschiedenen Untergattungen sehr unterschiedlich ausgestaltet ist.

Der höheren Frequenz von Episoden metonymischer Natur ungeachtet findet sich in den Sagas auch eine Vielzahl von Fällen, in denen Tiere zur Versinnbildlichung des Menschen herangezogen werden. Diese metaphorische Dimension der Bedeutungskonstituierung durch Tiere entspricht am ehesten der üblichen zeitgenössischen Funktion von Tiererwähnungen in der kontinentaleuropäischen Literatur des Hoch- und Spätmittelalters. In diesem Kapitel soll die Verwendung metaphorischer Äußerungen im Untersuchungskorpus aus anthropologischer Perspektive vor allem auf ihr Verhältnis zur Bedeutungskonstituierung in den übrigen tierischen Dimensionen beleuchtet werden (Kap. 5.4).

In Kapitel 5.5 wird die Funktion von Tieren als Elemente heidnischer und christlicher Konzeptionen in den Sagatexten untersucht werden. Die gemeinsame Behandlung dieser beiden Komplexe liegt darin begründet, daß es sich in beiden Fällen um einen Kontakt zum Göttlichen durch Tiere handelt, Tiere also als Mittler zwischen der menschlichen Lebenswelt und dem Numinosen dienen.

Schließlich gibt es auch eine nicht zu vernachlässigende Zahl von Episoden, in denen Tiere als übernatürliche Wesen geschildert werden (Kap. 5.6), in denen Tiere also nicht als tierische Kreaturen, sondern als Wesen einer anderen Sphäre auftreten und somit eine höhere Macht verkörpern.

In diesem Kapitel werden vor allem solche Episoden in die Diskussion mit einbezogen werden, die im vorherigen Kapitel als literarische Konventionen mit fester Funktion für den Handlungsverlauf identifiziert werden konnten. Dabei soll in Seitenblicken auf auffällige Abweichungen zu oder Übereinstimmungen mit historischen Quellen, Rechtstexten und archäologischen Funden hingewiesen werden.

5.1 Mensch-Tier-Relationen im Spannungsfeld zweier Gegensatzpaare

Nähe und Distanz können – wie exemplarisch in den literarischen Funktionsanalysen aufgezeigt – in einer Vielzahl von Sagas als unterliegender Diskurs in der Erwähnung von Tieren identifiziert werden. Diese beiden eng miteinander verbundenen und in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehenden Begrifflichkeiten sind zentral in der Thematisierung von Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur und sollen hier unter anthropologischen Prämissen als gesuchter räumlicher und emotionaler Abstand eines Menschen zu anderen Wesen verstanden werden. Nähe und Distanz bilden somit keine binäre Opposition, sondern vielmehr entgegengesetzte Erscheinungsformen des gesuchten Abstands, die sich nur relativ durch ein-

ander bestimmen lassen. Was in einer Gesellschaft als Distanz zu einem Tier aufgefaßt wird, ist davon abhängig, wie üblich der Kontakt zu verschiedenen Tierarten ist, ebenso wie umgekehrt eine als außergewöhnlich zu bezeichnende Nähe zu einem Tier durch die in der Gesellschaft existierenden Distanzanforderungen definiert wird.

Die Problematisierung von Nähe und Distanz zu Tieren findet dabei unter den Vorzeichen eines Spannungsverhältnisses zwischen den Notwendigkeiten des agrarischen Alltags und den an den gesellschaftlichen Status einer Person geknüpften Anforderungen statt. Dieses Spannungsverhältnis führt zu Kollisionen, die den Status einer Person infrage stellen können. Status kann dabei in den Worten Steven Ashbys verstanden werden als

> perceived position within a community. It may be dependent on political or economic standing, gender, occupation, ethnicity, or religion, and may be either achieved or inherited.[2]

Preben Meulengracht Sørensen zeigte in seiner Untersuchung *Fortælling og ære* aus dem Jahr 1993 überzeugend, daß die eng miteinander verbundenen Begriffe der Ehre (*sómi*) und des Status (*virðing*) die anthropologischen Grundkonstanten der mittelalterlichen isländischen Gesellschaften der Saga- und Sturlungenzeit bilden.[3] Dies läßt sich unter anderem dadurch erklären, daß die isländische Gesellschaft im Mittelalter nicht starr stratifiziert ist, sondern daß die gesellschaftliche Position eines Mannes permanent durch seine Interaktion mit den anderen Mitgliedern der Gesellschaft ausgehandelt werden muß. Die zu Tieren eingegangenen Beziehungen bilden in dieser Aushandlung ein nicht unwesentliches Element. Dies gilt besonders für die Isländersagas, in geringerem Maße aber auch für die drei anderen Untergattungen des Untersuchungskorpus.

In Schaubild 2 auf der folgenden Seite ist das zwischen den beiden Begriffspaarungen der Nähe und Distanz und des Alltags und des Status aufgespannte Bedeutungsnetz skizziert. Das Verhältnis zwischen agrarischem Alltag und dem zu Tieren eingenommenen Abstand ist dabei offenkundig: Nähe zu Tieren ist aufgrund der wenig stratifizierten Gesellschaftsform und der vollkommenen Dependenz von der Tierhaltung unumgänglich und eine vollständige Distanzierung von der Tierwelt für alle Mitglieder der Gesellschaft somit unmöglich. Diese Beziehung spiegelt sich in der Omnipräsenz der Tierwelt und deren Lebensraum als Hintergrundszenerie in einer Vielzahl von Sagas wider, die bereits in den narrativen Funktionsanalysen aufgezeigt wurde.

Aus dieser unumgänglichen Nähe zu den die menschliche Gesellschaft umgebenden Nutztieren erwächst jedoch ein weitaus ambivalenteres Spannungsverhältnis. Zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Status ist eine gewisse Distanz zur Tierwelt notwendig. Dies gilt vor allem für solche Arbeiten des agrarischen Alltags,

---

[2] Steven P. Ashby. 2002. S.37. Vgl. auch Raymond T. Smith. 1997. „Status". In: *Barfield*. S.446-448.

[3] Vgl. dazu v.a. Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.187-197. Siehe auch Klaus R. Schroeter. 1994. S.214f; Aron Gurevich. 1997. S.235.

die als die ‚dreckige Seite' der Tierhaltung bezeichnet werden können. Die Involvierung eines hochrangigen Gesellschaftsmitgliedes in Arbeiten dieser Art und alleine schon der Vorwurf eines solchen Kontaktes gefährdet das errungene Ansehen und enthält aus diesem Grund ein hohes Konfliktpotential. Auf der anderen Seite gibt es aber durchaus Situationen, in denen der Status einer Person durch Nähe zu Tieren gefördert wird. In diesen Fällen kommt dem Besitzverhältnis häufig eine metonymische Dimension zu.

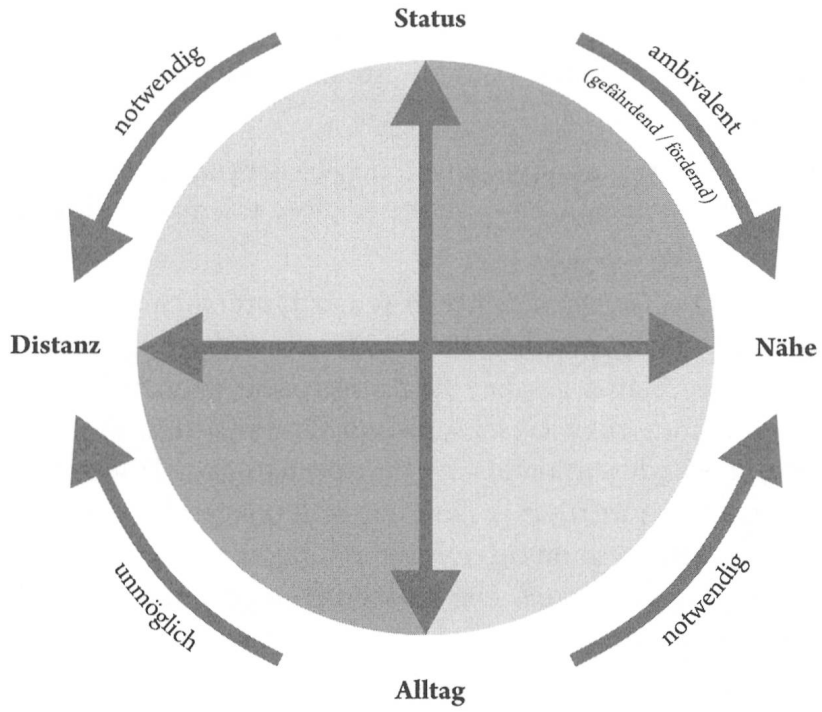

Schaubild 2: Nähe und Distanz – Alltag und Status: Das Spannungsfeld zweier Gegensatzpaare

Dieses kurz aufgezeigte Beziehungsgeflecht bildet vor allem in den Isländersagas die anthropologische Matrix, vor der die große Mehrzahl der Erwähnung von Tieren zu verstehen ist. In bezug auf die drei anderen Untergattungen muß die Tragweite der skizzierten Matrix hingegen relativiert werden. Die in Kapitel 4 herausgearbeiteten Unterschiede zwischen Isländersagas und Sturlunga saga spiegeln eine grundsätzlich verschiedene Sicht auf die Gesellschaften der Gegenwart und der Vergangenheit wider, die sich auch in anderen Themenbereichen und der generellen Tendenz der beiden Textgruppen festmachen lassen. Die Sturlungenzeit wird in den zeitgenössischen Sagas als eine Gesellschaft beschrieben, die wesentlich stratifizierter ist als jene der Sagazeit und in der dementsprechend eine Arbeitsteilung nach Gesellschaftsstand etabliert ist. In dieser stratifizierten Gesellschaft haben die herrschenden (und schreibenden) Eliten nur noch eingeschränkt Kontakt zu der sie umgebenden und ihr Überleben garantierenden Tierwelt. Diese Distanz führt dazu, daß Tiere immer weniger als Individuen wahrgenommen werden, sondern nur noch als Teil einer gesichtslosen Masse. Mit dieser Entwicklung geht einher, daß die Thematisierung von Nähe und Distanz zu Tieren im Vergleich zu den Isländersagas an

Bedeutung verliert, allerdings noch nicht völlig ihr Konfliktpotential eingebüßt hat. Bezogen auf die graphische Darstellung des Spannungsverhältnisses findet eine Verschiebung in den oberen Teil des Schemas statt, so daß vor allem die notwendige Distanz zu Tieren im allgemeinen und in Einzelfällen der Kontakt zu einzelnen Tieren Erwähnung finden. Auch in der Sturlunga saga bildet die tierische Lebenswelt jedoch in vielen Fällen Kulisse für das Geschehen.

In den Biskupa sögur findet dagegen keine Problematisierung des Nähe-Distanz-Aspektes statt. Werden Tiere erwähnt, so steht dies stets im Kontext der Abhängigkeit der Menschen von der Tierhaltung als alleinige Lebensgrundlage. Die Ausführungen im weiteren Verlauf dieses Unterkapitels gelten daher nur sehr begrenzt für die Biskupa sögur. Auch die Königssagas problematisieren Nähe und Distanz zur Tierwelt aufgrund ihres Fokus auf die Ereignisse um die einzelnen Könige nur sehr vereinzelt und sind in ihrem Tenor geprägt von einer Distanz zur Welt der Nutztiere. Sie zeichnen das Bild einer ausstratifizierten Gesellschaft, in der die Mitglieder des Königshofes nur in Ausnahmefällen mit Tieren in Kontakt kommen. Aufgrund der oftmals vorliegenden symbolischen Aufladung der Tierepisoden in dieser Untergattung gibt es nur sehr selten Wechselbeziehungen zwischen dem Kontakt zu einem Tier und dem Status der betreffenden Person.

Auf den folgenden Seiten werde ich nun den im Untersuchungskorpus aufspürbaren Nähe-Distanz-Diskurs zunächst in Hinblick auf die Anforderungen der isländischen Agrargesellschaft und daraufhin vor dem Hintergrund des in der isländischen Gesellschaft elementaren Ehre- und Statuskomplexes erörtern.

5.1.1 Tiere im Dienste des Menschen – Nähe des Alltags

Die Isländersagas zeichnen ein detailliertes Bild des agrarischen Alltags im mittelalterlichen Island. In der Mehrzahl der Isländersagas bilden die alltäglichen Arbeiten der Pastoralgesellschaft die Hintergrundszenerie, vor der sich die Handlungen abspielen. Dies konnte im Rahmen der narrativen Analysen exemplarisch für die Bjarnar saga Hítdœlakappa, die Reykdœla saga und die Njáls saga gezeigt werden, gilt aber auch allgemein für die Gattung der Isländersagas und eingeschränkt auch für die Sturlunga saga.

Die Fortbewegung zu Pferde wird als selbstverständlich dargestellt.[4] Immer wieder werden Tiere und die Verrichtung alltäglicher agrarischer Arbeiten beiläufig erwähnt, ohne daß ihnen weitere Relevanz zukommt. Es gibt eine so große Menge an

---

[4] Einen Eindruck von der Selbstverständlichkeit dieser Fortbewegung erhält man bei einer Durchsuchung der edierten Texte der Isländersagas. Der digitalen Edition aller Isländersagas folgend findet sich das Verb *ríða* 2426mal, das Verb *fara* (das durchaus auch den Transport auf dem Pferderücken bezeichnen kann) im Vergleich dazu 7687mal, *ganga* 4313mal. Gezählt wurden alle möglichen Flexionsformen (Quelle: Eiríkur Rögnvaldsson u.a. 1996). Auch in der Sturlunga saga wird das Reiten von einem Ort zum anderen unzählige Male erwähnt, so daß fast der Eindruck entstehen könnte, das Hauptanliegen der Verfasser sei, die Reisebewegungen ihrer Zeitgenossen möglichst genau nachzuzeichnen.

Fundstellen, die in diese Kategorie einzuordnen sind, daß an dieser Stelle nur exemplarisch auf einige wenige hingewiesen werden kann.[5]

Einigen anderen Episoden, in denen Tiere nicht im Mittelpunkt des Interesses stehen, kommt dagegen eine verfestigte literarische Funktion zu, wie dies zum Beispiel für das Motiv des Falls vom Pferd oder auch für die wiederholt der Informationsbeschaffung dienende Schafsuche im vierten Kapitel gezeigt werden konnte. Als weitere *units of information* konnten der Viehtrieb und das Motiv des bellenden Wachhundes identifiziert werden. Obwohl in solchen Episoden sicher nicht die Tiere an sich im Zentrum des Interesses der Erzählerinstanz stehen, so sind diese Fundstellen dennoch aufschlußreich, da sie wiederholt von einer funktionierenden Beglaubigungsstrategie durch den Umgang mit Tieren zeugen. Die oben angeführten nebensächlichen Erwähnungen von Tieren zeigen deutlich, daß die Handlungen der auf Island spielenden Sagas vor dem Hintergrund einer von der Viehhaltung abhängigen Gesellschaft konstruiert werden und daß diese Omnipräsenz als glaubwürdige Kulisse für viele Ereignisse aufgebaut wird.

Diese erste Ebene der Nähe zur Tierwelt wird jedoch von einer zweiten Ebene überlagert: Ein beachtlicher Teil der in den Sagas beschriebenen Konflikte basiert auf Streitigkeiten, die mit alltäglichen Tätigkeiten einer agrarischen Viehhaltungsgesellschaft in Verbindung stehen. Dabei konnten in der narrativen Analyse einige rekurrierende Episoden mit verfestigtem Handlungsverlauf identifiziert werden: das Weiden von Tieren auf fremdem Grund, das unerlaubte Nutzen von Pferden und anderem Vieh, Diebstähle einzelner Tiere und Konflikte um gestrandete Wale.[6] Diese literarisch aufgegriffenen Konfliktgegenstände greifen Rechtsstreitigkeiten auf, die alle auch Eingang in die isländischen Rechtsbücher des Mittelalters gefunden haben.

---

[5] Z.B. *Eb* S.163f: „þar hafði kona Óspaks verit um sumarit ok Glúmr, sonr þeira, með tvær kýr." [dort waren Óspaks Frau und ihr Sohn Glúmr den Sommer über mit zwei Kühen gewesen]. *Gísl* S.41: „Ríðr Vésteinn nú, til þess er hann kemr í Haukadal, ok var á heiðviðri ok tunglskin. En at þeira Þorgríms þá láta þau inn naut, Geirmundr ok kona sú, er Rannveig hét; bæsir hon nautin, en hann rekr inn at henni." [Vésteinn reitet jetzt, bis er ins Haukadalur kam, und es war da klarer Himmel und Mondschein. Und bei Þorgrímr zu Hause bringen sie Rinder in den Stall, Geirmundr und die Frau, die Rannveig hieß. Sie bindet die Rinder an, und er treibt sie hinein zu ihr]. Vgl. auch *Gr* S.26; *Laxd* S.40.
In der Sturlunga saga finden sich auch nebensächlichen Erwähnungen dieser Art, allerdings seltener, und meist sind es in diesen Fällen Pferde, die erwähnt werden. *Stur* S.86: „Ok var þá hestr búinn, ok reið Óláfr Þorgeirsson þeim í Lækjarskóg. Þá var tekinn annarr, – ok reið hann þeim á Glýstaði, – þá inn þriði, ok reið hann þeim til búðar Sturlu ok sagði honum tíðindin." [Und da stand ein Pferd bereit, und Óláfr Þorgeirsson ritt auf ihm nach Lækjarskógur. Dort wurde ein anderes genommen, - und er ritt auf ihm nach Glýstaður, - dann ein drittes, auf dem er bis zu Sturlas Bude ritt und ihm die Botschaft übermittelte]. *Gsd* S.204: „Þá fór Þorgrímr á Laugaland ok hafði þar eigi fleiri kýr um sumarit en tíu." [Da begab sich Þorgrímr nach Laugaland und hatte in diesem Sommer nicht mehr als zehn Kühe]. Vgl. auch *Ísl* S.389; *Þskarð* S.129.

[6] Darüber hinaus gibt es viele Konflikte singulärer Natur, wie z.B. einen Streit in der Heiðarvíga saga um einen nichtmarkierten Widder, der sein ganzes Leben den Hof nicht verlassen hat (*Heið* S.227).

Konflikte um den Besitz und die Nutzung von Tieren bilden somit einen Grundpfeiler in der Schilderung der isländischen Fehdegesellschaft der Sagazeit. Dies belegt, daß der Viehhaltung als Grundlage des Lebens auf Island durch die Schöpfer der Sagas hohe Beachtung geschenkt und daß sie von ihnen als eines der bedeutungskonstituierenden Elemente ihrer Narrationen herangezogen wurde. Nicht bei jedem dieser Konflikte besteht tatsächlich ein Interesse für die betroffenen Tiere, sondern die Konflikte drehen sich vielmehr um den ökonomischen Wert dieser Tiere respektive um den Wert, den sie zerstören. Dies wird auch daran deutlich, daß die Tierarten bei Konflikten um das Weiden auf fremdem Grund und Diebstähle zu einem gewissen Grad austauschbar sind. Dennoch läßt sich gerade bei der unerlaubten Nutzung und bei Diebstählen feststellen, daß diese besonders hart geahndet werden, wenn es sich um Pferde oder Ochsen handelt, die entwendet werden.[7] In diesen Fällen wird wiederholt ein besonders enges Verhältnis des Besitzers zu den betreffenden Tieren erwähnt. Dies verdeutlicht, daß der Konflikt weniger auf einem ökonomischen Schaden als auf dem Entwenden oder Nutzen eines bestimmten, geschätzten Tieres beruht. Die hohe Zahl von auf Viehzucht und Nahrungsbeschaffung beruhenden Konflikten zeichnet ebenso wie die zahlreichen beiläufigen Bemerkungen das Bild einer Gesellschaft, die in hohem Maße durch Viehhaltung geprägt und von dieser abhängig ist. Nur in den Fällen, in denen darüber hinaus die körperliche Nähe einer Person zu Tieren thematisiert wird, kommt das Spannungsverhältnis des Nähe-Distanz-Diskurses zum Tragen.

In den Isländersagas bergen die anfallenden alltäglichen Arbeiten Konfliktpotential, und die isländische Gesellschaft der Sagazeit wird dabei nicht als eine vollständig unstratifizierte geschildert. Bauern und Goden stellen sich Männer zur Verrichtung bestimmter Arbeiten ein, und nicht alle Arbeiten werden als gleich begehrt eingestuft. So bezeichnet beispielsweise in der Hrafnkels saga Hrafnkell Freysgoði die Arbeit als Schafhirte als eine wenig attraktive Aufgabe.[8] In vielen Sagas wird das Hüten von Vieh auch den Söhnen der Bauern als Arbeit zugeteilt. In der Grettis saga überantwortet Ásmundr seinem jungen Sohn Grettir verschiedene Aufgaben, die ihm alle nicht zusagen und deren er sich stets auf radikale Weise entledigt.[9] Während er jedoch die zuerst zugewiesene Arbeit des Gänsehütens als „[l]ítit verk ok lǫðrmannligt“[10] bezeichnet, sagt er, als Ásmundr ihn zum Pferdehüten einteilt: „Þetta er kalt verk ok karlmannligt“.[11]

In den meisten Fällen sind es Knechte und Mägde, die im Alltag Kontakt zu Tieren eingehen, sie hüten, reinigen und schlachten. Goden und andere hochgestellte Persönlichkeiten entziehen sich im Normalfall diesen Arbeiten; die Schilderung Bjǫrn Hítdœlakappis als eines in die Viehhaltung involvierten Bauern ist als außerge-

---

7 Hier sei auf die Hrafnkels saga und den bereits diskutierten Ochsendiebstahl in der Reykdœla saga verwiesen.

8 *Hrafnk* S.101. Vgl. auch *Nj* S.48f.

9 Vgl. Kap. 5.2.4.

10 *Gr* S.37 [geringe Arbeit und passend für einen erbärmlichen Kerl].

11 *Gr* S.40 [Das ist kalte Arbeit und passend für einen Mann].

wöhnlich einzuordnen, muß jedoch vor dem Hintergrund des durch einen Austausch von *níð*-Strophen strukturierten Handlungsverlaufs zumindest teilweise als literarisches Element verstanden werden. Denn auch wenn die Bjarnar saga Hítdœlakappa komplett von alltäglichen Verrichtungen einer von Viehhaltung abhängigen Gesellschaft durchzogen ist, von denen in der narrativen Analyse gezeigt werden konnte, daß ihnen allen strukturierende Funktion für den Handlungsverlauf zukommt, wird in dieser Saga wiederholt Wert darauf gelegt, daß bestimmte Arbeiten unter der Würde einer Person liegen.[12]

Auch in der Vatnsdœla saga entwickelt die Involvierung eines hochgestellten Mannes in eine nicht seinem gesellschaftlichen Status entsprechende Tätigkeit, das Einfangen von Schweinen in den Bergen, beleidigendes Potential. Die Mithilfe des jungen Þorkell krafla bei dieser Arbeit wird als Ausnahmefall geschildert, und es wird betont, daß Þorkell patent mit anpackt:

> Þar var fámennt heima, en starf mikit fyrir hǫndum, bæði at sœkja á fjall sauði ok svín ok mart annat at gera. Þorkell bauzk til at fara með verkmǫnnum á fjall. Ormr kvazk þat vilja. Þeir fóru síðan, ok sóttisk þeim seint, því at fét var styggt; sótti engi knáligar en Þorkell. Þat þótti torsóttligast, at eiga við svínin. Þorkell var óhlífinn ok bauzk jafnan til þess, er ǫðrum þótti verra at gera.[13]
>
> [Da waren nur wenige Leute zu Hause, aber viel Arbeit vorhanden, es mußten Schafe und Schweine im Hochland gesucht werden, und es gab auch vieles andere zu tun. Þorkell bot an, mit den Knechten ins Hochland zu gehen. Ormr nahm das an. Sie machten sich auf den Weg, aber sie kamen langsam voran, weil das Vieh scheu war; niemand war energischer bei der Sache als Þorkell. Es erschien am schwierigsten, die Schweine zu packen. Þorkell schonte sich nicht und bot sich immer für das an, was den anderen unangenehme Arbeit war.]

Ebenso wie in der Bjarnar saga Hítdœlakappa wird diese ungewöhnliche Nähe eines zukünftigen Goden zum agrarischen Alltag in einer Beleidigung aufgegriffen und noch dazu mit einem weiteren beleidigenden Element verknüpft, das auf ungebührliche Nähe zu einem toten Jungtier abhebt und dabei auch mindestens implizit auf Genitalien und Exkremente anspielt:

> Glœðir kvazk hafa ok spurt ǫnnur tíðendi, – „en þat er fjallferð Þorkels krǫflu, at hann var valiðr til svínagæzlu;“ kvað hann [þat] ok makligast um ambáttarsoninn ok kvað hann drepit hafa grísinn, þann er drukkit hafði spenann um nóttina áðr ok legit hjá galta, – „því at hann kól sem aðra hundtík.“[14]
>
> [Glœðir sagte, daß er auch andere Neuigkeiten gehört habe, - „und zwar über eine Hochlandreise von Þorkell krafla, wo er zum Schweinehüten ausgewählt wurde,“ er sagte, daß sich dies für einen Magdsohn durchaus gezieme, und weiterhin, daß er ein

---

[12] Zur Erinnerung: Oddný möchte nicht die Schafe melken, während Þórðr nicht ausmisten will (*BjH* S.139). Þórðr dichtet auf Bjǫrn eine Strophe, nachdem dieser ein frischgeborenes Kalb aufgehoben hat, das sein eigener Knecht nicht anfassen wollte (S.153).

[13] *Vatn* S.116.

[14] *Vatn* S.116f.

Ferkel getötet habe, das in der Nacht zuvor an der Zitze gesaugt habe, und sich selbst zum Mutterschwein gelegt habe, - „weil er wie eine Hündin fror."]

Für diese entehrenden Beleidigungen rächt Þorkell sich bei nächster Gelegenheit und erschlägt Glœðir. Es ist Simon Teuscher zuzustimmen, wenn er feststellt, daß Arbeiten dieser Art nicht als unwürdig angesehen wurden, weil sie Sklavenarbeit waren, sondern daß sie Sklavenarbeit waren, weil sie als besonders unwürdig angesehen wurden.[15] Allerdings rührt dies nicht daher, daß Tiere als solche als besonders unwürdige Wesen angesehen wurden, wie Teuscher es formuliert. In den Sagas läßt sich eine sehr ausdifferenzierte Wertschätzung der einzelnen Tierarten aufspüren, die die These einer generellen Unwürdigkeit von Tieren widerlegt. Darüber hinaus ist es wie gezeigt nicht jede Art von Arbeit, die in beleidigender Absicht thematisiert wird, sondern vorrangig solche Verrichtungen, die mit den Sekrete aussondernden Körperteilen der Tiere in Verbindung stehen.

In der Sturlunga saga entwickelt die statusgefährdende Verrichtung alltäglicher Arbeiten dagegen nur noch auf verbaler Ebene Konfliktpotential. In der Íslendinga saga wird beschrieben, wie Sighvatr seinem Sohn Sturla mit ironischem Unterton rät, welchen Männern er die Arbeiten auf seinem neuen großen Gehöft anvertrauen solle. Unter anderem bedürfe es eines Schafhirten:

„Þá þarftu, frændi, smalamann at ráða í fyrra lagi," segir Sighvatr. „Hann skyldi vera lítill ok léttr á baki, kvensamr ok liggja löngum á kvíagarði. Þann mann sé ek gerla. Þat er Björn Sæmundarson."[16]

[„Da musst du, Sohn, zuallerest einen Schafhirten anstellen," sagt Sighvatr. „Er sollte klein sein und leicht auf dem Pferderücken, den Frauen zugetan und gerne lange am Weidenzaun liegen. Diesen Mann sehe ich genau: Das ist Björn Sæmundarson."]

Zum Fischfang und zur Verrichtung handwerklicher Aufgaben schlägt Sighvatr Böðvarr aus Staður und Þorleifr aus Garðar vor, und als Pferdeknechte nennt er Loftr Bischofssohn und Böðvarr aus Bær. Auch wenn Sighvatr seine Ratschläge vorträgt, um seinem Sohn damit schalkhaft sein hochmütiges Verhalten vor Augen zu führen,[17] wirken diese gleichzeitig als Provokation der betreffenden Männer, da es sich um Sturlas mächtigste Feinde – durchweg angesehene und einflußreiche Persönlichkeiten – handelt, die er als Schafhirt, Fischer und Pferdehirt aussucht. Daß die Männer durch die Zuordnung dieser nicht standesgemäßen Tätigkeiten beleidigt werden, wird auch in Loftr Bischofssohns Reaktion auf Sighvats Äußerungen deutlich:

En er Lofti biskupssyni var hermt tal þeira Sighvats ok Sturlu, þá svaraði hann: „Slíkt er allkerskiligt ok allvel til komizt, ok þat er hverjum beint hent, sem hann hefir til fundit." En er þat var hermt, at þeir Böðvarr skyldi hrossanna geyma, þá mælti hann:

---

15 Simon Teuscher. 1990. S.326.

16 *Ísl* S.407f.

17 Vgl. Peter Hallberg. 1983. S.26.

„Djöfullinn hafi þeira hróp, ok þrífist þeir aldri, ok mun þeim at öðru verða en allir menn muni til þeira stunda."[18]

[Aber als Loftr Bischofssohn vom Gespräch Sighvats und Sturlas erzählt wurde, antwortete er: „So etwas ist sehr witzig und überaus treffend, und jeder ist ganz und gar geeignet für das, was er ausgesucht hat." Aber als erzählt wurde, daß Böðvarr und er die Pferde hüten sollten, sagte er: „Der Teufel hole ihre Verhöhnungen, und sie sollen verwünscht sein, und es wird ihnen zu etwas anderes gereichen, als daß alle Leute ihre Freundschaft suchen.]

Durch die vorgenommene Arbeitszuteilung stellt Sighvatr sich über die betreffenden Männer; und diese Selbsterhebung ist mindestens ebenso beleidigend wie die zugeordneten Tätigkeiten selbst, welche die Männer zu Knechten degradieren. Jón Viðar Sigurðsson sieht diese Passage als Beleg für eine stratifizierte Gesellschaft zur Sturlungenzeit, in der sich die Arbeitsteilung durchgesetzt hat.[19] Die meisten der erwähnten Tätigkeiten werden allerdings wie oben ausgeführt bereits in den Isländersagas arbeitsteilig von Knechten ausgeführt. Die Stelle in der Íslendinga saga belegt somit vor allem, daß auch in der Sturlungenzeit der zu nahe Kontakt zu Tieren bei der Verrichtung alltäglicher Arbeiten dem eigenen Ansehen noch schaden kann, auch wenn oder vielleicht vielmehr gerade weil der Kontakt zur Tierwelt als weniger gewöhnlich dargestellt wird als in den die Gesellschaft der Jahrtausendwende schildernden Isländersagas.

In den Königssagas gibt es eine Figur, die in ihrer bodenständigen Einstellung zum agrarischen Alltag an die Schilderung Bjǫrn Hítdœlakappis erinnert. Sigurðr sýr, der Vater König Haraldr harðraðis, wird mit folgenden Worten in der Óláfs saga helga der Heimskringla eingeführt:

Sigurðr sýr var búsyslumaðr mikill ok hafði menn sína mjǫk í starfi, ok hann sjálfr fór optliga at sjá um akra ok eng eða fénað ok enn til smíða eða þar, er menn stǫrfuðu eitthvat.[20]

[Sigurðr sýr var ein guter Wirtschafter und hielt seine Leute sehr zur Arbeit an, und er selbst ging oft, um nach Äckern und Wiesen oder dem Vieh zu sehen und auch zu den Werkstätten oder dorthin, wo Leute etwas arbeiteten.]

Auch die zwei ältesten Söhne Sigurðs werden als erdnahe Männer charakterisiert. Bei einem Besuch Óláfr Haraldssons bei seiner Mutter heißt es, daß er die beiden Jungen, Guthormr und Hálfdan, mit ihrem jüngeren Bruder Haraldr, dem zukünftigen König, beim Spiel antraf. Die beiden älteren Brüder spielen mit Holztierchen Bauern, während Haraldr mit kleinen Holzschiffchen Heerzüge nachspielt:

Þar váru þá sveinarnir, synir Ástu, ok léku sér, Guthormr ok Hálfdan. Þar váru gǫrvir bœir stórir ok kornhlǫður stórar, naut mǫrg ok sauðir. Þat var leikr þeira. [...] Þá spurði [Óláfr] Hálfdan, hvat hann vildi flest eiga, „Kýr," segir hann. Konungr spurði: „Hversu margar vildir þú kýr eiga?" Hálfdan segir: „Þá er þær gengi til vats, skyldu þær standa

---

[18] *Ísl* S.408.

[19] Jón Viðar Sigurðsson. 1998. S.102f.

[20] Óláfs saga helga. *Hkr* II S.3. Vgl. auch Óláfs saga helga. *Hkr* II S.41.

sem þykkst umhverfis vatnit." Konungrinn svarar: „Bú stór vilið þit eiga. Þat er líkt feðr ykkrum." Þá spyrr konungr Harald: „Hvat vildir þú flest eiga?" Hann svarar: „Húskarla," segir hann. Konungr mælti: „Hvé marga viltu þá eiga?" „Þat vilda ek, at þeir æti at einu máli kýr Hálfdanar, bróður míns." Konungr hló at ok mælti til Ástu: „Hér muntu konung upp fœða, móðir."[21]

[Dort waren die Jungen, die Söhne der Ásta, und spielten miteinander, Guthormr und Hálfdan. Dort waren große Höfe errichtet und große Kornscheunen, viele Rinder und Schafe. Das war ihr Spiel. [...] Da fragte Óláfr Hálfdan, was er am liebsten besitzen möchte. „Kühe," sagte er. Der König fragte: „Wie viele Kühe möchtest du besitzen?" Hálfdan sagt: „Wenn sie zum See gingen, sollten sie dicht aneinander gedrängt um den See herumstehen." Der König antwortet: „Einen großen Haushalt möchtet ihr beide besitzen. Das gleicht eurem Vater." Dann fragt der König Haraldr: „Was möchtest du am liebsten besitzen?" Er antwortet: „Gefolgsleute," sagt er. Der König fragte: „Wie viele möchtest du denn haben?" „Das wollte ich, daß sie auf einmal die Kühe Hálfdans, meines Bruders, äßen." Der König lachte darüber und sagte zu Ásta: „Hier ziehst du wohl einen König groß, Mutter."]

Dieses Interesse für Tiere, wenn auch vornehmlich ökonomischer Art, ist für Figuren der Königssagas sehr untypisch. Sigurðr sýr und seine beiden älteren Söhne werden in der Heimskringla als bäuerliche Charaktere konstruiert, die sich mehr für agrarische Belange des eigenen Hofes als für die Herrschaft über Männer und die Regierung eines Landes interessieren und denen daher der Sinn für einen großen König fehlt. Die Werte und Belange der bäuerlichen Gesellschaft werden dem Ideal eines königlichen Herrschers gegenübergestellt, und nur in dieser kontrastiven Funktion finden sie überhaupt Eingang in die Schilderungen der monarchischen Lebenswelt in den Königssagas.[22]

5.1.2 Status und Distanz – und Nähe

Der Status eines Mitgliedes der isländischen Gesellschaft kann auch jenseits der Verrichtung von Alltagsarbeiten signifikant durch dessen Kontakt zur Tierwelt beeinflußt werden. Ob ein Kontakt zu Tieren statusfördernd ist oder diesem eher schadet, ist dabei sowohl von den involvierten Tierarten als auch von der konkreten Situation abhängig. In diesem Kapitel steht vor allem die Situationsgebundenheit des statthaften Tierkontaktes im Mittelpunkt des Interesses. Spezifische Besonderheiten einzelner Tierarten werden in Kapitel 6 aufgegriffen; an dieser Stelle soll jedoch auf solche Aspekte eingegangen werden, die für mehrere Tierarten gleichzeitig zutreffen.

In den Texten spiegelt sich eine konsistente, differenzierte Wertschätzung der verschiedenen Tierarten wider. Als Individuen beschrieben werden in isländischem Kontext lediglich Pferde, Hunde und Ochsen. Anzeichen für die Wertschätzung einer Tierart lassen sich weiterhin auch daran ablesen, wie häufig individuelle Tiere

---

[21] Óláfs saga helga. *Hkr* II S.108.

[22] Vgl. dazu auch Klaus von See. 1993. S.165.

mit Namen versehen werden.[23] Die in Anhang 4 stehende Übersicht über die im Untersuchungskorpus zu findenden Tiernamen zeigt deutlich, daß abgesehen von zwei Ausnahmen[24] die einzigen Tiere, denen Namen zugewiesen werden, Ochsen, Hunde und Pferde sind.[25] Dabei handelt es sich in fast allen Fällen um Tiere, denen im Vergleich zu ihren Artgenossen besondere Wertschätzung beigemessen wird und zu denen die Besitzer Nahbeziehungen eingehen.[26]

Vor allem im Falle der Pferde Hvítingr, Freyfaxi, Freysfaxi und Kengála lassen sich emotionale Bindungen der Besitzer zu diesen Tieren identifizieren, die eindeutig über eine reine ökonomische Wertschätzung hinausgehen.[27] Auch für Bjǫrns Hund wurde bereits darauf hingewiesen, daß bei der Geschenkübergabe von der Erzählerinstanz betont wird, daß er den Hund schon früher gerne gemocht habe. Vom Ochsen Brandkrossi heißt es schließlich, daß er seinem Besitzer Grímr besser erschien als alles andere Vieh, das er besaß.[28] Besonders Gríms Verhalten nach dem Verschwinden des Ochsen deutet auf eine irrationale, emotional begründete Wertschätzung dieses Tieres hin:

> Nú váru Þorsteini ord send, at hann kœmi til fundar við bróður sinn, Grím, í Vík. Ok er þeir fundusk brœðr, talði Þorsteinn um fyrir honum, at hann kynni eigi svá illa skaða sínum þessum, sagði enn margt í bœtr bera, en fé var nógt, en eigi ørvænt, at hann œli upp annan uxa eigi verra, en sagði vera virðing mikla, at víkr þær báðar myndi síðan vera kenndar við uxa hans. Grímr var náliga sem við annat eyra gengi út, þat er Þorsteinn mælti. Þorsteinn var þar allan vetrinn til huggunar vid bróður sinn, en þó gerði Grím mjǫk óárligan. Svaf hann lítit ok neytti lítt matar.[29]
>
> [Jetzt wurde nach Þorsteinn geschickt, damit er zu seinem Bruder Grímr nach Vík käme. Und als sich die Brüder trafen, redete Þorsteinn auf ihn ein, daß der Schaden nicht so schlimm sei, sagte, daß vieles zum Trost gereiche, daß es genug Vieh gebe und

---

[23] Keith Thomas hält in seiner Studie zur Entwicklung des Mensch-Tier-Verhältnisses in der Moderne fest, daß ein Kennzeichen für den Status eines Tieres als Haustier (*pet*) die Verleihung eines individuellen Namens sei (1983. S.113).

[24] Hierbei handelt es sich um den Eber Beigaðr in der Vatnsdœla saga (S.42) und den Eber Fleygir in der Heiðarvíga saga (S.270), denen über eine kurze Erwähnung hinaus keine weitere Beachtung zukommt und die nicht näher geschildert werden.

[25] Auch hier lassen sich zwischen den einzelnen Untergattungen wiederum signifikante Unterschiede feststellen. Die weitaus meisten Tiernamen finden sich in den Isländersagas. In den Biskupa sögur wird kein einziger Tiername erwähnt. Auch dies unterstreicht die vorherrschende Abwesenheit von Tieren und die anthropozentrische Ausrichtung dieser Untergattung. In Kapitel 6 wird auf die Unterschiede in der Benennung von Pferden, Hunden und Ochsen eingegangen werden.

[26] Vgl. dazu Gertrud Jaron Lewis' Hinweis auf die äußerst seltene Erwähnung von Tiernamen in den Artusepen (Gertrud Jaron Lewis. 1974. S.18f).

[27] Auf Bjǫrns Verhältnis zu seinem Hengst Hvítingr wurde in Kap. 4.1.1 umfassend eingegangen. Zu Ásmunds Stute Kengála vgl. Kap. 5.2.4. Die Natur der Wertschätzung der beiden Hengste Freyfaxi in der Hrafnkels saga und Freysfaxi in der Vatnsdœla saga wird in Kap. 5.5.2 diskutiert werden. Joyce E. Salisburys Ansicht, daß es in mittelalterlichen Quellen keine Anzeichen für emotionale Wertschätzungen von Tieren gebe, kann somit für das altnordische Material nicht zugestimmt werden (Joyce E. Salisbury. 1994. S.11).

[28] *Brandkr* S.186.

[29] *Brandkr* S.187.

daß es nicht unwahrscheinlich sei, daß er einen anderen, nicht schlechteren Ochsen aufzöge, und sagte, daß es eine große Ehre sei, daß die beiden Buchten in Zukunft nach seinem Ochsen benannt sein würden. Es war, als ob das, was Þorsteinn sprach, Grímr direkt zum anderen Ohr wieder hinaus ginge. Þorsteinn war da den gesamten Winter über bei seinem Bruder, um ihn zu trösten, und doch sah Grímr sehr schlecht aus. Er schlief wenig und nahm nur wenig Essen zu sich.]

Vergleichbare emotionale Näheverhältnisse zu Tieren finden sich in den anderen drei Textgruppen nicht. Eine wiederholte Interaktion mit einem individuellen Tier läßt sich nur im Falle Vígis in der Óláfs saga Tryggvasonar identifizieren. Für diese konkrete Mensch-Tier-Relation wurde jedoch bereits in der narrativen Analyse gezeigt, daß die emotionale Beziehung allein von dem Tier ausgeht und daß Óláfr somit lediglich passiv durch die Zuneigung seines Hundes charakterisiert wird. Ein mit den Isländersagas vergleichbares, von einem Menschen ausgehendes Näheverhältnis widerspräche dem Ideal eines königlichen Herrschers, gleich ob er als christlicher Märtyrer oder als politisch kalkulierender Machthaber charakterisiert wird, da Emotionen dieser Art eine gewisse Erdgebundenheit implizieren, von der im vorhergehenden Teilkapitel gezeigt werden konnte, daß sie den Inbegriff unmonarchischen Verhaltens darstellt. Daher kann die positive Charakterisierung durch ein Tier im Rahmen einer Königssaga nur indirekt durch die Reflexion tierischen Verhaltens auf den Menschen erfolgen.

Neben diesen relativ seltenen Fällen, in denen individuelle Tiere hervorgehoben werden, lassen sich weitere Situationen herausarbeiten, in denen ein Kontakt zu Tieren generell nicht statusgefährdend ist. Besonders der Körperkontakt zu Pferden ist für angesehene Gesellschaftsmitglieder in vielen Situationen statthaft. Dies bezieht neben dem Reiten auch die Pflege von Pferden mit ein.[30] Pferde sind die einzigen Tiere, die ein Mann versorgen und pflegen und dabei direkten Körperkontakt eingehen kann, ohne daß sein Status infragegestellt wird.[31]

Durch das Sitzen(bleiben) auf einem Pferd kann symbolisch die Wahrung des eigenen Status und eine Distanzierung zu einer anderen Person erfolgen, wie etwa bei einem Empfang des erwachsenen Königs Óláfr helgi, bei dem es von seinem Stiefvater Sigurðr sýr heißt, daß er sich seine vornehme Kleidung anzog und seinen Stiefsohn und dessen Gefolge vom Pferd aus begrüßte, während die Königsmutter ihren Sohn mit einem Kuß empfing.[32] Daß die Begrüßung eines Mannes vom

---

30 Zur narrativen Signalfunktion eines mähnenschneidenden Mannes vgl. Kap. 4.1.1. In den eddischen Liedern findet sich ein Beispiel dafür, daß die Mähnenpflege geradezu als Adelsattribut herangezogen wird: „Þrymr sat á haugi, þursa dróttin,/ greyjom sínom gullbǫnd snøri/ oc mǫrom sínom mǫn iafnaði." (Þrymsqviða Str. 6. *Edda* S.111) [Þrymr saß auf einem Grabhügel, der Fürst der Thursen, flocht seinen Hunden Goldbänder und seinen Stuten ebnete er die Mähnen].

31 Die Schilderung des Schafwolle rupfenden Bjarni in der Reykdœla saga ist ein Einzelfall, aus dem keine allgemeinen Schlußfolgerungen bezüglich der Akzeptanz der Verrichtung einer solchen Tätigkeit gezogen werden können.

32 „gyrði sik með sverði búnu, setr gylltan hjálm á hǫfuð sér, stígr þá á hest sinn." (Óláfs saga helga. *Hkr* II S.42) [er gürtete sich das Schwert um, setzt einen vergoldeten Helm auf den Kopf und steigt dann auf sein Pferd]; „Fagnaði Sigurðr konungr af hesti Óláfi konungi, stjúpsyni sínum, ok liði hans ok bauð honum inn til drykkju með sér, en Ásta gekk til ok kyssti son sinn" (Óláfs saga

Pferderücken aus die Bewahrung und Verdeutlichung des eigenen Status impliziert, wird auch an einer Passage in der A-Version der Ljósvetninga saga deutlich, in der die Brüder Guðmundr und Einarr Streit miteinander haben und ersterer deswegen bei der Begrüßung nicht über seine Schwelle treten möchte, Einarr dagegen nicht absitzen will.[33]

Auch die Involvierung in einen Pferdekampf kann statusfördernd wirken, allerdings bedeutet eine Niederlage eine Gefährdung des eigenen Status.[34] Es gibt keine vergleichbaren rekurrierenden Episoden, die vom Körperkontakt zu Hunden und Ochsen berichten. Dem Pferd wird somit in den Narrationen eine besondere Position in der isländischen Gesellschaft zugeschrieben, die es von den restlichen Nutztieren abhebt.

Andere Situationen, bei denen Nähe zur Tierwelt dem Status einer Person förderlich ist, sind vorrangig ökonomischer Natur. Der Besitz von Vieh wird sowohl in den Isländersagas als auch in der Sturlunga saga als statusfördernd beschrieben. Das berühmteste Beispiel, in dem der Besitz einer großen Anzahl von Nutztieren das Ansehen eines Mannes verdeutlicht, ist Óláfr páis in der Einleitung erwähnter, eindrucksvoller Umzug auf sein neu gebautes Anwesen:

> Um várit eptir fór Óláfr þangat byggðum ok lét áðr saman reka fé sitt, ok var þat mikill fjǫlði orðinn, því at engi maðr var þá auðgari at kvikfé í Breiðafirði. Óláfr sendir nú orð feðr sínum, at hann stœði úti ok sæi ferð hans, þá er hann fór á þenna nýja bœ, ok hefði orðheill fyrir; Hǫskuldr kvað svá vera skyldu. Óláfr skipar nú til, lætr reka undan fram sauðfé þat, er skjarrast var; þá fór búsmali þar næst; síðan váru rekin geldneyti; klyfjahross fóru í síðara lagi.[35]
>
> [Im Frühjahr danach verlegte Óláfr das Anwesen dorthin und ließ vorher sein Vieh zusammentreiben, und es war eine große Menge, denn kein Mann war da reicher an Vieh im Breiðafjörður. Óláfr sandte nun seinem Vater die Nachricht, daß er draußen stehen und seinem Zug zusehen solle und glückbringende Worte sprechen möge, wenn er auf den neuen Hof zöge. Hǫskuldr sagte, daß es so sein solle. Óláfr gibt nun Anweisungen, läßt vorneweg die scheuesten Schafe treiben; als nächstes das Milchvieh; dann die Hammel; ganz hinten gingen die Packpferde.]

Es ist die schiere Menge an Tieren, die hier statusfördernde Wirkung entfaltet. Diese Verknüpfung zwischen dem Status eines Mannes und der Anzahl der ihm gehörenden Nutztiere zeigt, daß der gesellschaftliche Rang eines Mannes in den Sagas zumindest partiell nach den Maßstäben einer Agrargesellschaft geschildert wird. Die Nähebeziehung begrenzt sich in diesem Fall jedoch auf das reine Besitzverhältnis, ohne daß direkter Kontakt zu einzelnen Tieren eingegangen wird.

---

helga. *Hkr* II S.43) [König Sigurðr begrüßte seinen Stiefsohn König Óláfr und sein Gefolge vom Pferd aus, und lud ihn zum Umtrunk ein, aber Ásta kam herbei und küßte ihren Sohn].

[33] Vgl. *Ljósv* A. S.35f.

[34] Vgl. Kap. 5.2.2.

[35] *Laxd* S.67.

Statthaft ist schließlich der Kontakt zu Tieren im Rahmen der Jagd. Dieser Inbegriff höfischer Lebensform[36] findet so gut wie gar keine Erwähnung im agrarisch-egalitären Island, wohl aber vereinzelt in den Königssagas, in denen diese Bemerkungen jedoch auch meist auf floskelhafte Erwähnungen begrenzt sind. Falke und Hund folgen als Jagdbegleiter dem Jagenden, allerdings ohne nähere Beachtung zu erfahren.[37] Die Beutetiere werden lediglich als Objekte wahrgenommen.[38]

Statusgefährdend wirken vor allem solche Situationen, in denen ungewollt eine zu große Nähe zu einem Tier in einer unpassenden Situation entsteht. Eine Konfrontation zwischen dem jungen Óláfr Haraldsson und seinem Stiefvater Sigurðr sýr verdeutlicht die beleidigende Wirkung, die durch den Austausch eines Tieres durch ein anderes erzeugt werden kann:

> Þat var eitt sinn, at Sigurðr konungr vildi ríða af bœ, þá var engi maðr heima á bœnum. Hann kvaddi Óláf, stjúpson sinn, at sǫðla sér hest. Óláfr gekk til geitahúss, tók þar bukk þann, er mestr var, ok leiddi heim ok lagði á sǫðul konungs, gekk þá ok segir honum, at þá hafði hann búit honum reiðskjóta. Þá gekk Sigurðr konungr til ok sá, hvat Óláfr hafði gǫrt. Hann mælti: „Auðsætt er, at þú munt vilja af hǫndum ráða kvaðningar mínar. [...] Muntu vera mikla skapstœrri en ek em." Óláfr svarar fá ok hló við ok gekk í brot.[39]
>
> [Einmal wollte König Sigurðr vom Hof reiten, und niemand war zu Hause. Da forderte er seinen Stiefsohn Óláfr auf, ihm ein Pferd zu satteln. Óláfr ging zum Ziegenstall und griff sich den größten Bock, führte ihn zum Hof und legte ihm den Sattel des Königs auf den Rücken, ging dann und sagt ihm, daß er ihm ein Reittier fertig gemacht habe. Da ging König Sigurðr hinaus und sah, was Óláfr getan hatte. Er sprach: „Es ist offensichtlich, daß du meinen Anordnungen nicht Folge leisten möchtest. [...] Du hast wohl viel Größeres im Sinn als ich." Óláfr antwortet nichts und lachte und ging davon.]

Dieses jugendliche Aufbegehren Óláfs[40] ist insofern unter den Vorzeichen des Nähe-Distanz-Diskurses zu interpretieren, als das Bereitstellen einer Ziege als Reittier statt eines Pferdes den Status einer Person infragestellt, da einem Ziegenbock ein wesentlich geringerer Status im Wertesystem der Sagagesellschaft beigemessen wird als dem Pferd und er nicht zu denjenigen Tieren gehört, zu denen eine Nähebeziehung ungefährdend oder gar statusfördernd ist.[41]

---

[36] Vgl. August Nitschke. 1998. S.231; Simon Teuscher. 1998. S.351; Peter Dinzelbacher. 2000. S.187f; Aleks Pluskowski. 2002a.

[37] Z.B. *HrafnG* S.327; *Fsk* S.178f; Óláfs saga helga. *Hkr* II S.131.

[38] Im narrativen Aufbau der Sagas kommt diesen kurzen Erwähnungen keine strukturierende Funktion zu, es sei denn, sie werden metaphorisch verwendet. Vgl. Kap. 4.1.3.

[39] Óláfs saga helga. *Hkr* II S.3f. Zu dieser Episode vgl. auch Sverre Bagge. 1998. S.28.

[40] Das jugendliche Aufbegehren eines Mannes ist ein wiederholt auftauchendes literarisches Motiv in der Sagaliteratur. Ein zweites berühmtes Beispiel sind Grettirs Arbeitsverweigerungen in jungen Jahren, allerdings sind dessen Handlungen wesentlich bösartiger als Óláfs. Auf diese werde ich in Kapitel 5.2.4 genauer eingehen.

[41] Die mit Ziegen verbundene Konnotation in metaphorischen Zusammenhängen läßt sich nur anhand einer singulären Äußerung in der Saga Óláfs Tryggvasonar erahnen. Vgl. dazu Kap. 5.4.1.

Eine Verletzung des Status einer Person liegt auch dann vor, wenn ein Mann einen anderen absichtlich oder unbeabsichtigt ‚anreitet', d.h. in einem schnellen Tempo auf ihn zureitet und es dabei zu einem Körperkontakt mit dem Pferd kommt oder aber der andere ausweichen muß. Durch das Anrempeln eines Mannes durch ein Tier, das sich zumindest rechtlich in der Gewalt eines anderen Mannes befindet, erfolgt eine Verletzung der Integrität und damit auch der Ehre des Betroffenen, und diese Handlung führt unter anderem in der Njáls saga zu einem Totschlag:

> Œrask nú báðir hestarnir ok hlaupa af leiðinni upp til Fljótshlíðar [...] Nú er at segja frá Otkatli, at hann ríðr meira en hann vildi. Hann hefir spora á fótum ok hleypir neðan um sáðlandit, ok sér hvárrgi þeira Gunnars annan. Ok í því er Gunnarr stendr upp, ríðr Otkell á hann ofan ok rekr sporann við eyra Gunnari ok rístr hann mikla ristu, ok blœddi þegar mjǫk. Þar riðu þá félagar Otkels. „Allir meguð þér sjá," segir Gunnarr, „at þú hefir blóðgat mik, ok er slíkt óscemiliga farit: hefir þú stefnt mér fyrst, en treðr mik nú undir fótum ok ríðr á mik."[42]
>
> [Jetzt scheuen die beiden Pferde und rennen vom Weg hinauf zur Fljótshlíð [...] Jetzt ist von Otkell zu erzählen, daß er viel schneller reitet, als er möchte. Er hat Sporen an den Füßen und rast unterhalb des Ackerlandes entlang, und er sieht Gunnarr nicht, und Gunnarr ihn nicht. Und als Gunnarr gerade aufsteht, reitet Otkell ihn um und stößt mit dem Sporn an Gunnars Ohr und versetzt ihm eine große Schramme, und es blutete sofort stark. Da ritten die Genossen Otkels herbei. „Ihr könnt alle sehen," sagt Gunnarr, „daß du mir eine blutende Wunde zugefügt hast, und so etwas ist ein ungebührliches Betragen: Erst hast du mich vorgeladen, und jetzt trittst du mich mit Füßen und reitest mich um.]

In der Analyse der Reykdœla saga konnte weiterhin gezeigt werden, daß Steingríms Besudelung durch einen blutigen Schafskopf einen tiefgreifenden Angriff auf sein Ansehen bedeutet. Der Status eines Mannes kann schließlich auch durch den Vorwurf eines sexuellen Verhältnisses zu einem Tier beschädigt werden. Anders als bei den bisher diskutierten Aspekten handelt es sich hierbei allerdings um ein Ehrbeschneidung auf rein verbaler Ebene, die neben einfachen Äußerungen wiederholt in Form von *níð*-Strophen aufgegriffen wird. Exemplarisch kann an dieser Stelle auf den Qlkofra þáttr hingewiesen werden, in dem Broddi seine Klagegegner auf verschiedene Arten beleidigt und dabei unter anderem folgendes zu Þorkell trefill sagt:

> hitt var glámsýni í vár, er þú reitt til várþings, at þú varaðisk eigi þat, er Steingrímr hafði stóðhest selfeitan, ok lagðisk hann upp at baki þér, en merrin sú, er þú reitt, var mǫgr, ok fell hon undir þér, ok hefi ek eigi spurt til sanns, hverjum þá slauðraði, en hitt sá menn, at þú vart lengi fastr, því at hestrinn lagði fœtrna fram yfir kápuna.[43]
>
> [das war sehr unumsichtig von dir dieses Frühjahr, als du zum Frühjahrsthing rittest, daß du dich nicht davor in acht nahmst, daß Steingrímr einen Zuchthengst, fett wie ein Seehund, besaß. Und der sprang auf deinen Rücken, aber die Stute, auf der du rittest, war mager, und sie fiel unter dir, und ich habe nicht mit Sicherheit erfahren können, an

---

[42] *Nj* S.134. Vgl. auch *Gunnl* S.91.
[43] *Qlk* S.91.

wem er hing, aber das sahen die Leute, daß du lange fest stecktest, weil der Hengst seine Beine auf den Umhang gelegt hatte.]

Der Vorwurf der Einnahme des weiblichen Parts in einem sodomitischen Geschlechtsakt ist im Wertesystem der altnordischen Gesellschaften eine sehr wirkkräftige Beleidigung, da er die Männlichkeit eines Mannes, und somit den Kern des Ehrkonzeptes, infragestellt, indem der Mann zum einen mit einem weiblichen Tier gleichgesetzt und zum anderen von einem anderen männlichen Wesen penetriert wird.[44] Auch auf sinnbildlicher Ebene fungiert der Vergleich mit einem weiblichen Tier als starke Beleidigung.[45] Sodomitische Geschlechtsakte werden in den norwegischen Rechtsbüchern des Frostaþing und des Gulaþing als Delikte aufgeführt;[46] im Untersuchungskorpus wird jedoch an keiner Stelle von tatsächlich vollzogener Sodomie berichtet.

Erneut handelt es sich um eine Interaktion mit Tieren, bei der es zu einer Berührung mit Fäkalien und Genitalien kommt, die eine stark statusgefährdende Wirkung entfaltet. Generell kann festgehalten werden, daß der Kontakt zu Ausscheidungen und Geschlechtsteilen unabhängig von der Tierart nie zulässig ist, und in allen anderen Fällen der direkte Kontakt angesehener Männer sich auf einige wenige Hochstatustiere in fest umrissenen Situationen beschränkt. In den Königssagas begrenzt sich der statthafte Kontakt zu Tieren auf Pferde als Reittiere und Hunde und Falken als Jagdhelfer; die Nähe zu Nutztieren wird in dieser Untergattung nur in wenigen Ausnahmefällen zur Illustrierung des gesellschaftlichen Status einer Person als bedeutungskonstituierendes Element herangezogen.

Zwischen den Isländersagas und der Sturlunga saga lassen sich bezüglich der Situationsgebundenheit von statthaftem Kontakt zu Tieren keine grundsätzlichen Unterschiede feststellen, auch wenn in den Isländersagas das Bild einer weniger ausstratifizierten Gesellschaft gezeichnet wird, in der die allgegenwärtige Nähe aller Gesellschaftsmitglieder zur agrarischen Lebenswelt größeres Konfliktpotential entfaltet als dies in den Schilderungen der obersten Familien der Sturlungenzeit der Fall ist. In beiden Gattungen ist es vor allem das Besitzverhältnis zu besonders wertvollen oder aber einer großen Menge von Tieren, das statusfördernd wirkt. Im nächsten Unterkapitel werden mehrere Aspekte näher beleuchtet, in denen dieses Eigentumsverhältnis metonymische Wirkung entfaltet.

5.2 Metonymische Dimensionen des Eigentumsverhältnisses zu Tieren

Bei der zweiten Dimension, die wie die erste vor allem in den Isländersagas und der Sturlunga saga zu finden ist, handelt es sich ebenfalls um eine Illustrierung gesell-

---

[44] Vgl. dazu auch Folke Ström. 1974. S.17; Preben Meulengracht Sørensen. 1983. S.213 und 2000. S.80f; Sverre Bagge. 1998. S.32; Bjørn Bandlien. 2005. S.114.

[45] Siehe dazu Kap. 5.4.1.

[46] Vgl. Kap. 2.2.

schaftlicher Werte durch eine Mensch-Tier-Relation, die für die mittelalterliche Kultur als außergewöhnlich bezeichnet werden muß. Sie steht in engem Verhältnis zum Nähediskurs, entfaltet sich allerdings auf einer anderen Ebene als dieser, da es neben dem auf der Oberflächenstruktur stattfindendenden Kontakt bzw. der Distanzierung zu einer Verbindung zwischen den jeweiligen Tieren und ihren menschlichen Besitzern kommt, die als metonymisch zu bezeichnen ist. Das Eigentumsverhältnis führt zu einer Übertragung der gegenüber diesen Tieren ausgeführten Aktionen bzw. des Verhaltens der Tiere selbst auf ihre Besitzer, die sich ebenso wie in der ersten Dimension auf den gesellschaftlichen Status der betroffenen Person auswirkt. Die folgenden Ausführungen sind somit vor dem Hintergrund des im vorigen Kapitel diskutierten Verhältnisses zwischen gesellschaftlichem Status und dem zu Tieren eingenommenen Abstand zu sehen.

Den Untersuchungen dieses Teilkapitels liegt als Ausgangspunkt Roman Jakobsons These zugrunde, daß das menschliche Denken und damit auch der menschliche Diskurs durch zwei Prozesse geprägt sei: einen metaphorischen und einen metonymischen. Während bei ersterem Sinn durch Similarität erzeugt wird, beruht die metonymische Bedeutungskonstituierung auf Kontiguität.[47] In der narratologischen Forschung wurde Roman Jakobsons Ansatz aufgegriffen und Prosaliteratur aufgrund ihrer auf Kontiguität aufbauenden Textstruktur als vorrangig metonymisch bezeichnet.[48] Es ist jedoch nicht diese Adaption von Jakobsons Ideen, die die Grundlage der folgenden Ausführungen bildet, sondern vielmehr die kulturanthropologische Ausformung dieser Grundannahme, wie sie unter anderem in Clifford Geertz' Untersuchung des balinesischen Hahnenkampfes zum Tragen kommt. Der Terminologie George Lakoffs und Mark Johnsons folgend zeichnet das metaphorische Denken aus, daß Elemente, die aus zwei verschiedenen Domänen stammen, miteinander in Verbindung gebracht werden und der konkrete Sinn dabei durch die Auswahl der Zieldomäne erzeugt wird.[49] Übertragen auf den metonymischen Gedankenprozeß entstammen bei diesem hingegen das bezeichnete und das bezeichnende Element aus derselben Domäne, und die Metonymie entsteht aus der Kombination der beiden bereits vorher miteinander in Beziehung stehenden Elemente.[50] Im Kontext der hier kurz skizzierten anthropologischen und kognitionslinguistischen Ansätze werden metonymische Beziehungsgeflechte dabei als „cognitive process that evokes a conceptual frame" angesehen.[51] Die Reichweite einer metonymischen Verbindung geht somit weit über die rein linguistische Ebene hinaus und liefert Einsichten in die Bedeutungskonstituierung einer Sprachgemeinschaft bzw. eines Kulturkreises.

Ausgangspunkt der in diesem Kapitel untersuchten metonymischen Bedeutungszuweisung ist immer das zu einem Tier bestehende Eigentumsverhältnis eines Men-

---

47 Vgl. Roman Jakobson. 1956. S.91. Siehe auch René Dirven. 2002b. S.77.
48 Siehe: Gerald Prince. 2003. S.52. Vgl. auch Raymond W. Gibbs Jr. 1999. S.63.
49 Vgl. George Lakoff/Mark Johnson. 1998. S.70.
50 Vgl. Günter Radden/Zoltán Kövecses. 1999. S.21.
51 Klaus Uwe Panther/Günter Radden. 1999. S.9.

schen.[52] Im ersten Teilkapitel werde ich zunächst auf Besonderheiten der Übergabe von Tiergeschenken in den verschiedenen Untergattungen eingehen. Durch die Überreichung von Geschenken werden neue Besitzverhältnisse begründet, und die Schilderung dieses Vorgangs läßt weitere Rückschlüsse auf die Wertschätzung der einzelnen Tierarten und besonderer Eigenschaften sowie auf eine mögliche Identifikation des neuen Besitzers mit den betreffenden Tieren zu.

5.2.1 Tiere als Geschenk – Die Basis einer metonymischen Relation

Zu den in der Sagaliteratur geschilderten Übergaben von Geschenken aller Art liegt eine große Zahl von Untersuchungen vor.[53] Geschenktransaktionen sind selbstverständlich nicht spezifisch für die mittelalterlichen Gesellschaften Islands und Norwegens, sondern ein in fast allen menschlichen Gesellschaften zu findendes allgemeines anthropologisches Phänomen.[54] Die hohe Frequenz von Tiergeschenken in der Sagaliteratur ist nichtsdestoweniger auffallend; und im folgenden sollen deren Besonderheiten und die damit verbundenen Implikationen für die Vermittlung der altnordischen Gesellschaftsstrukturen im Untersuchungskorpus herausgearbeitet werden. Dabei sollen vor allem die spezifisch hervorgehobenen Merkmale der einzelnen Tierarten und Ausdrücke der Wertschätzung näher beleuchtet werden. Des weiteren ist von Interesse, ob es bestimmte Zusammenhänge und Figurenkonstellationen sind, in denen Tiergeschenke ausgetauscht werden.[55]

Im Abschnitt über die Erbangelegenheiten in der Jónsbók findet sich ein Kapitel, in dem ausgeführt wird, welche Geschenke nach dem Tod eines Mannes von den Erben behalten werden dürfen. Die Regelung ist als Versuch des Königs zu verstehen, die nicht unwesentlich auf dem Austausch von Geschenken beruhende Macht der lokalen Goden einzuschränken. Sie stimmt fast wörtlich mit der entsprechenden Regelung in den norwegischen Landslög überein, allerdings findet sich ein Zusatz bezüglich verschenkter Pferde und Ochsen:

> Þær gjafir skulu haldaz er konungr gefr oss eða vér honum. Gefa má maðr ok vingjafir at sér lifanda, hesta eða yxn, vápn eða þvílíka gripi, ok afsifjar hann sér þó svá at

---

[52] René Dirven betont die grundsätzlich metonymische Beziehung von Nutz- und Haustieren zur Menschenwelt: "there is the metonymic world of farm animals and pets such as dogs. As domestic animals they are part of human society, but at such a low level that dogs tend not to get Christian names, but rather special names such as Sultan, Fido etc." (René Dirven. 2002b. S.78). Vgl. dazu auch Kap. 6.

[53] Verwiesen sei hier in Auswahl auf Aron Gurevich. 1968; Jón Viðar Sigurðsson. 1992b und 1999; Hanne Monclair. 2003.

[54] Siehe dazu Bernard Comrie. 1997. „Gift Exchange". In: *Barfield* S.224f. Vgl. auch Marcel Mauss' erstmals 1925 erschienene Abhandlung über die Funktion der Gabe in archaischen Gesellschaften (hier zitierte Ausgabe: Marcel Mauss. 1990).

[55] Im Rahmen dieses Unterkapitels werden nicht Opfer und Gaben an Götter mit in die Analyse einbezogen werden. Auf diese wird in Kapitel 5.5.1 näher eingegangen.

skynsǫmum mǫnnum virðiz eigi arfsvik gjør við erfingja, ok ef svá er gefit, þá má þá gjǫf engi maðr rjúfa.[56]

[Die Geschenke sollen behalten werden dürfen, die der König uns gibt oder wir ihm. Ein Mann darf auch zu Lebzeiten Freundschaftsgeschenke vergeben, Pferde oder Ochsen, Waffen oder ähnliche Gegenstände, und verfährt er dabei so, daß es verständigen Männern kein Erbschwindel zu sein scheint gegenüber den Erben, wenn so geschenkt wurde, dann darf kein Mann dieses Geschenk ungültig machen.]

Die Erweiterung dieser Erbrechtsregelung um Tiergeschenke in der Jónsbók kann als Indiz für eine höhere Frequenz von Tiergeschenken in der isländischen Gesellschaft verstanden werden, die eine explizite Erwähnung in der betreffenden Vorschrift begründet. Gleichzeitig zeigt sie aber auch, daß einzelne Tiere nicht als so ökonomisch wertvoll betrachtet wurden, daß ihr Einbehalten als Erbschwindel (*arfsvik*) angesehen wurde. Letzteres hängt selbstverständlich auch damit zusammen, daß der Wert eines Tieres an dessen Lebensalter und -dauer geknüpft ist. Die Wertschätzung von Tiergeschenken begründet sich darüber hinaus im Untersuchungskorpus oftmals in nichtökonomischen Eigenschaften. Auch wenn die Regelung der Jónsbók frühestens aus dem Jahr 1281 stammt, läßt die sich in ihr widerspiegelnde Relevanz von Tiergeschenken Rückschlüsse auf die sozialen Strukturen der Verfasserzeit der Sagas und des mittelalterlichen Islands insgesamt zu.

In der Beschreibung von Geschenkübergaben sind zwischen den einzelnen Gattungen deutliche Unterschiede feststellbar.[57] Im folgenden möchte ich die Natur der Tiergeschenke unter diesem Aspekt genauer herausarbeiten. Ebenso wie der Nähe-Distanz-Diskurs finden sich Schilderungen von Tieren als wertvolle Geschenke fast ausschließlich in den weltlichen Sagas. In den Bischofssagas wird abgesehen von dem Eisbärengeschenk Ísleifr Gizurarsons an den deutschen Kaiser Heinrich, von dem in der Hungrvaka erzählt wird, nur in der Guðmundar saga A an zwei Stellen ein Verschenken von Tieren erwähnt.[58] In dieser Gattung sind es statt dessen vor allem teure Schmuckstücke und Gegenstände zur Ausstattung der Kirche, die verschenkt werden.[59] Die letztlich durch Funktionalität geprägten Tiergeschenke, von denen so zahlreich in Isländersagas und Sturlunga saga berichtet wird, werden in diesen Erzählungen durch ‚schöngeistige' Gegenstände ersetzt, und auch dieser Befund kennzeichnet die Distanz der Bischofssagas vom isländischen Alltag. Während Tiergeschenken zwischen Mitgliedern der isländischen Gesellschaft in diesen

---

[56] *Jb* Erfðatal. Kap. 22. S.99f. Vgl. *Landsl* Erfðatal. Kap. 21. S.90.

[57] Innerhalb der Gattungen finden in Abhängigkeit zum Abfassungszeitpunkt Änderungen in der Natur der geschilderten Geschenkübergaben statt, wie Hanne Monclair sie in ihrer Untersuchung des Wandels von Herrschaftsvorstellungen auf Island im 13. Jahrhundert herausgearbeitet hat (Hanne Monclair. 2003. S.78, S.140). Diese Änderungen erstrecken sich jedoch nicht auf die im Rahmen dieses Kapitels interessanten Aspekte der Wertschätzung von Tieren.

[58] *GBp A* S.130, S.251. Die beiden Geschenke werden auch in der Sturlunga saga erwähnt.

[59] Vgl. auch Hanne Monclair. 2003. S.94. Für die Guðmundar saga biskups A wurde in Kapitel 4.3 gezeigt, daß sie aufgrund ihrer starken Abhängigkeit von Vorlagen und der gesellschaftlichen Position Guðmunds in ihrem narrativen Aufbau eher an die weltlichen als an die Bischofssagas erinnert. Dies gilt auch in bezug auf die Erwähnung von Tiergeschenken.

Texten also keine Beachtung geschenkt wird, wird in Zusammenhang mit Mirakelerzählungen allerdings wiederholt erwähnt, daß der Besitzer die Hälfte seines Tieres dem Heiligen schenken wolle, wenn dieser es heile.[60] In der Sturlunga saga heißt es, daß Guðmundr inn dýri während des Mordbrands verhindert, daß seine Kirche abbrennt, indem er gelobt, ihr eine Kuh zu geben.[61]

Die eher beiläufigen Erwähnungen dieser Donationen von Tieren an Heilige oder an die Kirche zeigen, daß der ökonomische Wert von Nutzvieh auch in klerikalem Kontext Wirkkraft hatte, zumal in den zeitgenössischen weltlichen Sagas eine Vielzahl von Tiergeschenken erwähnt werden. Es ist bezeichnend, daß Guðmundr der Kirche eine Kuh verspricht und nicht etwa einen Ochsen.[62] Während in weltlichen Zusammenhängen an keiner Stelle ein weibliches Tier – einmal abgesehen von Stuten in einer Herde gemeinsam mit einem Hengst – verschenkt wird, sind es in Mirakeln sehr häufig Kühe, die geheilt werden und dementsprechend zur Hälfte dem helfenden Heiligen vermacht werden. Eine Untersuchung der Häufigkeit der Erwähnung von Kühen zeigt, daß diese Tiere weitaus häufiger in den zeitgenössischen Sagas als in den Isländersagas erwähnt werden.[63] Dies könnte darauf hindeuten, daß den Ochsen in säkularen Zusammenhängen eine besondere Funktion in der Konstruktion der männlichen Gesellschaftsmitglieder zufällt, die noch näher darzulegen sein wird, während die Mirakel der Bischofssagas die tatsächliche Nutzung der Kühe als Milchlieferanten und Zuchttiere widerspiegeln.

Welche Tiere verschenkt werden, ist auch innerhalb einer Gattung stark kontextabhängig. Ins Ausland verschenkt werden fast ausschließlich Falken und Eisbären, Tiere, die nicht direkt an eine praktische Funktion geknüpft sind.[64] Im Untersuchungskorpus finden sich allerdings nur sehr wenige Belege von solchen exotischen Tiergeschenken ins Ausland. Die Bedeutung von Falken als wertvolle Geschenke wird im gesamten Untersuchungskorpus sogar nur in der spät entstandenen Króka-Refs saga[65] und beiläufig in der Óláfs saga helga der Heimskringla erwähnt, als der Isländer Einarr sein Mißfallen gegen Abgaben an den norwegischen König ausdrückt: „En hitt kalla ek vel fallit, at menn sendi konungi vingjafar, þeir er þat vilja, hauka eða hesta, tjǫld eða segl eða aðra þá hluti, er sendiligir eru."[66]

---

60 Vgl. z.B. die Schenkung eines Hengstes: *ÞBp A* S.94.

61 *Gsd* S.191.

62 Eine ähnliche Episode findet sich in der Þorgils saga skarða, in der Þorgils der Kirche von Vatnshorn bei der Beerdigung Sveinn Ívarssons eine Kuh als Begräbnisgeld mitsendet (*Þskarð* S.209).

63 Vgl. Anhang 8.

64 Historische Quellen belegen, daß verschiedene europäische Herrscher im Besitz eines Eisbären waren, so z.B. König Philip IV von Frankreich und König Heinrich III von England (vgl. Werner Paravicini. 2003. S.579).

65 Dort ist allerdings gleich von fünfzig gewöhnlichen und fünf weißen Falken die Rede, die Króka-Refr dem dänischen König neben fünf Eisbären schenkt (*Krók* S.157). Wie an anderen Stellen ist auch hier diese späte Saga durch einen ausgeprägten Ton der Übertreibung geprägt.

66 Óláfs saga helga. *Hkr* II S.216 [Das halte ich dagegen für angemessen, daß Männer, die das möchten, dem König Freundschaftsgeschenke senden, Falken oder Pferde, Zelte oder Segel oder andere Dinge, die als Geschenke gesandt werden können].

Diese Abwesenheit von Falkengeschenken in den Sagatexten ist bemerkenswert, zumal historische Untersuchungen gezeigt haben, daß der Falke eines der wichtigsten Exportgüter des Nordens an die Höfe Kontinentaleuropas war.[67] In der Jónsbók heißt es, daß alleine der norwegische König auf fremdem Eigentum Falken jagen durfte, während Adler, Raben und andere Vögel für alle frei jagdbar waren.[68] Die Jagd des wertvollen Vogels blieb also seit dem Ende der Freistaatzeit alleine dem König vorbehalten. Der wichtigen ökonomischen Bedeutung dieser Tiere, von der davon ausgegangen werden kann, das sie auch vor 1281 bestand und allgemein bekannt war, wurde jedoch keine entsprechende Funktion in der Konstruktion des Erzähluniversums der Isländersagas zugeordnet.

Bei Geschenken, die Herrschern im Ausland gemacht werden, beruht der Wert des Geschenks somit hauptsächlich auf der Exotik des Tieres in der Zielgesellschaft oder im Falle der Falken auf dessen Funktionalität im Rahmen des höfischen Lebens. Bei innerisländischen Geschenktransaktionen werden dagegen vor allem Schafe, Pferde und Ochsen genannt, sowohl in den zeitgenössischen Sagas als auch in den Isländersagas. Den innerhalb Islands verschenkten Tierarten kommt somit ein gewisser Grad an Nützlichkeit zu, die häufig bei der Geschenktransaktion Erwähnung findet. Werden Pferde, Ochsen oder Hunde verschenkt, so werden in diesem Zuge verschiedene Eigenschaften der betreffenden Tiere erwähnt. Anhang 5 enthält eine Auflistung aller Beschreibungen einzelner Tiere im Untersuchungskorpus. Aus dieser geht hervor, daß besondere Qualitäten eines Tieres in der Regel nur dann angeführt werden, wenn sie für den situativen Zusammenhang von Bedeutung sind. Im folgenden werde ich darauf eingehen, wie individuelle Tiere bei ihrer ersten Erwähnung in einem Sagatext vorgestellt werden.

Der weitgehenden Abwesenheit von Ochsen in den Königssagas entsprechend werden Ochsen und Stiere nur in der Sturlunga saga und den Isländersagas als Geschenke erwähnt. Obwohl Ochsen und Stiere insgesamt in den Isländersagas prominenter sind als in den zeitgenössischen Sagas, wird in letzteren weitaus häufiger von Ochsen als Geschenken berichtet.[69] Die höhere Frequenz der Ochsengeschenke in der Sturlunga saga erklärt sich durch deren hohen ökonomischen Wert. In der Sturlunga saga läßt sich generell eine Zunahme im ökonomischen Wert verschenkter Gegenstände feststellen. Die individuellen Eigenschaften der verschenkten Tiere treten zurück, und statt dessen wird nur pauschal auf die Ausgezeichnetheit und an einer Stelle in der Sturlu saga sogar direkt auf den Preis eines Tieres hingewiesen.[70]

Die Schilderungen von Ochsen in den Isländersagas sind detaillierter. Vor allem die Färbung eines Ochsen oder Stieres wird in ihnen und in den Íslendinga þættir

---

[67] Z.B. Werner Paravicini. 2003. S.564-572. Paravicini führt aus, daß die isländischen weißen Falken seit dem Ende des Hochmittelalters an europäischen Königshöfen als die wertvollsten galten.

[68] *Jb* Landsbrigðabálkr. Kap. 58. S.192.

[69] *Nj* S.133; *Ófþ* S.121; *Stur* S.114; *Prest* S.153 (vgl. auch *GBp* A. S.130); *Þskarð* S.149, S.151, S.206, S.215.

[70] „jafnmikit hefir mik kostat þessi einn sem hinir tveir" (*Stur* S.114) [dieser eine hat mich ebensoviel gekostet wie die anderen beiden zusammen].

regelmäßig genannt.[71] Das Alter eines Ochsen wird dagegen in allen Gattungen fast durchgängig erwähnt. Die Bezeichnung eines Tieres als *gamall* ist dabei kein negatives Attribut, sondern drückt aus, daß es sich um ein ausgewachsenes Tier handelt. Die explizite Erwähnung des Alters der verschenkten Ochsen stimmt mit dem mit zunehmendem Alter steigenden Wert von Ochsen infolge der Auflistung in der Grágás überein.[72]

Bei Pferden hingegen scheint das Alter unwesentlich zu sein und wird nur sehr selten erwähnt. In diesen Fällen dient es fast immer der negativen Charakterisierung eines Tieres. Im Gegensatz zu der Beschreibung von Ochsen charakterisiert das Attribut *gamall* ein Pferd als minderwertig.[73] Und in der Njáls saga nutzt Mǫrðr das junge Alter und die Unerfahrenheit des von den Njálssöhnen an Hǫskuldr verschenkten, objektiv als wertvoll geschilderten, Hengstes zur Intrige aus, wenn er Hǫskuldr erklärt: „Þeir gáfu þér hest brúnan, er þeir kǫlluðu vánfola, ok gerðu þat til spotts við þik, því at þeim þóttir þú ok óreyndr."[74] Das metonymische Übertragungspotential dieses Pferdegeschenks wird durch die zweifache Verwendung der Negation des Partizips *reyndr* unterstrichen, da dieses sowohl für unerfahrene Männer als auch für unerfahrene Hengste verwendet werden kann und somit Tier und Mensch in ein konzeptionelles Näheverhältnis gebracht werden.

In den Isländersagas werden sehr häufig mehrere Attribute gleichzeitig zur Schilderung eines Pferdes angeführt,[75] während vor allem in den Königssagas in den meisten Fällen nur ein Typ von Attribut abhängig von der einbettenden Situation genannt wird. Auch in den Isländersagas werden spezifische Fähigkeiten eines Tieres aber nur dann erwähnt, wenn es für den Zusammenhang von Bedeutung ist, beispielsweise ihre Schnelligkeit, wenn die Pferde für einen Eilritt genutzt werden.[76]

---

[71] Folgende Farben werden außerhalb von Träumen genannt: *apalgrár* (*Eb* S.171; *Laxd* S.84), *brandkrossóttr* (*Brandkr* S.186), *grár* (*Laxd* S.230), *rauðr* (*Ísl* S.513; *Ófþ* S.121; *Reykd* S.177), *svartr* (*Nj* S.133; *Ófþ* S.121). Bei grauen (*grár* und vor allem *apalgrár*) Ochsen handelt es sich um übernatürliche Tiere (vgl. Kap. 5.6.2). Die beiden Hauptfarben von Rindern in natürlichen Zusammenhängen sind folglich rot und schwarz.

[72] Vgl. Anhang 1.

[73] Z.B. im Falle des als Spottbuße vergebenen alten Kleppers (*afgamall klárr*) Dǫtt in der Hávarðar saga Ísfirðíngs (S.308f), bei dem das Alter der Unterstreichung seiner Wertlosigkeit dient. Ebenso über Kálfs Pferd in dem in der Víga-Glúms saga geschilderten Pferdekampf (*Glúm* S.43).

[74] *Nj* S.277 [Sie schenkten dir einen braunen Hengst, den sie Zukunftsfohlen nannten, und sie taten dies, um dich zu höhnen, weil du ihnen auch unerprobt schienst].

[75] So wird von den Pferden, die Kjartan Óláfsson ablehnt, gesagt, daß sie große und ansehnliche Zuchtpferde mit einer äußerst seltenen Färbung – „hvítr at lit ok rauð eyrun ok topprinn" (*Laxd* S.135) – seien. Des weiteren wird erwähnt, daß der Hengst ein ausgesprochen gutes Kampfpferd sei. Diese ausführliche Beschreibung des Pferdes in bezug auf Aussehen und Fähigkeiten und vor allem die ungewöhnliche Färbung der Pferde verdeutlichen den hohen Wert des Freundschaftsgeschenks, das Bolli Kjartan geben möchte, dieser jedoch ablehnt.

[76] Von Reitpferden wird in zwei Fällen gesagt, daß sie „allra hrossa skjótast" (*Gr* S.148) [die schnellsten aller Pferde] waren. Die von Grettir entwendete Sǫðulkolla ist das eine der so bezeichneten Pferde. Im anderen Fall handelt es sich um die Bandvettir, zwei ‚Bandfäustlinge' genannte Pferde, die zwei Männer im Auftrage Gísli Súrssons leihen, um dessen Schwager Vésteinn vor einem Anschlag warnen zu können (*Gísl* S.39). Die Erwähnung der Lauffähigkeit erfolgt also rein funktional bezogen und nicht zur unabhängigen Wertbeschreibung des Pferdes.

In den zeitgenössischen Sagas ist die Vorstellung eines Pferdes, das als Geschenk vergeben wird oder als Besitz eines Mannes Erwähnung findet, wesentlich stereotyper als in den Isländersagas. In fast allen Fällen heißt es lediglich, daß es sich um einen guten Hengst handelt.[77] Das gleiche gilt für die wenigen Fundstellen in den Bischofssagas und den Königssagas.[78] Die durchgängig detaillierte Schilderung in den Isländersagas deutet darauf hin, daß den individuellen Eigenschaften von Tieren zumindest in isländischem Kontext Bedeutung für die Wertschätzung beigemessen wird, die jedoch in den zeitgenössischen Sagas keinen Ausdruck findet.

Welche Eigenschaften von Pferden sind es, die in den Isländersagas erwähnt werden? Pferde sind die einzigen Tiere, von denen bei Geschenkübergaben ihre Abstammung erwähnt wird, wenn auch nur zweimal in der gesamten Untergattung. In diesen beiden Fällen handelt es sich um die Fohlen der im jeweiligen Text zentralen Pferde Kengála und Hvítingr, und die Abstammung von diesen beiden Pferden unterstreicht den Wert der betroffenen Pferde.[79] Es handelt sich jedoch um Einzelfälle. Im Regelfall werden Pferde duch Nennung des Exterieurs und besonderer charakterlicher Qualitäten präsentiert. Das Aussehen betreffend werden Farbzeichnung und Mähne und in einigen Fällen auch die Statur eines Pferdes beschrieben.[80] Islandpferde sind auch heute noch bekannt für die Vielfältigkeit der möglichen Farben im Vergleich zu anderen Pferderassen. In den Isländersagas und den zeitgenössischen Sagas finden sich viele verschiedene und auch ausgefallene Farbzeichnungen.[81] Vor allem mehrfarbige Pferde sind sehr selten und daher auch recht wertvoll.[82]

---

77 Z.B. *Hrafn* S.213; *Ísl* S.364; S.483; *Þkak* S.68; *Þskarð* S.215.

78 Vgl. z.B. *Mork* S.111; *GBp A* S.251.

79 *BjH* S.186; *Gr* S.99.

80 Die Erwähnung dieser Eigenschaften bei der Schilderung von Pferden ist nicht spezifisch für die Sagaliteratur, sondern findet sich ähnlich auch in der mittelhochdeutschen Literatur. Isidor von Sevilla führt als Merkmale, nach denen der Wert eines guten Pferdes bestimmt werde, *forma, pulchritudo, meritum atque color* an (vgl. Gertrud Jaron Lewis. 1974. S.22f).

81 Genannt werden (auch hier wieder ohne Farbnennungen in Träumen) *bleikálóttr/ljósbleikr* (Falbe mit Aalstrich, *Gr* S.39; *Nj* S.133; *Ísl* S.362; *Þskarð* S.181), *brúnn* (Brauner, *Gr* S.99, S.148; *Nj* S.148, S.276; *Þskarð* S.122, S.176; *ÞBp C* S.283), *brúnmóálóttr/móálóttr* (Graubrauner mit Aalstrich, *Gr* S.99; *Hrafnk* S.100), *fífilbleikr* (Falbe, *Finnb* S.292; *Vápnf* S.45f), *grár* (*Gunnl* S.65; *Háv* S.308 (hier aber eher zur Markierung des hohen Alters des Pferdes); *Heið* S.231f; *Reykd* S.221; *Gsd* S.183), *hvítr* (*BjH* S.136, S.186), *jarpskjóttr/móskjóttr* (Braunschecke, *Harð* S.54; *Ísl* S.391), *rauðr* (Fuchs, *BjH* S.186; *Fbr* S.153; *Gunnl* S.65; *Nj* S.147; *Reykd* S.221), *svartr* (Rappe, *BjH* S.186f; *Eb* S.22; *Laxd* S.101; *Nj* S.95). Zu den Farbnennungen hinzugerechnet werden kann auch die Bezeichnung *fǫxóttr* (mit auffälliger Mähne, *Reykd* S.221; *Vatn* S.90). Die Detailliertheit der isländischen Farbbezeichnungen kann durch das deutsche Vokabular nicht vollends wiedergegeben werden. Eine Übersicht über die gesamte Farbpalette geben auch E. Dagobert Schönfeld. 1902. S.100f; Hermann Pálsson. 1995; Stefán Aðalsteinsson. 2001. Anders als im Falle der Ochsen weisen auch gewöhnliche Pferde eine graue Fellfarbe auf.

82 Michel Pastoureau hält in seiner Kulturgeschichte der Streifen fest, daß im Mittelalter gestreifte Tiere als gefährlich angesehen und stets negativ konnotiert wurden: „Alle Pferde beispielsweise, deren Haut nicht ganz einfarbig ist, werten diejenigen, die auf ihnen sitzen, ab. In literarischen Werken, allen voran in den Rittersagen, stellt ein Topos den Helden auf seinem weißen Pferd dem Verräter auf einem Pferd de molt couleurs gegenüber: gefeht, Apfelschimmel, getigert, rotbraun, gefleckt, falb mit dunkler Mähne und dunklem Schweif und so weiter." (Michel Pastoureau. 1995.

Über zwei Schimmel mit schwarzen Ohren in der Heiðarvíga saga wird gesagt, daß sie für ihren Besitzer Þórðr so wertvoll waren, daß er sie keinesfalls gegen andere eintauschen wollte.[83] In den Königssagas werden dagegen abgesehen vom Reitpferd Haraldr Sigurðarsons bei der Schlacht von Stamford Bridge Fellfärbungen von Pferden nicht erwähnt. Die Farbe eines Pferdes ist somit offenkundig nur in innerisländischem Kontext relevant. In der regelmäßigen Nennung dieses Merkmals drückt sich eine Wertschätzung dieser Tiere aus, die über ein rein utilitaristische hinausgeht und auf eine Wahrnehmung der Tiere als Individuen hinweist.

Problematisch ist die Einordnung der Unfarben *hvítr* und *grár* bei Farbnennungen in der Sagaliteratur.[84] Im modernen isländischen Sprachgebrauch bezeichnet *hvítr* ein Albinopferd, *grár* dagegen einen Schimmel.[85] Diejenigen Pferde, die nach deutschem Farbempfinden als grau klassifiziert würden, tragen auf Neuisländisch die Bezeichnung *(dökk)móálóttur* oder *(dökk)móvindóttur*, abhängig von der Färbung der Mähne. Der altisländische Sprachgebrauch scheint sich jedoch vom heutigen zu unterscheiden, da als *hvítr* bezeichnete Pferde durchgängig als äußerst wertvoll beschrieben werden, eine Charakterisierung, die für ein Albinopferd unwahrscheinlich ist.[86] Darüber hinaus wird in den Texten auch von weißen Pferden mit roten oder schwarzen Ohren berichtet. Eine solche Fellfärbung wäre bei Albinopferden unmöglich.

Die Statur eines Pferdes betreffend wird einige Male das Qualitätsmerkmal der besonderen Größe angeführt. In den meisten Fällen steht diese Erwähnung jedoch nicht in Verbindung mit einer Geschenkübergabe, sondern unterstreicht vielmehr die Funktionalität des betreffenden Pferdes im jeweiligen Kontext.[87] Die Wendung „mikill ok vænn"[88] wird in der Laxdœla saga gleich zweimal zur Beschreibung von verschenkten Pferden benutzt. Charakterlich wird bei Pferden hervorgehoben, wenn sie besonders verläßlich (*traustr*) sind.[89] Weiterhin werden erfahrene (*reyndr*) und

---

S.35). Die Fundstellen der Sagaliteratur zeichnen hingegen ein völlig anderes Bild für die Wertschätzung von Tierfarben.

83 *Heið* S.260. Weitere mehrfarbige Pferde werden im Odds þáttr Ófeigssonar („rauð at lit ok hvít mǫnin á", *Ódd* S.373 [von roter Farbe mit heller Mähne]) und in der Laxdœla saga („hvítr at lit ok rauð eyrun ok topprinn", *Laxd* S.135 [von weißer Farbe mit roten Ohren und ebensolcher Mähne]) erwähnt.

84 Vgl. dazu Wolfgang Wintermeier. 1973. S.79.

85 Vgl. Stefán Aðalsteinsson. 2001. S.94. Abhängig vom Weiß-Grau-Verhältnis werden Schimmel *ljósgrár, grár* oder *dökkgrár* genannt.

86 Diese Auffassung wird auch von Stefán Aðalsteinsson vertreten (2001. S.25).

87 In der Ljósvetninga saga (S.88) wird die Größe eines Pferdes erwähnt, um die ungewöhnliche Größe seines Reiters hervorzuheben, unter welchem das Pferd wie ein Fohlen aussah. Bischof Guðmundr fordert bei einer Reise die Bewohner auf, ihm das fetteste und stärkste Reitpferd im Tal zu beschaffen (*Prest* S.146; *GBp A* S.115). In der Íslendinga saga wird die Außergewöhnlichkeit des Todes eines geliehenen Pferdes durch die Bemerkung unterstrichen, daß das Pferd sowohl groß als auch stark war (*Ísl* S.362).

88 *Laxd* S.101, S.135 [groß und ansehnlich]. Diese Wendung kann jedoch keinesfalls als Beleg dafür herangezogen werden, daß die isländischen Pferde der Sagazeit größer gewesen sein müssen als die heutigen, wie Schönfeld es tut (E. Dagobert Schönfeld. 1902. S.106).

89 Z.B. *Vatn* S.90.

unerschrockene (*øruggr*) Kampfpferde von ihren Besitzern besonders geschätzt,[90] unerfahrene Hengste hingegen als nicht ganz so wertvoll angesehen.[91] Auch über den Konfliktauslöser zwischen Hǫskuldr und den Njálssöhnen, den bereits erwähnten jungen Hengst in der Njáls saga, heißt es, daß er noch keine Kampferfahrung habe.[92] Die besondere Erwähnung der Kampftüchtigkeit eines Hengstes stimmt mit der sich in der Grágás widerspiegelnden besonderen, nicht fest taxierten Wertschätzung ebendieser Tiere überein.

Gleichzeitig werden die Hengste durch die Wahl dieser Attribute angesehenen Männern nah gestellt. Unerschrocken (*øruggr*) und zuverlässig und loyal (*traustr*) zu sein, macht einen Mann zu einem begehrten Verbündeten, und dementsprechend finden sich diese Eigenschaften häufig in der Schilderung einflußreicher Persönlichkeiten in den Isländersagas.[93] Die beiden Adjektive rekurrieren somit auf zentrale Wertvorstellungen der isländischen mittelalterlichen Gesellschaft und unterstreichen die hohe Wertschätzung, die Hengsten auch durch andere Attribute zugesprochen werden. Ebenso wie im Falle des Partizips *reyndr* wird durch die Verwendung dieser Adjektive eine konzeptionelle Nähebeziehung zwischen Mensch und Tier hervorgerufen.

Auf die drei einzigen Fundstellen im Textkorpus, in denen Hunde als Geschenk vergeben werden, wurde in den narrativen Analysen bereits eingegangen. Aufgrund der Seltenheit der Erwähnungen ist eine generelle Aussage über den Kontext der Vergabe von Hundegeschenken schwierig, zumal deutlich wurde, daß die Schilderungen auf gewisse literarische Topoi zurückgreifen, beispielsweise in bezug auf die irische Herkunft der verschenkten Hunde in Njáls saga und Óláfs saga Tryggvasonar. Ebenso wie bei Pferden scheint es jedoch so zu sein, daß die verschenkten Hunde als Tiere mit individuellen Fähigkeiten betrachtet werden, während dies bei Rindern und Schafen nicht der Fall ist. Bei Hunden spielen Alter und Abstammung überhaupt keine, und Attribute, die sich auf das Aussehen beziehen, nur eine geringe Rolle. Es sind stattdessen spezifische Fähigkeiten der einzelnen Hunde, die in ihrer Vorstellung besonders hervorgehoben werden.[94] In den narrativen Funktionsanalysen wurde gezeigt, daß in der Njáls saga und der Óláfs saga Tryggvasonar Sámr und Vígi als Hunde mit einem Menschen entsprechenden Verstand geschildert werden, der ihren Besitzern zugute kommt. Der Nutzen beschränkt sich dabei nicht alleine auf eine Unterstützung durch die klugen Hunde, sondern besteht daneben in einer Projektion der Intelligenz des Tieres auf den menschlichen Besitzer, auf die bereits in Kapitel 4 hingewiesen wurde.

---

90 *Eb* S.33; *Gr* S.99; *Vatn* S.90. Vgl. auch E. Dagobert Schönfeld. 1902. S.142.

91 Vgl. *Gunnl* S.65.

92 *Nj* S.276f.

93 Vgl. z.B. *Fbr* S.133; *Flóam* S.251; *Nj* S.53, 362; *Vatn* S.19. Zur zentralen Bedeutung von Loyalität und Tatkraft im Kontext der reziproken Obligationen vgl. Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.129.

94 Vgl. dazu auch Simon Teuschers Untersuchung der Funktion von Hundegeschenken an spätmittelalterlichen Fürstenhöfen (Simon Teuscher. 1998. S.354-359).

Eine auffällige Häufung von Tiergeschenken findet sich in der Þorgils saga skarða, in der von insgesamt neun Übergaben von Tiergeschenken berichtet wird. Von diesen werden in sechs Fällen die verschenkten Tiere näher geschildert.[95] Verschenkt werden Ochsen oder Pferde, bei einer Gelegenheit beides gleichzeitig.[96] Bei allen Geschenkübergaben ist Þorgils skarði, die Hauptperson der Saga, involviert. Zweimal heißt es, daß er Männern Pferde geschenkt habe, bei dem einen handelt es sich um seinen Verwandten Þórðr, bei dem anderen um Bischof Heinrekr. In den übrigen Fällen ist Þorgils der Empfänger der Geschenke; die schenkenden Männer sind alle Þorgils gesellschaftlich untergeordnet und wurden teilweise zuvor von ihm massiv unter Druck gesetzt.[97] Bis auf eine Ausnahme wird explizit angeführt, daß die Männer sich nach der Geschenkübergabe in herzlichem Einvernehmen trennten. Auch das zerrüttete Verhältnis zwischen Þorleifr Þórðarson und Þorgils skarði wird durch das Verschenken von Zuchtpferden wieder befriedet.[98]

Die Erwähnungen von Tiergeschenken in der Þorgils saga skarða sind in ihrer Figurenkonstellation und Struktur repräsentativ für den Befund im Untersuchungskorpus. Tiergeschenke werden stets zwischen Männern ausgetauscht, Frauen treten weder als Schenkende noch als Beschenkte auf. Nur in der späten Harðar saga Grímkelssonar ok Geirs werden Pferde überhaupt als Besitz einer Frau beschrieben.[99] Dies ist insofern signifikant, als es durchaus andere Gegenstände gibt, die an Frauen verschenkt werden. Dabei handelt es sich vor allem um Schmuck- und Kleidungsstücke.[100] Einige Frauen werden auch als Verschenkende erwähnt, wie beispielsweise Guðrún Ósvífsdóttir in der Fljótsdœla saga, allerdings meist ohne Spezifizierung des Verschenkten.[101] Daß Tiergeschenke ausschließlich zwischen Männern ausgetauscht werden, unterstreicht deren Bedeutung in der Gründung und Aufrechterhaltung sozialer Obligationen, die sich auch in der formelhaften Betonung der freundschaftsbegründenden Funktion, die vielen Tiergeschenken folgt, widerspiegelt.

---

95 *Þskarð* S.122, S.149, S.151, S.176, S.206, S.215.

96 *Þskarð* S.206. Zu einem früheren Zeitpunkt wird ein Ochse gemeinsam mit drei Hammeln verschenkt (S.151).

97 Vgl. dazu auch Hanne Monclair. 2003. S.111-113.

98 „Skilðust þeir með vinmælum" (*Þskarð* S.210) [Sie trennten sich mit freundschaftlichen Worten]. An den anderen Stellen heißt es: „Höfðu þeir ábóti skilizt með kærleikum" (S.149) [Der Abt und er trennten sich in einem herzlichen Verhältnis]; „ok bað hann vináttu, en Þorgils hét því" (S.151) [und er bat um Freundschaft, und Þorgils gelobte dies]; „skilðust þá með kærleikum" (S.176) [sie trennten sich da in einem herzlichen Verhältnis]; „varð síðan með þeim in mesta vináttа" (S.206) [danach war zwischen den beiden große Freundschaft]; "Skilðu þeir biskup þá vinir ok heldu þat vel síðan" (S.207) [Der Bischof und er trennten sich als Freunde und hielten dies danach ein]; „ok kvað þeira frændsemi skyldu aldri skilja, meðan þeir lifði" (S.215) [und er sagte, ihr Verwandtschaftsverhältnis solle niemals leiden, solange sie lebten].

99 *Harð* S.10.

100 Berühmte Beispiele sind das Kopftuch in der Laxdœla saga (S.138) oder das Kleidungsstück Aðalráðsnautr in der Gunnlaugs saga ormstungu (S.90).

101 *Flj* S.286: „Sendir Guðrún Helga Ásbjarnarsonar góðar gjafir." [Guðrún sendet Helgi Ásbjarnarson gute Geschenke].

Für die in den Sagas geschilderten Geschenke läßt sich allgemein festhalten, daß nicht nur und nicht hauptsächlich der materielle Wert des Verschenkten im Mittelpunkt des Interesses steht, sondern vielmehr der Prozeß der Annahme eines Geschenkes.[102] Geschenke dienen der ersten Gründung einer Obligation, verstärken bestehende Verbindungen und können zur Befriedung zerrütteter Bündnisse beitragen. In den Isländersagas wird der freundschaftsbildende Charakter vor allem bei Geschenkübergaben zwischen gesellschaftlich gleichgestellten Männern betont, während bei unterschiedlich gestellten Männern ein Tiergeschenk häufig mit einer konkreten Gegenforderung oder -leistung verbunden ist.[103] In der Sturlunga saga wird der Aspekt der Freundschaftsbildung dagegen in fast allen Fällen hervorgehoben, auch dann, wenn es sich um ein ausgeprägt vertikales Verhältnis handelt, wie bei den meisten der Geschenkübergaben in der Þorgils saga skarða. Diese regelmäßige Erwähnung des freundschaftsstiftenden Charakters in den weltlichen zeitgenössischen Sagas zeigt, daß der Begriff der Freundschaft in den zeitgenössischen Sagas mit einer anderen Bedeutung belegt ist als in den Isländersagas und sowohl für horizontale als auch vertikale Obligationen Anwendung findet.[104]

Wiederholt wird davon berichtet, daß Tiergeschenke von den Empfängern nicht angenommen werden.[105] Bei diesen abgelehnten Geschenken handelt es sich nicht um schlechte, sondern im Gegenteil um als wertvoll geschilderte Tiere. In den meisten Fällen wird das Geschenk abgelehnt, weil eine damit implizierte Verpflichtung zur Freundschaft nicht eingegangen werden möchte.[106] In der Morkinskinna zögern Einarr þambarskelfir und sein Sohn Einriði, Zuchtpferde von Þorsteinn, einem von König Magnús geächteten Isländer, anzunehmen, weil sie fürchten, dadurch in einen Loyalitätskonflikt mit dem König zu kommen.[107] Auch dieses Zögern illustriert die aus dem Geschenkeaustausch erwachsenden Verpflichtungen. Gunnlaugr ormstunga nimmt hingegen ein Geschenk nicht an, weil er es als inadäquates Angebot zur von ihm ins Auge gefaßten Verlobung ansieht. Tiergeschenke zwischen Verwandten schließlich können auch der Pflege bestehender sozialer Obligationen dienen, in einigen Fällen, wie etwa in der Bjarnar saga Hítdœlakappa, sind sie jedoch eher unter den Prämissen des heutigen Geschenkeaustauschs ohne den Hintergrund einer Verpflichtung welcher Art auch immer zu verstehen.

---

[102] Vgl. auch Broddi Jóhannesson. 1947. S.209; Aron Gurevich. 1977. S.12; Carol Clover. 1985. S.259; Hanne Monclair. 2003. S.78.

[103] Als Beispiele können die Pferde genannt werden, die Kotkell Þorleikr Hǫskuldsson unter der Bedingung schenkt, in seinem Gebiet ansiedeln zu können (*Laxd* S.101), oder auch die Zuchtpferde, die Narfi in der Heiðarvíga saga (S.261) von Þórarinn erhält, nachdem er das Schwert seines Verwandten Þórólfs gestohlen hat.

[104] Zu vertikalen und horizontalen Obligationen vgl. Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.120-150.

[105] *BjH* S.186f; *Gunnl* S.65; *Laxd* S.135; *Vápnf* S.45f.

[106] Bolli und Kjartan in der Laxdœla saga; Bjǫrn und Þorsteinn in der Bjarnar saga Hítdœlakappa; Brodd-Helgi und Þórarinn in der Vápnfirðinga saga. Allgemein zu einer durch Annahme eines Geschenks entstandenen Verpflichtung Marcel Mauss. 1990. S.98.

[107] *Mork* S.111f.

Auch in den Königssagas wird vereinzelt von Tiergeschenken berichtet, allerdings nicht annähernd so frequent wie in den Isländersagas und der Sturlunga saga. In diesen beiden Untergruppen handelt es sich vorrangig um innerisländische Geschenktransaktionen zwischen Männern, und die am häufigsten verschenkten Tiere sind dabei Pferde und Ochsen. Es besteht folglich eine enge Verknüpfung zwischen dem hohen Status, der Ochsen und Pferden im allgemeinen zugeordnet wird und der Funktion dieser Tiergeschenke als obligationsstiftendes Element zwischen Mitgliedern der isländischen Gesellschaft. Der nicht nur ökonomisch hoch taxierte Wert dieser beiden Tierarten überträgt sich bei der Geschenkübertragung auf den neuen Besitzer und ist Ausdruck der Wertschätzung des Beschenkten durch den Schenkenden.[108] Diese enge Verbindung erklärt die heftige Reaktion Hǫskuldr Þráinssons, nachdem ihm durch Mǫrðs intrigante Kommentare Zweifel an dem von den Njálssöhnen geschenkten jungen Hengst kommen, auch wenn dieser objektiv als wertvoll geschildert wird.

Daß wertvollen Tiergeschenken ins Ausland von den Erzählern kaum Aufmerksamkeit gewidmet wird, unterstreicht die spezifische metonymische Funktionalität der innerisländischen Tiergeschenke. Diese metonymische Dimension kann sich nur innerhalb des Bezugssystems der in den Texten als agrarisch konstruierten isländischen Gesellschaft entfalten, in der ein komplexes, situationsgebundenes Wertesystem für die einzelnen Tierarten besteht, das die metonymische Übertragung im Positiven wie im Negativen ermöglicht. Die monarchische Gesellschaft Norwegens wird dagegen auch in den Isländersagas als so entfernt vom agrarischen Alltag und somit auch der Tierwelt beschrieben, daß das Besitzverhältnis zu einem Tier nur sehr bedingt metonymische Wirkung entwickelt.

Vor dem Hintergrund der metonymischen Dimension des Überreichens von Tiergeschenken wird das volle Ausmaß der Beleidigung deutlich, die Guðmundr dýri durch Runólfr Nikulásson erfährt, als dieser die zuvor Guðmundr geschenkten Zuchtpferde wieder abholt und sie statt dessen Önundr überreicht. Guðmundr wird seines neuen Eigentums, das sich positiv auf seinen Status auswirkt, beraubt, und erfährt dadurch, daß die hochgeschätzten Zuchtpferde einem gesellschaftlich niedriger gestellten Mann an seiner Stelle zugesprochen werden, einen immensen Statusverlust. Durch das Zurückholen der Tiere erfolgt somit eine Verschiebung des gesellschaftlichen Status. Der den Tieren zugeordnete Wert und die mit der Überreichung dieses Wertes implizierte Wertschätzung des Empfängers werden inhärenter Teil der Ehre des neuen Besitzers. Diesen Transfer sozialer Anerkennung rückgängig zu machen, bedeutet folglich eine Ehrverletzung beträchtlichen Ausmaßes, die sich in dieser Form im gesamten Untersuchungskorpus an keiner anderen Stelle wiederfindet.

---

[108] Zu diesem Übertragungsprozeß vgl. Simon Teuscher. 1998. S.359.

5.2.2 Die metonymische Dimension der Pferdekämpfe

Ein weiteres Beispiel für eine enge konzeptionelle Verknüpfung zwischen Besitzer und Tier sind die Schilderungen von Pferdekämpfen, für die bereits in der narrativen Funktionsanalyse herausgearbeitet wurde, daß sie ein spezifisches Element der Isländersagas sind. Pferdekämpfe sind der am besten untersuchte Aspekt der Mensch-Tier-Interaktionen in der Sagaliteratur. Es liegt eine ganze Reihe von Artikeln und Monographien zu diesem Thema vor, die sich sowohl mit der literarischen Funktion als auch mit der Verankerung dieses Motivs in der Realität beschäftigen. Bereits in früheren Untersuchungen wurde wiederholt auf die enge Verknüpfung des Ausgangs eines Pferdekampfes mit dem Status des Besitzers hingewiesen.[109] Vor allem Bjarni Vilhjálmsson unterstrich dabei die metonymische Dimension des Vorgangs.[110]

In dem verfestigten Motiv der Pferdekämpfe manifestiert sich markant wie in keinem anderen Fall der fließende Übergang und die enge Verknüpfung zwischen ehrfördernden und ehrvermindernden Handlungen.[111] Während der Sieg in einem Pferdekampf das Ansehen und den Status des Besitzers erhöht,[112] ist eine drohende Niederlage als ehrvermindernd anzusehen. Aus diesem Grund tendiert ein im Kampf Unterlegener dazu, seinen Gegner zu verletzen. Eine solche Verletzung wiederum ist ehrvermindernd für den Gegner, der zur Aufrechterhaltung seiner Ehre seinerseits eine Racheaktion durchführen muß. Durch die während des Kampfs zu den Hengsten eingegangene Nähe bringen sich die beteiligten Männer somit in eine höchst instabile Lage, die im Verlauf des Geschehens sowohl positive als auch negative Auswirkungen auf den eigenen Status zeitigen kann.

In den Sagas wird durchaus auch der Unterhaltungscharakter eines Pferdekampfes betont. Dies wird unter anderem deutlich, als Guðrún Ósvífsdóttir ihren Söhnen vorwirft, daß sie nur an Pferdekämpfe oder Spiele dächten, statt an wichtige Dinge, wie etwa ihren Ehemann Bolli zu rächen.[113] Solche Bemerkungen sind jedoch nebensächlicher Natur; ausführliche Schilderungen eines Pferdekampfs folgen in Wortwahl und Handlungsverlauf stets dem in Kapitel 4 skizzierten Muster. Die den Schilderungen der Pferdekämpfe innewohnende metonymische Dimension ist vergleichbar mit der Funktion, die Clifford Geertz für die balinesischen Hahnenkämpfe identifiziert. Anhand des balinesischen Hahnenkampfes untersucht Clifford Geertz das Phänomen des so genannten *Deep Plays*:

---

[109] Vgl. beispielsweise John D. Martin. 2003. S.28.

[110] „Leikarnir höfðu bersýnilega í för með sér hættu á hnjaski og meiðslum á hestum og mönnum þeim, sem öttu hestunum. Ef brugðið var út af drengilegum leikreglum, leiddi það til skapraunar og móðgana, sem erfitt var að þola. Sómi hests eða sómabrestur færðist yfir á eiganda hans eða stjórnanda." (Bjarni Vilhjálmsson. 1990. S.7).

[111] Vgl. Wilhelm Grønbech. 1961b. S.189.

[112] Vgl. E. Dagobert Schönfeld. 1902. S.142.

[113] *Laxd* S.179f. Vgl. auch Broddi Jóhannesson. 1947. S.164.

> denn nur dem Anschein nach kämpfen da Hähne gegeneinander, in Wirklichkeit sind es Männer. Keinem der einige Zeit auf Bali verbracht hat, entgeht die tiefgehende psychologische Identifikation der Männer mit ihren Hähnen.[114]

Er stellt fest, daß fast allen Hahnenkämpfen soziologische Relevanz eignet, da vor allem miteinander konkurrierende oder verfeindete Gruppierungen besonders engagiert gegeneinander antreten.[115] Geertz stellt eine Typologie des Hahnenkampfes auf, die entscheidend für die Tiefe des Spiels ist:

> In dem Maße, wie gewährleistet ist, daß sich in einem Kampf
> Personen, die nahezu statusgleich (und/oder persönliche Feinde) sind, und/oder
> Personen mit hohem Status einander gegenüber stehen,
> wird der Kampf tiefer.
> Je tiefer der Kampf,
> 1. desto enger die Identifikation von Hahn und Mann [...]
> 2. desto bessere und ebenbürtigere Hähne kommen zum Einsatz;
> 3. desto mehr Emotionen sind im Spiel; desto eher werden alle vom Kampf mitgerissen werden.[116]

Diese Typologie läßt sich mit einigen Einschränkungen auf die Pferdekämpfe der Isländersagas übertragen: Die an einem Pferdekampf beteiligten Männer sind sehr häufig mächtige Männer und Goden wie beispielsweise Gunnarr von Hlíðarendi, Vémundr kǫgurr Þórisson oder auch Vigfúss Glúmsson. In keinem der in den Sagas geschilderten Pferdekämpfe handelt es sich in beiden Fällen um unbedeutende Männer. Allerdings können durchaus hohe Statusunterschiede zwischen den beiden Gegnern bestehen, ohne daß der Pferdekampf dadurch zu einem ‚flachen Spiel' wird. In diesem Fall sind es meist die niedriger gestellten Männer, die den anderen zum Kampf herausfordern.[117] Die beteiligten Pferde werden mit Ausnahme des Kleppers Kálfs von Stokkahlaða in der Víga-Glúms saga als ansehnliche Hengste beschrieben. Auch von Kálfs Pferd heißt es jedoch, daß es ein sehr tüchtiges Kampfpferd sei.[118]

Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem von Geertz untersuchten balinesischen Hahnenkampf und den Pferdekämpfen ist jedoch, daß der balinesische Hahnenkampf niemals die Spielebene verläßt,[119] während dies im Rahmen von Pferdekämpfen ständig vorkommt und das Spiel somit in tatsächliche Streitigkeiten ausartet. Die beteiligten Hengste kämpfen als Stellvertreter ihrer Besitzer gegeneinander, bis der Kampf einen gewissen Punkt erreicht, an dem diese selbst in das Geschehen

---

[114] Clifford Geertz. 1987. S.209.
[115] Clifford Geertz. 1987. S.238.
[116] ebd. S.242.
[117] Z.B. als Starkaðr Barkarson Gunnarr von Hlíðarendi zum Pferdekampf auffordert: „‚Þeir menn váru,' segja þeir, ‚er þat mæltu, at engi myndi þora at etja við várn hest.'" (*Nj* S.148) [„Es gab die Männer," sagen sie, „die behaupteten, daß niemand es wagen würde, ihr Pferd gegen unseren Hengst zu hetzen"].
[118] *Glúm* S.43.
[119] Vgl. Clifford Geertz. 1987. S.242.

eintreten müssen. Das besondere an den in den Sagas beschriebenen Pferdekämpfen ist daher, daß es in fast keinem Fall bei dieser metonymischen Dimension bleibt, sondern daß ab einem gewissen Zeitpunkt der Kampf auf die beteiligten Männer übergeht. Der Auffassung Preben Meulengracht Sørensens, daß Pferdekämpfe ebenso wie andere Sportveranstaltungen in der Sagagesellschaft der symbolischen Nachahmung eines Kampfes ohne Gewaltausübung dienen,[120] kann daher nur begrenzt zugestimmt werden.

Geertz arbeitet weiterhin heraus, daß es im Laufe eines Hahnenkampfes zu sogenannten imaginären Statussprüngen kommen kann, die jedoch keinen Einfluß auf die tatsächliche soziale Position der Beteiligten haben,[121] wohingegen bereits deutlich wurde, daß Pferdekämpfe durchaus Auswirkungen auf den Status der beteiligten Personen haben. Diese sind dauerhafter Art, und dieser tiefgreifende Einfluß auf das soziale Ansehen eines Mannes erklärt, warum die Spielgrenze regelmäßig von den menschlichen Beteiligten überschritten wird. Die isländische Sagagesellschaft präsentiert sich als ein dynamisches soziales System, in dem der errungene gesellschaftliche Stand permanent verteidigt werden muß.

Nicht in allen Fällen ist es der Besitzer selbst, der den Hengst im Kampf aufhetzt. In der Grettis saga beispielsweise führen Grettir den Hengst Atlis und Oddr ómagaskáld den Hengst seines Vetters Kormákr gegeneinander. Auch in diesem Fall verläuft der Pferdekampf nach dem üblichen Muster, beginnt mit eifrigem Anstacheln des eigenen Pferdes und mündet in einer Schlägerei, nachdem Grettir von der Pferdestange getroffen wurde.[122] Die Identifikation des antreibenden Mannes mit dem Hengst und die Übertretung der Spielgrenze begründet sich somit offensichtlich nicht ausschließlich aus dem Besitzverhältnis, sondern entsteht daneben auch aus der konkreten Kampfsituation heraus.[123] Und auch in diesen Fällen kann diese zu einer Gefährdung des Status führen: Zur Wiederherstellung der eigenen Ehre greift Grettir seinen Kampfgegner Oddr und Kormákr, den Besitzer des Pferdes, bei nächster Gelegenheit an.

In seinem Artikel über Sport und Spiele in der Sagaliteratur aus dem Jahr 2003 setzt John D. Martin Pferdekämpfe in ihrer Funktion mit anderen Freiluftaktivitäten gleich.[124] Damit vernachlässigt er jedoch die besondere Form der Bedeutungskonstituierung, die nur durch die Interaktion mit Tieren entsteht. Während es bei allen anderen Aktivitäten die Männer selbst sind, die in geistigem oder körperlichen Wettkampf gegeneinander antreten, sind es bei einem Pferdekampf zunächst nur die beiden Hengste, die ihre Kräfte messen. Der Unterschied zu anderen sportlichen Wettkämpfen, bei denen sich Männer verschiedenartiger Gegenstände als Instru-

---

[120] Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.198.

[121] Vgl. Clifford Geertz. 1987. S.245.

[122] *Gr* S.99f.

[123] In der Njáls saga möchte Skarpheðinn Gunnars Hengst im Pferdekampf antreiben, dieser möchte dies jedoch selbst tun (*Nj* S.150). Dies kann dahingehend verstanden werden, daß der Ausgang eines Pferdekampfes auch dann Einfluß auf den Status des Besitzers hat, wenn er nicht daran beteiligt ist, und daß daher Gunnarr selbst den Kampf lenken möchte.

[124] John D. Martin. 2003. S.39.

mente bedienen, ist, daß es sich in diesem Fall um Lebewesen mit individuellen Fähigkeiten handelt, die von ihren Besitzern oder anderen Männern als Stellvertreter ihrer selbst gegeneinander getrieben werden. Diese Lebewesen können einem anderen unterliegen, und diese Gefahr einer potentiellen Niederlage und die bestehende Parallele zu menschlichen feindlichen Auseinandersetzungen ist es, was die besonders intensive metonymische Relation zwischen einem Hengst und dem ihn antreibenden Mann während eines Pferdekampfes ausmacht. Ein weiterer Aspekt, der zu dieser starken metonymischen Verbindung im Rahmen von Pferdekämpfen beiträgt, ist die herausragende Funktion des Hengstes als Inbegriff der Maskulinität, auf die in Kapitel 6 genauer eingegangen werden wird.[125]

Obwohl vorchristliche Bildsteine, zooarchäologische Funde[126] und Regelungen in der Jónsbók und in den Landslög[127] darauf schließen lassen, daß Hengstkämpfe im nordischen Raum eine lange Tradition bildeten, deuten die sehr häufige Erwähnung von Pferdekämpfen in den Isländersagas und das Fehlen von Fundstellen dieser Art in anderen schriftlichen Quellen, vor allem in der Landnámabók, darauf hin, daß diese im Genre der Isländersagas von den Schöpfern der Erzählungen gezielt als literarisches Motiv zur Strukturierung des Handlungsverlaufs herangezogen wurden. Die für die Isländersagas charakteristische Form der feindlichen Auseinandersetzung ist der Kampf zweier oder weniger Männer gegeneinander, der aus unterschiedlichen Motivationen entstanden sein kann.[128] Diese Konzentration auf binäre Konflikte unterscheidet die Isländersagas grundlegend von den anderen Gattungen des Untersuchungskorpus, vor allem aber von der Sturlunga saga, ihrem zeitgenössischen Pendant. Die metonymische Funktion, die Pferdekämpfe innerhalb des in den Isländersagas beschriebenen Gesellschaftsgefüges einnehmen, spiegelt diese Konzentration auf binäre Konflikte wider. Aus genau diesem Grund findet sich das Motiv des Pferdekampfs in keiner der anderen Gattungen in vergleichbarem Ausmaß. Die Sturlunga saga hingegen ist geprägt durch Kämpfe zwischen großen Gruppierungen, in denen politische und ökonomische Vorherrschaft ausgefochten wird.[129] Die Ehre eines Mannes wird selten in direkten Zweikämpfen, sondern meist indirekt

---

[125] Clifford Geertz weist in seiner Untersuchung darauf hin, daß der Hahn im Englischen (*cock*) wie im Balinesischen (*Sabung*) ein zweideutiges, maskulines Symbol sei, das auch der Bezeichnung des männlichen Genitals diene (Clifford Geertz. 1987. S.209). Ebenso wie die Pferdekämpfe sind die balinesischen Hahnenkämpfe eine nur Männern vorbehaltene Aktivität, was im Kontext der durch Gleichberechtigung der Geschlechter geprägten balinesischen Gesellschaft äußerst ungewöhnlich ist.

[126] Sophia Perdikaris. 1990. S.34.

[127] *Jb* Landsleigubálkr. Kap. 36. S.167. Vgl. *Landsl* Landsleigubálkr. Kap. 36. S.126. In den uns überlieferten Grágás-Handschriften aus dem 13. Jahrhundert findet sich dagegen keine Pferdekämpfe betreffende Regelung. Dies muß selbstverständlich nicht bedeuten, daß es eine solche Bestimmung zur Freistaatszeit nicht gab. Aufgrund der hohen Verregelungsdichte der kasuistisch aufgebauten Grágás ist es dennoch erstaunlich, daß eine solche Bestimmung gänzlich fehlt. Eine befriedigende Erklärung für diesen Befund konnte nicht gefunden werden. Vgl. dazu auch Svale Solheim. 1956. S.53; Bjarni Vilhjálmsson. 1990. S.10-12.

[128] Vgl. William Ian Miller. 1990. S.49; Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.179.

[129] Vgl. William Ian Miller. 1990. S.40.

durch Stellvertreterkämpfe zwischen Untergebenen oder durch groß angelegte Raubzüge und Brandschatzungen verteidigt und aufrechterhalten.

5.2.3 Die metonymische Dimension des Viehraubs in der Sturlunga saga

Dieser grundsätzlich anderen Konfliktnatur der Sturlunga saga entsprechend sind es Schilderungen von großangelegten Raubzügen und Massenabschlachtungen von Vieh, die aufgrund ihrer häufigen Erwähnung in den weltlichen zeitgenössischen Sagas und eben nur in diesen als charakteristisch für die Darstellung der Mensch-Tier-Relationen der Sturlungenzeit angesehen werden können. In der narrativen Funktionsanalyse wurde detailliert darauf eingegangen, daß diesen Episoden anders als den Diebstahlepisoden der Isländersagas vor allem in der Íslendinga saga keine konfliktauslösende Wirkung mehr zukommt. Die in den zeitgenössischen Sagas geschilderten Raubzüge initiieren oder verstärken nicht mehr Konflikte zwischen verschiedenen Gruppierungen, sondern sind bereits Bestandteil der feindlichen Auseinandersetzungen. Diese bestehen nicht mehr lediglich aus einer Kampfhandlung zwischen einzelnen Männern und kleinen Gruppen, sondern führen oftmals eine umfassende Aneignung oder Vernichtung fremden Eigentums mit sich. Dabei muß es sich nicht um das Eigentum des direkten Gegners handeln. Wiederholt wird beschrieben, daß in einer Gegend willkürlich Besitz angeeignet und zerstört wird, wie es beispielsweise an folgender Stelle beschrieben wird:

> Síðan reið Sturla [Sighvatsson] á Flugumýri með sveit sína, en flokkarnir dreifðust um heraðit. Var tekinn matr ok höggvit fé til matar mönnum. Var þat gert við ráð Sturlu. En þó var stolit hjá fram nær hvívetna því, er óráðvandir menn kómu höndum á ok eigi var í kirkjur fært.[130]
>
> [Darauf ritt Sturla Sighvatsson nach Flugumýri mit seinem Gefolge, aber die Scharen verteilten sich über das Gebiet. Es wurde Essen entwendet und Vieh als Zehrung für die Männer geschlachtet. Dies geschah auf Anordnung Sturlas. Und doch wurde fast alles gestohlen, was gewissenlose Männer in die Finger bekamen und nicht in die Kirchen geschafft worden war.]

Das Rauben und Töten von Vieh wirkt als metonymisches Abbild des Wertewandels der Sturlungenzeit. Es sind nicht einzelne, aufgrund besonderer Fähigkeiten geschätzte Tiere, die entwendet werden, wie dies bei den Tierdiebstählen in den Isländersagas der Fall ist, sondern stets eine sehr große Zahl von Tieren, oft auch mehrere Tierarten gleichzeitig. Es wurde deutlich, daß Tiere in den zeitgenössischen Sagas nur noch vereinzelt als Individuen und Lebewesen wahrgenommen werden. Die Raubzüge schildern Aggressionen in großem Maßstab: Die Tiere werden nur noch als wirtschaftliche Werte betrachtet und oft grundlos getötet. Diese Einstellung gegenüber Tieren spiegelt die Brutalisierung der isländischen Gesellschaft in der Sturlungenzeit wider: Die Konflikte werden in der Regel in für isländische Verhältnisse großen Schlachten ausgetragen, in denen eine hohe Zahl von Opfern zu bekla-

---

[130] *Ísl* S.421.

gen ist. Die metonymische Dimension des Viehraubs beruht wie in den bisherigen Fällen auf dem Besitzverhältnis, ist jedoch hier eng gekoppelt an die Abhängigkeit der isländischen Gesellschaft von der Viehhaltung.[131] Das massenhafte Stehlen und Abschlachten von Vieh impliziert die Vernichtung der Lebensgrundlage der betroffenen Männer, ebenso wie die eskalierte Konfliktaustragung der Sturlungenzeit aufgrund ihrer mangelnden Selbstbegrenzung die Existenz der isländischen Gesellschaft gefährdete. Im Gegensatz zu den Isländersagas ist die metonymische Dimension der weltlichen zeitgenössischen Sagas somit ausschließlich auf den ökonomischen Aspekt des Besitzverhältnisses beschränkt. Diese Art der metonymischen Bedeutungskonstituierung unterstreicht die zunehmende Distanz der isländischen Gesellschaft der Sturlungenzeit zur Tierwelt; es kommt zu keiner darüber hinausreichenden konzeptionellen Verknüpfung der menschlichen Besitzer mit ihren Tieren.

William Miller untersuchte in einem Artikel aus dem Jahr 1986 verschiedene Typen des Tauschs im mittelalterlichen Island und definierte dort Raub (*rán*) folgendermaßen:

> Rán, like gift exchange, admitted reciprocity and defined social relations. But it inverted the movement of property as against the duty to make return. It was now the prior possessor who owed a response, not the raider; and it was the raider who achieved social dominance from the transfer, not the prior possessor. Here too the timing and quality of return were left to those who had the return to make.[132]

Miller charakterisiert Raub somit als Umkehrung der Geschenktransaktion, da auch durch diesen soziale Verpflichtungen der Erwiderung entstünden, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, da nicht der neue Besitzer, sondern der Beraubte zur Aufrechterhaltung seines Status die Handlung vergelten müsse. Diese Parallelisierung ist nur partiell überzeugend, da, wie oben gezeigt wurde, die bei einer Geschenkübergabe entstehenden reziproken Obligationen erst durch eine beiderseitige Verpflichtung zustande kommen, d.h. der Beschenkte muß das Geschenk zur Aktivie-

---

[131] In der mittelirischen Literatur findet sich ein Beispiel dafür, daß ein Viehdiebstahl den Hintergrund für einen Kriegszug bildet: In dem im 12. Jahrhundert verschriftlichten Heldenmythos des „Viehraub von Cuailnge" (*Táin Bó Cuailnge*), dem zentralen Werk des sogenannten Ulster Cycle, wird erzählt, daß die Königin Méad mit einer großen Armee gegen Ulster zieht, um den übernatürlichen Stier Dun zu rauben, nachdem sein Besitzer ihn nicht herausgeben will. Grund für diesen Viehraub ist der Drang der Königin, ihrem Gatten Ailill in Reichtum gleichzukommen, da dieser Finn-bheannach, einen anderen übernatürlichen Stier in seinem Besitz hat. Gearóid Mac Eoin bezeichnet Viehraubzüge, wie sie sich nicht nur im *Táin Bó Cuailnge*, sondern auch in den irischen Annalen widerspiegeln, als funktionales Element der irischen Gesellschaftsordnung, da es sich um eine Gesellschaft handele, in der Reichtum nach der Anzahl von Rindern im Besitz eines Mannes bemessen wird (vgl. Hildegard Tristram. 1993. S.18f). Beide mittelalterliche Gesellschaften, die irische ebenso wie die isländische, zeichnen sich somit durch eine agrarisch geprägte Fundierung des gesellschaftlichen Status aus. Auch wenn im *Táin* nur ein einziges Rind entwendet wird, ist die Fokussierung auf den ökonomischen Status und vor allem die mit diesem Raub einhergehende Welle der Gewalt den Raubzügen der Sturlunga saga ähnlicher als den Diebstählen der Isländersagas.

[132] William Ian Miller. 1986b. S.24.

rung des Obligationsverhältnisses annehmen. Ohne die Annahme entsteht kein Verpflichtungsverhältnis. Raubzüge sind dagegen eine einseitig ausgeführte Handlung, und die aus dieser Handlung erwachsende Notwendigkeit der Reaktion des Beraubten beruht nicht auf einer entstandenen reziproken Obligation, sondern auf dem in der isländischen Gesellschaft grundlegenden Prinzip der Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der eigenen Ehre nach ehrverletzenden Ereignissen. Dem Raub fehlt somit das reziproke Element, das kennzeichnend für die in den Sagas geschilderten Geschenkübergaben ist.

Auch Miller differenziert zwischen Raub und Diebstahl. Als ausschlaggebendes Unterscheidungsmerkmal zwischen den beiden Typen der Entwendung sieht er an, daß letzterer durch ein heimliches Vorgehen gekennzeichnet sei. Miller diskutiert dies am Beispiel der Entwendung von Þorleiks Zuchtpferden in der Laxdœla saga. Aufgrund der Heimlichkeit und des einzelgängerischen Handelns Eldgríms stuft er die Szene letztendlich als Diebstahl ein.[133] Blund-Ketils Heudiebstahl in der Hœnsa-Þóris saga klassifiziert er dagegen aufgrund von Blund-Ketils Ankündigung und seinem offenen Handeln als Raub.[134] Da Blund-Ketill das Heu jedoch aus einer Notsituation heraus entwendet, nachdem Þórir auch auf mehrmaliges Bitten hin nicht bereit ist, ihm das Heu zu verkaufen, obwohl er ausreichend Vorräte hat, kommt dieser Episode eine völlig andere Natur zu als den Raubepisoden der Sturlunga saga. Aus diesem Kontext heraus gesehen ist es nicht die Heimlichkeit, die den Unterschied zwischen Diebstahl und Raub begründet, sondern vielmehr die Grundlosigkeit und das existentielle Ausmaß des Vorgehens. Das existenzbedrohende Ausmaß der Raubzüge wird unter anderem auch an folgender Stelle deutlich:

> Gizurr kom með flokki þessum á Bakka. Var þar höggvit bú allt ok rænt öllu því, er fyrir höndum varð. Jón var vel fjáreigandi ok átti at öllu vel gert, en þá var allt snautt ok fátækt, er þeir fóru í brott.[135]
>
> [Gizurr kam mit dieser Schar nach Bakki. Dort wurde alles Vieh geschlachtet und alles geraubt, was in die Finger kam. Jón war recht vermögend und war an allem wohl ausgestattet, aber als sie fortzogen, war alles kahl und armselig.]

Die unterschiedliche Natur von Raubzügen und Diebstählen, von denen in den Isländersagas so häufig und in der Sturlunga saga nur relativ selten erzählt wird, schlägt sich auch im verwendeten Vokabular nieder. Der Verbalausdruck *at koma höndum á*, was etwa mit ‚in die Finger bekommen' übersetzt werden kann, taucht bei der Schilderung von Raubzügen in der Sturlunga saga immer wieder auf und unterstreicht die Willkür und Rücksichtslosigkeit der raubenden Männer. In den Isländersagas wird er hingegen fast ausschließlich für Heerzüge im Ausland genutzt, bei denen oftmals auch eine große Zahl von Tieren erbeutet wird. Dasselbe gilt für das Verb *ræna*, das nur in einigen Ausnahmefällen auch für Diebstähle im Inland ver-

---

[133] ebd. S.44.
[134] *Hœns* S.16. William Ian Miller. 1986b. S.38f.
[135] *Ísl* S.495.

wendet wird,[136] und in keinem Fall steht das Verb in den Isländersagas für die Entwendung von Tieren innerhalb Islands.[137] In der Sturlunga saga und den Königssagas findet sich dagegen die Verknüpfung dieses Verbs mit der Entwendung von Tieren sehr häufig. Bei der Verwendung des Verbs *stela* läßt sich hingegen kein Unterschied zwischen den verschiedenen Gattungen feststellen. Sowohl in den zeitgenössischen Sagas als auch in den Isländersagas wird es für die Entwendung eines oder weniger Tiere verwendet. Die terminologische Wahl ist somit offenkundig abhängig von der Größenordnung des Geschehens: Die Entwendung einer fest umrissenen Anzahl von Tieren mit dem Ziele der Aneignung und Nutzung des Tieres wird als *stela*, also stehlen bezeichnet; das Entwenden und Töten einer Vielzahl von Tieren, auch verschiedener Arten gleichzeitig, ohne daß das Erworbene notwendigerweise genutzt werden soll, wird *ræna*, also rauben genannt. Auch der Wortgebrauch legt also nahe, daß die Raubzüge der Sturlungenzeit ein qualitativ anderes Ereignis darstellen. Entscheidend ist, daß in den Isländersagas in keinem Fall ein Diebstahl von Tieren als *rán* bezeichnet wird.

Es ist auffällig, daß Snorri Sturlusons Sohn Óræk ja mehrere Male an großen Viehentwendungen und -tötungen beteiligt ist. Sein Hang zu unmäßigem Verhalten drückt sich unter anderem in einer Bemerkung in Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung mit seinem Onkel Sturla Þórðarson um das Gehöft Staðarholt aus, in der es heißt: „Höfðu þeir Óræk ja drepit þar tvær kýr, en gert engar aðrar óspektir."[138] Óræk ja wird durch solche Erwähnungen als besonders unbeherrschter Mensch charakterisiert. Da neben Óræk ja jedoch auch viele andere zentrale Figuren der Sturlungenzeit in Raubzüge involviert sind, sind diese Episoden als Elemente einzuordnen, aus denen sich eine zeittypische Einstellung herausarbeiten läßt, und nicht als für die Person Óræk jas spezifische Charakterisierungsmuster. Óræk ja wird in diesen Episoden vielmehr als Kind seiner Zeit, wenn auch besonders maßloser Natur, präsentiert.

Die Raubzüge werden von der Erzählerinstanz durchaus kritisiert, wie etwa im oben zitierten Beispiel, in dem Sturla Sighvatssons marodierende Männer als *óráðvandir menn*, gewissenlose Männer, bezeichnet werden. Die hohe Frequenz der Erwähnung von Raubzügen zeugt dennoch von einer gewissen Normalität dieser Vorgänge. Die Erzähler sahen es vielmehr als erwähnenswert an, wenn es zu Abweichungen von der generellen Regel kam: „Vildu menn þá drepa fé, en Þórðr bannaði þat, kvað eigi dveljast skyldu at því, kvað hermenn verða þann mat at hafa, sem til

---

[136] Hœnsa-Þórir bezeichnet zugegebenermaßen Blund-Ketils Entwendung als *rán* und klagt ihn auch dafür beim Thing an, was Millers Einordnung dieser Szene als Raub unterstützt (*Hœns* S.22f).

[137] In der Egils saga findet sich sechzehn Mal das Verb *ræna*, stets bezogen auf Heerzüge im Ausland. Auch alle Verwendungen dieses Verbs in der Grettis saga und in der Kormáks saga beziehen sich auf Geschehnisse außerhalb Islands (Quelle: Eiríkur Rögnvaldsson u.a.1996).

[138] *Ísl* S.451 [Óræk ja und seine Leute hatten da zwei Kühe getötet, aber keine anderen Gewalttaten ausgeübt].

væri."[139] Diese Zurückhaltung Þórðr kakalis und die Disziplinierung seiner Männer stellt jedoch eine Ausnahme im Korpus der Sturlunga saga dar. Auch in den Königssagas finden sich der Sturlunga saga entsprechende Raubepisoden, vor allem in Zeiten, in denen Konkurrenzen zwischen verschiedenen Königsanwärtern bestehen.[140] Ebenso wie in der Sturlunga saga sind diese Passagen in den Königssagas symptomatisch für Krisenzeiten.[141] In den Isländersagas gibt es nur wenige Stellen, an denen von einer Massenschlachtung von Vieh erzählt wird. Als Beispiel läßt sich die Vápnfirðinga saga anführen, in der Brodd-Helgi seinen Thingmann Þórðr in einer Streitigkeit mit Þormóðr Steinbjarnarson um Waldrechte und das Beweiden von Land vertritt: „Nú ferr Helgi ok safnar saman uxum þeim, er Þormóðr átti, ok høggr af hǫfuðin ok lætr þar liggja".[142] Als Þormóðr daraufhin Geitir um Beistand bittet, verweigert er diesen, bietet ihm aber an, das Schlachtfleisch zu kaufen, damit Þormóðr kein wirtschaftlicher Schaden entstehe. Hier steht somit vergleichbar zu den Fundstellen der Sturlunga saga der wirtschaftliche Wert der Schafe im Vordergrund. Es handelt sich jedoch um eine für die Isländersagas außergewöhnliche Episode, und anders als in der Sturlunga saga hat Brodd-Helgis Verhalten konfliktauslösende Wirkung. Mit den Raubepisoden verbindet diese Episode vor allem der Aspekt der Gewalt.[143]

5.2.4 Die Metonymie von Gewalt und Grausamkeit

Nach der Schlachtung von Þormóðs Ochsen läßt Brodd-Helgi als weiteren Provokationsakt den strittigen Anteil des Waldes roden. Als Þormóðs und Geitirs Leute ihn dafür vorladen wollen, läßt er sie durch Stockhiebe auf deren Reitpferde vertreiben.[144] Auch die Anekdote um die Entstehung von Brodd-Helgis Beinamen, die sich sowohl in der Þorsteins saga hvíta als auch in der Vápnfirðinga saga findet, illustriert die Gewaltbereitschaft Helgis:

---

[139] *Þkak* S.14 [Die Männer wollten da Vieh töten, aber Þórðr verbot dies und sagte, daß sie sich nicht damit aufhalten sollten, sagte, daß die Krieger das zu essen haben sollten, was es noch an Vorrat gebe].

[140] Vgl. z.B. Magnúss saga blinda ok Haralds gilla. *Hkr* III S.280f. Magnús góði bestraft die Gegner seines Vaters Óláfr helgi folgendermaßen: „Suma rak hann af landi, ok af sumum tók han stórfé, fyrir sumum lét hann bú hǫggva." (*Hkr* III S.26) [Einige verwies er des Landes, einigen nahm er einen großen Teil ihrer Habe weg, einigen ließ er ihr Vieh schlachten]. Vgl. auch Haraldssona saga. *Hkr* III S.342.

[141] In einigen Fällen wird auch das Schlachten von Vieh auf Wikingerzügen als *rán* bezeichnet, weitaus häufiger wird das Besorgen von *strandhǫgg*, das ebenso wie die Massenschlachtungen der Sturlunga saga existentielle Ausmaße annehmen kann, jedoch neutral beschrieben. Eine den Raubzügen der Sturlunga saga vergleichbare Schilderung findet sich in der Ynglinga saga. *Hkr* I S.56.

[142] *Vápnf* S.38f [Jetzt treibt Helgi alle Ochsen zusammen, die Þormóðr besaß, und schlägt ihnen den Kopf ab und läßt sie dort liegen].

[143] In der Bandamanna saga wird das grundlose Abschlachten mehrerer wertvoller Rinder und Pferde mit der Figur des Bösewichts Óspakr in Verbindung gebracht (*Band* S.363).

[144] *Vápnf* S.40.

> Þat var einn dag at Hofi, er naut váru at stǫðli, þar var griðungr einn kominn til nautanna, mikill ok stórr. Annarr griðungr var heima fyrir, mikill ok ógrligr, er þeir frændr áttu. Helgi var þá úti staddr ok sá, at griðungarnir gengusk at ok stǫnguðusk, ok varð heimagriðungrinn vanhluta fyrir búigriðunginum. En er Helgi sér þat, gengr hann inn ok sœkir sér mannbrodda stóra ok bindr þá framan í ennit á heimagriðunginum. Síðan taka þeir til ok stangask sem áðr, allt þar til er heimagriðungrinn stangar hinn til dauðs. Hǫfðu mannbroddarnir gengit á hol. Þótti flestum mǫnnum þetta vera bellibragð, er Helgi hafði gǫrt. Fekk hann af þessu þat viðrnefni, at hann var kallaðr Brodd-Helgi, en þá þótti mǫnnum þat miklu heillavænligra at hafa tvau nǫfn.[145]
>
> [Eines Tages, als in Hof die Rinder beim Melkplatz standen, da kam ein Stier zu den Rindern, groß und stattlich. Ein anderer Stier war da vor Ort, groß und furchterregend, den die Verwandten besaßen. Helgi stand da draußen und sah, daß die Stiere aufeinander losgingen und sich mit den Hörnern stießen, und der Hausstier war dem fremden Stier gegenüber im Nachteil. Aber als Helgi das sieht, geht er hinein und holt sich große Eispickel und bindet sie dem Hausstier auf die Stirn. Darauf setzen sie fort und stoßen sich wie zuvor, so lange, bis der Hausstier den anderen zu Tode stößt. Die Eispickel waren in die Bauchhöhle eingedrungen. Den meisten Leuten erschien dies einigermaßen schelmenhaft, was Helgi getan hatte. Daher rührte sein Beiname, daß er Brodd-Helgi, Eispickel-Helgi, genannt wurde, und damals erschien es den Leuten äußerst glückversprechend, zwei Namen zu haben.]

Das Ende der Passage zeigt deutlich, daß von diesen Geschehnissen vor allem zur Erklärung des Ursprungs des Beinamens berichtet wird. Dennoch ist diese Episode aus verschiedenen Gründen von zentralem Interesse für die vorliegende Untersuchung.[146] Es handelt sich um eine singuläre Episode im Untersuchungskorpus. In der gesamten Sagaliteratur findet sich keine vergleichbare Szene, in der ein Mann einem Stier einen Eispickel (*mannbroddr*) an die Brust bindet, damit dieser im Kampf einem anderen Stier großen Schaden zufüge. Im Ablauf lassen sich Parallelen zum Motiv des Pferdekampfs ziehen: Zwei männliche Tiere kämpfen gegeneinander, ein Mann greift in das Geschehen ein, da das eigene Tier zu verlieren droht. Dadurch kommt es zu (tödlichen) Verletzungen. Ähnlich wie bei den Pferdekämpfen werden die beiden Stiere in bezug auf Aussehen und Charaktereigenschaften beschrieben, allerdings liegt in dieser Szene kein inszenierter, sondern ein spontaner, nicht von Menschen initiierter Kampf vor. Es heißt explizit, daß Helgi in das Geschehen eingreift, weil der eigene Stier zu verlieren droht. Es ist jedoch fraglich, ob eine Niederlage des Stieres eine ebenso statusgefährdende Wirkung entfalten würde wie ein verlorener Hengstkampf. Die aufwendige Montur der Eispickel spricht andererseits dafür, daß nicht alleine die Erhaltung des Stieres als Nutzvieh auf dem Spiel steht. Aufgrund des singulären, anekdotischen Charakters verbleiben diese Überlegungen allerdings im Bereich der Spekulation. In dieser Szene wird jedoch fraglos Brodd-Helgis gewalttätige Veranlagung aufgegriffen, die sich auch in den anderen

---

145 *ÞHvít* S.18f.

146 Die entsprechende Episode in der älteren Vápnfirðinga saga ist wesentlich knapper gehalten. Es finden sich dennoch zentrale Übereinstimmungen in der Wortwahl, und der Kern der Handlungsverlaufs ist erhalten (vgl. *Vápnf* S.23).

skizzierten Episoden widerspiegelt. Brodd-Helgis Verhalten wird von den meisten Männern milde kritisiert und als *bellibragð* bezeichnet.[147] Diese Reaktion verdeutlicht die Ungewöhnlichkeit seiner Verhaltensweise. Abgesehen von diesen mit Brodd-Helgi in Verbindung stehenden Episoden wird in den Isländersagas nur in wenigen Zusammenhängen davon berichtet, daß fremde Tiere getötet oder verletzt werden.

Handlungen, in denen Tiere Opfer menschlicher Gewalt werden, kommt im Untersuchungskorpus fast durchgängig eine metonymische Dimension zu, da sich die Gewalt als Ziel nie gegen das Tier selbst, sondern gegen den Besitzer richtet.[148] Der Begriff der Gewalt bedarf einer Definition und soll im Rahmen dieser Untersuchung verstanden werden als

> das bewußte oder unbeabsichtigte Zufügen eines körperlichen oder seelischen Schadens, ohne daß eine gesellschaftliche Legitimation vorliegt. Im weiteren Sinn kann Gewalt auch gegen Tiere und Pflanzen erfolgen und gegen tote Objekte, wobei letztlich der Mensch selbst betroffen ist, da solches Tun auf ihn zurückfällt.[149]

Diese Definition Paul Huggers liefert einen weiten Gewaltbegriff, der neben physischer auch psychische Gewalt umfaßt und darüber hinaus auch nichtmenschliche Wesen als Opfer mit einbezieht.[150] Die Einbeziehung des psychischen Gewaltaspektes erscheint unabdingbar, wenn die metonymischen Auswirkungen von physischer, gegen Tiere gerichtete Gewalt auf deren Besitzer erfaßt werden sollen.[151] Diese metonymische Reichweite von Gewalthandlungen zeigt auch Paul Hugger implizit in seiner Definition auf.

Während die Klassifizierung einer Handlung als Gewaltanwendung noch relativ unproblematisch ist,[152] bereitet die Einordnung einer solchen Handlung als unrechtmäßiger oder übermäßiger Gewaltakt beziehungsweise als Grausamkeit geraume

---

147 Wie negativ das Substantiv *bellibragð* konnotiert ist, ist unklar, sowohl *Baetke* als auch *Cleasby/Vigfusson* geben als Übersetzungsmöglichkeiten Schelmenstück und Schurkenstück (*Cleasyby/Vigfusson*: *knavish dealing, a trick*). Das *ONP* gibt außer dieser Erwähnung in der Þorsteins saga hvíta nur eine weitere Fundstelle für dieses Wort an. Es handelt sich um die unten diskutierte Episode in der Grettis saga, in der davon erzählt wird, wie Grettir der Stute Kengála das Rückenfell abschneidet. Die Szene wird mit folgenden Worten eingeleitet: „Grettir hugsar þá, at hann skal gera eitthvert þat bellibragð, at Kengálu yrði goldit fyrir útiganginn." (*Gr* S.40) [Grettir überlegt sich da, daß er irgendwie das Schelmenstück vollführen müßte, daß Kengála das Draußenbleiben heimgezahlt wird]. Es ist auffällig, daß auch in diesem Fall das Substantiv mit einer Gewalthandlung gegenüber Tieren in Verbindung gebracht wird.

148 Zum Zeichencharakter der Schilderung von Gewalt in literarischen Texten vgl. Mireille Schnyder. 2005. S.365.

149 Paul Hugger. 1995. S.22.

150 William Ian Miller (1993. S.55f) inkludiert Tiere als Opfer und auch als Täter von Gewalttaten. Anders z.B. Manuel Braun/Cornelia Herberichs. 2005. S.15f.

151 So auch C.A.J. Coady. 1998. „Violence". In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Hrsg. von Edward Craig. Bd. 9. London/New York. S.616. Anders dagegen Joel Wallman (1997. „Violence". In: *Barfield* S.483) und Daniel Baraz (2003).

152 Vgl. allerdings William Ian Miller. 1993. S.59.

Schwierigkeiten.[153] Eine solche Bewertung ist offensichtlich abhängig vom Wertegefüge einer Gesellschaft. Vor allem die Ausübung physischer Gewalt gegen Tiere wurde im Lauf der Geschichte höchst unterschiedlich thematisiert und diskutiert und ist als neuzeitlicher gesellschaftlicher Diskurs anzusehen.[154] In den Sagas lassen sich Unterschiede in der Bewertung der Ausübung von Gewalt gegen Tiere feststellen, die mit der herausgearbeiteten Nähe-Distanz-Relation zu den einzelnen Tierarten korrelieren. Überhaupt nicht als Gewalt wird das Schlachten von Vieh und das Töten von Fischen zu Ernährungszwecken problematisiert.[155] Gleiches gilt in den meisten Fällen für die Schilderungen der zahlreichen Schlachtungen während Raubzügen (*strandhǫgg*) und die Erwähnung von Jagdbeuten in den Königssagas.[156] Für die sinnfreien Massenschlachtungen in der Sturlunga saga wurde hingegen im vorhergehenden Kapitel deutlich, daß sie von der Erzählerinstanz durchaus mit einem kritischen Unterton versehen werden, auch wenn sich diese Kritik vor allem auf die Vernichtung von ökonomischen Werten bezieht und nicht auf die Tötung der Tiere an sich. Die Beurteilung ist folglich abhängig von der Zweckgebundenheit der Handlung; eine unnötige Tötung von Tieren wird in den Texten als unrechtmäßig und übermäßig dargestellt.

Es gibt insgesamt nur eine relativ kleine Zahl von Fundstellen, in denen Gewalt gegen einzelne Tiere geschildert wird. Diese Seltenheit der Erwähnung solcher Gewalthandlungen in den Sagas steht im Kontrast zu einer großen Zahl von Regelungen in allen altnordischen Rechtssammlungen. Wie in Kapitel 2.2 dargelegt werden sowohl Verletzungen von Tieren als auch Verletzungen von Menschen durch Tiere in den Rechtstexten differenziert nach verschiedenen Tierarten, der Funktionalität eines Tieres und der Höhe des entstandenen Schadens mit Strafen belegt.

Abgesehen von den bei Pferdekämpfen stattfindenden Verletzungen von Tieren, die durchaus auch unter dem hier diskutierten Aspekt der Gewalt zu verstehen sind,[157] stehen in den Isländersagas Erwähnungen von Gewalthandlungen gegen Tiere fast ausschließlich in Verbindung mit dem jugendlichen Aufbegehren zukünftiger Helden.[158] Auch hierbei handelt es sich in den meisten Fällen um eine Verletzung von Pferden. Diese Mißhandlungen werden allgemein und unabhängig vom

---

[153] Die Subjektivität des Grausamkeitsbegriffs betont auch Daniel Baraz in seiner Monographie über die wechselnde Perzeption von Grausamkeit von der Antike zum Mittelalter: "Violence that is deemed excessive – for a variety of reasons – is defined as cruelty." (Daniel Baraz. 2003. S.7). Zu den Unterschieden zwischen Gewalt und Grausamkeit vgl. auch William Ian Miller. 1993. S.70.

[154] Vgl. Andrea Beetz. 2002. S.117.

[155] Zum Fischfang siehe z.B. *Eg* S.28; *Gr* S.26; *Heið* S.242; *Hrafnk* S.122, u.v.m. Beispiele für Viehschlachtungen zu Nahrungszwecken: *Eg* S.95f; *Gr* S.200, 237, *Heið* S.270-272 u.v.m.

[156] Zu *strandhǫgg* siehe z.B. *Eg* S.48; *ÓTOdd* S. S.54; *Mork* S.333; *Fsk* S.307; *Hkr* I S.77, 128, 269; *Hkr* III S.52, S.234f.

[157] Der Übergang von der metonymischen Funktionsebene des Pferdekampfs zu einem direkten Kampf zwischen Männern findet in den meisten Fällen aufgrund der Verletzung eines der beteiligten Tiere statt.

[158] An dieser Stelle sei nur mit einem zwinkernden Auge darauf hingewiesen, daß in der Psychologie Studien einen Zusammenhang zwischen gewalttätigen Handlungen gegen Tiere in der Jugend und einem späteren antisozialen Verhalten zeigen (Andrea Beetz. 2002. S.2).

ökonomischen Wert des Tieres verurteilt.[159] In der Flóamanna saga wird berichtet, daß der fünf Jahre alte Þorgils ein altes Pferd seines Stiefvaters Þorgrímr erschlägt, um bei Spielen mitwirken zu dürfen. Obwohl von dem Pferd vorher erwähnt wird, daß es ein *klárr ókostigr*, also alt und unbrauchbar, sei, sagt Þorgrímr, daß er sich nicht den Mann denken könne, der ihm dies antun wolle.[160] Die Tötung selbst dieses wertlosen Pferdes wird von ihm als Schande für ihn angesehen, und er sendet seinen Stiefsohn fort zu einem Ziehvater, weil er nicht länger mit ihm in einem Haushalt leben möchte.

Noch prägnanter wird von der Mißhandlung der wertvollen Stute Kengála durch den jungen Grettir erzählt. Er schneidet dieser seinem Vater gehörenden Stute das Rückenfell einschließlich Haut ab, damit sie nicht während der kalten Wintertage draußen grasen will, während er sie hüten muß. Die Schilderung dieser Mißhandlung gehört zu den eindringlichsten Episoden des Untersuchungskorpus:

> stóð Kengála fyrir stalli, því at þótt hrossum væri fóðr gefit, þeim er með henni váru, þá hafði hon þat ein.[161] Nú fór Grettir upp á bak henni; hann hafði hvassan kníf í hendi ok rekr á um þverar herðar Kengálu ok lætr svá ganga aptr tveim megin hryggjar. Hrossit bregðr nú hart við, því at þat var feitt ok fælit, eyss svá, at hófarnir brustu í veggjunum. Grettir fell af baki, ok er hann komsk á fœtr, leitr hann til bakferðar. Er þeira viðreign in snarpasta, ok svá lýkr, at hann flær af henni alla baklengjuna aptr á lend, rekr síðan út hrossin ok til haga.[162]
>
> [Kengála stand vor der Krippe, denn obwohl die Pferde, die mit ihr dort standen, gefüttert worden waren, so hatte sie das Futter doch alleine für sich. Jetzt sprang ihr Grettir auf den Rücken; er hatte ein scharfes Messer in der Hand und treibt es Kengála quer über die Schultern und führt es dann auf beiden Seiten des Rückens zurück. Die Stute steigt nun, weil sie feist und scheu war, und schlug so aus, daß die Hufen gegen die Wand krachten. Grettir fiel herunter, aber als er auf die Füße kam, versuchte er sofort wieder aufzusitzen. Ihre Auseinandersetzung ist äußerst heftig und endet so, daß er ihr die gesamte Rückenhaut bis zu den Lenden abzieht und danach die Pferde auf die Weide hinaustreibt.]

Diese Tat wird von seinem Vater Ásmundr scharf verurteilt, und in einer Strophe äußert er seine Trauer über die Mißhandlung des Pferdes, bevor er es töten läßt.[163] Kengála wird in der Grettis saga als wertvolle Zuchtstute vorgestellt, die Ásmundr aufgrund ihrer Klugheit besonders schätzt.[164] Insofern läßt sich Ásmunds Trauer als Anzeichen für eine besonders enge emotionale Bindung zu diesem individuellen Pferd ansehen. Die Episode spiegelt sicherlich eine solche exzeptionelle Wertschätzung Kengálas wider, die Beispiele aus den anderen Sagas haben jedoch gezeigt, daß die Mißhandlung von Pferden losgelöst von ihrem Wert kritisiert wird. Darüber

---

[159] Z.B. *Þórð* S.221f.

[160] *Flóam* S.251.

[161] Hierbei handelt es sich um eine frappierend genaue Beobachtung des Rangverhaltens von Pferden in Herden.

[162] *Gr* S.40.

[163] *Gr* S.42.

[164] Vgl. Anhang 5.

hinaus findet sich auch innerhalb der Grettis saga eine andere Stelle, die belegt, daß die Verstümmelung und das grundlose Töten von Tieren generell, unabhängig vom Status der betroffenen Tierart, kritisiert wird. Die erste Grettir von seinem Vater zugeteilte Arbeit ist das Hüten von Gänsen:

> Eigi leið langt, áðr honum þóttu þær heldr bágrækar, en kjúklingar seinfœrir. Honum gerði mjǫk hermt við þessu, því at hann var lítill skapdeildarmaðr. Nǫkkuru síðar fundu fǫrumenn kjúklinga dauða úti ok heimgæss vængbrotnar; þetta var um haustit. Ásmundi líkaði stórilla ok spurði, hvárt Grettir hefði drepit fuglana.[165]
>
> [Es dauerte nicht lange, bis er sie schwierig zu treiben fand und die Küken trödelig. Er ärgerte sich darüber sehr, weil er ein wenig beherrschter Mensch war. Wenig später fanden Landstreicher draußen die Küken tot und die Hausgänse mit gebrochenen Flügeln. Ásmundr mißfiel das sehr und fragte, ob Grettir die Vögel getötet habe.]

Auch die Mißhandlung der Gänse, einer Tierart, der im Untersuchungskorpus wenig Beachtung geschenkt wird, wird von Ásmundr somit getadelt. Die bisher untersuchten Gewalttaten werden mit Ausnahme von Brodd-Helgi von jungen, unbändigen Männern ausgeführt. Aufgrund der fast ausschließlichen Begrenzung der Erwähnung von Gewalttaten gegen Tiere auf diese Episoden sind sie als literarische Elemente zu verstehen, die der Illustrierung des Ungestüms der jungen Männer auf ihrem Weg zur Heldenwerdung dienen.[166]

In der Óláfs saga Tryggvasonar ist es jedoch der erwachsene Herrscher Óláfr, der den Falken seiner Schwester bei lebendigem Leib rupft, um sie dazu zu bringen, den für sie vorgesehenen Mann zu heiraten. Anders als bei den aufbegehrenden isländischen jungen Helden ist die Verletzung des Falkens anthropologisch als rationale Gewalt einzuordnen, die im Gegensatz zu irrationaler Gewalt einem konkreten Zweck dient und zumindest theoretisch zu dem gewünschten Ergebnis führen kann.[167] Auch Óláfs Quälen[168] des Falken kommt metonymische Bedeutung zu; die Gewalt richtet sich nicht gegen das Tier an sich, sondern vielmehr gegen dessen Besitzerin, die diese Botschaft auch versteht und feststellt: „Reiðr er bróðir minn nú."[169]

In der narratologischen Untersuchung der Óláfs saga Tryggvasonar wurde bereits darauf hingewiesen, daß Óláfr Tryggvason darüber hinaus die einzige Figur im

---

165 *Gr* S.37.

166 Hubert Seelow weist auf Einflüsse der Geschichte vom *kolbítr*, einem jugendlichen Nichtsnutz, auf die Jugendschilderungen Grettirs hin (1998. S.246).

167 Vgl. Guy Halsall. 1998. S.17.

168 Es ist nicht unproblematisch, von einer Kategorie der Tierquälerei in der Sagaliteratur zu sprechen, da nicht davon ausgegangen werden kann, daß Tierquälerei als Konzept in den altnordischen Gesellschaften existierte. Bei der Analyse anderer Episoden, die nach unserem heutigen Verständnis als Tierquälerei einzuordnen wären, wird jedoch deutlich, daß eine solche Behandlung sowohl von der Autorinstanz als auch von Figuren der Handlungsebene kritisiert wird. In dieser Kritik schwingt selbstverständlich auch der Aspekt der Vernichtung ökonomischer Werte mit, es wird jedoch wiederholt betont, daß der Besitzer entweder ein inniges Verhältnis zum betreffenden Tier hat oder aber daß die Handlung generell verwerflich sei.

169 Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.307. [Zornig ist mein Bruder jetzt].

historischen Teil der Sagaliteratur ist, von der berichtet wird, daß sie ihre Feinde mit Hilfe von Tieren gefoltert habe. In diesen Folterepisoden der Óláfs saga Tryggvasonar sind es nicht die Tiere, die für den Erzähler von Interesse sind, es sind vielmehr die Menschen, die mit Hilfe von Tieren gefoltert werden, und dies ist es, was von der Autorinstanz kritisiert wird, nicht die Behandlung der Tiere an sich.[170] Nichtsdestoweniger liegt in diesen Episoden eine auffällig genaue Beobachtung des Verhaltens der Tiere vor, und auch diesen Instrumentalisierungen der Tiere als Gewaltausübende gegen Óláfs Feinde kommt metonymische Dimension zu, was dadurch unterstrichen wird, daß Óláfr die Tiere wiederholt mehrmals zum gewünschten Verhalten auffordern bzw. zwingen muß, so auch in der Schlangenfolterszene:

> tocu þeir ormiN oc lucu up munn mannzins. oc blæs hann imoti orminum en ormrin rôcðiz fra munninum oc uilldi allt helldr en scriða imunn honum þa let konungr taca heitt iarn oc binda við Orminn. en þa er hann kendi hitans þa screið hann imunn honum.[171]
>
> [sie nahmen die Schlange und öffneten den Mund des Mannes, und er pustete der Schlange entgegen, und die Schlange wich vom Mund zurück und wollte alles eher, als ihm in den Mund zu kriechen. Da ließ der König ein heißes Eisen ergreifen und dies an der Schlange festbinden. Aber als sie die Hitze spürte, kroch sie ihm in den Mund.]

Besonders Vígis anfängliches Weigern, den Mann auf dem Thing anzugreifen, läßt sich als Unbehagen über den aufgeführten Auftrag interpretieren. Für den Handlungsverlauf als solchen ist es nicht entscheidend, daß zur Folterung Tiere als Instrumente bzw. Ausführende herangezogen werden. Da diese in der Sagaliteratur einzigartigen Episoden jedoch mehrmals im Sagaverlauf zu finden sind, müssen sie ebenso wie die Vígi-Episoden in Odds Saga als zur Charakterisierung des Königs eingesetzte literarische Elemente verstanden werden.

Die Gewalthandlungen Óláfr Tryggvasons stehen nur teilweise in Verbindung mit seinem Kampf gegen das Heidentum wie etwa im Falle der Schlangenepisode, die die gewünschte Wirkung unter der heidnischen Bevölkerung entfaltet.[172] Aufgrund der wiederholten Betonung, daß der König sich weigernde Tiere zu einem gewissen Verhalten zwingt, ebenso wie der expliziten Kritik seiner Handlungen durch Dritte wird deutlich, daß diese Gewalthandlungen textintern als grausam charakterisiert werden und daher durchaus ein negatives Bild des Königs als eines kalten, berechnenden und skrupellosen Herrschers zeichnen.

---

[170] Vor allem das Zerfleischen eines Feindes durch Vígi wird von Dritten stark verurteilt: „Oc er byscup heyrði þetta þa avitaði hann konungiN miok oc allt til þess er konungr fell til fota byscupi oc iatti firir guði glôp siN oc sa sek misgert hava iþessu grimma verki. oc gerþi konungr micla iðran firir þenna lut." (*ÓTOdd* A S.170) [Und als der Bischof dies hörte, da tadelte er den König sehr, bis der König ihm zu Füßen fiel und vor Gott seine Ungebührlichkeiten gestand und einsah, Unrecht mit dieser grausamen Tat zugefügt zu haben. Und der König zeigte viel Reue ob dieser Angelegenheit].

[171] *ÓTOdd* A S.167.

[172] „þa varð otti mikill oc hræzla yfir allu folki heiðinna manna." (*ÓTOdd* A S.167) [da kam große Furcht und Angst über alle Heiden].

In der Beschreibung Óláfr Tryggvasons scheint eine Gleichgültigkeit gegenüber anderen Wesen durch, insofern als er diese lediglich als Instrumente zur Erreichung seiner Ziele ansieht. Das gleiche gilt für die Beschreibung Grettirs sowohl in seiner Jugend als auch in späteren Jahren. Beispielsweie erklärt er dem ihn warnenden Þórhallr, daß es nicht wichtig sei, ob seinem Pferd etwas zustoße, Pferde seien austauschbar.[173] Die Zahl der in Gewalttaten mit Tieren involvierten erwachsenen Männer ist jedoch sehr klein und begrenzt sich neben König Óláfr Tryggvason auf Óræk ja, einige andere Persönlichkeiten der Sturlungenzeit und Brodd-Helgi. Die Seltenheit der Erwähnung von Gewaltausübung gegen Tiere im Untersuchungskorpus kann darauf zurückgehen, daß solche Handlungen in den mittelalterlichen Gesellschaften Islands und Norwegens alltäglich waren und als nicht erzählenswert angesehen wurden und nur in Form einer festen literarischen Konvention zur Charakterisierung junger Männer und einiger weniger außerordentlicher Persönlichkeiten in die Texte eingingen. Eine alternative Erklärungsmöglichkeit impliziert das genaue Gegenteil, nämlich daß die Mißhandlung von Tieren eine außergewöhnliche Handlung darstellt, die im Wertgefüge der agrarisch geprägten isländischen Gesellschaft – allerdings nicht primär aus einer besonderen Wertschätzung von Tieren als Subjekte heraus, sondern vor dem Hintergrund des ökonomischen Wertes und der Funktionalität von Nutztieren – scharf verurteilt wird. Ein Indiz für letzteres ist, daß die erwähnten Mißhandlungen im Erzähluniversum sowohl von den Besitzern der Tiere als auch von Außenstehenden negativ beurteilt werden und daß auch die verschiedenen Rechtsbücher hohe Strafen für die Verletzung fremder Tiere vorsehen.

5.2.5 Zwischenfazit

Neben den vier behandelten Aspekten der Geschenktransaktion, des Pferdekampfes, des Viehraubs und der Gewalt gibt es eine Reihe singulärer Episoden, in denen eine gegen ein Tier ausgeübte Handlung eigentlich gegen dessen Besitzer gerichtet ist, wie etwa in der bereits in den narrativen Analysen erwähnten Szene in der Sturlu saga, in der Sigurðr kerlingarnef das Pferd Einarr Ingibjargarsons vertreibt, als dieser zum wiederholten Mal Sigurðs Frau Arngerðr besucht:

> Þat var eitt sinn, at Einarr Ingibjargarson reið yfir til Lauga ok batt hest sinn við dyrr. Hann gekk til stofu ok talaði við Arngerði. En er Sigurðr varð þessa varr, hleypti hann beizli af hestinum, ok hljóp hann brott. En konur kómu í stofu ok kváðu Einar mundu verða at ganga heim, ef hann tæki eigi hest sinn. Einarr gekk út ok hitti Sigurð ok spurði, hví hann gerði honum slíkan farartálma. Sigurðr var stórorðr ok kvað hann vel til búinn at hlaupa ok elta hest sinn.[174]
>
> [Einmal ritt Einarr Ingibjargarson hinüber nach Laugar und band sein Pferd an der Tür fest. Er ging in die Stube und sprach mit Arngerðr. Aber als Sigurðr dies gewahr wurde, riß er dem Pferd das Zaumzeug herunter, und es lief fort. Und Frauen kamen in die Stube und sagten, Einarr werde nach Hause gehen müssen, wenn er sein Pferd

[173] *Gr* S.118.
[174] *Stur* S.79.

nicht einfange. Einarr ging hinaus und traf Sigurðr und fragte, warum er ihm seine Reise so behindere. Sigurðr war großmäulig und sagte, er sei gut dafür geschaffen, seinem Pferd hinterherzulaufen und es einzufangen.]

Der Vertreibung des Reittieres, dessen Wichtigkeit in der Bemerkung der Frauen angedeutet wird, kommt metonymische Bedeutung zu: Sie impliziert die Vertreibung des Besitzers, der auf sein Pferd als Transportmittel angewiesen ist.[175] Daß Einarr sich den Anforderungen an die Aufrechterhaltung der eigenen Ehre entsprechend für diese Beleidigung rächt, verdeutlicht die Tragweite der Metonymie. Dieses kurz skizzierte Beispiel zeigt, daß dem Verhältnis zwischen einem Menschen und einem Tier potentiell in verschiedensten Zusammenhängen metonymische Bedeutung zukommen kann. Es sind aber vor allem einige wenige Situationen, die in den einzelnen Gattungen verfestigte bedeutungskonstituierende Funktion aufweisen und die als kennzeichnend für die unterschiedlichen sozialen Zusammenhänge anzusehen sind. Die in diesem Kapitel aufgezeigten vier Typen der metonymischen Verbindung zwischen Tieren und ihrem menschlichen Besitzer in der Sagaliteratur machen deutlich, daß das zu einem Tier bestehende Besitzverhältnis weitreichende Auswirkungen auf den Status einer Person hat. Durch das Eingehen eines solchen Verhältnisses im Rahmen einer Geschenktransaktion kommt es zu Statusverschiebungen. In den Isländersagas setzt sich diese Ausstrahlung des Status eines Tieres auch im Kontext von Pferdekämpfen fort, während in der Sturlunga saga eine darüber hinausgehende metonymische Bedeutungskonstituierung nur durch die Entwendung des status- oder aber überlebensnotwendigen Viehbesitzes entsteht. Dies unterstreicht die zunehmende Ökonomisierung der Bedeutungskonstituierung in der Sturlungenzeit.

5.3 Tiere als Bedrohung der menschlichen Lebenswelt

In den ersten beiden untersuchten Dimensionen erscheinen Tiere als integrativer Bestandteil der menschlichen Lebenswelt. Sie dienen als Nahrungslieferanten und Arbeitstiere und bedürfen regelmäßiger Pflege. Oder ihre Qualität als Eigentum und Wertgegenstand steht im Mittelpunkt, und die gegen sie ausgeführten Handlungen entfalten metonymische Wirkung für ihre Besitzer. In beiden Fällen sind es die Menschen, die sich gegenüber den Tieren verhalten, indem sie zu ihnen Distanz einnehmen oder Nähe eingehen oder indem sie sie gewisse Handlungen ausführen lassen oder gegen sie ausüben. In der dritten Dimension der tierischen Bedeutungskonstituierung treten Tiere dagegen als Antagonisten der menschlichen Gesellschaft auf, indem sie diese angreifen. Die Angriffe von wilden Tieren oder Nutztieren stellen eine außermenschliche Gefahr dar, der in den einzelnen Gattungen verschiedene narrative Funktionen zukommt.

Tiere als Bedrohung der menschlichen Lebenswelt sind in allen Gattungen des Untersuchungskorpus vereinzelt zu finden, mit Ausnahme der Sturlunga saga. Die

[175] Bjørn Bandlien weist darauf hin, daß nur Sklaven laufen mußten (Bjørn Bandlien. 2005. S.132).

Abwesenheit dieses Themenkomplexes in den weltlichen zeitgenössischen Sagas steht in Einklang mit der geringen Bedeutung von Tieren als Individuen in diesen Texten. Da Tiere in ihnen mehr als wirtschaftliche Werte denn als Lebewesen wahrgenommen werden, kann die bedrohende Dimension nicht entfaltet werden. Die Schilderung eines Tieres als Bedrohung setzt voraus, daß dieses als Akteur, als handelndes Subjekt, angesehen wird, und in den vorhergehenden Kapiteln wurde deutlich, daß diese Sicht auf Tiere sich in der Sturlunga saga fast überhaupt nicht findet.

Zwischen den anderen drei Gattungen lassen sich wiederum Unterschiede herausarbeiten. Die betreffenden Episoden in den Isländersagas spielen fast alle im Ausland und begrenzen sich im wesentlichen auf Kämpfe gegen Bären und Drachen. In der literarischen Funktionsanalyse konnte gezeigt werden, daß es sich bei Kämpfen gegen Bären und Drachen in den Isländersagas um ein verfestigtes literarisches Motiv handelt, das die Bewährung eines jungen Mannes im Rahmen einer Initiationsprüfung illustriert.[176] In der Grettis saga wird von der Bedrohung einer norwegischen Besiedlung durch einen Waldbären erzählt.[177] Weil der Unruhestifter und als möglicher Verursacher der tierischen Bedrohung genannte Bjǫrn Grettirs Mantel in die Bärenhöhle wirft, während alle Männer gemeinsam auf der Jagd nach dem Bären sind, kehrt Grettir am Ende noch einmal alleine zur Bärenhöhle zurück:

> Hann gekk þegar í einstigit, ok er dýrit sá manninn, hljóp þat upp með grimmð mikilli ok í móti Gretti ok laust til hans með hramminum, þeim er firr var berginu. Grettir hjó í móti með sverðinu, ok kom á hramminn fyrir ofan klœrnar ok tók þar af. Þá vildi dýrit ljósta með þeim fœtinum, sem heill var, skauzk á stúfinn, ok varð hann lægri en hann ætlaði, ok fell þá dýrit í fang Gretti. Hann þrífr þá meðal hlusta dýrinu ok helt því frá sér, svá at þat náði eigi at bíta hann. Svá hefir Grettir sagt, at hann þóttisk þá aflraun mesta gǫrt hafa, at halda dýrinu. En með því at dýrit brauzk um fast, en rúmit lítit, þá ruku þeir báðir ofan fyrir bjargit. Nú var dýrit þyngra, ok kom þat fyrr niðr á urðina; varð Grettir þá efri, en dýrit lamðisk þá mjǫk þeim megin, sem niðr vissi. Grettir þrífr þá til saxins ok lagði bjǫrninn til hjartans, ok var þat hans bani[178]
>
> [Er ging sofort auf den schmalen Pfad, und als das Tier den Mann sah, erhob es sich in großer Wildheit gegen Grettir und hieb nach ihm mit der Tatze, die weiter vom Fels entfernt war. Grettir hielt mit seinem Schwert dagegen und traf die Tatze oberhalb der Klauen und trennte sie dort ab. Da wollte das Tier mit der Tatze zuhauen, die unversehrt war, stützte sich mit dem Beinstumpf ab, aber der war niedriger, als es erwartet hatte. Und da fiel das Tier Grettir in die Arme. Der packt das Tier da an den Ohren und hält es so auf Abstand, damit es ihn nicht beißen kann. Grettir hat gesagt, dies sei seine größte Kraftprobe gewesen, das Tier zu halten. Und weil das Tier sich heftig wand und wenig Platz war, fielen sie beide den Felsabhang hinunter. Nun war das Tier schwerer und landete daher zuerst auf dem steinigen Grund; Grettir kam obenauf zu liegen, und das Tier war da schwer verletzt auf der Seite, die nach unten wies. Grettir greift da zum Kurzschwert und stach es dem Bären ins Herz, und das wurde sein Tod.]

---

[176] Mary Danielli arbeitet diese Funktion für die Bärenkämpfe heraus (1945. S.232); sie läßt sich auf die Erwähnungen von Kämpfen gegen Drachen in fernen Ländern übertragen.

[177] *Gr* S.74.

[178] *Gr* S.76f. Vgl. auch *Finnb* S.274f; *Glúm* S.9.

Der Sieg Grettirs über dieses wilde Tier verschafft ihm hohes Ansehen und bildet Bestandteil seiner Initiation in die Gemeinschaft der erwachsenen Männer. Es ist auffällig, daß es wie bereits im Falle des Pferdekampfs und der Walepisoden die junge, aller Wahrscheinlichkeit nicht vor 1400 entstandene Grettis saga ist, in der eine sehr ausführliche Version einer der zentralen konventionalisierten Tierepisoden der Sagaliteratur zu finden ist. Die Grettis saga zeichnet sich durch eine exzeptionelle Detailtreue in der Schilderung dieser handlungsstrukturierenden Episoden aus. Grettir gehört zu denjenigen Figuren der Isländersagas, die wiederholt mit Hilfe von Interaktionen mit der Tierwelt konstruiert werden. Im Gegensatz zu dem durch das Näheverhältnis zu Tieren charakterisierten Bjǫrn Hítdœlakappi zeichnet sich Grettir jedoch zum einen durch eine ausgeprägte Indifferenz gegenüber Tieren als individuellen Lebewesen aus, wie in der Analyse seiner Gewalthandlungen gegen Tiere deutlich wurde, zum anderen konsolidiert er sich als Persönlichkeit durch eine Bewährung gegen die tierische Bedrohung. Es handelt sich bei ihm somit um eine tendenziell feindlich geprägte Interaktion mit der Tierwelt.

Neben diesen Bewährungskämpfen gegen wilde Tiere gibt es in den Isländersagas eine einzige Episode, in der ein Nutztier als Widersacher der menschlichen Gemeinschaft auftritt. In dem in einigen Handschriften der Laxdœla saga angehängten Bolla þáttr wird von einem Mann namens Þórólfr berichtet, der einen wilden, grauen Stier besaß, der viel Schaden anrichtete: „meiddi hann fé manna, en gekk eigi undan grjóti; hann braut ok andvirki ok gerði mart illt.“[179] Als dieser Stier wieder einmal randaliert, wird er von einem gewissen Þórðr erschlagen, nachdem dieser zuvor eine Warnung an Þórólfr ausgesprochen hat. Aus dieser Episode erwächst ein weitreichender Konflikt zwischen den beiden Parteien: Þórólfr erschlägt im Gegenzug Þórðs Sohn Óláfr. Im Unterschied zu den Bewährungskämpfen gegen Bären und Drachen wird der eigentliche Akt der Erschlagung lediglich beiläufig erwähnt. Es ist nicht der Kampf als solcher, der in dieser Episode im Mittelpunkt steht, sondern der von dem Tier angerichtete ökonomische Schaden.

In den Königssagas gibt es nur zwei Episoden, in denen die Konfrontation eines Menschen mit einem gefährlichen bzw. wildgewordenen Tier geschildert wird. In beiden Fällen handelt es sich um eine lebensbedrohliche Auseinandersetzung. Die Vernichtung ökonomischer Werte durch Tiere findet in norwegischem Kontext dagegen keinen Eingang. In der ersten Fundstelle in der Ynglinga saga heißt es von König Egill, daß er auf der Jagd von einem entlaufenen Stier zu Tode gestoßen wurde, nachdem er vergeblich versucht hat, ihn zu töten.[180] Diese Episode ist vor dem Hintergrund des die Todesursachen der Ynglingenkönige aufzählenden Ynglingatal zu sehen. Dem König gelingt es nicht, das wildgewordene Tier zu überwinden.[181] Anders als in den Isländersagas kann sich der Mensch hier nicht gegen-

---

[179] Bolla þáttr. *Laxd* S.231 [er verletzte das Vieh anderer Leute und wich nicht vor Steinwürfen zurück; er riß auch Heuschober nieder und richtete viel Schaden an].

[180] Ynglinga saga. *Hkr* I S.52.

[181] Eine solche Unterlegenheit gegenüber wildgewordenen Tieren findet sich auch im Ágrip, in dem berichtet wird, daß Sveinn Úlfsson im Kampf gegen Magnús góði Ochsen einsetzen wollte. Dieser

über dem Agressor Tier behaupten, sondern unterliegt der außermenschlichen Bedrohung.

In der Morkinskinna findet sich dagegen eine Episode, die der Männlichkeitsprüfung der Isländersagas entspricht. Dort heißt es, daß Haraldr Sigurðarson als Gefangener im Kerker von Mikligarðr gegen eine Schlange kämpft und dadurch sich selbst und seine Männer rettet.[182] Die Bezwingung der Schlange, die als überaus bösartiges und gefährliches Tier vorgestellt wird, das sich von toten Menschen ernährt, wird minutiös beschrieben.[183] Haraldr sticht mit einem kleinen Messer in Richtung des Herzen, fängt das von der Schlange ausgespiene Gift mit seinem Mantel auf und schläfert die Schlange schließlich mit ihrem eigenen Gift ein. Diese Episode wird in keinem anderen der hier untersuchten Königssagakompendien erwähnt und findet sich ansonsten nur in Saxos Gesta Danorum. Erneut wird somit in der Morkinskinna zur Konstruktion der Erzählung ein narratives Element – die Initiation durch eine Konfrontation mit einem Tier – herangezogen, das ansonsten nur in isländischem Kontext zu finden ist. Ebenso wie in den Isländersagas findet die Bewährungsprobe des Mannes im Ausland statt. Während in erstgenannten in den meisten Fällen Norwegen das Ausland ist, ist in Haralds Fall Konstantinopel, Mikligarðr, Ort des Geschehens. Darüber hinaus ist es als charakteristisch für die Königssagas anzusehen, daß das Tier, von dem die Bedrohung ausgeht, eine Schlange ist. Während Schlangen in den Königssagas auf mehreren Ebenen bedeutungskonstituierend wirken, kommt diesem Tier in den anderen Untergattungen der Sagaliteratur keine nennenswerte Funktion zu.[184]

In den Bischofssagas sind es schließlich abweichend vom Befund der Isländersagas fast ausschließlich wildgewordene Nutztiere, die eine Bedrohung der menschlichen Lebenswelt darstellen. Außerdem spielen alle Episoden auf Island. Gemessen an der Gesamtzahl der Tierepisoden in dieser Untergattung der Sagaliteratur bilden die in diese Dimension einzuordnenden Fundstellen eine signifikante Größe. In der ersten Jarteinabók der Þorláks saga helga etwa wird sehr detailliert die Auseinandersetzung zwischen einer jungen Frau und einem bösartigen Stier geschildert:

> Á bœ einum var griðungr mannýgr, sá er trautt máttu karlar reka naut fyrir honum. En þá barsk svá at engi karlmaðr var á bœnum, en nautin þurfti heim at reka. Varð síðan til kona ein vel tvítøg, heldr kná ok vel vizk, at fara eptir nautum ok hafði staf í hendi. En er hon kom í náND við nautin þá gerði griðungrinn á mót henni, en hon laust hann síðan þegar með stafnum, en griðungrinn gekk eigi undan ok vildi stanga hana. En hon

---

Plan schlägt jedoch nicht nur fehl, sondern wendet sich auf fatale Weise gegen Magnús selbst (*Ágr* S.35).

182 *Mork* S.80-82.

183 „Ormrinn hafþi daıþa menn til føzlo. oc þa er missattir vrþo viþ konvng e. rikis menn. oc var þangat castat. Þeir oþo þar igoglann er menn lago fvnaþir. þvi at iafnan hofþo orminom til leifa gefnir verit MENN." (*Mork* S.80f) [Die Schlange ernährte sich von Leichen. Und diejenigen, die sich mit dem König oder anderen mächtigen Männern überwarfen, wurden ihr vorgeworfen. Sie wateten da durch Schlamm, in dem verweste Männer lagen, denn fortwährend waren der Schlange Männer überlassen worden].

184 Vgl. Kap. 6.4.

varð á milli hornanna griðungsins ok tók síðan hǫndum of háls griðunginum ok helt sér svá, en griðungrinn vildi hana ávallt ofan fœra. Hon tók þá síðan at mœðask mjǫk, ok var þá við sjálft at hon myndi verða laust at láta. Þóttisk hon þá ráðin til ørkumla eða til bana, því at hon fann eigi at griðungrinn mœddisk. Hét hon þá síðan á enn sæla Þorlák byskup til hjálpar sér. Eptir þat brá hon knífi ok leitaði at skera á hálsinn slíkt er hon mátti. En er henni var minnst ván þá fell griðungrinn ok rétti frá sér alla fœtr, ok hugði hon þa fjǫrbrot á vera.[185]

[Auf einem Hof war ein bösartiger Stier, so daß Männer wegen ihm kaum die Rinder zusammenzutreiben vermochten. Und es trug sich zu, daß kein Mann auf dem Hof war, als die Rinder nach Hause getrieben werden mußten. Schließlich übernahm es eine Frau, etwas über zwanzig, recht energisch und klug, die Rinder zu holen, und sie hatte einen Stock in der Hand. Aber als sie in die Nähe der Rinder kam, wandte sich der Stier ihr entgegen, aber sie schlug ihn darauf sofort mit dem Stock, aber der Stier wich nicht zurück und wollte sie mit den Hörnern stoßen. Und sie kam zwischen die Hörner des Stieres und schlang die Arme um den Hals des Stieres und hielt sich so fest, aber der Stier wollte sie unentwegt abschütteln. Sie begann da sehr zu ermüden, und es fehlte nicht viel, daß sie loslassen müßte. Sie war sich sicher, dann verstümmelt oder getötet zu werden, denn sie merkte nicht, daß der Stier ermüdete. Sie rief darauf den seligen Bischof Þorlákr um Hilfe an. Und als sie am wenigsten Hoffnung hatte, da fiel der Stier und reckte alle Viere von sich, und sie glaubte, daß er im Sterben liege.]

Wie in allen anderen dieser Episoden in den Bischofssagas wird die Frau aus ihrer mißlichen Lage befreit, nachdem sie einen Heiligen, in diesem Fall selbstverständlich Þorlákr, um Hilfe anfleht. Der Stier ist keineswegs tot, sondern läuft kurz darauf gemeinsam mit den anderen Rindern munter auf der Wiese herum; dies unterstreicht die wunderhafte Natur der Begebenheit. Die Schilderung des Kampfes an sich entspricht den Darstellungen der weltlichen Sagas. Der Unterschied besteht jedoch darin, daß der Ausgang der Auseinandersetzung nicht von Mensch und Tier selbst, sondern durch das Eingreifen einer höheren Macht beeinflußt wird. Damit einher geht, daß es sich anders als in den Isländersagas und den Königssagas in fast allen Episoden um Frauen handelt, die mit einem oder mehreren übermächtigen Tieren konfrontiert sind und sich gegen diese nicht wehren können. Die Episoden dienen nicht der Konstruktion eines potenten männlichen Helden, sondern der Beweiserbringung der Heiligkeit des jeweiligen Bischofs. Ebenso wie bereits im Falle der Geschenkübergabe weisen die Bischofssagas somit eine Abweichung von der stark auf die männliche Lebenswelt zugeschnittenen Bedeutungskonstituierung der weltlichen Sagas auf.[186]

Ebenfalls in der ersten Jarteinabók wird davon erzählt, daß ein Adler auf Viðey fast alle Eiergelege zerstört und die Vögel beim Brüten hindert.[187] Die von diesem Adler ausgehende Bedrohung ist vergleichbar mit jener in der oben untersuchten Episode im Bolla þáttr, da der Vogel nicht direkt Leib und Leben eines Menschen

---

185 *Jar I* S.123. Eine ähnliche, wenn auch wesentlich kürzer ausgeführte Episode findet sich in *Jar II* S.242.

186 Vgl. dazu Margret Cormack. 1994. S.202.

187 *Jar I* S.131f.

bedroht, sondern mit seinem Verhalten die Ernährungsgrundlage der in der Nähe wohnenden Menschen – Eier und Jungvögel – vernichtet. Auch eine Invasion von Mäusen, die Kleidung oder Essen zerstören, stellt eine vergleichbare indirekte Bedrohung von Tieren dar.[188] Schließlich wird in der Guðmundar saga biskups A von einem großen schwarzen Hund berichtet, der die Priesterschüler Guðmunds angreift. Da dieser Hund jedoch als Versuchung des Teufels identifiziert wird, ist seine Erscheinung eher unter dem Aspekt der Vermittlung des Numinosen durch Tiere zu verstehen.[189]

Während die beiden bisher untersuchten Aspekte der Wahrung von Distanz und der metonymischen Übertragung kennzeichnend für die weltlichen isländischen Sagas waren, handelt es sich bei dem dritten Typ der Mensch-Tier-Zuschreibung um ein Element, das auch in den Bischofs- und den Königssagas zu finden und sogar als eines der charakteristischen Elemente der Bischofssagas anzusehen ist. Die kontrastive Gegenüberstellung von Mensch und Tierreich fungiert als grundlegende Art der Bedeutungskonstituierung zur Konstruktion der menschlichen Lebenswelt, die sich einerseits aus Sicherheitsgründen und zu ihrer inneren Konsolidierung von der sie umgebenden Natur abgrenzt und abgrenzen muß. Andererseits werden durch diese Abgrenzung auch die internen Gesellschaftsstrukturen definiert und etabliert, da die erfolgreiche Abwehr eines Angriffs ‚von außen' zur Aufnahme eines männlichen Helden in die Gruppe der Männer führt. Aus diesem Grund sind es auch fast ausnahmslos die ausgeprägt männlich konnotierten Tiere Bär, Stier und ebenso der Drache, die als Kontrahenten der jugendlichen Helden auftreten.

5.4 Metaphorische Dimensionen: Zoomorphe Versinnbildlichungen der Gesellschaft

Die im folgenden untersuchten Erwähnungen von Tieren im übertragenen Sinne entsprechen in ihrer Art am ehesten dem Eingang von Tieren in die zeitgenössische kontinentaleuropäische Literatur. Es lassen sich zwei Typen sinnbildlichen Eingangs von Tieren in die Texte ausmachen: metaphorische Wendungen und Tierträume. Im ersten Unterkapitel werden zunächst die verschiedenen zu identifizierenden

---

[188] *ÞBp B.* S. ÍF 16. S.153, S.181. In der Jóns saga helga wird dagegen von der Nonne Hildr berichtet, daß sie in ihrer Bettnische von Mäusen bedrängt wurde: „Á nǫkkuri tíð gerðisk þar músagangr svá mikill í kofa hennar at bæði váru margar ok stórar, en henni váru þær mjǫk hugstœðar, ok þótti henni við því búit at hon mætti eigi standask." (*JBp* S.248) [Eine Zeitlang wimmelte es da so von vielen und großen Mäusen in ihrer Klause, und sie bedrückten ihr Gemüt sehr, und es schien ihr, als könne sie es nicht ertragen]. Die Wortwahl der vorliegenden Episode deutet darauf hin, daß diese Mäuseinvasion vom Verfasser weniger als objektive denn als subjektiv empfundene Bedrohung angesehen wird. Als Hildr den heiligen Jón um Hilfe anruft, sagt sie: „Ok þessar inar verstu mýs er mik hræða ákafliga, keyr þú þær svá í burt at þær sjáisk eigi síðan" (S.249) [Und diese fürcherlichen Mäuse, die mir so schreckliche Furcht einflößen, jage du sie fort, auf daß sie sich nie wieder blicken lassen]. Ein leicht humoristischer Unterton ist nicht zu überhören. Auch im mittelalterlichen Island fürchteten sich also offensichtlich Damen vor diesen kleinen Ungetümen.

[189] *GBp A* S.85. Vgl. auch Kap. 5.5.

Funktionen von Tiermetaphern und -vergleichen im Untersuchungskorpus beleuchtet. Im Anschluß werden besonders diejenigen Träume, in denen Tiere als Verkörperungen einzelner Personen auftreten, auf ihre Aussagekraft für die Bedeutungskonstituierung der Sagaliteratur untersucht.

5.4.1 Tiermetaphern als anthropologische Deutungsmuster

Zurückkehrend zu der in Kapitel 5.2 aufgegriffenen These Roman Jakobsons, daß das menschliche Denken durch zwei grundsätzliche Typen der Bedeutungskonstituierung geprägt ist – die metonymische und die metaphorische Verknüpfung verschiedener Seinsbereiche miteinander –, soll in diesem Unterkapitel nun die metaphorische Erwähnung von Tieren in der altnordischen Sagaliteratur untersucht werden.[190] In den drei bisher untersuchten Dimensionen wurden Menschen mit den sie umgebenden Tieren auf verschiedene Weisen in Verbindung gebracht. In der metaphorischen Dimension wird dagegen ein allgemein mit einer Tierart verknüpftes Konzept zur Charakterisierung eines Menschen genutzt. Analog zu einer Bezeichnung der menschlichen Neigung zur Übertragung menschlicher Eigenschaften auf tierische Wesen als Anthropomorphismus[191] könnte ein Hang zur Beschreibung menschlicher Eigenschaften durch tierische Attribute Zoomorphismus genannt werden.[192] Dieser Terminologie folgend deutet die breite Verwendung von Tiermetaphern und Vergleichen in der Sagaliteratur auf eine ausgeprägte zoomorphe Tendenz in der Kategorienbildung der altnordischen Sprachgemeinschaft hin, auf die im folgenden näher eingegangen werden soll.

Die meisten der im Untersuchungskorpus zu findenden Tiermetaphern sind nicht als innovative literarische Metaphern einzuordnen, sondern als konventionalisierte Wendungen, von denen teilweise sogar angenommen werden kann, daß sie von der Sprachgemeinschaft nicht mehr als Metaphern wahrgenommen werden.[193] Daß aus der Untersuchung solcher gängiger Metaphern weitreichende Schlüsse auf die Bedeutungskonstituierung der sie verwendenden Gesellschaft gezogen werden können, zeigten George Lakoff und Mark Johnson in ihrer für die anthropologische Funktion von Metaphern zentralen Studie *Metaphors we live by* aus dem Jahr 1980.[194] Lakoff und Johnson betonen die fundamentale Rolle metaphorischer Konzepte, der zweiten Achse Roman Jakobsons, für das menschliche Denken:

---

[190] Zur Definition des Begriffs Tiermetapher vgl. Manfred Faust (1969. S.66): „Dabei wird unter Tiermetapher ein Wort verstanden, das auf Grund seiner Bedeutung gewöhnlich zur Bezeichnung eines Tiers dient, aber vom Sprecher bewußt nicht zur Bezeichnung eines Vertreters dieser Tiergattung, sondern eines anderen Objekts verwendet wird."

[191] Vgl. dazu Timothy J. Eddy u.a. 1993. S.88; Kay Milton. 2005. S.255.

[192] Vgl. auch Richard Tapper. 1988. S.50. Eine völlig andere Besetzung des Begriffs Zoomorphismus findet sich bei Thomas A. Sebeok (1988. S.70).

[193] Zur Schwierigkeit einer klaren Trennung zwischen konventionalisierten und innovativen Metaphern in der Literatur vergangener Epochen vgl. Michiel Leezenberg. 1994. S.3f; Karin Edith Olsen. 1995. S.30.

[194] Die Untersuchung erschien 1998 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Aus dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert.

> Wir haben dagegen festgestellt, daß die Metapher unser Alltagsleben durchdringt, und zwar nicht nur unsere Sprache, sondern auch unser Denken und Handeln. Unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, ist im Kern und grundsätzlich metaphorisch.[195]

Lakoff und Johnson gehen davon aus, daß vor allem solche Konzepte, die Menschen nicht ohne weiteres begreifen können, weil sie abstrakter Art sind, mit Hilfe metaphorischer Begriffe umschrieben werden.[196] Als Beispiele nennen sie unter anderem Liebe, Status und Zeit. Dabei wird jede übergeordnete Metapher durch verschiedene Submetaphern konkretisiert.[197] Die in einer Sprachgemeinschaft angewendeten Makro- und Submetaphern lassen Rückschlüsse auf grundlegende Elemente der Bedeutungskonstituierung ebenso wie auf die Wertmaßstäbe der jeweiligen Gesellschaft zu.[198] Die weitaus meisten der im Untersuchungskorpus zu findenden Tiermetaphern dienen der Verbildlichung des gesellschaftlichen Status eines Menschen. Dabei fungiert die Tierwelt als Makrometapher für die menschliche Gesellschaft.

Die Konkretisierung dieses Metaphernfelds in den verschiedenen Einzelmetaphern läßt sich mit dem in Kapitel 5.1 diskutierten Spannungsverhältnis zwischen dem Status einer Person und dem von ihm eingegangenen Näheverhältnis zu Tieren in Verbindung bringen, da in der metaphorischen Dimension der Status einer Person durch das ihm metaphorisch zugeordnete Tier ausgedrückt und zugleich auch beeinflußt wird. Dabei finden sich abweichend von Simon Teuschers Auffassung nicht nur Tiermetaphern pejorativer Bedeutung im Untersuchungskorpus, sondern auch solche, die den hohen Status einer Person verdeutlichen sollen.[199] Lotte Hedeager unterstreicht eben diese doppelte Funktionalität der Tiermetaphern: Ihrer Auffassung nach können mit Tiermetaphern einerseits Tabuthemen zum Ausdruck gebracht werden – in diesem Falle steht die Unterschiedlichkeit von Mensch und Tier im Vordergrund –, andererseits werden Tiere als Rollenmodell zur Verdeutlichung menschlicher Eigenschaften herangezogen – in letzterem Fall sind es die feststellbaren Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier bzw. menschlicher Gesellschaft und Tierwelt, welche das Heranziehen von Tiermetaphern begründen.[200]

Im vorliegenden Untersuchungskorpus finden sich beide Formen der Bedeutungskonstituierung durch Tiermetaphern, allerdings wirkt die Übertragung der Tierwelt als Rollenmodell für die menschliche Gesellschaft auf einer völlig anderen Ebene als in zeitgenössischen kontinentaleuropäischen Fabelgeschichten und Bestiarien, auf die sich Hedeager als Beispiele für den zweiten Typ der Metaphorisierung bezieht, da die Sagametaphern wie erwähnt eher durch eine zoomorphe als durch eine anthropomorphe Tendenz geprägt sind. Die innerhalb der Tierwelt existieren-

---

[195] George Lakoff/Mark Johnson. 1998. S.11. Ähnlich Catherine Z. Elgin. 1995. S.64.

[196] George Lakoff/Mark Johnson. 1998. S.138.

[197] Vgl. dazu auch Gerhard Kurz, der in diesem Zusammenhang von Metaphernfeldern spricht (Gerhard Kurz. 1993. S.25).

[198] Vgl. Michiel Leezenberg. 1994. S.4 und 2001. S.243.

[199] Vgl. Simon Teuscher. 1990. S.321.

[200] Lotte Hedeager. 1999. S.232. Vgl. auch Richard Tapper. 1988. S.51.

den Hierarchien werden teilweise vergleichend aufgegriffen und auf Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft übertragen wie etwa in der Morkinskinna, als Einarr þambarskelfir Kálfr Árnason zurechtweist, weil dieser sich auf den Einarr zustehenden Platz neben König Magnús setzt: „Fyrr æ gomlum oxanum at bæsa en kalfinum."[201] Diese metaphorische Wendung greift den Personennamen des jungen Mannes auf und stellt das Kalb (*kálfr*) als Jungtier dem ausgewachsenen Ochsen gegenüber, um den höheren Status des Älteren geltend zu machen. Der innerhalb der Tierwelt existierende Rangunterschied zwischen adoleszenten und ausgewachsenen Tieren wird hier somit metaphorisch auf die beiden Männer übertragen.

Meist erfolgt eine Zuschreibung des Status aufgrund spezifischer Eigenschaften des bezeichnenden Tieres. Es ist nur bedingt möglich, aus den einzeln vorkommenden Tiermetaphern eine absolute Hierarchie bezüglich des den einzelnen Tieren zugeordneten Status zu erstellen. Der Versuch einer solchen Hierarchisierung wurde in Schaubild 3 vorgenommen. Die Anordnung ist eher als relative denn als absolute zu verstehen und soll einen Überblick über das Kontinuum von positiven bis hin zu pejorativen Konnotationen von Tiermetaphern geben.

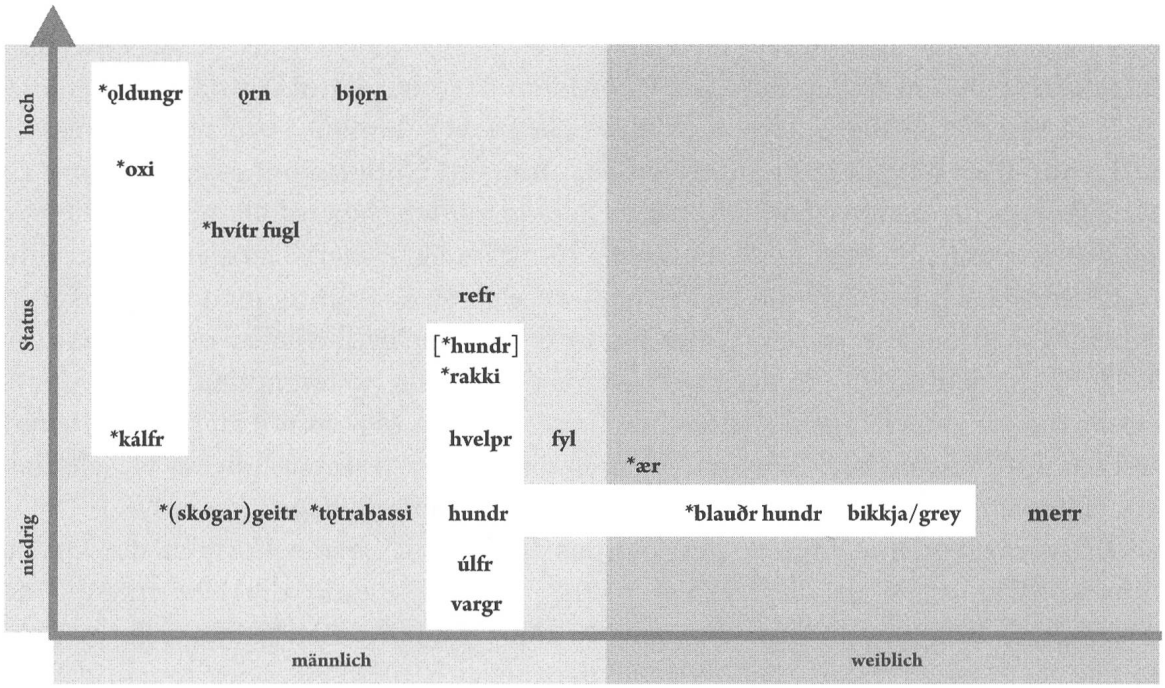

Schaubild 3: Die Tierwelt als Makrometapher für die menschliche Gesellschaft

Es lassen sich nichtsdestoweniger einige grundsätzliche Kriterien herausarbeiten, nach denen Tiere in metaphorischen Zusammenhängen bewertet werden, die vor allem abhängig von der jeweiligen Tierart, dem Geschlecht des Tieres sowie vom bereits erwähnten Merkmal des Alters sind. Taucht eine Tiermetapher im Untersuchungskorpus wiederholt mit derselben Konnotation versehen auf, läßt dies auf eine Konventionalisierung in der Verwendung dieser Metapher schließen. Es gibt jedoch

[201] *Mork* S.23 [Der alte Ochse wird vor dem Kalb in den Stall gebracht].

auch eine Reihe von metaphorischen Wendungen singulärer Natur. Bei diesen ist es nicht möglich, Aussagen darüber zu treffen, ob diese allgemein gebräuchlich waren oder ein innovatives Sprachspiel im betreffenden Text darstellen.[202]

Daß vertraute Tiere in allen Sprachgemeinschaften *tendenziell* häufiger als weniger bekannte in Vergleichen und Metaphern herangezogen werden, ist wenig überraschend und läßt sich durch eine genauere Kenntnis der Eigenschaften der einzelnen Tierarten erklären. Daß in den hier untersuchten Sagagattungen, anders als in den altnordischen Vorzeit- und Märchensagas, der altnordischen Übersetzungsliteratur und der zeitgenössischen kontinentaleuropäischen Literatur, die Tiermetaphern sich aber *ausschließlich* auf die einheimische Fauna beschränken und exotische Tiere an keiner Stelle als Gegenstand einer Metapher herangezogen werden, verweist auf eine Besonderheit in der Bedeutungskonstituierung dieser Texte. Ebenso wie Mensch-Tier-Positionierungen in anderen Diskurszusammenhängen basiert auch eine große Zahl von Tiermetaphern in diesen Sagas auf Handlungszusammenhängen im agrarischen Alltag und greift dementsprechend vor allem auf die Gruppe der Nutztiere zurück. Bei einer näheren Betrachtung des Gebrauchs von Tiermetaphern in den Untergattungen können einige signifikante Unterschiede festgestellt werden, auch wenn diese geringer ausfallen als in den bisher untersuchten Dimensionen. In den Bischofssagas finden sich lediglich zwei Tiermetaphern, die im christlichen Mittelalter über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg als konventionalisiert anzusehen sind. Es handelt sich zum einen um die Bezeichnung von Gemeindemitgliedern als Schafe,[203] zum anderen um die Beschimpfung von Männern als Hunde, die im Untersuchungskorpus das gängigste Tierschimpfwort darstellt.[204] Die Bischofssagas zeichnen sich somit wiederum durch eine von den weltlichen Sagas relativ unabhängige Bedeutungskonstituierung aus, die vor allem auf biblisches Material und zeitgenössische hagiographische Literatur zurückgreift.

In den Isländersagas und der Sturlunga saga werden außer *úlfr*, *vargr* und *ǫrn* nur Nutztiere, in den Königssagas darüber hinaus auch andere wilde Tiere – wenn auch nur singulär – in metaphorischen Wendungen herangezogen. Die Metaphern der Isländersagas greifen weiterhin ingesamt auf nur wenige Tierarten zurück, deren sinnbildhafte Bedeutung als konventionalisiert angesehen werden kann, während die Königssagas eine ganze Reihe nur einmalig erwähnter Tiermetaphern aufweisen.

---

[202] Die nur an einer Stelle auftauchenden Tiermetaphern sind im Schaubild mit einem Asterisk gekennzeichnet.

[203] „Þorlákr byskup var skamma stund hjá erkibyskupi síðan hann hafði vígslu þegit, af því at hann vissi gørst hve skjótt þurfti tilkvámu hans til Íslands ok þeira sauða er hann var yfir skipaðr." (*ÞBp A* S.66) [Bischof Þorlákr war nur kurze Zeit beim Erzbischof, nachdem er die Weihe empfangen hatte, denn er wußte genau, wie dringend seine Ankunft auf Island vonnöten war für die Schafe, für die er Verantwortung zugewiesen bekommen hatte]. Zum Ursprung dieser Schafsmetapher in der Bibel vgl. Manfred Lurker. 1973. S.183. Siehe auch Aleks Pluskowski. 2005. S.10.

[204] „Hann hleypr ut. ok bidr hundana fra fara. þuiat þeir uill(du) hoggua fingurna. af honum daudum." (*GBp A* S.243) [Er läuft hinaus und gebot den Hunden abzulassen, denn sie wollten dem Toten die Finger abhacken]. Unter anderem Manfred Faust zeigte, daß dieses Schimpfwort im gesamten indogermanischen Sprachraum verbreitet ist (Manfred Faust. 1969. S.123. Vgl. auch Gertrud Jaron Lewis. 1974. S.52).

Dieser Befund bestätigt die bereits herausgearbeiteten Divergenzen innerhalb der Gruppe der weltlichen Sagas in Abhängigkeit von der räumlichen Verortung der erzählten Ereignisse: Die weltlichen isländischen Sagas beziehen sich in der metaphorischen Bedeutungskonstituierung ausgeprägter als die Königssagas auf die sie umgebende Welt der heimischen Nutztiere und bedienen sich dabei eines verfestigten Inventars.

Es lassen sich insgesamt nur drei Tiere identifizieren, die in metaphorischen Zusammenhängen zur Bezeichnung angesehener Persönlichkeiten herangezogen werden. Es handelt sich zum einen um die beiden wilden Raubtiere Adler (*ǫrn*)[205] und Bär (*bjǫrn*)[206] und zum anderen um den Ochsen (*ǫldungr*) als einziges positiv konnotiertes Nutztier. Den beiden erstgenannten wilden Tieren kommt zentrale Bedeutung in der vorchristlichen Ikonographie von Runensteinen zu.[207] Alle drei Tiere werden darüber hinaus wiederholt als Folgegeister (*fylgjur*) hochgeschätzter Männer in den Träumen des Untersuchungskorpus genannt.[208] Lediglich *ǫldungr* greift dabei jedoch auf ein breiteres Bildfeld von Ochsenmetaphern zurück, auf welches noch näher einzugehen sein wird.

Weitere metaphorisch verwendete wilde Tiere sind der Fuchs (*refr*), mit dem wiederholt ein geschickter, aber nicht besonders hochgeschätzter Mann bezeichnet wird,[209] und der Wolf, der als *úlfr* und *vargr* zur Bezeichnung von Menschen am unteren Ende der sozialen Hierarchie oder sogar außerhalb der menschlichen Gemeinschaft herangezogen wird.[210] Abgesehen von der Bezeichnung des jungen Hákon Haraldssons als weißer Vogel, als er König Aðalsteinn mit Hilfe einer flinken

---

[205] „Ǫndurðir skulu ernir klóask“ (Óláfs saga helga. *Hkr* II S.316) [Von Angesicht zu Angesicht sollen Adler sich bekämpfen]; „gerði [Kolbeinn ungi] Hálfdan handtekinn ok tók til öxar, er hann helt á, ok var eigi laus, fyrr en fleiri tóku til. Hálfdan helt frá sér hendinni, ok kvaðu þeir örninn fast hremmt hafa.“ (*Ísl* S.416) [Kolbeinn ungi hielt Hálfdan da fest und griff nach seiner Axt, die er festhielt, und bekam sie nicht los, bevor nicht andere mit zupackten. Hálfdan hielt die Hand von sich weg, und sie sagten, daß der Adler fest zugepackt habe].

[206] „Þér farið óhermannliga, rekið til strandar kýr ok kálfa. Væri yðr meiri veiðr at taka bjǫrninn, er nú er nær kominn á bjarnbásinn.“ (Óláfs safa Tryggvasonar. *Hkr* I S.278; *Fsk* S.128) [Ihr zieht nicht besonders kriegerisch durch die Gegend, treibt Kühe und Kälber zum Strand. Eine größere Jagdbeute wäre es euch, wenn ihr den Bären finget, der jetzt dem Bärengehege nahe gekommen ist]. Mit dieser Metapher bezeichnet ein Bauer Hákon jarl.

[207] Vgl. dazu Lotte Hedeager. 2004. S.230 und 248. Zur Funktion des Adlers in der eddischen Dichtung vgl. Heinrich Beck. 1970. S.67.

[208] Vgl. dazu Kap. 5.4.2.

[209] Während der Jagd der Jómswikinger auf Hákon jarl kommt es zu folgendem Wortwechsel zwischen Jarl Sigvaldi und Búi, einem seiner Männer: „þann dag skulu þeir fá tekit í halann á refinum, er nú dregr skaptit inn hér með landi.‘ Þá svaraði Sigvaldi jarl: ‚Eigi hefir þú enn tekit í halann hónum, ok vænna þykkir mér, at þu munt vera ginntr.‘“ (*Fsk* S.128) [an dem Tag werden sie den Fuchs am Schwanz packen, der jetzt hier vor der Küste seine Rute hoch trägt. Da antwortete Jarl Sigvaldi: „Noch hast du den Fuchs nicht am Schwanz gepackt, und es erscheint mir wahrscheinlicher, daß du übertölpelt wirst“].

[210] Zur Untersuchung des metaphorischen Ausdrucks *vargr* zur Bezeichnung von Friedlosen siehe Theodore Bühler. 1973; Mary Roche Gerstein. 1974. Vgl. auch Peter Dinzelbacher. 2000. S.271.

Überlistung als Ziehsohn übergeben wird,[211] verweisen alle übrigen Tiermetaphern auf Nutztiere. Dabei läßt sich feststellen, daß es vor allem drei Tierarten sind, die metaphorisch aufgegriffen und differenziert nach Alter und teilweise auch nach Geschlecht verwendet werden. Es handelt sich um die auch außerhalb metaphorischer Zusammenhänge zentralen Tiere Hund, Ochse und Pferd.

Die meisten Wendungen rekurrieren auf die Familie der Hundeartigen. Hierzu sind auch die Wolfs- und Fuchsmetaphern zu rechnen, denen jedoch wie bereits ausgeführt als wilde Vertreter dieser Tierfamilie eine abweichende Konnotation zugeordnet ist. Fast allen Metaphern dieser Gruppe kommt dabei abschätzige Funktion zu. Dies gilt vor allem für die Bezeichnung eines Mannes als Hund,[212] und wird ein Mann eine Hündin genannt (*bikkja, grey*), so stellt dies eine zusätzliche Steigerung der pejorativen Wirkung dar. Eine vergleichbar starke Wirkung kommt nur dem Vergleich mit einer Stute (*merr*) zu. In der Vatnsdœla saga beleidigt Jǫkull Bergr gleich zweimal, indem er ihn mit einem weiblichen Tier gleichsetzt, einmal metaphorisch mit einer Hündin, einmal im Rahmen eines Vergleichs mit einer Stute: „fór Bergr þá lútari, bikkjan, er ek sló hann, svá at hann fell við, enda kom þú nú til hólmstefnunnar, ef þú hefir heldr manns hug en merar."[213]

Die mit der Metapher der Hündin verbundene Assoziation ist die eines sich durch Feigheit auszeichnenden Mannes. Mehrere Male steht die Metapher in Verbindung mit einem Mann, der einer Konfrontation mit einem Feind aus dem Weg geht.[214] In der Gísla saga Súrssonar wird Auðr von Eyjólfr als Hündin, bzw. weiblicher (*blauðr*) Hund bezeichnet, nachdem sie ihn mit dem von ihm angebotenen Geldbeutel auf die Nase geschlagen hat. Eyjólfr fordert seine Männer auf, sie zu töten: „Hafið hendr á hundinum ok drepi, þó at blauðr sé."[215] Dies ist jedoch die einzige Stelle, an der die Metapher der Hündin zur Bezeichnung einer Frau herangezogen wird, und sie ist eher entsprechend der allgemeinen Bedeutung der Hundemetapher zu verstehen, die im konkreten Fall auf eine Frau bezogen wird und daher mit dem Zusatz *blauðr* versehen wird.

---

[211] „Haraldr konungr Norðmanna sendi yðr góða kveðju, þar með sendi hann yðr einn hvítan fugl vel vanðan ok bað yðr venja enn betr heðan í frá." (*Fsk* S.72) [Haraldr, König der Norweger, sandte euch viele Grüße, dazu sandte er euch einen weißen Vogel, gut abgerichtet, und fordert euch auf, ihn von jetzt an noch besser auszubilden]. Diese Metapher findet sich nur in der Fagrskinna, von der in Kapitel 4 gezeigt wurde, daß sie insgesamt wesentlich häufiger als die anderen Königssagakompendien metaphorische Wendungen aufgreift.

[212] Z.B. *Gísl* S.84; *Hœns* S.40; *Vatn* S.106; *Fsk* S.133. In der Vatnsdœla saga findet sich die Beleidigung „þú ert mestr mannhundr" (*Vatn* S.61) [du bist der größte Mannshund].

[213] *Vatn* S.88 [Bergr war da kleinlauter, die Hündin, als ich ihn so schlug, daß er stürzte, aber komm du nur zum Zweikampf, wenn du eher den Mut eines Mannes hast als den einer Stute].

[214] Sowohl in der Flóamanna saga als auch in der Gísla saga Súrssonar werden Männer als Hündin (*grey*) bezeichnet, die sich Kampfhandlungen entziehen (*Flóam* S.317; *Gísl* S.112). In der Vatnsdœla saga heißt es darüber hinaus über Þorkell krafla als Begründung, warum er das Ferkel geschlachtet habe, daß er gefroren habe wie eine Hündin. Den vorhergehenden Beleidigungen, die sich auf die ungehörige Nähe zu Tieren beziehen, wird also ein beleidigender Vergleich mit einer Hündin hinzugefügt (*Vatn* S.117).

[215] *Gísl* S.101 [Ergreift den Hund und tötet ihn, auch wenn es ein Weibchen ist].

Die einzige Tiermetapher, die an verschiedenen Stellen zur Bezeichnung von Frauen angeführt wird, ist *merr*, Stute, auch diese stets mit pejorativer Bedeutung. So nennt Einarr þambarskelfir während einer Thingversammlung in voller Lautstärke König Sveinn und seine Mutter Álfífa Fohlen und Stute: „Ekki var ek vinr Óláfs konungs, en þó váru Þrœndir ekki þá kaupmenn, er þeir seldu konung sinn ok tóku við meri ok fyl með."[216] Mutter und Sohn werden hier mit zwei aus derselben Familie stammenden Tiermetaphern despektierlich umschrieben, wobei dem Sohn durch die Benennung als Fohlen ähnlich wie in der zuerst angeführten Kalbsmetapher die volle Reife abgesprochen wird. Derselben Absicht dient auch die Bezeichnung von Männern als Welpen.[217] Diese Wirkung wird in der Äußerung der Fagrskinna noch dadurch unterstützt, daß das Fohlen seiner Mutter, der Stute, folgt.

Wie in dem oben angeführten Beispiel in der Vatnsdœla saga wird die Stute darüber hinaus in der Form eines Vergleichs auch als Beleidigung für Männer genutzt. Dies impliziert dabei ebenso wie die Metapher der Hündin, daß es dem bezeichneten Mann am nötigen Mut zu einem mannhaften Verhalten mangele.[218] Es ist auffällig, daß *merr* als Beleidigung für Männer nicht in Form einer Metapher, sondern nur als Vergleich vorgetragen wird. Eine Erklärung für die Abwesenheit von Stutenmetaphern zur Bezeichnung von Männern liegt darin, daß die Stute neben ihrer Verkörperung einer feigen Kreatur zusätzlich auch mit einem reizenden und aufgeilenden Wesen assoziiert wird, das den passiven Part im Geschlechtsakt übernimmt.[219] Die metaphorische Bezeichnung eines Mannes als Stute würde somit eine wesentlich stärkere Beleidigung mit sich führen als eine Benennung als Hündin, deren Assoziation auf das Feigheitskonzept beschränkt zu sein scheint. Im Rahmen eines

---

[216] *Fsk* S.206 [Ich war gewiß kein Freund König Óláfs, aber die Trönder waren da keine guten Kaufleute, als sie ihren König für eine Stute mit ihrem Fohlen verkauften].

[217] Skarpheðinn Njálsson bezeichnet Gunnarr Lambason und Grani Gunnarsson als Welpen, nachdem er sie gefangen genommen hat: „Tekit hefi ek hvelpa tvá, eða hvat skal við gera?" (*Nj* S.234) [Ich habe zwei Welpen gefangen, und was soll mit ihnen geschehen?].

[218] Die gleiche Formel findet sich auch in der Fóstbrœðra saga (*Fbr* S.254). Dort führt sie zu mehreren Totschlägen, die König Óláfr folgendermaßen kommentiert: „Várkunn var þat, at þér mislíkaði þeira umrœða; hefir þú ok stórt at gǫrt." (*Fbr* S.259) [Es ist begreiflich, daß dir dieses Gerede mißfiel; und du hast in dieser Beziehung Großes ausgerichtet]. Im Qlkofra þáttr wird von einem Mann behauptet, er habe sich aus Furcht in eine Stute verwandelt (*Qlk* S.92). Vgl. auch *Svarfd* S.144: „Eigi nennik því at kallast jafnsnjallr þér, því at ek kalla þik þess kvikindis læti hafa, sem gengr á fjórum fótum ok vér kǫllum meri" [Es widerstrebt mir, genauso mutig wie du genannt zu werden, denn ich sage, du hast das Wesen desjenigen Tieres, das auf vier Beinen geht und das wir Stute nennen].

[219] Im Qlkofra þáttr wird erzählt, daß Qlkofri Þorkell trefill vorwirft, den weiblichen Part beim Geschlechtsakt eingenommen und von einem Hengst penetriert worden zu sein (*Qlk* S.91). Auch in diesem Fall handelt es sich jedoch nicht um eine metaphorische Wendung, sondern um ein in ungebundener Sprache vorgetragenes *níð*, bei dem Þorkell außerdem nicht als Stute bezeichnet wird, sondern ihm lediglich die weibliche Position zugeordnet ist. In skaldischen Strophen und in der eddischen Dichtung finden sich dagegen Pferdemetaphern dieser Art, wie etwa die metaphorische Gleichsetzung eines Mannes mit einer Stute in der Helgaqviða Hundingsbana inn fyrri (Str. 42. *Edda* S.136. Vgl. Hilda R. Ellis Davidson. 1983. S.27) oder eine Kormákr untergeschobene skaldische Strophe in der Kormáks saga, in der sich das Ich wünscht, daß Steingerðr eine Stute sei, die er als Hengst im Stall bespringen könnte (*Korm* S.277f).

Vergleichs findet dagegen nur eine partielle Gleichsetzung mit dem Tier zugeschriebenen Charaktermerkmalen statt. Aber auch in dieser eingeschränkten Form entwickelt die Gleichsetzung mit diesem Tier ausgeprägt pejorative Wirkung. An keiner Stelle im Untersuchungskorpus findet sich schließlich eine metaphorische Gleichsetzung eines Mannes mit einem Hengst, weder in positivem noch in negativem Zusammenhang. In Hinblick auf die erwähnte Strophe aus der Kormáks saga läßt sich vermuten, daß die Bezeichnung eines Mannes als Hengst ebenfalls eine stark sexuelle Konnotation mit sich führen würde; dies verbleibt jedoch im Bereich der Spekulation.

Schließlich soll noch eine Pferdemetapher besonderer Art in der Íslendinga saga betrachtet werden. Sie weicht von den restlichen Tiermetaphern ab, da in diesem Fall ein Tier nicht für *einen* Menschen, sondern für eine ganze Gruppe von Personen steht. Im Vorfeld der Episode wird die verwitwete Schwester der Gíslsöhne zum Mißfallen ihrer Brüder von Eyjólfr Kársson aus Víðidalur umworben. Über die Brüder kommt eine *níð*-Strophe in Umlauf, von der aufgrund von Andeutungen im Text angenommen werden kann, daß sie von einem gewissen Tannr stammt, die Brüder töten jedoch einen anderen Mann dafür. Als Reaktion auf diese Ereigniskette machen die Viðdælir ‚eine Stute aus den Miðfirðingern', wie es in der Saga selbst formuliert wird:

> Þá hófu Víðdælir þat spott, er þeir kölluðust gera meri ór Miðfirðingum, ok var Þorbjörn Bergsson hryggrinn í merinni, en Gísl, bróðir hans, gregrinn, en synir Gísls fætrnir, Óláfr Magnússon lærit, en Tannr Bjarnason arsinn. Hann sögðu þeir skíta á alla þá, er við hann áttu, af hrópi sínu.[220]
>
> [Da verbreiteten die Viðdælir den Spott, den sie „eine Stute aus den Miðfirðingern machen" nannten, und Þorbjörn Bergsson war der Rücken der Stute, und Gísl, sein Bruder, der Unterleib, und Gísls Söhne die Beine, Óláfr Magnússon die Lenden, und Tannr Bjarnason der Arsch. Sie sagten, er scheiße auf sie alle, die mit ihm zu tun haben, mit seinen Verhöhnungen.]

Wie läßt sich diese singuläre Episode, in der eine Gruppe von Männern über die Zuweisung von Körperteilen einer Stute mit beleidigender Absicht hierarchisch geordnet wird, mit den einfachen Tiermetaphern in Verbindung bringen? Frühere Erklärungsversuche des Ursprungs dieser exzeptionellen Tiermetapher in einer norwegischen Volkstanztradition, einem irischen Brauch bzw. homologem Denken wirken nicht oder nur bedingt überzeugend.[221]

Ein alternativer Erklärungsansatz bietet sich, wenn man diese Episode vor dem Hintergrund der verschiedenen, bis zu diesem Zeitpunkt identifizierten Tierdiskursen interpretiert. In den bisherigen Ausführungen wurde deutlich, daß die Bezeichnung eines Mannes als weibliches Tier ebenso wie der Vergleich mit einem solchen sehr starke Beschimpfungen darstellen und daß dabei der Stute eine herausgestellte

---

[220] *Ísl* S.263.

[221] Vgl. Stefán Einarsson. 1960; Bo Almqvist. 1991; William Sayers. 1997b. S.28.

Position zukommt.[222] Die Gleichsetzung mehrerer Männer mit einzelnen Körperteilen dieses weiblichen Tieres kann als Steigerung der pejorativen Wirkung der Stutenmetapher verstanden werden, zumal die ausgewählten Körperteile alle vom Hinterleib des Tieres stammen, auf den sich ein Hengst während der Begattung stützt. Aus diesem Grund ist William Sayers nicht zuzustimmen, wenn er meint, daß Þorbjörn Bergsson mit dem Rücken als einzigem ein neutrales Körperteil zugeordnet sei. [223] Denn das Aufstützen auf den Rücken ist integraler Bestandteil der durch den Begattungsakt ausgedrückten Dominanz. Dasselbe gilt für die Lenden (*lær*). In diesem Bild unwichtiger sind dagegen die Beine (*fætr*), auf die wohl zurückgegriffen wird, weil es sich um vier Brüder handelt. Welches Körperteil das Hapaxlegomenon *gregr* bezeichnet, ist nicht eindeutig zu klären. Jón Jóhannesson, Stefán Einarsson und Bo Almqvist deuten *gregr* als Bauch, William Sayers hingegen als weibliches Geschlechtsteil, wobei er *gregr* als reduplizierte Form von *ergi* herleitet.[224] Diese Interpretation unterbaut er mit der Erklärung, daß Gísl als Vater der Witwe besonderes Ziel des Spotts sei und deshalb mit eben dem Körperteil bezeichnet werde, das vom Hengst penetriert wird. Ob das Wort nun spezifisch auf das Geschlechtsteil abzielt oder den Bauch im allgemeinen bezeichnet, ist irrelevant, da beide Möglichkeiten mit derselben Assoziation, der Penetrierung durch das männliche Geschlechtsteil, verbunden sind, in letzterem Fall lediglich expliziter als in ersterem.

Mit der Zuschreibung Tanns als Arsch (*ars*) der Stute, der auf alle anderen scheißt,[225] wird das bis zu diesem Zeitpunkt rein sexuell konnotierte Bild aufgebrochen und von einer weiteren Bedeutungsebene überlagert, die auf einen von einem anderen herbeigeführten Kontakt mit Fäkalien abhebt. Von diesem wurde in Kapitel 5.1 eingehend gezeigt, daß er eine Entehrung darstellt, die in ihrem Ausmaß mit dem Vorwurf der Unmännlichkeit gleichgesetzt werden kann. Die komplexe Metapher greift somit verschiedene Tabubereiche auf und kombiniert diese zu einer ausgesprochen beleidigenden Aussage.

Aufgrund der aufgezeigten Begrenzungen im Gebrauch bestimmter Tierarten als Metaphern kommt es zu einem Wechsel im Bildfeld bei der Beschimpfung der Königsfamilie durch Finnr jarl in der Haralds saga Sigurðarsonar, die in Morkinskinna, Fagrskinna und Heimskringla mit fast identischem Wortlaut wiedergegeben werden:

> Þá mælti Haraldr konungr: „Villtu nú grið, þóttu sér ómakligr?“ Þá svarar jarl: „Eigi af hundinum þínum.“ Konungr mælti: „Viltu þá, at Magnús, frændi þinn, gefi þér grið?“ Magnús, sonr Haralds konungr, stýrði þá skipi. Þá svarar jarl: „Hvat mun hvelpr sá ráða

---

[222] William Sayers unterstreicht in seiner Untersuchung dieser Episode, daß die Stute in der altnordischen Literatur Inbegriff des Gegenteils von Männlichkeit ist (William Sayers. 1997b. S.32).

[223] William Sayers. 1997b. S.30.

[224] Vgl. ebd. S.30f.

[225] Die grobe Wortwahl in den letzten Zeilen möge der Leser mir verzeihen. Wie aus der Übersetzung ersichtlich handelt es sich in allen Fällen um direkte Übersetzungen des vom Verfasser der Íslendinga saga gewählten Vokabulars.

griðum?“ Þá hló konungr ok þótti skemmtan at erta hann ok mælti: „Viltu taka grið af Þóru, frændkonu þinni?“ Þá segir jarl: „Er hón hér?“ „Hér er hón,“ segir konungr. Þá mælti Finnr orðskrǫk þat, er síðan er uppi haft, hversu reiðr hann var, er hann fekk eigi stillt orðum sínum: „Eigi er nú undarligt, at þú hafir vel bitizk, er merrin hefir fylgt þér.“[226]

[Da sprach König Haraldr: „Willst du jetzt Frieden, auch wenn du ihn nicht verdienst?“ Da antwortet der Jarl: „Nicht von dir Hund.“ Der König sagte: „Willst du dann, daß dein Verwandter Magnús dir Frieden schenkt?“ Magnús, der Sohn König Haralds, steuerte da eines der Schiffe. Da antwortet der Jarl: „Soll denn etwa der Welpe Frieden gewähren dürfen?“ Da lachte der König und fand es unterhaltsam, ihn aufzuziehen, und sagte: „Willst du Frieden von deiner Verwandten Þóra annehmen?“ Da sagt der Jarl: „Ist sie hier?“ „Hier ist sie,“ sagt der König. Da sprach Finnr jene gemeinen Worte, die später als Beleg dafür dienten, wie zornig er war, daß er seine Worte nicht mäßigen konnte: „Jetzt wundere ich mich nicht mehr, daß du gut um dich gebissen hast, wenn dir die Stute folgt.“]

Magnús könnte zwar als Fohlen statt als Welpe bezeichnet werden, Haraldr selbst jedoch nicht als Hengst. Und die Bezeichnung Þóras als Stute transportiert den diskutierten sexuellen Unterton, den eine Beschimpfung als Hündin nicht aufgreifen würde. Daß *hundr* und *merr* die einzigen konventionalisierten Schimpfwörter im Untersuchungskorpus sind, Tiere wie Ochsen, Schafe,[227] Schweine hingegen nicht als metaphorische Beschimpfungen verwendet werden, liegt unter anderem in der Tabuisierung von Hunden und Pferden als Lebensmittel begründet. Auf das Merkmal der Eßbarkeit bzw. Nichteßbarkeit als eines der ausschlaggebenden Kriterien für die pejorative Wirkung einer Tiermetapher wies unter anderem der Anthropologe Edmund Leach in seiner Untersuchung von Tierschimpfwörtern hin.[228] Daß die Stute ausschließlich in pejorativen Zusammenhängen und der Hengst überhaupt nicht in sinnbildhafter Bedeutung verwendet wird, während der Hund zumindest an einer Stelle als neutrale Metapher der Charakterisierung furchterregender Feinde dient,[229] weist auf eine äußerst negative metaphorische Bedeutungsbelegung des Pferdes hin, die neben dem mit der Einführung des Christentums explizit eingeführten Verbot des Pferdefleischessens auch auf einer ausgeprägt sexuellen Konnotation der männlichen und weiblichen Vertreter dieser Art beruht.

Bei den Ochsenmetaphern schließlich handelt es sich nicht um konventionalisierte Wendungen, sondern um einige singuläre Äußerungen, wie den bereits er-

---

[226] Haralds saga Sigurðarsonar. *Hkr* III S.154f. Vgl. auch *Mork* S.213f; *Fsk* S.269.

[227] In der Guðmundar saga dýra wirkt die Schafsmetapher nur aufgrund hinzugefügter Attribute pejorativ (vgl. Kap. 4.2).

[228] Edmund Leach. 1972. S.39. Die Einstellung der Menschen zur Eßbarkeit eines Tieres kann nach Leachs Ansicht analog zu der Einstellung gegenüber der Möglichkeit von sexuellen Beziehungen zu anderen Mitmenschen verstanden werden: Je näher der Verwandtschaftsgrad, desto stärker ist die sexuelle Beziehung respektive das Essen des betreffenden Tieres tabuisiert (ebd. S.52). Zum Zusammenhang zwischen der Tabuisierung als Nahrungsmittel und einer starken sexuellen Aufladung vgl. Claude Lévi-Strauss. 1973. S.126.

[229] „hvat [Korrektur FJ: hvast] bita nv hvndar konungs“ (*Mork* S.179f) [scharf beißen die Hunde des Königs jetzt].

wähnten Vergleich zwischen Ochse und Kalb in der Morkinskinna oder die Bezeichnung Gunnars von Hlíðarendi als großer Bulle (*mikill ǫldungr*) durch seine Feinde, nachdem sie ihn getötet haben.[230] Anders als die Hunde- und Pferdemetaphern sind diese Wendungen nicht pejorativer Natur, sondern unterstreichen den hohen Status der bezeichneten Personen. In keinem Fall kommt einer Ochsenmetapher negative Bedeutung zu. Das mangelnde pejorative Potential des Ochsenbildes läßt sich in Rückgriff auf Edmund Leachs Ausführungen erklären. Nichtsdestoweniger ist es jedoch bemerkenswert, daß dem Ochsen nicht nur kein pejorativer Bedeutungsgehalt zugeschrieben ist, sondern daß er sogar zur Umschreibung angesehener Männer herangezogen wird. Diese herausgestellte Position des Ochsen korrespondiert mit seiner zentralen Funktion in anderen Dimensionen der Bedeutungskonstituierung.[231]

Einige wenige Metaphern rekurrieren auf weitere Tierarten. In der narrativen Analyse der Guðmundar saga dýra wurde bereits auf die Bezeichnung Guðmunds als wolloses Schaf und deren narrative Funktion für den Handlungsverlauf eingegangen. In den meisten Fällen folgen einer Tiermetapher keine begleitenden Ausführungen, d.h. die Bezeichnung alleine impliziert schon eine gewisse Bedeutung. Nicht konventionalisierte Metaphern – wie die Schafsmetapher – müssen jedoch ausgeführt werden, um mit einer gewissen Assoziation versehen zu werden. Dies gilt auch für eine Ziegenmetapher in Odds Version der Óláfs saga Tryggvasonar. In dieser Saga nennt Ólafr die Dänen bei der Schlacht von Svolder Waldziegen.[232]

Der Metapher folgt eine vergleichende Erläuterung, warum die Dänen als Waldziegen bezeichnet werden: Weil sie den Mut von Ziegen haben und noch niemals bei einer Seeschlacht den Sieg davon getragen haben. Daß diese Beschimpfung nicht völlig beliebig ist, wird im Rückblick auf die beleidigende Wirkung des ausgetauschten Reitpferdes Sigurðr sýrs durch dessen Stiefsohn Óláfr deutlich.[233] Anders als die konventionalisierten Beschimpfungen greifen die Schafs- und die Ziegenmetapher auf Tiere zurück, denen im Wertesystem der Sagagesellschaft ein sehr geringer Status und ökonomischer Wert zukommt und die nur sehr selten als Individuen wahrgenommen werden.[234] Wiederum werden zur Beschimpfung weibliche Vertreter einer Tierart herangezogen, um die Feigheit und Machtlosigkeit der Männer hervorzuheben. Die genaue Bedeutung der Beschimpfung Eyjólfs in der Víga-Glúms

---

230 „Mikinn ǫldung hǫfu vér nú at velli lagit" (*Nj* S.191) [Einen stattlichen Bullen haben wir jetzt niedergestreckt]. Vgl. auch *Gr* S.158: „eða hvat bar nú til, er ǫldungrinn vísaði þér nú frá sér?" [Aber was hat sich nun zugetragen, daß der Bulle dich jetzt abgewiesen hat?] *Ǫldungr* scheint im Altnordischen zumindest teilweise ohne Rückbezug auf den metaphorischen Ursprung zur Bezeichnung angesehener Männer verwendet worden zu sein. Im vorliegenden Fall könnte es sich folglich um eine Metapher des Alltags im Sinne George Lakoffs handeln, bei der die metaphorische Bedeutung vom Nutzer nicht mehr erkannt wird. Da die Intention der Sprachnutzer nicht mehr nachvollzogen werden kann, bleibt eine Erörterung in diesem Fall jedoch spekulativ.

231 Vgl. Kap. 6.3.

232 *ÓTOdd* S.211.

233 Vgl. auch Helgaqviða Hundingsbana ǫnnor Str. 37. *Edda* S.158.

234 Vgl. Kap. 6.8.

saga als *tǫtrabassi* schließlich ist nicht völlig aus dem Kontext zu erschließen und wurde in der Forschung konträr diskutiert. Der weitere Verlauf der Handlung legt es jedoch nahe, daß die Bezeichnung sich metaphorisch auf einen Bären bezieht.[235]

Daß die weitaus meisten Tiermetaphern im Untersuchungskorpus abwertende Bedeutung haben, ist kein überraschendes Resultat. Tierschimpfwörter gehören neben Blasphemien, Flüchen und unanständigen Wörtern, die sich meist auf Geschlechtsteile und Exkremente beziehen, zu den gewöhnlichsten Beschimpfungen in verschiedenen Sprachen und Kulturräumen.[236] Signifikant ist vielmehr die herausgestellte Position des Ochsen als einzig positiv konnotiertes Nutztier in metaphorischen Zusammenhängen und die völlige Begrenzung der konventionalisierten Schimpfwörter auf die beiden Tierarten Hund und Pferd bzw. vor allem auf deren weibliche Vertreter. Die abschätzige Bedeutung der Metaphern beruht auf der Assoziation dieser Tiere als feige und ihrer untergeordneten Position im Geschlechtsakt – die Beschimpfungen beziehen sich also implizit oder explizit auf den Vorwurf eines unmännlichen oder sogar homosexuellen Verhaltens.

Ein Blick auf die im Untersuchungskorpus angeführten Tiervergleiche zeigt, daß in diesen weitaus mehr Tierarten herangezogen werden als in metaphorischen Äußerungen.[237] In der Fóstbrœðra saga wird der junge Þorgeirr sogar zweimal mit einem Löwen verglichen.[238] Diese Gleichsetzung ist jedoch für die historischen Untergattungen der Sagaliteratur sehr ungewöhnlich und wäre wohl in metaphorischer Form undenkbar. Zwischen der Bedeutungszuweisung in Metaphern und in Vergleichen lassen sich weitere signifikante Abweichungen feststellen: So wird der Ochse in der Bandamanna saga neben dem Esel als Vergleichsmittel herangezogen, um die Dummheit Þorgeirr Halldórusons zu illustrieren.[239] Das Pferd (*hestr*) wird in Vergleichen dagegen mit Schnelligkeit in Verbindung gebracht und dient somit im Gegensatz zu metaphorischen Wendungen dem Herausstreichen einer positiven Eigenschaft.[240] Ferner wurde bereits darauf hingewiesen, daß in Vergleichen ein Mann mit einer Stute gleichgesetzt wird, um seinen mangelnden Mut zu veranschaulichen, während eine Stute in Metaphern ausschließlich zur Bezeichnung von

---

235 „Eigi er sjá þó sœmiligr í qndveginu tǫtrabassinn." (*Glúm* S.8) [Der Lumpenbär da auf der Ehrenbank ist allerdings nicht ansehnlich]. Zur Forschungsdiskussion vgl. Davíð Erlingsson. 1981.

236 Vgl. Edmund Leach. 1972. S.37.

237 Es finden sich als Vergleichsobjekte Vieh im allgemeinen (*fé/búfé/hjǫrð*, z.B. *Eir* S.229; *Gísl* S.79; *Mork* S.44), Zuchtvieh (*kýr, gríss*), Jungvieh (*kið, lamb*, z.B. *Laxd* S.119) und auch Mäuse (*mús*, z.B. *Mork* S.310) und Polarfüchse (*melrakki*), letztere immer zur Illustrierung einer unwürdigen Überwältigung (*Nj* S.326; *Stur* S.95f; *Þskarð* S.174).

238 „inn hæsti hǫfuðsmiðr hafði skapat ok gefit í brjóst Þorgeiri svá øruggt hjarta ok hart, at hann hræddisk ekki, ok hann var svá øruggr í qllum mannraunum sem it óarga dýr." (*Fbr* S.133. Ähnlich S.179) [Der oberste Baumeister hatte Þorgeirr auch ein so furchtloses und hartes Herz in die Brust gesetzt, daß er sich vor nichts fürchtete, und er war so furchtlos in jeder gefährlichen Lage wie das unerschrockene Tier, der Löwe]. Vgl. dazu auch Heinrich Beck. 1972. S.101.

239 *Band* Möðruvallabók. S.350.

240 Vgl. z.B. „eigi hljóp hann minna en inn bezti hestr." (*Krók* S.121) [er lief nicht langsamer als das schnellste Pferd]. Ähnlich, wenn auch nicht direkt in Vergleichsform: „Hann var svá skjótr á fæti, at engi hestr tók hann." (*Stur* S.69) [Er war so schnell zu Fuß, daß kein Pferd ihn einholte].

Frauen verwendet wird. Diese Bedeutungsunterschiede zeigen deutlich, daß der Metapher eine umfassende Gleichsetzung des bezeichnenden Tieres und des bezeichneten Menschen zugrunde liegt, während in einem Vergleich nur eine bestimmte Qualität eines Tieres herausgegriffen wird – der mangelnde Mut der Stute, die Schnelligkeit des Pferdes, die Dummheit des Ochsen –, um einen Menschen in bezug auf genau diese, und nur diese Eigenschaft zu charakterisieren. Eine Metapher ist also weitaus mehr als lediglich ein verkürzter Vergleich, wie dies in der Substitutionstheorie der älteren Metapherforschung angenommen wurde.[241] Sie bedeutet vielmehr eine Gleichsetzung in bezug auf die Gesamtheit der mit dem *signifiant* verbundenen Konnotationen.

Schließlich liegt zuweilen ein Spannungsverhältnis zwischen konventionalisierter metaphorischer Bedeutungszuweisung und einem theriophoren Personenbeinamen vor – wie beispielsweise im Falle von Sigurðr sýr, Þórðr kǫttr und Þórir hundr. Das pejorative Potential dieser Personenbeinamen wird wiederholt ausgenutzt und thematisiert,[242] wie etwa folgendes Gespräch zwischen Haraldr Sigurðarson und Stúfr Þórðarson im Stúfs þáttr zeigt:

> Konungr spyrr: „Hvat heitir maðr sjá, er mér sitr gagnvert?“ Hann svarar: „Stúfr heiti ek.“ Konungr mælti: „Kynligt nafn; eða hvers son ertu?“ Stúfr svarar: „Kattar son em ek.“ Konungr spyrr: „Hvárr var sá kǫttrinn, er faðir þinn var, inn hvati eða inn blauði?“ Þá skelldi Stúfr saman hǫndunum ok hló ok svaraði engu. Konungr spyrr: „At hverju hlær þú nú, Íslendingr?“ Stúfr svarar: „Geti þér til, herra.“ „Svá skal vera,“ segir konungr. „Þér mundi þykkja ek spyrja ófróðliga, er ek spurða, hvárr sá væri kǫttrinn, er faðir þinn var, inn hvati eða inn blauði, því at sá mátti eigi faðir vera, er blauðr var.“ Stúfr mælti: „Rétt geti þér, herra.“ Þá setti enn hlátr at Stúf. Konungr spurði: „At hverju hlær þú nú, Stúfr?“ „Geti þér enn til, herra.“ „Svá skal vera,“ segir konungr; „þess get ek, at þú mundir því ætla at svara mér, at faðir minn var eigi svín, þó at hann væri sýr kallaðr, en ek mynda því leita þessa dœma, at ek ætlaða, at þú myndir eigi djǫrfung til hafa at svara mér þessu, alls ek mátta þat vita, at faðir þinn myndi eigi kǫttr vera, þó at hann væri svá kallaðr.“[243]
>
> [Der König fragt: „Wie heißt der Mann, der mir gegenüber sitzt?“ Er antwortet: „Ich heiße Stúfr.“ Der König sprach: „Das ist ein sonderbarer Name, und wessen Sohn bist du?“ Stúfr antwortet; „Ich bin der Sohn der Katze.“ Der König fragt: „War die Katze, die dein Vater war, männlich oder weiblich?“ Da klatschte Stúfr sich lachend in die Hände und antwortete nichts. Der König fragt: „Worüber lachst du nun, Isländer?“ Stúfr entgegnet: „Ratet einmal, Herr.“ „So soll es sein,“ sagt der König. „Dir muß meine Frage unverständig erscheinen, als ich fragte, ob die Katze, die dein Vater war, männlich oder weiblich war, weil eine weibliche nicht Vater sein kann.“ Stúfr antwortet: „Ihr ratet richtig, Herr.“ Und es überkam ihn erneut das Lachen. Der König fragt: „Worüber lachst du nun, Isländer?“ „Ratet nochmals, Herr.“ „So soll es sein,“ sagt der König,“ sagt der König: „das rate ich, daß du mir dies gerne antworten würdest, daß mein Vater kein Schwein war, auch wenn er Sau genannt wurde und daß ich nur deswegen

---

241 Vgl. Gerhard Kurz. 1993. S.7f.

242 Dazu auch Gustaf Cederschiöld. 1890. S.24.

243 *Stúf* S.283f.

diesen Vergleich vornehmen würde, weil ich annähme, daß du nicht die Dreistigkeit besäßest, mir dies zu antworten, da ich doch wissen mußte, daß dein Vater keine Katze war, auch wenn er so genannt wurde.]

König Haraldr stellt in diesem Gespräch zunächst eine metaphorische Gleichsetzung zwischen dem Beinamen Katze (*kǫttr*) und seinem Namensträger her, die er jedoch mit Bedacht auf den Beinamen seines eigenen Vaters, Sau (*sýr*), zurücknimmt und sogar explizit auf die Nichtidentität zwischen Signifikant und Signifikat eingeht.[244] Gerade eine derartige Identifikation eines Mannes mit seinem theriophoren Personenbeinamen wird jedoch wiederholt im Rahmen von Wortspielen ausgenutzt, um den geplanten oder vollzogenen Totschlag der bezeichneten Person mehr oder weniger verschlüsselt auszudrücken.[245]

In der narrativen Analyse der Bjarnar saga Hítdœlakappa wurde auf das Wortspiel eingegangen, das Kálfr in den Mund gelegt wird, nachdem die Männer Bjǫrn vor dessen Erschlagung umzingelt haben: „ek hygg, at ek veiða nú þann bjǫrn, er vér vildum allir veiða."[246] Ähnliche, den Namen eines Totschlagsopfers aufgreifende, Wendungen finden sich in einer Reihe von Sagas. So erklären beispielsweise in der Droplaugarsona saga die beiden Söhne der Droplaug eines Morgens ihrer Gastgeberin Gróa auf Eyvindarár, daß sie sich auf die Jagd nach Schneehühnern begeben wollen. Nach ihrer Rückkehr fragt Gróa sie nach ihrer Jagdbeute, und Helgi Droplaugarson antwortet: „Vit hǫfum veitt torðyfil einn",[247] wir haben einen Mistkäfer, einen *torðyfill*, erlegt. Die zwei Männer sind keinesfalls enttäuscht angesichts dieser vermeintlich mageren Jagdbeute, denn bei diesem Mistkäfer handelt es sich um Þorgrímr torðyfill, einen Knecht, der kurze Zeit zuvor Droplaug, also die Mutter Helgis und Gríms, beleidigt hat, und der aus diesem Grund in dieser Szene sein Leben lassen muß.[248]

Daß die Bedeutungskonstituierung dieser Wortspiele zumindest potentiell zwischen Metapher und Metonymie pendelt, drückt sich am deutlichsten in der bereits

---

[244] Das pejorative Potential, das aus dem theriophoren Beinamen Sigurðs, der noch dazu die Bezeichnung eines weiblichen Tieres ist, erwächst, wird auch im Hreiðars þáttr heimska deutlich, als Hreiðarr Haraldr eine kleine Schweinefigur schenkt: „Nú kemr svínit aptr fyrir konung. Tekr hann þá upp ok hyggr at smíðinni enn vandligar ok sér þá, at spenar eru á ok þat var gyltr, fleygir þegar í brott ok sér, at til háðs var gǫrt, ok mælti: „Hafi þik allan troll. Standi menn upp ok drepi hann." (*Hreið* S.259) [Jetzt wird dem König das Schwein erneut gebracht. Er nimmt es da in die Hand und sieht sich die Arbeit noch sorgfältiger an und entdeckt da Zitzen, und es war also eine Sau. Da wirft er es in hohem Bogen fort und versteht, daß es zum Hohn gemacht war, und spricht: „Der Troll hole dich. Steht auf Männer und tötet ihn."] Anders als im Stúfs þáttr mangelt es Haraldr hier an ironischer Distanz zum Namen seines Vaters. Vgl. auch Helgaqviða Hundingsbana in fyrri Str. 18. *Edda* S.133.

[245] Daß die Bischofssagas auch hier eine Ausnahme darstellen, muß beinahe nicht mehr erwähnt werden.

[246] *BjH* S.199.

[247] *Dpl* S.146.

[248] Weitere Wortspiele, denen dieselbe narrative Funktion zukommt, finden sich in der Óláfs saga helga (*Hkr* II S.264) über den Namen Hrútr sowie über den Beinamen hundr und den Eigennamen Bjǫrn (S.384f).

erwähnten Vígi-Þórir hjǫrtr-Episode in Odds Version der Óláfs saga Tryggvasonar aus: Von Þórirs schwer verletztem Körper löst sich ein Hirsch (*hjǫrtr*), der von Vígi im Kampf getötet wird. Der Tod des Hirschen führt dabei zugleich auch zu Þórirs Tod.[249] Auch wenn Oddr durchaus Skepsis am Wahrheitsgehalt dieser Begebenheit durchscheinen läßt,[250] wird in seiner Schilderung das namengebende Tier als Teil des bezeichneten Menschen dargestellt, der sich in Extremsituationen vom Menschen lösen kann.

Eine solche metonymische Interpretation von theriophoren Personenbeinamen wird indessen durch keine andere Episode des Untersuchungskorpus gestützt, wie besonders an Snorris Adaption der betreffenden Episode deutlich wird. Wie in Kapitel 4.4 dargelegt, übernimmt Snorri die Episode in stark abgeänderter Form, welche die schamanische und damit auch metonymische Bedeutungsebene unterdrückt.[251] Die Passage ist dergestalt umgewandelt, daß der Beiname nur noch in einem Wortspiel, entsprechend den oben angeführten Episoden in der Bjarnar saga und der Droplaugarsona saga, aufgegriffen wird. Im Vergleich zu Odds Version sind die Ausführungen der Heimskringla reduziert auf eine rein denotative Ebene, in der mit der Bedeutung des Beinamens metaphorisch gespielt wird. Daß in ähnlicher Funktion auch von Personennamen losgelöste Tiermetaphern zu finden sind, unterstreicht, daß es sich hierbei eher um eine metaphorische Bedeutungszuweisung als um eine Auffassung des Beinamens als *pars pro toto* der gesamten Person handelt.[252]

Bei den meisten Tiermetaphern im Untersuchungskorpus handelt es sich um einfache metaphorische Äußerungen, denen im Regelfall keine weitere Erläuterung der Bedeutung folgt. Nur in wenigen Fällen sind die Metaphern komplexerer Natur und nur vereinzelt, wie etwa im Falle der Schafsmetapher in der Guðmundar saga dýra, wird auf metaphorische Äußerungen im weiteren Verlauf der Erzählungen rekurriert. Die gewählten Metaphern spiegeln gängige Denkmuster zur Einordnung von Personen bzw. Ereignissen wider und stehen dabei in enger Verbindung zu den anderen bereits skizzierten Diskursebenen. Als Kriterien für die Hierarchisierung eines Gesellschaftsmitgliedes mittels einer Tiermetapher dienen dabei vor allem die Oppositionen alt/jung und männlich/weiblich, daneben auch Raubtier/Beutetier sowie wildes Tier/gezähmtes Tier. Die in den Sagas zu findenden Tiermetaphern bilden somit ein Metaphernfeld im Sinne Gerhard Kurz', das in den Texten als „immanente Deutungs- und Charakterisierungsperspektive" dient.[253]

---

[249] *ÓTOdd* S.141f.
[250] Vgl. dazu auch Theodore M. Andersson 2006. S.30f.
[251] Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.325.
[252] Vgl. dazu Kap. 4.1.3.
[253] Gerhard Kurz. 1993. S.24.

5.4.2 Tierträume – Reflexion vorchristlicher schamanischer Vorstellungen oder spätmittelalterliche sinnbildliche Ausdeutung?

Anders als die Tiermetaphern bilden sinnbildliche[254] Tierträume eines der zentralen strukturierenden Elemente in der Sagaliteratur, da sie der Ankündigung des kommenden Geschehens dienen.[255] Im Falle der Gunnlaugs saga ormstungu zeichnet der zu Beginn der Saga stehende Vogeltraum Þorsteinn Egilssons, der zu den bekanntesten der Sagaliteratur zählt, sogar den gesamten Plot ab.[256] Diese literarisch-strukturierende Funktion der Träume ist in der Forschung bereits eingehend untersucht worden und gilt für alle Arten sinnbildlicher Träume, unabhängig davon, auf welches Bildfeld sie rekurrieren.[257] In der Gesamtgruppe der vorausdeutenden Träume stellen solche Träume, in denen dem Träumenden Tiere erscheinen, die auf textinterner Ebene explizit oder implizit als Folgegeister (*fylgjur*) von Personen identifiziert werden, eine signifikant große Zahl.[258] Da besonders Else Mundal bereits umfassend auf die Funktion von tierischen Folgegeistern in Träumen eingegangen ist, soll im Rahmen dieses Kapitels vor allem erörtert werden, inwiefern die Tierträume der spätmittelalterlichen Sagaliteratur noch in Verbindung mit vorchristlichen schamanischen Vorstellungen eines Gestaltenwechsels (*hamskipti*)[259] zu

---

254 Aufgrund der Unschärfe des Symbolbegriffs wird an dieser Stelle bewußt davon Abstand genommen, die im folgenden untersuchten Träume insgesamt als symbolisch zu bezeichnen, wie dies in der Forschung in der Vergangenheit von verschiedenen Seiten getan wurde (vgl. z.B. Paul Schach. 1971; zur Unschärfe des Symbolbegriffs siehe auch Dietmar Peil. 2001. „Symbol". In: *Metzler* S.617). Im folgenden wird deutlich werden, daß den Tieren in Sagaträumen verschiedenartige sinnbildliche Funktionen zukommen können. Symbolisch sollen der Terminologie Michel Pastoureaus folgend nur solche Träume genannt werden, in denen die Tiere der Bezeichnung einer abstrakten Einheit dienen (vgl. Michel Pastoureau. 2004. S.13).

255 Vgl. dazu beispielsweise William Ian Miller, der Träume als „some of the most self-evident literary conventions" der Sagaliteratur bezeichnet (1986a. S.116). Siehe auch Michail I. Steblin-Kamenskij. 1973. S.33.

256 Vgl. *Gunnl* S.54f.

257 Die Träume der Sagaliteratur wurden in der Forschung wiederholt unter verschiedenen Gesichtspunkten untersucht und bilden ein weithin abgegrastes Feld. In chronologischer Reihenfolge sind hier vor allem zu nennen: Gabriel Turville-Petre. 1966; Paul Schach. 1971; Robert Glendinning. 1974; Else Mundal. 1974; William Ian Miller. 1986a; Alexander Argüelles. 1996; Lars Lönnroth. 2002.

258 Eine *fylgja* ist der Folgegeist eines Menschen, der auch nichtmenschliche Gestalt annehmen kann. Folgegeister sind als vom Körper losgelöster Teil einer Persönlichkeit zu begreifen, der sich, oft in tierischer Gestalt, frei bewegen kann. Die an mehreren Stellen erwähnten *mannahugir* sind in ähnlichem Sinne als gute oder böse Gedanken von Männern zu verstehen. Ein konzeptioneller Unterschied im Gebrauch der Begriffe *fylgja* und *hugr* ist in den Sagaträumen nicht auszumachen. Vgl. Hilda R. Ellis Davidson. 1978. S.139. Eine detaillierte Darstellung der Herkunft des *fylgja*-Begriffs findet sich bei Else Mundal. 1974. S.12f.

259 Zum Konzept des Gestaltenwechsels allgemein vgl. James P. Carse. 2005. „Shape Shifting". In: *Jones* Bd. 12. S.8300-8304. Zu schamanistischen Zügen in der altisländischen Überlieferung siehe Peter Buchholz. 1968. Zur vorchristlichen nordischen Vorstellung eines Gestaltenwechsels und ihrer Verbindung zu den noch in den Sagatexten beschriebenen Berserkergängen: Folke Ström.

begreifen sind, wie dies in der Sagaforschung wiederholt vertreten wurde,[260] oder ob die Erwähnung von *fylgjur* in den Texten des Untersuchungskorpus nicht vielmehr ein von den ursprünglich mit diesem Begriff verbundenen Vorstellungen losgelöstes Relikt ist, das vor dem Hintergrund der vielschichtigen Bedeutungskonstituierung durch Tiere in metaphorischen ebenso wie in nichtsinnbildlichen Zusammenhängen zu verstehen ist. Zur Verfolgung dieser Fragen soll beleuchtet werden, welche Konnotationen mit den einzelnen Tierarten in Träumen verbunden sind, und in welchem Verhältnis diese zur allgemeinen Wertschätzung dieser Tiere einerseits und zur metaphorischen Assoziation andererseits stehen. Damit eng verbunden ist die Frage, ob die Auswahl eines *fylgja*-Tieres im allgemeinen beliebig ist oder eine gewisse Verfestigung abhängig von Kontext und Figurenkonstellation aufweist.

Insgesamt lassen sich im Untersuchungskorpus 28 Tierträume und Traumreihen identifizieren. Die größte Gruppe bilden dabei Träume von Wölfen, dicht gefolgt von Ochsenträumen. Außerdem gibt es Träume, in denen Wölfe gemeinsam mit Füchsen, Schlangen oder Bären erscheinen. In einigen Träumen treten auch Bären alleine auf. Eine relativ große, jedoch inhomogene Gruppe stellen die Vogelträume dar. Es finden sich Träume von Adlern, Schwänen und Raben. Schließlich gibt es Träume, in denen Pferde erscheinen. Im Gegensatz zu den anderen Tierarten figurieren Pferde jedoch in keinem Fall als Folgegeister, sondern werden stets mit einem Abstraktum verbunden.

Die einzelnen Sagagattungen unterscheiden sich deutlich in Hinblick auf die in Träumen auftretenden Tiere. Fast alle aufgezählten Tierarten finden sich in Träumen der Isländersagas. Die Königssagas und die Sturlunga saga weisen hingegen ein wesentlich kleineres Inventar an Traumtieren auf.[261] In den Bischofssagas spielen Tierträume keine nennenswerte Rolle.[262] Obwohl es in allen Untergattungen eine Vielzahl von Träumen gibt, sind Tierträume somit vornehmlich ein charakteristisches Element der Isländersagas.[263] Eine sinnbildhafte Bedeutungskonstituierung durch Tiere in Träumen findet also offensichtlich abhängig vom Erzählkontext Anwendung, und anders als im Bereich der Metaphern läßt sich erneut eine besonders

---

1961. „Ham(n)skifte". In: *KLNM* 6. S.104f. Zu den Spuren einer solchen Konzeption in den Träumen der mittelhochdeutschen Heldendichtung vgl. Emil Benezé. 1897.

260 Vgl. Else Mundal. 1974. S.11: „Dei litterære fylgjemotiva byggjer på fylgjetrua. Fylgjetrua er igjen ein trusrest frå eit eldre kultursteg enn det norrøne, men det er ein trusrest som har tilpassa seg endra samfunnstilhøre og framleis har ein funksjon. Fylgjemotiva er ein levande trusrest." Siehe auch Dag Strömbäck. 1975. S.6f; Alexander Argüelles. 1996. S.244; Lotte Hedeager. 2004. S.241. Mit leichten Vorbehalten Catharina Raudvere. 1993. S.79.

261 Peter Hallberg hebt in seiner Untersuchung der Sturlunga saga hervor, daß gerade die vielen in der Kompilation enthaltenen Träume eine Gemeinsamkeit mit den Isländersagas seien (Peter Hallberg. 1983. S.19). Gerade angesichts der großen Zahl von Träumen in der Sturlunga saga ist es auffällig, daß unter ihnen fast gar keine Tierträume zu finden sind. Alexander Argüelles erklärt die Abwesenheit von Tierträumen in der Sturlunga saga damit, daß diese Träume seien, die das Schicksal einzelner Persönlichkeiten voraussagen, während die in der Kompilation enthaltenen Träume meist die Zukunft eines ganzen Landstrichs anzeigen (Alexander Argüelles. 1996. S.350).

262 Vgl. auch Alexander Argüelles. 1996. S.410.

263 Vgl. auch Else Mundal. 1974. S.14.

ausgeprägte Nutzung dieser Dimension in denjenigen Sagas feststellen, die von der isländischen Gesellschaft zur Sagazeit erzählen.

Vor allem Träume, die aus verschiedenen Gründen nicht zu Ende geträumt werden, über deren Bedeutung jedoch von seiten des Träumenden oder eines anderen Deutenden keine Zweifel bestehen, sprechen für eine feste Verknüpfung zwischen einzelnen Traumtieren und Traumaussage. Einen solchen unvollendeten Traum hat beispielsweise Atli in der Hávarðar saga Ísfirðings:

> ek þóttumk ganga út ór búrinu, ok sá ek, at vargar runnu sunnan á vǫllinn átján saman, en fyrir vǫrgunum rann refkeila ein. Þat var svá slœgligt kvikendi, at slíkt hefi ek aldri sét fyrri; þat var ógurligt mjǫk ok illiligt. Þat skyggndisk víða, ok á ǫllu vildi þat auga hafa, ok ǫll sýndusk mér dýrin grimmlig. En er þau váru komin heim at bœnum, þá vakði Torfi mik, ok veit ek víst, at þat er manna hugir; skulum vér þegar upp standa.[264]
>
> [ich vermeinte aus dem Vorratshaus zu gehen, und ich sah, daß zusammen achtzehn Wölfe von Süden her auf das Feld rannten, aber vor den Wölfen rannte eine Füchsin. Das war ein so verschlagenes Tier, wie ich zuvor nie eines gesehen habe; es war sehr furchterregend und greulich. Es hielt nach allen Seiten Ausschau und wollte alles beäugen, und die Tiere erschienen mir alle grimmig. Aber als sie auf dem Hof angekommen waren, weckte Torfi mich, und ich weiß bestimmt, daß das Folgegeister sind; wir müssen sofort aufstehen.]

Obwohl Atli vor dem Ende des Traums erwacht, besteht für ihn bezüglich der Bedeutung des Geträumten kein Zweifel. Bereits das bloße Erscheinen von Wölfen in Träumen hat somit offensichtlich ausreichende Signalwirkung. Wolfsträume finden sich bis auf eine Ausnahme nur in den Isländersagas und sind alle sehr gleichartig in Ablauf und Wortwahl. Meist wird beschrieben, daß eine Gruppe von Männern von vielen oder einer bestimmten Zahl von Wölfen (mehrmals achtzehn oder achtzig)[265] angegriffen werden, von denen oftmals einer besonders groß ist. Während des Kampfes sterben einige Männer. Wiederholt wird nach dem Erwachen der Traum so gedeutet, daß diese Wölfe die Folgegeister, oder wie im Falle der Hávarðar saga Ísfirðings *manna hugir*, von Feinden seien.[266]

In der Gísla saga Súrssonar, deren Handlungsverlauf von sehr vielen Träumen durchzogen ist, träumt Gísli ebenfalls kurz vor seinem Tod, von einer Gruppe von Männern angegriffen zu werden. Den ersten dieser Männer erschlägt er in seinem Traum, „ok þótti mér vera á honum vargs hǫfuð."[267] Daß Gísli hier in einer mit den

---

[264] *Háv* S.349f. Im Kapitel zuvor wird beschrieben, daß Þorgrímr Dýrason gemeinsam mit achtzehn Männern zu Atlis Hof aufbricht.

[265] Z.B. *Dpl* S.161. Die Zahl achtzehn findet sich auch in einem Traum in der Þórðar saga hreðu. Auch dort werden die Wölfe explizit als Folgegeister (*mannahugir*) gedeutet (*Þórð* S.201f). Zu dieser wiederkehrenden Zahl vgl. Alexander Argüelles, der darauf hinweist, daß achtzehn ein Vielfaches von neun, „the Norse cultural number par excellence", sei (Alexander Argüelles. 1996. S.242).

[266] Weitere Wolfsträume, die vergleichbar in Wortlaut, Ablauf und Funktion sind, finden sich in der Heiðarvíga saga (S.293f) und in der Njáls saga (S.155f).

[267] *Gísl* S.105 [und er schien mir einen Wolfskopf zu haben]. In der Gísla saga Súrssonar gibt es eine ganze Reihe von Tierträumen. Eine gesonderte Untersuchung dieser Saga auf die Bedeutung der

übrigen Träumen vergleichbaren Situation nicht von Wölfen träumt, sondern von einem Mann mit Wolfskopf, verdeutlicht den konventionalisierten sinnbildlichen Bedeutungsgehalt der Wolfsgestalten in den Träumen: Die Wolfsgestalten verkörpern stets feindlich gesinnte Personen, unabhängig von individuellen Charaktereigenschaften.[268] Auch die Varianten der Wolfsträume, in denen Wölfe gemeinsam mit anderen Tieren erscheinen, bestätigen diese verfestigte Bedeutung.

Der angeführte Traum in der Hávarðar saga Ísfirðings ist der einzige im Untersuchungskorpus, in dem ein Fuchs erscheint. Es fällt auf, daß explizit von einer Füchsin die Rede ist, diese Füchsin jedoch die *fylgja* eines Mannes, Þorgrímr Dýrasons, ist.[269] In allen anderen Fällen werden stets männliche Tiere als *fylgjur* von Männern herangezogen.[270] Das Tier wird von Atli als überaus verschlagen (*slægligt*), furchterregend (*ógurligt*) und greulich (*illiligt*) beschrieben. Hilda R. Ellis Davidson interpretiert die Füchsin als Hexe oder zauberkundige Frau.[271] Der Bezug zu Þorgrímr Dýrason, dem Zauberfähigkeiten nachgesagt werden, ist jedoch eindeutig.[272] Diese Zauberkraft ist der Grund dafür, daß zur sinnbildlichen Bezeichnung dieses Mannes nicht auf das stereotype Bild des Wolfes zurückgegriffen wird, sondern auf ein Tier, das mit Gerissenheit und Hinterlist verbunden wird und daher direkt auf die herausgestellte Bedeutung des zauberkundigen Þorgríms im zu erwartenden Angriff hinweist.[273]

In der Gísla saga Súrssonar und in der Þórðar saga hreðu gibt es jeweils zwei Träume bzw. Traumreihen von Wölfen. In beiden Sagas erscheinen dabei in einem Traum Wölfe gemeinsam mit anderen Tieren: in der Gísla saga mit einer Schlange und in der Þórðar saga hreðu mit einem Bärenjungen. Während die Schlange ebenso wie der nach ihr erscheinende Wolf als Folgegeist eines Feindes, noch dazu eines Mörders, gedeutet werden muß,[274] versinnbildlicht das in der Þórðar saga hreðu auftauchende Bärenjunge den Folgegeist eines Verbündeten.[275] Auch in der Harðar saga Grímkelssonar tauchen Wölfe und ein Eisbär gemeinsam in einem Traum auf, und auch hier ist der Bär tendenziell positiv zu deuten, da es heißt, daß er zwar den

---

in ihr enthaltenen Tierträume ist ein Desiderat, das im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden kann. Lars Lönnroth (2002) untersucht diejenigen Träume in der Gísla saga Súrssonar, in denen Traumfrauen erscheinen, geht jedoch nicht näher auf die Tierträume ein.

268 Auch Guðrún Nordal weist auf die stereotype Bedeutungszuweisung von Wölfen in den Träumen der Sagaliteratur hin (Guðrún Nordal. 1994a. S.255). Vgl. auch Heinrich Beck. 1970. S.64f.

269 Dies ist die einzige Stelle in der Sagaliteratur, in der von einer Füchsin (*refkeila*) die Rede ist. In allen anderen Fällen werden *melrakkar* oder *refar* erwähnt.

270 In den einzigen beiden Fällen, in denen ein Tier als *fylgja* einer Frau identifiziert wird, handelt es sich um einen Schwan. Vgl. unten (S.231).

271 Hilda R. Ellis Davidson. 1978. S.137.

272 Alexander Argüelles weist darauf hin, daß die Zauberkunst in der altnordischen Kultur generell weiblich konnotiert ist und daß in der Fornaldarsaga Þorsteins saga Víkingssonar zwei Zauberern ebenfalls Füchsinnen als *fylgjur* zugeordnet werden (Alexander Argüelles. 1996. S.245).

273 Zur Konnotation des Fuchses in der Fabeldichtung vgl. z.B. Birgit Kehne. 1992. Den wenigen Fuchsmetaphern und -wortspielen im Untersuchungskorpus liegt jedoch eine positivere Assoziation zugrunde, bei der der boshafte Aspekt stark unterdrückt wird.

274 *Gísl* S.46. Vgl. Alexander Argüelles. 1996. S.248.

275 *Þórð* S.179.

Wölfen folge, aber eher traurig sei.[276] Es wird offenbar, daß der Eisbär der Folgegeist Hörðs, des Bruders der Angegriffenen, ist. In der Þorgils saga skarða und in der Njáls saga erscheinen Bären schließlich allein in einem Sagatraum.[277] In diesen beiden Fällen verkörpern die Bären hochangesehene und wohlgelittene Männer, im einen Fall einen Verwandten des Träumenden, im anderen Fall Gunnarr von Hlíðarendi. Der Ansicht Turville-Petres, daß Bären in Sagaträumen die gleiche Funktion zukomme wie Wölfen, kann somit nicht zugestimmt werden.[278] Vielmehr werden sie ähnlich wie in metaphorischen Zusammenhängen in Träumen zur Bezeichnung eines angesehenen Mannes mit prinzipiell positiven Eigenschaften herangezogen.[279]

Ein Wolfstraum, in dem der Wolf nicht als Folgegeist eines Mannes anzusehen ist, findet sich in der Fagrskinnna und wurde auch von Snorri in seiner Heimskringla übernommen. Þórðr, ein Gefolgsmann Haraldr Sigurðarsons, träumt vor der Abfahrt nach Stamford Bridge, daß ein Trollweib auf einem Wolf heranreite, der einen Männerleib im Maul trägt.[280] Der Traum enthält Anklänge an die in der Vǫluspá beschriebenen Ragnarök und deutet damit den kommenden vernichtenden Kampf voraus.[281] Die Funktion des Wolfes und der Inhalt dieses Traums weichen zwar von den übrigen Wolfsträumen ab, auch er verweist jedoch auf ein Zusammentreffen mit Feinden in der nahen Zukunft. Während allerdings in den Isländersagas die Wölfe als Verkörperungen von Feinden verstanden werden müssen, steht hier der Wolf auf

---

[276] *Harð* S.77.

[277] Sturla Þórðarson träumt, sein Vater erzähle ihm, daß ein Schiff im Eyjafjörðr ankäme, auf dem ein Braunbär sei, den ihr Verwandter Böðvarr besitze, und dieser Bär sei sehr wild. Þórðr Hítnesingr deutet den Traum dahingehend, daß Þorgils Böðvarsson sehr bald zu ihnen kommen werde (*Þskarð* S.120). In der Njáls saga offenbart ein Bärentraum Hǫskuldr, daß der unbekannte Mann, der am Tag zuvor Hrútr besuchte, niemand anderes als Gunnarr von Hlíðarendi war, dem somit seine Überlistung geglückt ist: „ek þóttumk sjá bjarndýri mikit ganga út ór húsunum, ok vissa ek, at eigi fannsk þessa dýrs maki, ok fylgðu því húnar tveir, ok vildu þeir vel dýrinu. Þat stefndi til Hrútsstaða ok gekk þar inn í húsin." (*Nj* S.64) [ich vermeinte da einen großen Bären aus den Häusern kommen zu sehen, und ich wußte, daß es niemanden gab, der diesem Tier ebenbürtig war. Ihm folgten zwei Bärenjunge, die dem Tier wohlgesinnt waren. Es hielt Kurs auf Hrútsstaðir und ging dort in die Häuser hinein]. In der Z-Gruppe der Handschriften (GKS 2868 4to und GKS 2870 4to) steht *hundar* statt *húnar*. Dabei handelt es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um einen Schreiberfehler. Nichtsdestoweniger ist dies die einzige Fundstelle in den Sagas, in der Hunde in einem Traum erscheinen.

[278] Vgl. Gabriel Turville-Petre. 1968. S.30.

[279] Vgl. Alexander Argüelles. 1996. S.245.

[280] Haralds saga Sigurðssonar. *Hkr* III S.177. Auch: *Fsk* S.277f.

[281] Vgl. z.B. Vǫluspá Str. 39. *Edda* S.9: „þar saug Níðhǫggr nái framgengna/ sleit vargr vera – vitoð er enn, eða hvat?" [da saugte Níðhǫggr an den Leibern Verstorbener, der Wolf riß Männer, wollt ihr noch mehr wissen, und was?]. Das Motiv findet sich weiterhin auch in sehr ähnlichem Wortlaut im Prosatext der Helgaqviða Hiörvarðssonar: „Heðinn fór einn saman heim ór scógi iólaaptan oc fann trollkono; sú reið vargi oc hafði orma at taumom." (*Edda* S.147) [Heðinn ging am Julabend allein aus dem Wald nach Hause und traf auf eine Trollfrau; sie ritt auf einem Wolf und hatte Schlangen als Zügel]. Vgl. auch Heinrich Beck. 1970. S.63f. Zum Rückgriff auf dieses Bild in Kenningar siehe Rudolf Meissner. 1984. S.124.

einer abstrakteren Ebene für das Böse und rekurriert dabei auf gängige altnordische Symbolik.[282]

Anderen Tieren werden je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen zugeordnet. Dies läßt sich besonders an sinnbildhaften Träumen von Ochsen veranschaulichen. Der wohl ausführlichste Ochsentraum findet sich in der Vápnfirðinga saga. Brodd-Helgis hellsichtige Ziehmutter träumt:

> „Mik dreymði þat," segir hon, „at ek sá hér upp rísa at Hofi uxa bleikan, mikann ok skrautligan, ok bar hann hátt hornin, ok gekk hann á sandinn fram hjá Sunnudalsmynni. Enn sá ek fara naut útan eptir heraðinu, stór ok eigi allfá, ok gekk þar fyrir uxi rauðflekkóttr, ekki mikill né fagr, en allsterkligr var hann. Nautin stǫnguðu uxann til bana. Þá reis hér upp at Hofi rauðr uxi, ok var beinlitr á hornunum, ok var allra nauta skrautligastr. Sá stangaði rauðflekkótta uxann til bana. Þá reis upp í Krossavík þjórr nǫkkurr, ok var sænautalitr á. Hann fór beljandi um allt heraðit ok allar heiðarnar ok leitaði ávallt ins rauða uxans, enda vaknaða ek þá." „Þat muntu ætla," segir Helgi, „at ek muna eiga inn bleika uxann, en Geitir rauðflekkóttan ok muni hann verða mér at bana." „Þat ætla ek víst," kvað hon. „Þat muntu ætla, at Lýtingr muni sá rauði uxinn ok muni hann hefna mín." „Nei," sagði hon, „Bjarni mun hefna þín." „Þá veiztu ekki til," segir hann, ok hljóp hann þá út reiðr."[283]
>
> [„Mir träumte," sagt sie, „daß sich hier in Hof ein falber Ochse erhob, groß und stattlich, und er trug die Hörner hoch, und er ging den Strand entlang bei Sunnudalsmynni. Weiterhin sah ich Rinder durch die Gegend ziehen, große und nicht wenige, und vor ihnen ging da ein rotgescheckter Ochse, weder groß noch ansehnlich, aber überaus stark war er. Die Rinder stießen den Ochsen zu Tode. Da erhob sich hier in Hof ein roter Ochse, mit knochenfarbenen Hörnern, und er war der prächtigste aller Rinder. Er stieß den rotgescheckten Ochsen zu Tode. Da erhob sich in Krossavík ein Stier, seekuhfarben. Er zog brüllend durch die ganze Gegend und das Hochland und suchte überall nach dem roten Ochsen, und da erwachte ich." „Das wirst du meinen," sagt Helgi, „daß ich den falben Ochsen besitze und Geitir den rotgescheckten, und er wird meinen Tod verursachen." „Das meine ich bestimmt," sagte sie. „Das wirst du meinen, daß Lýtingr der rote Ochse ist und er mich rächen wird." „Nein," sagte sie, „Bjarni wird dich rächen." „Dann hast du keine Ahnung," sagt er und läuft dann zornig hinaus.]

Die Brisanz des Traumes liegt für Helgi offensichtlich darin, daß nicht der erwartete Sohn seinen Tod rächen wird.[284] Für die vorliegende Untersuchung ist jedoch vor allem die äußerst detaillierte Beschreibung der vier Ochsen von Interesse. Es gibt keinen anderen Traum im gesamten Untersuchungskorpus, in dem Traumtiere so eingehend beschrieben werden wie in diesem. Der Deutung durch Helgi und seine Ziehmutter folgend repräsentieren sie die Folgegeister von Männern und werden in bezug auf Farbe, Statur und Auftreten geschildert.[285] Die Ochsen werden in diesem

---

[282] Vgl. auch Alexander Argüelles. 1996. S.242.

[283] *Vápnf* S.48f.

[284] Direkt nach dem Traum liegt eine Lücke in allen Handschriften vor. Die nachfolgenden Seiten zeigen jedoch, daß es zu einer Schlacht zwischen Brodd-Helgi und Geitir kommt, bei der Brodd-Helgi und auch Lýtingr fallen. Bjarni geht in der Folge einen Vergleich mit Geitir ein.

[285] Auffällig und ungewöhnlich erscheint dabei die Formulierung Helgis, daß er den falben Ochsen besitze („ek muna eiga inn bleika uxann"). Vgl. dazu auch Else Mundal. 1974. S.28.

Traum Verbündeten ebenso wie Feinden zugeordnet. Positiv bewertet werden der falbe und der rote Ochse, negativ der rotgescheckte und der seekuhfarbene. Bei allen vier Männern handelt es sich um angesehene Persönlichkeiten der isländischen Gesellschaft, und dieser hohe Status spiegelt sich auch in der Schilderung der Eigenschaften der Ochsen wider. Der seekuhfarbene Stier wird als einziger der vier Tiere nicht weiter charakterisiert, er zeichnet sich aber schon dadurch aus, daß nur er als Stier (*þjórr*) bezeichnet wird. Die ungewöhnliche Farbe, die an keiner anderen Stelle zur Beschreibung eines Tieres verwendet wird, wird von den Herausgebern in der Íslenzk Fornrit-Reihe damit erklärt, daß Þorkell Geitisson Seefahrer war.[286]

Zwei vergleichbare, wenn auch nicht ebenso detailliert ausgeführte Träume gibt es in der Ljósvetninga saga, in denen Ochsen ebenfalls sowohl freundlich als auch feindlich gesinnte Männer verkörpern.[287] Dabei wird in einem Traum Eyjólfs entgegengesetzt zur Bedeutung in der Vápnfirðinga saga ein roter Ochse negativ konnotiert. Ebenso wie in der Vápnfirðinga saga wird zwischen Ochse und Stier unterschieden, und auch hier steht ein Stier für einen Feind. In zwei der drei Ochsenträume werden somit durch die Tiere sowohl Gefolgsleute als auch Feinde verkörpert. Die Wahl von Ochsen als Traumtiere scheint in diesen Fällen auch darin begründet zu liegen, daß durch die Figurierung durch Ochsen ein kohärentes Bildfeld innerhalb des Traumes erzeugt und aufrecht erhalten werden kann. Auch wenn keine mit den Wölfen vergleichbare eindeutige Bedeutungsfestlegung des Ochsen im Traumkontext vorliegt, ist die Auswahl dieses Tieres zur Bezeichnung angesehener Männer nicht beliebig, sondern begründet sich aus seiner zentralen Stellung in der isländischen Gesellschaft heraus, die in den vorhergehenden Teilkapiteln offengelegt wurde.

Es wurde bereits angedeutet, daß die Funktion von Pferden in sinnbildlichen Träumen von denen anderer Tiere abweicht. Es lassen sich im Untersuchungskorpus fünf Träume und Visionen finden, in denen Pferde erscheinen. Diese erstrecken sich über die Isländersagas, die Sturlunga saga und die Heimskringla, sind also nicht wie die Wolfs- und Ochsenträume spezifische Elemente der Isländersagas.[288] Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Träumen verkörpern Pferde in Träumen in keinem Fall den Folgegeist eines Mannes.[289] Sie sind Reittiere unterschiedlicher Figuren und je nach Farbe – es finden sich weiße, graue und rote Pferde – mit einem bestimmten Symbolgehalt aufgeladen. Ein weißes Pferd wird nur einmal in einer Vision in der Hákonar saga herðibreiðs erwähnt. Dort hat ein blinder heidnischer König vor einer Niederlage gegen die sich in der Minderheit befindenden Wäringer eine Vision von König Óláfr helgi auf einem weißen Pferd, die jedoch seine Gefolgs-

---

[286] Dies ist außerdem die einzige Stelle im Untersuchungskorpus, in der ein Tier namens *sænaut* überhaupt erwähnt wird.

[287] *Ljósv* S.60f und S.85.

[288] Gabriel Turville-Petres Feststellung, daß es in der Sagaliteratur nur einen Pferdetraum gäbe, wobei er sich auf Þorkels Pferdetraum in der Vatnsdœla saga bezieht, ist somit nicht zutreffend (Gabriel Turville-Petre. 1968. S.29).

[289] Vgl. auch Hilda R. Ellis Davidson. 1978. S.141. Kristina Jennbert stellt denselben Befund für die Snorra Edda fest (Kristina Jennbert. 2002. S.121).

leute nicht wahrnehmen können.[290] Diese Vision verweist auch durch ihren Wundercharakter eher auf biblische Parallelen: Die weiße Farbe des Pferdes des heiligen Óláfs, der die Wäringer zum Sieg führt, weist auf eine mögliche Deutung in Anlehnung an den ersten Reiter der Apokalypse hin,[291] welcher oft mit Jesus gleichgesetzt wird.[292]

Graue Pferde erscheinen dagegen wiederholt in Visionen und Träumen als Todeszeichen.[293] In der Njáls saga hat Hildiglúmr Runólfsson eine Vision, in der er einen Mann auf einem grauen Pferd in einem Feuerkreis auf sich zureiten sieht. Hjalti Skeggison deutet diese Vision als einen Geisterritt, der auf kommende große Ereignisse hinweise.[294] Hildiglúms Vision ist eine Vorausdeutung der Verbrennung Njáls und seiner Familie auf Bergþórshvoll.[295] Auch in der Gísla saga Súrssonar und in der Íslendinga saga weisen auf grauen Pferden reitende Traumfrauen auf einen baldigen bzw. kurze Zeit zurückliegenden Tod hin.[296] In Analogie zur Deutung des weißen Pferdes könnten die als Todeszeichen dienenden grauen Pferde mit dem fahlen Pferd des vierten apokalyptischen Reiters, der Allegorie des Todes, in Verbindung gebracht werden.[297] Da jedoch in der altnordischen Literatur eine ganze Reihe von graugefärbten Tieren fast ausnahmslos in Verbindung mit übernatürlichen Erscheinungen erwähnt werden,[298] erscheint es naheliegender, von einer eigenständigen nordischen Sinngebung dieser Farbe auszugehen.

In der Vatnsdœla saga kommt es um die Deutung eines Traums von einem roten Pferd zu Uneinigkeiten. Der Träumende selbst, Þorkell silfri, deutet diesen Traum positiv und glaubt, daß er kommende Ehren voraussage. Seine Frau Signý ist jedoch

---

290 Der byzantinische Kaiser forderte zuvor die Wäringer auf, ihren heiligen König Óláfr um Unterstützung zu bitten (Hákonar saga herðibreiðs. *Hkr* III S.372). In dem mit Hilfe der Flateyjarbók rekonstruierten Teil der Morkinskinna steht diese Episode in Zusammenhang mit einem Kampf Haraldr Sigurðarsons gegen die Wäringer (*Mork* S.65). Außerhalb des Untersuchungskorpus findet sich die wunderhafte Erscheinung König Óláfs auf einem weißen Pferd auch in der Geisli, im norwegischen Homilienbuch und in der Óláfs saga hin elzta (vgl. Bjarni Aðalbjarnarson. 1941. S.LXXXI).

291 Offenbarung 6,2: „Et vidi et ecce equus albus et qui sedebat super illum habebat arcum et data est ei corona et exivit vincens ut vinceret" [„Und ich sah, und siehe ein weißes Pferd. Und der darauf saß, hatte einen Bogen, und ihm wurde eine Krone gegeben, und er zog aus sieghaft und um zu siegen"]. Vgl. auch Offenbarung 19,11: „et vidi caelum apertum et ecce equus albus et qui sedebat super eum vocabatur Fidelis et Verax vocatur et iustitia iudicat et pugnat" [„Und ich sah den Himmel aufgetan; und siehe, ein weißes Pferd. Und der darauf saß, hieß Treu und Wahrhaftig, und er richtet und kämpft mit Gerechtigkeit"].

292 Vgl. Manfred Lurker. 1973. S.237. Auch in den germanischen Religionen kam weißen Pferden jedoch eine herausgestellte kultische Bedeutung zu (vgl. Wolfgang Wintermeier. 1973. S.89).

293 Vgl. auch Gabriel Turville-Petre. 1966. S.348.

294 *Nj* S.320f.

295 Zu einem späteren Zeitpunkt in der Saga erscheint Kormlaða, der Mutter König Sigtryggs, vor der Brjáns-Schlacht ebenfalls ein Mann auf einem apfelgrauen Pferd (*Nj* S.449).

296 *Gísl* S.94f; *Ísl* S.521f. Vgl. auch Hans Schottmann. 1975. S.89.

297 Offenbarung 6,8: „et ecce equus pallidus et qui sedebat desuper nomen illi Mors et inferus sequebatur eum" [„Und ich sah, und siehe ein fahles Pferd. Und der darauf saß, dessen Name war: Der Tod, und die Hölle folgte ihm nach"].

298 Vgl. dazu Kap. 5.6.

anderer Meinung: „‚synisk mér þetta illr draumr,' – ok kvað, hest mar heita, en marr er manns fylgja, ok kvað rauða sýnask, ef blóðug yrði."[299] Die weiteren Ereignisse zeigen, daß Signýs Deutung die zutreffende ist, die rote Farbe also ein böses Omen ist.[300] Die in diesem Traum gegeneinander aufgeführten Deutungsmöglichkeiten sieht Gabriel Turville-Petre als Beweis für die konkurrierende Existenz nordischer und fremder Traumdeutungsüberlieferungen. Dabei übersieht er jedoch, daß die Fehldeutung eines Traums durch den Träumenden ein funktionales Element der Träume in den Sagas ist, das sowohl spannungserzeugend wirkt als auch die potentielle Zweideutigkeit der geträumten Sinnbilder unterstreicht.[301]

Ein weiterer Traum von einem roten Pferd, der jedoch keinerlei Ähnlichkeit zu dem Pferdetraum der Vatnsdœla saga aufweist, ist in der Íslendinga saga zu finden. Es handelt sich um einen für die Sagaliteratur sehr untypischen Traum, der daher hier in voller Länge angeführt werden soll:

> Hann dreymði, at hann þóttist sitja í stofu í rúmi sínu, ok þótti honum stofan alskipuð, ok stóðu borð um alla stofu ok vist á, trapiza a gólfi ok skapker. Þá þótti honum ganga inn hestr rauðr, er hann átti, er Fölski hét.[302] Hann gekk fyrir Sighvat ok spurði, hví hann byði honum eigi til öls ok matar, ok kveðst vera svangr ok þyrstr. Síðan tók hann til ok át diskinn ok matinn ok tók hvat at öðru, þat er á var borðinu. Sighvatr kvað hér um vísu þessa:
>
> Létat mér inn mæti,
> móteflandi spjóta,
> – hrœrik Boðnar báru –,
> „boðit til öls," kvað Fölski.
> „Eldskyndir lét unda
> allsvangan mik ganga,
> verðk of helzti harðan
> Heljar disk at velja."[303]
>
> [Er träumte, daß er in der Stube in seiner Bettstatt sitze, und die Stube erschien ihm wohlausgestattet, und in der ganzen Stube standen Tische mit Speisen darauf, Anrichten auf dem Boden und Schöpfgefäße. Da schien ihm ein rotes Pferd hineinzukommen, das er besaß und das Fölski hieß. Es trat vor Sighvatr und fragte, warum er es

---

299 *Vatn* S.111 [„dies scheint mir ein böser Traum zu sein," – und sie sagte, daß das Pferd auch Mahr genannt werde, und ein Mahr ist der Folgegeist eines Mannes, und sie sagte, daß die Farbe Rot sich zeige, wenn es blutig werde].

300 Vgl. dazu Gabriel Turville-Petre. 1958. S.99f.

301 Allein unter den Tierträumen gibt es bereits eine Reihe von Träumen, bei denen der Träumende eine Fehldeutung vornimmt, beispielweise im Falle des bereits diskutierten Ochsentraums in der Vápnfirðinga saga oder auch des Vogeltraums in der Gunnlaugs saga ormstungu. William Ian Miller erklärt die Unbestimmtheit von Träumen für eine ihrer zentralen Funktionen, da sie dadurch der Anschuldigung oder Drohung Dritter dienen und Angriffe und Rachezüge rechtfertigen (William Ian Miller. 1986. S.105). Vgl. auch Lars Lönnroth. 2002. S.457f.

302 Fölski, der Name des Pferdes, kann sowohl weiße Asche als auch ‚Der Falsche' bedeuten. Letztere Bedeutung findet sich vor allem in religiöser Literatur. Die Bedeutung ‚weiße Asche' kollidiert mit der Schilderung des Pferdes als Fuchs im Prosatext. Auf die nicht einwandfrei zu klärende Bedeutung des Pferdenamens geht auch Richard Perkins ein (1975. S.219f).

303 *Ísl* S.418f.

nicht zu Bier und Speise einlud, und sagte, daß es hungrig und durstig sei. Danach langte es zu und fraß das Geschirr und die Speise und verschlang alles, was auf dem Tisch stand. Sighvatr dichtete darüber folgende Strophe:

Nicht hat mich der geschätzte
Widersacher der Speere
- ich dichte -,
zum Bier eingeladen, sprach Fölski
Der Feuerförderer ließ hinweg
allhungrig mich gehen,
ich muß mit dem vollkommen harten
Teller der Hel vorliebnehmen.]

Dieser Traum hat beinahe humoristischen Charakter. Aus der Strophe läßt nichts darauf schließen, daß der Sprechende ein Pferd ist. Die Vermutung liegt nahe, daß der Traum um diese Strophe herum gedichtet wurde und diese nicht ursprünglich als Traumbeschreibung gedacht, sondern einfach eine unterhaltsame Strophe ohne weiteren Hintergrund war. Auch in diesem Traum scheint das Pferd nicht Folgegeist eines anderen Mannes zu sein.

Da der Traum in einer Reihe von vorausdeutenden Träumen vor der großen Schlacht bei Örlygsstaðir steht, könnte das Pferd in Analogie zu dem Pferdetraum der Vatnsdœla saga als unheilbringendes Zeichen gedeutet werden.[304] Aufgrund des singulären anekdotischen Charakters dieses Traumes und mangelnder anderer Vergleichsmöglichkeiten ist es jedoch nicht möglich, eine feste Bedeutung von roten Traumpferden in den Sagas herauszuarbeiten.[305] Auch daß wie oben ausgeführt die Ochsenträume ebenfalls keine einheitliche Deutung der roten Farbe aufweisen, spricht dafür, daß die beiden sich widersprechenden Deutungen des Pferdetraums in der Vatnsdœla saga schwerlich als Anzeichen für die Konkurrenz unterschiedlicher Traumdeutungstraditionen angesehen werden können, sondern daß es sich vielmehr um einen stilistischen Kunstgriff handelt, wenn Þorkell silfri seine Zukunft rosiger gedeutet sehen möchte, als es das Schicksal ihm zudenkt.

Es stellt sich die Frage, warum Pferde anders als die anderen Tierarten in keinem Fall als *fylgjur* von Männern erscheinen, sondern statt dessen abstrakt kommende

---

[304] Robert Glendinning zieht eine Parallele zu einer Episode, in der sich Sighvatr ein Pferd von einem gewissen Valgarðr leiht und dessen Erschöpfung als Anzeichen für Valgarðs nahen Tod interpretiert wird, die einige Jahre zuvor beschrieben wird (Robert Glendinning. 1974. S.197). Ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Textstellen ist jedoch nicht ersichtlich, da es sich in der früheren Episode um einen Falben, im Traum jedoch um ein rotes Pferd handelt, das noch dazu benannt und als Sighvats eigenes bezeichnet wird. Es gibt auch keine anderen Anzeichen, die für eine Verbindung dieser beiden Episoden sprechen. Alexander Argüelles interpretiert den Traum als Kritik an Sighvats Gier (Alexander Argüelles. 1996. S.349). Auch diese Deutung des Traums vermag nicht vollends zu überzeugen.

[305] In der Hrafns saga Sveinbjarnarsonar hat ein Mann namens Þorbjörn in dem Winter, in dem Hrafn stirbt, eine Vision. Er sieht drei Männer auf einem weißen, einem roten und einem braunen Pferd (*Hrafn* S.223f). Bei diesem Traum erscheint eine Anlehnung des Verfassers an die Farbsymbolik der Apokalypse wahrscheinlich.

Ereignisse versinnbildlichen.[306] Grundsätzlich kommt Pferden in der Sagagesellschaft eine den Ochsen sehr ähnliche Bedeutung in ökonomischen und kultischen Zusammenhängen zu. Weiterhin wurde in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt, daß der Besitz guter Pferde dem Prestige der betreffenden Männer dienlich war. Eine mögliche Begründung für die nicht stattfindende Gleichsetzung von Männern mit Pferden in Träumen könnte jedoch in der engen Verknüpfung des Pferdes mit sexuellen Assoziationen liegen, die auch ein Grund für das Fehlen von Hengstmetaphern im Untersuchungskorpus ist.

Die Gruppe der Vogelträume in den Sagas ist wie bereits erwähnt sehr inhomogen und umfaßt eine ganze Reihe von Vogelarten. Daß es eine große Zahl von Vogelträumen im Untersuchungskorpus gibt, ist insofern bedeutsam, als Vögel in den Sagatexten ansonsten eher selten Erwähnung finden.[307] In dem bereits erwähnten Traum Þorsteinn Egilssons zu Beginn der Gunnlaugs saga ormstungu werden alle wichtigen Beteiligten der Saga figuriert durch verschiedene Vogelarten eingeführt.[308] Die weibliche Hauptperson, die noch nicht geborene Tochter Þorsteins, Helga, welche Auslöser für den Hauptkonflikt der Saga ist, wird durch einen Schwan verkörpert. Auch in der Flóamanna saga repräsentiert in einem Traum ein Schwan eine Frau.[309] Da dies die einzigen beiden Träume sind, in denen Tiere als *fylgjur* von Frauen erscheinen, ist es schwierig, aus diesem Befund allgemeine Aussagen abzuleiten; das vor allem mit dem Attribut der Schönheit assoziierte Tier – noch dazu in der Form des Femininum-Substantivs *álpt* anstatt des ebenso gebräuchlichen (wenn auch poetischeren) Maskulinums *svanr* – verweist jedoch deutlich auf ein feminines Signifikat.

Alle männlichen Personen in Þorsteins Traum werden hingegen durch Vögel mit Maskulin-Bezeichnungen verkörpert. Die zwei Konfliktgegner Hrafn und Gunnlaugr treten beide als Adler (*ǫrn*) auf. Þorkell, der Ehemann Helgas, welcher erst nach dem Tod der beiden anderen Männer in der Erzählung auftaucht, wird als Falke (*valr*) versinnbildlicht. Während die beiden Konfliktgegner durch den auch in der vorchristlichen Mythologie zentralen Adler verkörpert werden,[310] ist Þorkell als nicht am Konflikt Beteiligter ein Falke, ein dem höfischen Kontext zugehöriger Vo-

---

306 Auch das rote Pferd in der Vatnsdœla saga wird nicht als *fylgja*, sondern als symbolisch aufgeladenes Tier beschrieben. Aus diesem Grund wirkt Signýs Äußerung „marr er manns fylgja" deplaziert und läßt auf ein mißverstandenes Relikt der ursprünglichen Interpretation von Traumtieren schließen.

307 Vgl. dazu Kap. 6.7.

308 *Gunnl* S.54f.

309 Þorgils träumt inmitten einer Reihe von Träumen von einem Schwan, der zu allen anderen gefälliger ist als zu ihm. Nachdem er ihn geschüttelt hat, verbessert sich das Verhältnis zwischen den beiden merklich. Sein Sohn Þorgils deutet den Traum dahingehend, daß sein Vater heiraten werde und daß die Ehe zunächst nicht gut sei, später aber besser werde (*Flóam* S.293f). Richard Perkins hält dafür, daß die Flóamanna saga die Gunnlaugs saga ormstungu als Quelle für den Schwantraum nutzte, zumal beide als Schwan erscheinenden Frauen Helga heißen (Richard Perkins. 1975. S.216f).

310 Paul Schach geht auf Adlerträume in der eddischen Dichtung ein, in der diese Vögel stets für *fylgjur* von Feinden stehen (Paul Schach. 1971. S.57f).

gel.[311] Dieser Vogeltraum weist auffällige Parallelen zu Kriemhilds Traum zu Beginn des Nibelungenliedes auf, in dem sie ebenfalls von zwei Adlern und einem Falken träumt.[312] Dadurch daß alle Tiere in diesem Traum aus der Gruppe der Vögel, genauer aus der Gruppe der wilden Vögel, stammen, verbleibt der Traum in seinem Inventar innerhalb des durch den Auftritt einer Frau vorgegebenen Bildfeldes.

Neben diesem Traum in der Gunnlaugs saga ormstungu gibt es noch eine Reihe weiterer Vogelträume in den Untergattungen der Isländersagas, Königssagas und der Sturlunga saga. In der Gísla saga Súrssonar träumt Gísli kurz vor seinem Tod von Vögeln, größer als Schneehühner, die sich blutig beißen.[313] Unabhängig davon, um welche Vogelart es sich genau handelt, sind auch in diesem Traum die Vögel als Folgegeister von Männern, von Gísli und seinem Kontrahenten, anzusehen. Schließlich ist noch auf mehrere Rabenträume im Untersuchungskorpus einzugehen. In der Haralds saga Sigurðssonar träumt Gyrðr kurz vor dem bereits erwähnten Wolfstraum seines Genossen Þórðr vor der Abfahrt nach Stamford Bridge, daß auf jedem Schiffsteven Vögel, Adler oder Raben, säßen.[314] Da Adler und Raben als Leichenvögel ein gängiger Topos in der altnordischen Literatur sind,[315] ist es fraglich, ob die Vögel in diesem Traum sinnbildlich oder nicht vielmehr metonymisch als Element des bevorstehenden Kampfes zu deuten sind.[316] In der Íslendinga saga träumt ein Mann kurz vor der Schlacht von Örlygsstaðir, bei der Sighvatr Sturluson und Sturla Bárðarson ums Leben kommen, von zwei sprechenden Raben, die Fragen und Antworten zum Ablauf des herannahenden Kampfes stellen.[317] Die Schilderung dieser

---

311 Þorkell wird als tapferer und tüchtiger Mann beschrieben, dennoch gelingt es ihm nicht, Helga von ihrer Trauer um Gunnlaugr abzubringen („Þorkell var þó vaskr maðr at sér ok auðigr at fé ok skáld gott." *Gunnl* S.106) [Þorkell war ein tüchtiger Mann und wohlhabend und ein guter Skalde]. In der Guðrúnarkviða erscheinen Atli allerdings zwei blutige Falken im Traum, und diese werden in der Völsunga saga von Guðrún als Atlis Söhne gedeutet (vgl. Paul Schach. 1971. S.57). In diesem Fall stehen die beiden Falken also völlig losgelöst von einem höfischen Kontext in ihrer Funktion vergleichbar zu Adlern.

312 Vgl. *Nibelungenlied* S.8/10. Allerdings erscheint in Kriemhilds Traum der Falke nicht erst, nachdem die zwei Adler sich gegenseitig getötet haben, sondern wird von diesen getötet. Auf die Ähnlichkeit dieser beiden Träume wurde in der Forschung wiederholt hingewiesen (vgl. z.B. Paul Schach. 1971. S.52). Darüber hinaus lassen sich starke Parallelen zu antiken griechischen Texten feststellen, auf die bereits Jan de Vries aufmerksam machte (vgl. ebd. S.61).

313 *Gísl* S.110. Bezüglich der genauen Vogelart geben die beiden Versionen der Gísla saga Súrssonar unterschiedliche Informationen. Während die kürzere Fassung besagt, die Vögel hießen *læmingar*, heißt es in der längeren Fassung, die Vögel kämpften *í læmingi*, d.h. im Verborgenen. Fritzner folgt ersterer Deutung, übersetzt l. jedoch mit Lemming, während *Cleasby/Vigfusson* l. als Vogelart (*loon*, i.e. Eistaucher) identifiziert.

314 Haralds saga Sigurðarsonar. *Hkr* III S.176.

315 Z.B. Helgaqviða Hundingsbana in fyrri Str. 35. *Edda* S.135. Vgl. auch Heinrich Beck. 1970. Zu Raben und Adlern als Leichenvögel in Kenningar siehe Rudolf Meissner. 1984. S.117.

316 Alexander Argüelles' Ansicht, daß dies der einzige Traum in den Königssagas sei, der in seiner Charakteristik an die Isländersagas erinnere, kann daher nicht beigepflichtet werden (Alexander Argüelles. 1996. S.397).

317 *Ísl* S.428.

beiden Raben verweist auf Óðins kundschaftende Vögel Huginn und Muninn.[318] In diesen beiden Rabenträumen fungieren die Tiere somit als Todesboten, nicht als Folgegeister. In dieser Funktion tauchen Raben auch außerhalb von Träumen wiederholt im Untersuchungskorpus auf, wie in Kapitel 4.1.1 ausgeführt wurde.

In einem Traum in der Njáls saga werden Raben dagegen als feindliche *fylgjur* gedeutet: Der Wikinger Bróðir hat vor dem Kampf gegen König Brjánn in drei aufeinanderfolgenden Nächten Erscheinungen. In der dritten Nacht werden er und seine Männer von Raben mit eisernen Schnäbeln und Krallen angegriffen. Sein Freund Óspakr erläutert ihm das Gesehene folgendermaßen: „En þar er hrafnar sóttu at yðr, þat eru óvinir þeir, er þér hafið trúat á ok yðr munu draga til helvítis kvala."[319] Die Vogelträume bilden also nicht nur bezüglich des Inventars, sondern auch in bezug auf die Art der Bedeutungskonstituierung eine äußerst inhomogene Gruppe. Zudem lassen sie sich aufgrund der Seltenheit der Erwähnung von Vögeln im Untersuchungskorpus kaum mit einer nichtsinnbildlichen Bedeutungsbelegung in Verbindung bringen, sondern greifen eher literarische Motive anderer Gattungen auf.

Die Analyse hat gezeigt, daß die Identifikation eines Traumtieres als *fylgja* nicht in allen Sagagattungen gleichermaßen stattfindet, sondern vielmehr als literarische Konvention der Isländersagas anzusehen ist, die sich so nicht oder nur vereinzelt in den übrigen Sagagattungen niedergeschlagen hat. Als Folgegeister erscheinen dabei vor allem Wölfe und Ochsen, vereinzelt auch Füchse, Bären, Schlangen und verschiedene Vogelarten.[320] Die in der vorchristlichen skandinavischen Tierornamentik häufig anzutreffenden Eber, die auch in der mittelhochdeutschen Heldendichtung wiederholt als Folgegeister verkörpernde Traumtiere auftauchen,[321] finden sich dagegen gar nicht in den Tierträumen der Sagas. Auch Bären und Raubvögel sind in den Sagaträumen bei weitem nicht so präsent wie in den mittelhochdeutschen literarischen Träumen.

Besonders Wolfsträume und Träume von Bären beruhen auf einer konventionalisierten Assoziation. Dies ist insofern auffällig, als es sich bei diesen Tierarten – abgesehen von einmalig als Traumtier auftretenden Schlange – um die einzigen auf Island nicht heimischen Tiere handelt, die in sinnbildlicher Funktion in die isländische Sagaliteratur Eingang gefunden haben. Obwohl auch in diesen Fällen potentiell ein Austausch der betreffenden Tiere durch andere denkbar ist, da die Deutung nicht mit einem inhärenten Merkmal des Tieres verbunden ist, sondern auf einer kulturellen Zuschreibung beruht, ist in den vorliegenden Fundstellen eine Typisie-

---

[318] Vgl. z.B. Grímnismál Str. 20. *Edda* S.61. Zu Huginn und Muninn siehe auch Gabriel Turville-Petre. 1964. S.58f; Heinrich Beck. 1970. S.62.

[319] *Nj* S.447 [Aber als die Raben euch angriffen, das sind die Teufel, denen ihr vertraut habt und die euch mit Höllenqualen überziehen werden].

[320] Die Fornaldarsögur weisen dagegen ein wesentlich größeres Traumtierinventar auf (vgl. Else Mundal. 1974. S.32).

[321] Vgl. Emil Benezé. 1897. S.31-36.

rung und feste Verknüpfung zwischen Tierarten und bestimmten menschlichen Eigenschaften bzw. Figurenkonstellationen festzustellen.[322]

In der Harðar saga Grímkelssonar wird bei der Deutung eines Wolfstraumes eine Unterscheidung zwischen *mannahugir* und Männern selbst getroffen, die so ansonsten nicht vorgenommen wird: „Indriði sagði þat vera hugi Hólmverja til sín. Þorbjörg kveðst ætla, at þeir mundu vera sjálfir ok koma þar brátt."[323] Diese Aussage impliziert eine Differenzierung zwischen einer Vorstellung von sich unabhängig von den Menschen bewegenden Gedanken in tierischer Gestalt und der sinnbildlichen Gleichsetzung der Traumtiere mit den Menschen selbst. Diese Fundstelle ebenso wie die stereotype Auswahl der *fylgja*-Tiere und die von diesem Konzept nicht beeinflußten Pferdeträume deuten auf eine Entfernung von den ursprünglichen vorchristlichen Vorstellungen von *hamskipti* und *fylgjur* hin zu einem verfestigten literarischen Muster, in welchem die Tiere mit der ihnen zugeordneten Charakteristik nicht länger als Verkörperungen spezifischer Individuen, sondern vielmehr als sinnbildliche Vertreter von Personengruppen geschildert werden.[324] Ein weiteres Indiz für eine Bewegung von einem schamanischen hin zu einem sinnbildlichen Verständnis der Traumtiere sind jene doch recht zahlreichen Träume, in denen die Tiere nicht eine Person, sondern ein Abstraktum versinnbildlichen. Dieser Wandel kann möglicherweise beeinflußt durch die Kenntnis der symbolischen Traumdeutung in der Tradition des Somniale Danielis geschehen sein, wofür es jedoch keine zwingenden Hinweise gibt.[325] Die Bezeichnung der Tiere als *fylgjur* kann somit

---

322 Vgl. dazu auch Heinrich Beck. 1965. S.147.

323 *Harð* S.77 [Indriði sagte, daß seien die Gedanken der Hólmverjar. Þorbjörg meinte dagegen, daß sie es selbst seien und alsbald kämen].

324 Zu der nachlassenden Verbindung zwischen Traumtier und Mensch in der mittelhochdeutschen Dichtung im Laufe des Mittelalters vgl. auch Emil Benezé. 1897. S.48.

325 Der von Sofus Larsen (1917), Alf Önnerfors (1971. „Somniale". In: *KLNM* 16. S.432) und Gabriel Turville-Petre (1966, 1968) angenommene Einfluß des Somniale Danielis auf die Träume der Sagaliteratur ist zumindest bezüglich der Tierträume überbetont. Bereits ein Vergleich der in den beiden Textgruppen vorkommenden Tiere zeigt grundlegende Unterschiede. Nur drei Typen von Tierträumen – Träume von Pferden, Ochsen und Wölfen – finden eine grundsätzliche Entsprechung im isländischen Somniale, letztere jedoch nur indirekt in Gestalt von negativ ausgedeuteten Hundeträumen. Die übrigen in den Sagas auftretenden Traumtiere sind im isländischen Somniale überhaupt nicht und nur sehr vereinzelt und mit starken Unterschieden in der Deutung in anderen Fassungen genannt. Die Kongruenzen zwischen den untersuchten Tierträumen und den entsprechenden Somnialedeutungen sind allgemein als eher gering anzusehen. In den Fällen, in denen Übereinstimmungen in der Deutung existieren, wie vor allem bei den Wolfsträumen, liegen ebenfalls starke eigene Traditionen vor, so daß nicht notwendigerweise von ausländischen Beeinflussungen ausgegangen werden muß.
Es mag andere Typen von Sagaträumen geben, wie etwa den von Turville-Petre erwähnten Traum von einem durch ein Haus fließenden Fluß, bei denen eine Adaption des Somnialestoffes feststellbar ist. Für die Tierträume muß dagegen von einer eigenständigen nordischen Entwicklung ausgegangen werden, die durch mit der Christianisierung und Einführung der Schriftkultur in den Norden kommende fremde Traumdeutungstraditionen nur marginal beeinflußt wurde. Eine Ausnahme bildet lediglich die Pferdevision in der Hákonar saga herðibreiðs, in der die biblische Allusion jedoch vor allem an die Figur des heiligen Óláfr geknüpft ist. Zur Transmission des Somniale Danielis im allgemeinen vgl. Lawrence T. Martin. 1981; Jutta Grub. 1984; Andreas Epe. 1995.

bestenfalls als *trusrest*, als Glaubensrest, bezeichnet werden, wie dies Else Mundal getan hat. Viel mehr als einen Rahmen für eine verfestigte sinnbildliche Ausdeutung der erscheinenden Tiere gibt dieser Glaubensrest jedoch nicht mehr her.

5.4.3 Zwischenfazit

Die in der Zusammenschau der Tiermetaphern zum Ausdruck kommende Hierarchisierung der Tierwelt (und die damit verbundene Aussage über die Struktur der menschlichen Gesellschaft) kollidiert in verschiedenen Hinsichten mit der Darstellung der Wertschätzung von Tieren in anderen Dimensionen. Hund, Pferd und Ochse werden in der Lebenswelt als Hochstatustiere geschildert, und Hunde und Pferde sind die einzigen Tiere, die Namen erhalten und zu denen Männer eine Nähebeziehung eingehen. In Metaphern kommt dagegen lediglich dem Ochsen eine positive Bedeutung zu, wohingegen Hund und Stute die gebräuchlichsten Tierschimpfwörter sind. In entscheidenden Punkten weicht die metaphorische somit von der metonymischen Taxonomie ab. Auf der anderen Seite zeichnen sich die Tiermetaphern des Untersuchungskorpus gerade durch ihre Alltäglichkeit aus, durch ihren Rückgriff auf Tiere des agrarischen Alltags, denen auch in der Lebenswelt zentrale Bedeutung zukommt. Weiterhin weisen Träume und Schilderungen von Tieren in der Lebenswelt insofern Übereinstimmungen auf, als auch in Träumen Pferde und Ochsen die einzigen Tiere sind, die in bezug auf besondere Charakteristika wie Farbe, Statur oder Alter beschrieben werden.

Zwischen der Bedeutungszuweisung in Träumen und Metaphern bestehen weitgehend Ähnlichkeiten. Den als *fylgjur* auftretenden Tieren Ochse, Adler, Bär und Wolf kommt in den Träumen eine ähnliche Funktion zu wie in metaphorischen Äußerungen. Während die ersten drei Tierarten der Bezeichnung angesehener Männer bzw. Goden dienen, wird der Wolf zur Benennung von Feinden herangezogen. Weder in Träumen noch in Metaphern findet eine Gleichsetzung eines Mannes mit einem Hengst statt. Die signifikant hohe Zahl von Vogelträumen findet dagegen keine Entsprechung in der metaphorischen Taxonomie, ebenso wie sich umgekehrt die pejorative metaphorische Assoziation von Hunden und Stuten nicht in den Träumen wiederfindet. Trotz dieser Abweichungen läßt sich generell sagen, daß die Bedeutungszuweisung einzelner Tiere in Träumen und Metaphern größtenteils übereinstimmt. Auch dies spricht für eine schematisierte Auswahl der *fylgja*-Tiere in der Mehrzahl der Träume, die nicht mehr viel mit einer ursprünglichen schamanischen Vorstellung eines persönlichen Folgegeists zu tun hat. Ebenso kann die nur sehr vereinzelte Erwähnung von Gestaltenwechseln außerhalb von Träumen als Anhaltspunkt dafür dienen, daß dieses Konzept nurmehr als Relikt in den Sagatexten überlebt hat.

5.5 Tiere als Elemente heidnischer und christlicher Konzeptionen

Eine ähnliche Problematik bezüglich der Vermittlung vorchristlicher Konzeptionen in den spätmittelalterlichen Sagatexten stellt sich in Zusammenhang mit den folgenden Überlegungen. Wie bereits die Kapitelüberschrift offenbart, sollen an dieser Stelle Episoden, in denen Tiere im Rahmen vorchristlicher und christlicher religiöser Konzeptionen erwähnt werden, noch spezifischer, in denen Tiere mit dem Numinosen in Verbindung gebracht werden, vergleichend gegenübergestellt werden. Es sei zunächst daran erinnert, daß Preben Meulengracht Sørensens Ansatz einer literarischen Anthropologie in dieser Studie leitender Grundgedanke ist und daß daher stets die Bedeutungskonstituierung in den Texten im Vordergund steht, nicht jedoch deren Grundlage in tatsächlichen Praktiken.[326] Es geht daher an dieser Stelle vor allem darum, aufzudecken, wann und warum Tiere in religiösen Zusammenhängen erwähnt werden und ob sich dabei abstrakte Gemeinsamkeiten zwischen ‚heidnischem' und christlichem Kontext feststellen lassen.

Es soll somit keine allgemeine Untersuchung der in den Texten präsenten Konzeptionen der heidnischen und christlichen Religionen vorgenommen werden, sondern im Rahmen der leitenden Fragestellung dieses Kapitels aufgezeigt werden, inwiefern in den Texten des Untersuchungskorpus eine weitere Dimension tierischer Bedeutungskonstituierung zu identifizieren ist, in der Tiere als Mittler zum Numinosen fungieren.

5.5.1 Tiere und die Konstruktion des vorchristlichen Glaubens

Schilderungen heidnischer Kultpraktiken sind im Untersuchungskorpus rar gesät.[327] In Isländersagas und Königssagas wird von einer Reihe von Tieropfern in vorchristlicher Zeit berichtet. Die weitaus am häufigsten genannten Opfertiere sind Stiere oder Ochsen.[328] Die ausführlichste Schilderung eines Tieropfers findet sich in der Víga-Glúms saga:

---

[326] Preben Meulengracht Sørensen. 1992a. S.721. Zum problematischen Wert der Sagaliteratur als Quellen zu vorchristlichen religiösen Praktiken vgl. auch Bernhard Maier. 2000. S.178. Eine vorrangig auf zooarchäologischen Quellen und Bildsteinen beruhende Untersuchung der Rolle des Tieres in vorchristlichen Ritualen und Mythen nimmt Kristina Jennbert (2002) vor. Sie betont jedoch für die Auswertung der zooarchäologischen Funde, daß es oftmals problematisch sei, Funde eindeutig einem kultischen Kontext zuzuorden (Kristina Jennbert. 2002. S.114). An Jennberts Ansatz ist leider die etwas unkritische Nutzung der Snorra Edda als Quelle zur vorchristlichen Religion zu kritisieren.

[327] Vgl. dazu auch die Feststellung Carol Clovers, daß die Isländersagas generell durch eine minimale Anwesenheit von religiösen Elementen gekennzeichnet seien. Dadurch würden die Sagas zur säkularsten Literatur des Mittelalters (Carol Clover. 1985. S.167).

[328] Siehe z.B. *Eg* S.209f; *Heið* S.224. Vgl. auch den Stier, der König Egill zum Schicksal wird („griðungr sá, er til blóts var ætlaðr" (Ynglinga saga. *Hkr* I S.52; siehe Kapitel 5.3)).

> Ok áðr Þorkell fór á brott frá Þverá, þá gekk hann til hofs Freys ok leiddi þagat uxa gamlan ok mælti svá: „Freyr," sagði hann, „er lengi hefir fulltrúi minn verit ok margar gjafar af mér þegit ok vel launat, nú gef ek þér uxa þenna til þess, at Glúmr fari eigi ónauðgari af Þverárlandi en ek fer nú. Ok láttu sjá nǫkkurar jartegnir, hvártú þiggr eða eigi." En uxanum brá svá við, at hann kvað við ok fell niðr dauðr, ok þótti Þorkatli vel hafa við látit ok var nú hughœgra, er honum þótti sem þegit myndi heitit.[329]
>
> [Und bevor Þorkell von Þverá fortzog, ging er zum Tempel des Freyr und führte einen ausgewachsenen Ochsen mit sich und sprach da: „Freyr," sagte er, „du warst lange mein Freund und hast viele Gaben von mir empfangen und sie auch wohl gelohnt, jetzt gebe ich dir diesen Ochsen dafür, daß Glúmr nicht weniger notgedrungen von Þverárland ziehen muß als ich jetzt. Und gib mir Zeichen, ob du das Opfer annimmst oder nicht." Aber es verhielt sich so mit dem Ochsen, daß er laut aufbrüllte und tot niederfiel, und Þorkell schien da gut gestellt zu sein und war nun leichteren Sinnes, da es ihm schien, dies bedeute, das Opfer sei angenommen.]

In dieser Episode wird explizit erwähnt, daß das Ochsenopfer für Freyr bestimmt war. Im Brandkrossa þáttr findet sich ebenfalls eine Erwähnung eines Stieropfers für Freyr, für die bereits Anne Holtsmark festhielt, daß strukturelle Ähnlichkeiten für eine Adaption dieser Passage aus der Víga-Glúms saga sprächen.[330] In der Ynglinga saga wird von einem Opferfest zur Regierungszeit König Domaldis berichtet, in dem Ochsen zur Linderung einer Hungersnot an die Götter geopfert werden.[331] Auch hier werden Ochsen implizit mit den Wanen als Fruchtbarkeitsgöttern in Verbindung gebracht. Meistens werden Tieropfer jedoch nicht mit einer spezifischen Gottheit verknüpft. Dies ist unter anderem immer dann der Fall, wenn das Opfertier kein Stier ist respektive nicht weiter spezifiziert wird.[332] Es ist auffällig, daß nirgends im Untersuchungskorpus von Freyr gewidmeten Opferungen von Pferden oder Ebern berichtet wird, da diese beiden Tiere in der eddischen Dichtung eng mit Freyr konnotiert sind.[333] In der Óláfs saga helga wird dem König von Pferde- und Rinderopfern berichtet. Im selben Atemzug wird vom Weihen von Bechern „signuð Ásum at fornum sið"[334] erzählt, so daß sich auch die Tieropfer allgemein auf die Asen zu beziehen scheinen.

Im Falle der Kormáks saga wird ein Tieropfer dagegen mit übernatürlichen Kräften nichtgöttlicher Art in Beziehung gesetzt. Dort heißt es, daß das Blut eines nach einem Holmgang geschlachteten Ochsen Elfen geopfert wird, damit die im

---

329 *Glúm* S.34.

330 *Brandkr* S.185f. Vgl. Anne Holtsmark. 1933. S.114.

331 Ynglinga saga. *Hkr* I S.31.

332 Z.B. *Eb* S.9; *Ljósv* S.14.

333 Freys Eber Gullinborsti wird beispielsweise in Hyndluljóð Str. 7 (*Edda* S.289) erwähnt. Zur engen Verknüpfung von Ebern und Pferden mit Freyr siehe auch Rudolf Simek. 1995. S.111, S.152; E.C. Polomé. 1995. „Freyr". In: *RGA* 9. v.a. S.588f. Heinrich Beck weist darauf hin, daß im germanischen Raum Eber und Schweine als Beigaben in Kriegergräbern gefunden wurden (Heinrich Beck. 1965. S.58), Eberopfer in der altnordischen Literatur jedoch nur in jungen Quellen erwähnt werden (ebd. S.67).

334 Óláfs saga helga. *Hkr* II S.177 [den Asen nach altem Brauch geweiht].

Kampf erhaltenen Wunden abheilen.[335] In dieser Episode spiegelt sich der weitverbreitete isländische Volksglaube an Elfen wider.[336] Sie zeigt, daß in den Erwähnungen von Tieropfern verschiedene Vorstellungskomplexe Eingang finden und diese daher nicht ohne weiteres zu einem kohärenten Bild einer vorchristlichen Religion zusammengefaßt werden können.

Ein Pferdeopfer wird nur an einer Stelle im Untersuchungskorpus erwähnt.[337] Das Essen von Pferdefleisch dagegen wird in den Königssagas wiederholt mit dem Heidentum, besonders mit dem Gott Óðinn, verknüpft. In Odds Saga Óláfs Tryggvasonar und der Heimskringla wird beispielsweise von einem Besuch Óðins in Gestalt eines alten Mannes beim König berichtet. Óðinn erzählt Óláfr im Laufe des Abends eine Reihe von Anekdoten und Weisheiten, und der König schätzt die Unterhaltung sehr. An diesem Abend gibt Óðinn auch den Köchen Fleisch zum Kochen, von dem diese annehmen, daß es Rindfleisch sei.[338] Dem König kommt am nächsten Morgen die Erkenntnis, daß es sich bei seinem allwissenden Besucher um den heidnischen Gott gehandelt haben müsse, und verbietet den Verzehr des Fleisches. Es wird zwar an keiner Stelle explizit gesagt, daß es sich um Pferdefleisch handelt, aber aus vergleichbaren Episoden läßt sich dies mit großer Wahrscheinlichkeit herleiten. So wird in allen Versionen der Hákonar saga góða berichtet, daß König Hákon bei einem Besuch in Lade, dem Zentrum des heidnischen Widerstandes, zur Teilnahme an einem heidnischen Opferfest gezwungen wurde. Während dieses Fest in der Fagrskinna ohne weitere Angaben nur als *blót* bezeichnet wird, heißt es im Ágrip und in der Heimskringla explizit, daß Hákon in eine Pferdeleber beißen mußte.[339] Im Ágrip wird hinzugefügt, daß von diesem Augenblick an das Glück des Königs zu schwinden begann. Dem Fleisch von Pferden werden an diesen Stellen somit gewisse magische Kräfte zugeschrieben, durch welche die Wirkkraft der christlichen, missionarischen Könige gemindert werden kann. Eine ähnliche Funktion kommt der Brühe eines gekochten Hundes in der Haraldssona saga zu, die Männer über dem Grab König Eysteins ausgießen, um damit die Wundertätigkeiten an sei-

---

[335] *Korm* S.286-290. Der Brauch des Schlachtens eines *blótnaut* nach Beendigung eines Holmgangs wird auch in der Egils saga erwähnt, dort allerdings nicht mit Elfen in Verbindung gebracht (*Eg* S.209f).

[336] Vgl. dazu G. Turville-Petre. 1964. S.230f; Lotte Motz. 1993. „Supernatural Beings. Elves, Dwarfs, and Giants". In: *Pulsiano*. S.622f; Rudolf Simek. 1995. S.86.

[337] Óláfs saga helga. *Hkr* II S.177. Andere historiographische Quellen erwähnen wiederholt den Brauch von Pferdeopfern im nordischen Raum. So wird im vierten Buch der Gesta Hammaburgensis im 27. Kapitel von Hengstopfern in Uppsala berichtet.

[338] *ÓTOdd* S.133f; Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.313. In der A-Handschrift von Odds Saga heißt es, daß es sich um ein Werk des Teufels handele („þetta voro velar diofulsins"). In der S-Handschrift wird hingegen erwähnt, daß ein Hund, der von diesem Fleisch fraß, daran starb.

[339] *Fsk* S.80; *Ágr* S.8; *Hkr* I S.172. Eine eingehende Untersuchung dieser Episode findet sich bei Jón Hnefill Aðalsteinsson. 1992.

nem Grab zu beenden.[340] Dies ist jedoch die einzige Stelle, in der Hunde explizit mit heidnischen kultischen Aktivitäten in Verbindung gebracht werden.[341]

Der Verzehr von Pferdefleisch wird weiterhin in der Óláfs saga helga und in der Njáls saga in Zusammenhang mit der Einführung des Christentums auf Island thematisiert und als heidnischer Brauch bewertet.[342] Die Erwähnung dieses Verbots scheint auf historischen Tatsachen zu basieren, da es sich auch im Kristinna laga þáttr der Grágás und des Gulaþingsrechts findet.[343] Es ist jedoch fraglich, zu welchem Zeitpunkt dieses Verbot erlassen wurde, denn in der als historischen Quelle zuverlässigeren Íslendingabók heißt es abweichend von der Njáls saga, daß nach Einführung des Christentums auf Island bezüglich des Pferdefleischessens und des Kinderaussetzens weiterhin die alten Gesetze gelten sollen.[344]

Anders als in den Königssagas gibt es in den Isländersagas keine Fundstelle, in der vom Verzehr von Pferdefleisch in Zusammenhang mit einer kultischen Handlung in Form eines Pferdeopfers erzählt wird. In der Eyrbyggja saga wird lediglich angeführt, daß Þorbjǫrn digri jedes Jahr aus seiner Herde ein Pferd zum Schlachten aussuchte, jedoch wird nicht erwähnt, daß er dies zu kultischen Zwecken tat.[345] In der Reykdœla saga wird außerdem eine Familie erwähnt, die Pferde zum Schlachten verkauft.[346] Das Essen von Pferdefleisch wird in dieser Untergattung weiterhin auch in pejorativer Absicht thematisiert. In der Bandamanna saga soll Egill Skúlason über Hermundr verbreitet haben, daß auf seiner Winterweide dreißig Pferde gestorben seien, die man alle gegessen habe.[347] Das pejorative Potential beruht hier zumindest teilweise auf besagter Tabuisierung des Pferdefleischs, da diese Szene nach der Annahme des Christentums spielt und Hermundr somit eine verbotene Handlung vorgeworfen wird. Daneben zielt die Äußerung jedoch gleichzeitig darauf ab, Hermundr als wenig vermögenden Mann zu denunzieren, der zur Ernährung seiner Leute auf das Aas verendeter Pferde zurückgreifen muß.

Das Essen von Pferdefleisch wird in den Isländersagas folglich weniger als kultische Handlung denn als – wenn auch verbotene und verpönte – Ernährungsmöglichkeit dargestellt. Diese Diskrepanz zwischen Königssagas und Isländersagas unterstreicht zum einen die von Carol Clover attestierte Säkularität der Isländersagas, zum anderen steht sie aber auch in Übereinstimmung mit der in den vorhergehenden Kapiteln herausgearbeiteten besonderen Nähe und Abhängigkeit der in dieser Untergattung geschilderten Gesellschaft zur Tierwelt und dem daraus erwachsenden Konfliktpotential.

---

340 Haraldssona saga. *Hkr* III S.345.

341 Dagegen werden Hunde in den Bischofssagas wiederholt mit dem Teufel in Verbindung gebracht. Vgl. Kap. 5.5.2.

342 Óláfs saga helga. *Hkr* II S.74; *Nj* S.272.

343 *GrgStað* Kap. 32. S.42f; *Gul.* Kap. 20. S.11.

344 *Íslb* S.17.

345 *Eb* S.33f.

346 *Reykd* S.221f.

347 *Band* S.353.

Neben Tieropfern finden sich vereinzelt Erwähnungen von Tieren, die einem heidnischen Gott geweiht wurden.[348] Am bekanntesten ist darunter sicherlich der Hengst Freyfaxi, den Hrafnkell seinem ‚Freund' Freyr zur Hälfte schenkt und der seinem Besitzer in letzter Konsequenz zum Schicksal wird, weil er den Hirtenjungen Einarr erschlägt, der unerlaubterweise auf dem Hengst geritten ist:

> Hrafnkell átti þann grip í eigu sinni, er honum þótti betri en annarr. Þat var hestr brúnmóálóttr at lit, er hann kallaði Freyfaxa sinn. Hann gaf Frey, vin sínum, þann hest hálfan. Á þessum hesti hafði hann svá miklu elsku, at hann strengði þess heit, at hann skyldi þeim manni at bana verða, sem reið honum án hans vilja[349]
>
> [Hrafnkell besaß die Kostbarkeit in seinem Besitz, die ihm besser erschien als alles andere. Das war ein graubrauner Hengst mit Aalstrich, den er seinen Freyfaxi nannte. Er schenkte Freyr, seinem Freund, dieses Pferd zur Hälfte. Für dieses Pferd empfand er eine solche Liebe, daß er das Gelübde ablegte, jeden Mann zu töten, der auf ihm ohne seine Einwilligung reite.]

Auch in der Vatnsdœla saga wird ein Pferd namens Freysfaxi erwähnt, von dessen Besitzer Brandr es heißt, daß er seinen Glauben auf dieses Pferd gesetzt habe:

> Brandr átti hest fǫxóttan, er kallaðr var Freysfaxi; hann var virkr at hestinum, ok þótti góðr; var hann ok øruggr til alls, bæði vígs ok annars; hǫfðu flestir þat fyrir satt, at Brandr hefði átrúnað á Faxa.[350]
>
> [Brandr besaß einen Hengst mit auffälliger Mähne, der Freysfaxi hieß; er war bemüht um diesen Hengst, und er mochte ihn sehr; er war auch furchtlos in allem, sowohl im Kampf als auch in anderen Dingen; die meisten hielten das für wahr, daß Brandr seinen Glauben auf Faxi gesetzt hatte.]

Während es in der Hrafnkels saga ausdrücklich heißt, daß Hrafnkell das Pferd dem Gott Freyr zur Hälfte geschenkt habe, wird in der Vatnsdœla saga vom Erzähler lediglich die enge emotionale Verbindung Brands zu seinem Pferd hervorgehoben.[351] Auf den Gott Freyr wird in dieser Passage hingegen nur indirekt durch den Namen des Hengstes verwiesen. Beide Passagen verbleiben weiterhin zweideutig in Hinblick darauf, ob ein Kult oder eine persönliche (säkulare) Wertschätzung die Ursache für die besondere Behandlung der beiden Pferde ist. Besonders in Untersuchungen der Hrafnkels saga wurde diese Problematik in der Forschung kontrovers

---

[348] Zur Funktion von Geschenken an die Götter in archaischen Gesellschaften vgl. Marcel Mauss. 1990. S.43. In anderen altnordischen Quellen finden sich nur sehr vereinzelt Schilderungen gottgeweihter Pferde, z.B. in der Version der Óláfs saga Tryggvasonar in der Flateyjarbók (S.401). Hierbei handelt es sich jedoch um eine zeitlich noch nach dem vorliegenden Untersuchungskorpus liegende Erwähnung. Der in der Sekundärliteratur häufig zu findende Hinweis auf Schilderungen gottgeweihter Pferde konnte am Material selbst nicht verifiziert werden; die dort genannten Beispiele beschränken sich stets auf die Fundstellen in der Hrafnkels saga, der Vatnsdœla sga und der Flateyjarbók. Vgl. Jan de Vries. 1957. S.189; Andreas Ropeid. 1961. „Häst". In: *KLNM 6*. S.276; Jón Hnefill Aðalsteinsson. 2000b. S.23-25.

[349] *Hrafnk* S.100.

[350] *Vatn* S.90.

[351] Vgl. dazu auch Simon Teuscher. 1990. S.316.

diskutiert.[352] Ein Vergleich mit Beschreibungen anderer geschätzter Pferde in den Isländersagas zeigt, daß in der Schilderung der beiden Freyfaxis auf dieselben Attribute zurückgegriffen wird wie in eindeutig säkularen Zusammenhängen, nämlich auf die besondere Farbe und auf die Ausgezeichnetheit im Vergleich zu anderen Pferden, in der Vatnsdœla saga darüber hinaus auch auf die Tüchtigkeit in Pferdekämpfen.[353] Die Erschlagung des Hirtenjungen ist auch aufgrund des Wortlauts der Hrafnkels saga, der die besondere Zuneigung Hrafnkels als Begründung für das Reitverbot anführt, vor dem Hintergrund des verfestigten Motivs des unerlaubten Reitens zu deuten. Die betreffende Passage ist genauso strukturiert wie entsprechende Episoden in anderen Sagas, und Hrafnkels Reaktion entspricht dem geschilderten Verhalten anderer Männer in diesem Handlungszusammenhang.[354]

Nichtsdestoweniger wird in der stark durch fiktionale Elemente geprägten Hrafnkels saga[355] der ausgezeichnete Hengst explizit als Mittler zwischen Hrafnkell und dem Gott Freyr vorgestellt und konstruiert, auch wenn der Kontakt lediglich einseitig von Hrafnkell aufgenommen wird, Kontaktaufnahme und Unterstützung von seiten des heidnischen Gottes hingegen unterbleiben. Die Unilateralität dieser Kontaktaufnahme dient der christlichen Gesamtaussage der Saga, und das Spannungsverhältnis zwischen Hrafnkels emotionaler Wertschätzung des Hengstes und der diesem Tier zugedachten, gescheiterten Mittlerfunktion zum Numinosen bildet den Ausgangspunkt für Hrafnkels Bekehrung zum Christentum.[356]

Der aus archäologischen Untersuchungen gut dokumentierte Brauch der Grabbeigabe von Pferden im vorchristlichen Island[357] wird in den Isländersagas nur in der Egils saga und in der Grettis saga erwähnt.[358] Im Prolog der Heimskringla wird in Zusammenhang mit der Bestattung des Dänenkönigs Danr erwähnt, daß der König mit seinen königlichen Gewändern, seiner Rüstung, aber auch mit seinem Pferd und dem gesamten Zaumzeug begraben wurde.[359] In diesen vereinzelten Erwähnungen

---

352 Die unterschiedlichen Positionen innerhalb dieser Diskussion werden übersichtlich dargestellt von Harald Müller. 2004. S.170.

353 Vgl. Anhang 5 und Kap. 5.2.1.

354 Vgl. Kap. 4.2.1.

355 Die zentrale Studie zu Ursprung und Literarizität der Hrankels saga ist Sigurður Nordals Monographie aus dem Jahr 1958. Einen Überblick über die um die Hranfkels saga ausgefochtenen Diskussionen liefert Jónas Kristjánsson. 1994. S.260-265.

356 Jón Hnefill Aðalsteinsson weist treffenderweise darauf hin, daß das Töten Freyfaxis durch Hinunterstürzen von einem Felsen strukturell an Missionsepisoden in den Königssagas erinnert, in denen die Götzenstatuen der Heiden gewaltsam zerstört werden (Jón Hnefill Aðalsteinsson. 2000a. S.103).

357 Die Grabbeigabe eines Pferdes scheint den archäologischen Funden zufolge auf Island wesentlich üblicher gewesen zu sein als in den übrigen skandinavischen Ländern (vgl. Stefán Aðalsteinsson. 1982. S.393; Kristján Eldjárn. 2000. S.311). In einer breiten Untersuchung von heidnischen Hügelgräbern auf Island wurde in 113 von 165 Gräbern mindestens ein Pferd gefunden (Kristján Eldjárn. 2000. S.303). Funde von Pferdeknochen stellen damit die größte Gruppe von Grabbeigaben, noch vor einzelnen Waffenarten und Schmuck (ebd. S.301f).

358 *Eg* S.175. In der Grettis saga wird nur indirekt auf einen solchen Brauch hingewiesen, wenn Grettir beim Aufbrechen von Kárs Grabhügel in Norwegen Pferdeknochen findet (*Gr* S.58).

359 *Hkr* I S.4f.

manifestiert sich weniger eine besondere Mittlerfunktion zum Numinosen als vielmehr der hohe Status, der Pferden in den altnordischen Gesellschaften zugeordnet und auf deren Besitzer übertragen wird und in diesem Fall die Macht des Mannes zu Lebzeiten repräsentiert. Die Episoden unterstreichen somit erneut, daß der Nähe eines Mannes zu Pferden – auch über seinen Tod hinaus – statusfördernde Wirkung zugeschrieben wird.

Abschließend soll noch kurz eine mögliche kultische Dimension der unter den Begriff des *tréníð* fallenden Neidstangen diskutiert werden. Neidstangen werden in mehreren Isländersagas erwähnt,[360] nur in der Vatnsdœla saga und in der Egils saga kommt jedoch Pferden oder Körperteilen eines Pferdes in der Schilderung dieser Handlung eine Bedeutung zu. Die beiden Passagen geben dabei unterschiedliche Informationen über die Verwendung von Pferden bei diesem Brauch. In der Vatnsdœla saga errichten Jǫkull und Faxa-Brandr eine Neidstange gegen Finnbogi und Berg, weil diese nicht zum Holmgang erschienen sind. Zu diesem Zweck schnitzt Jǫkull ein Manneshaupt und Runen in einen Pfahl, auf dem sie dann eine getötete Stute an der Brust aufspießen. Die so angefertigte Neidstange richten sie gegen Borg.[361] Diese Beschreibung weicht von jener in der Egils saga ab. Dort steckt Egill in Norwegen ein Pferdehaupt auf eine Stange, richtet sie zum Land hin aus und spricht eine Fluchformel gegen König Eiríkr und Königin Gunnhild.[362]

Von der Runeninschrift in der Vatnsdœla saga wird erzählt, daß sie besagen solle, der Betreffende solle jedermanns Neiding sein und Vertragsbrecher genannt werden.[363] Ihr kommt somit hauptsächlich pejorativer Charakter zu, auch wenn es heißt, daß mit ihrer Hilfe der Zorn der Götter heraufbeschworen werden solle. Das Errichten einer Neidstange ist daher nicht zweifelsohne als kultische Handlung zu verstehen. Ebenso wie *tunguníð* wird auch *tréníð* in der Grágás als vollbüßbare Worte (*fullréttisorð*) aufgeführt. *Tréníð* bewirkt laut Grágás die geringe Acht, während *tunguníð* bei Anschuldigung der Weibischkeit mit Waldgang bestraft wird.[364] Der Vergleich mit der Grágás bestätigt somit den beleidigenden Charakter der Neidstange.[365] Dies spricht dafür, daß die erwähnten Neidstangen weniger als Element einer kultischen Handlung denn als ehrabschneidende Verhöhnung zu interpretieren sind, auch wenn die Sagas in dieser Beziehung verschiedene Deutungen zulassen.[366] Der nonverbalen Beleidigung durch diese Exposition einer Stute kommt dabei eine ähnliche statusgefährdende Funktion zu wie verbalen Gleichsetzungen mit Stuten in Form eines *tunguníð*.

Die Verknüpfung von Tieren mit dem Numinosem begrenzt sich somit für die Schilderung der vorchristlichen Religion im Untersuchungskorpus auf einige wenige

---

360 *BjH* S.155; *Gísl* S.10; *Reykd* S.228.
361 *Vatn* S.91.
362 *Eg* S.171.
363 *Vatn* S.88f.
364 Vgl. dazu *GrgStað* Kap. 376. S.391f.
365 Siehe auch Ole Fenger. 1992. S.137.
366 Vgl. dazu Jan de Vries. 1935. S.219; Klaus R. Schroeter. 1994. S.222.

Aspekte, noch dazu oftmals als singuläre Erscheinung ohne Vergleichspassagen. Darüber hinaus verbleiben mehrere der untersuchten Zusammenhänge deutungsoffen. Vor allem das Setzen von Neidstangen läßt sich nicht eindeutig als Schilderung eines heidnischen Kultes, in dem Tieren eine Mittlerfunktion zukäme, identifizieren, sondern kann auch aus der Perspektive des Nähe-Distanz-Diskurses heraus verstanden werden. Ebenso lassen sich auch bei der Beigabe von Pferden bei Begräbnissen Verbindungen zur Schilderung des Pferdes als Statussymbol ziehen. Als Mittlern zum Numinosen in der Form von Opfertieren kommt allein Ochsen zentrale Bedeutung zu, während bei Pferden hauptsächlich der Verzehr des Fleisches heidnisch konnotiert ist. Letzteres wird jedoch nicht als aktiver Kontakt zum Göttlichen als vielmehr als eine Abkehr vom Christentum bzw. eine Bedrohung einer christlichen Seele durch heidnische Kräfte thematisiert.

Auf ähnliche Weise dienen Schlangen und Amphibien in den Königssagas der Versinnbildlichung von in einem Menschen oder der gesamten Gesellschaft wirkenden heidnischen Kräften, wie etwa bei der Schilderung von Snæfríðs Tod in der Haralds saga hárfagra in der Fassung des Ágrip und der Heimskringla: „Var þá hvatat báli ok hón brennd; blánaði þó áðr allr líkaminn ok ullu ór ormar ok eðlur, froskar, pǫddur ok allskyns illyrmi.“[367]

Die immer wieder formelhaft auftauchende, den Schlangen folgende Trias von Kröten, Nattern und Fröschen in den Königssagas bildet die einzige Erwähnung von Amphibien im Untersuchungskorpus.[368] Dabei fällt auf, daß sich das Dreiergespann nur im Falle Snæfríðs auch in einem anderen Kompendium als der Heimskringla findet. Auch im Ágrip begleiten *eðlur, froskar ok pǫddur* die in der Leiche eingenisteten Schlangen, und da es sich um die früheste Fundstelle dieser Wendung handelt, erscheint es wahrscheinlich, daß Snorri diese Floskel aus dem Ágrip auch für weitere heidnisch konnotierte Episoden in seiner Heimskringla übernahm.

Die Reptilien und Amphibien symbolisieren in solchen Passagen die innere Verrottung des Heidentums und seiner Anhänger und sollen gerade die Nichtexistenz der heidnischen Götter verdeutlichen. Abweichend von der christlichen symbolischen Tradition verkörpern Schlangen im Untersuchungskorpus somit das Heidnische per se, mit dem Antichristen werden sie dagegen nirgends gleichgesetzt.[369] In den bisher untersuchten Episoden manifestiert sich an keiner Stelle zweifelsfrei göttliches Wirken an Tieren, die Kontaktaufnahme von seiten des Menschen verbleibt stets erfolglos. Die vorchristlichen Bräuche werden somit vorrangig als menschliches Handeln konstruiert. Anders präsentiert sich dagegen die Situation in

---

[367] *Ágr* S.6; *Hkr* I S.127 [Da wurde ein Feuer entzündet und sie darauf verbrannt. Da wurde der Leichnam ganz schwarz, und es quollen Schlangen, Nattern, Frösche, Kröten und allerlei Gewürm aus ihm hervor]. Vgl. auch die Schilderung von Mäusen, Echsen und Schlangen in der Götterstatue im Gudbrandsdal in der Heimskringla (*Hkr* II S.188f). Siehe dazu auch Kap. 6.4.

[368] Vgl. *Ágr* S.6 und Haralds saga hárfagra. *Hkr* I S.127; Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.271; Óláfs saga Haraldssonar. *Hkr* II S.188f.

[369] Zu den vielfältigen Funktionen der Schlange in der Symbolik des Christentums und anderer Religionen vgl. Manfred Lurker. 2005. „Snakes“. In: *Jones* Bd. 12. S.8456-8460. Siehe auch Heinrich Beck. 1965. S.144; Manfred Lurker. 1973. S.268-270; Robert M. Grant. 1999. S.2-4.

den Mirakelsammlungen der Bischofssagas. Auch dort sind es vor allem Pferde und Rinder, die in diesem Kontext Erwähnung finden.

5.5.2 Die Manifestation des Transzendenten – Tiere in christlichem Kontext

In der historischen Forschung wurden Mirakelsammlungen lange Zeit als historisch unbedeutsam abgetan, und erst seit dem Aufkommen der Annales-Schule wurde ihnen vermehrt Interesse geschenkt. Sie wurden als wertvolle Quellen zu religiösen Vorstellungen und zur Mentalität einer Gesellschaft entdeckt.[370] Für die Mirakel der Biskupa sögur existiert noch kein breiterer Forschungsstand, in den letzten Jahren beschäftigen sich jedoch einige Arbeiten mit ihrem Wert als Quellen zur Alltagsgeschichte.[371] Die isländischen Bischofssagas zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen weitaus häufiger von Tiermirakeln berichtet wird als in lateinischen Mirakelgeschichten.[372] Unter Tiermirakeln sollen dabei solche Mirakelbeschreibungen verstanden werden, in denen Tiere durch das Eingreifen eines Heiligen beeinflußt werden.[373] Die Tierwunder im Untersuchungskorpus laufen alle nach folgendem abstrakten Schema ab: Ein Mensch gerät in eine Notsituation und bittet einen Heiligen in einem Gebet um Hilfe, eventuell verbunden mit dem Gelübde, Psalmen zu singen oder eine Kerze zu spenden.[374] In der Þorláks saga verspricht ein Mann sogar, einen Teil des Tieres dem Heiligen zu schenken:

> Hestr einn meiddisk af gelding svá at með vágfǫllum fúnaði allr kviðrinn af honum. Sá hét, er átti, at gefa Þorláki byskupi hálfan hestinn, en innan hálfs mánaðar var hann alheill.[375]
>
> [Ein Hengst wurde bei der Kastration so übel zugerichtete, daß sein ganzer Bauch vereitert war. Der ihn besaß, gehieß, Bischof Þorlákr den Hengst zur Hälfte zu schenken, und bevor ein halber Monat vergangen war, war er wieder ganz gesund.]

---

370 Zum anthropologischen Potential von Mirakelberichten siehe auch Ásdís Egilsdóttir. 1998. S.205f; Ásdís Egilsdóttir. 2002. S.LIV; Antonina Harbus/Karin Olsen. 2004, S.3; Klaus Herbers/Lenka Jiroušková/Bernhard Vogel. 2005. S.12.

371 Hierbei sind vor allem zu nennen: Diana Whaley. 1994; Ásdís Egilsdóttir. 1998 und 2002.

372 Diana Whaley. 1994. S.177; vgl. auch Peter Dinzelbacher. 2000. S.269. In den Sagas über die drei isländischen Heiligen zählt Diana Whaley insgesamt 331 praktische Mirakel (*practicle miracles*). Von diesen handelt es sich insgesamt bei 37 um ein Wunder, in dem ein Tier gerettet oder geheilt wird (18 in der Þorláks saga, 6 in der Jóns saga und 13 In der Guðmundar saga). Vgl. Diana Whaley. 1994. S.171. Diana Whaley bezieht in ihre Zählung allerdings nur Heilungsmirakel, nicht jedoch die hier auch untersuchten Zähmungsmirakel mit ein. Die in den apokryphen Evangelien und einigen Heiligenviten aufgegriffene besondere Nähe von Heiligen zur Tierwelt, die vor allem in der Gestalt des heiligen Franziskus verkörpert ist, findet hingegen keinen Eingang in die altnordischen Bischofssagas (vgl. Maureen A. Tilley. 1993. S.101; Paul Münch. 2001. S.24).

373 Zur Definition von Mirakeln im allgemeinen vgl. Manabu Waida. 2005. „Miracles". In: *Jones* Bd. 9. S.6049. Vgl. auch. Klaus Herbers/Lenka Jiroušková/Bernhard Vogel. 2005. S.15. Einen Überblick über mittelalterliche Mirakeltheorien liefert: Benedicta Ward. 1982. S.3-19.

374 Das Singen von Psalmen wird versprochen in *Jar I* S.112; *JBp* S.289. Das Spenden einer Kerze wird beispielsweise genannt in *JBp* S.313.

375 *ÞBp A* S.94. Ebenso *Jar I* S.124.

In diesem Versprechen lassen sich Parallelen zu den Schilderungen von Tieropfern und gottgeweihten Pferde im vorchristlichen Kontext ziehen. Während diese jedoch stets in Vorleistung geschehen und eine Manifestation göttlicher Kraft danach in der Regel ausbleibt, wird in der Mirakelschilderung der Þorláks saga helga das Tier dem betreffenden Heiligen in Aussicht gestellt, wenn er Unterstützung leistet. Anders als in den vorchristlichen Opferepisoden manifestiert sich in den Tiermirakeln daraufhin an den Tieren selbst die transzendentale Kraft, und das Tier wird somit Mittler göttlichen Wirkens.

Nachdem die Hilfe gekommen ist, endet das Mirakel mit Dank und Lob an Gott und den Heiligen.[376] Gelübde und Dank entfallen in der Guðmundar saga biskups in den meisten Fällen, was sich damit erklären läßt, daß dort alle Tiermirakel zu Lebzeiten Guðmunds stattfinden.[377] Es können drei Typen von Tiermirakeln unterschieden werden: die Heilung kranker Tiere (Tierheilungswunder), das mühelose Einfangen von Beutetieren (Nahrungswunder) sowie die Zähmung eines wildgewordenen Tieres (Zähmungswunder).[378]

Diese drei Grundtypen geben einen Einblick in die Bedeutung von Tieren in der isländischen Gesellschaft des Mittelalters. Die Wundererscheinungen beziehen sich alle auf die Funktion der Tiere in ihrem Bezug zum menschlichen Alltag: als Arbeitstiere in der Agrargesellschaft, als Nahrungslieferanten oder aber als Bedrohung der menschlichen Lebenswelt. Bei allen geheilten Tieren handelt es sich um Arbeitstiere, und in mehreren Fällen folgt nach der Heilung die Bemerkung, daß das Tier sofort im Anschluß wieder leistungsfähig gewesen sei.[379] In Tiermirakeln werden also Mensch-Tier-Relationen aufgegriffen, die in den anderen Untergattungen der Sagaliteratur in säkularen Zusammenhängen als elementar bedeutungskonstituierende Dimensionen identifiziert werden konnten.

Bei den geheilten Nutztieren handelt es sich. wie bereits am Ende des vorhergehenden Unterkapitels erwähnt, in den meisten Fällen um Pferde und Rinder, vereinzelt auch um Schafe. Das transzendentale Wirken der Heiligen manifestiert sich also vor allem an ökonomisch wertvollen Hochstatustieren. Im Vergleich zu den weltlichen Sagas fällt allerdings auf, daß es in den Mirakelschilderungen häufig Kühe und nicht Ochsen oder Stiere sind, die geheilt werden.[380] Daß Kühe im Rahmen der Bischofssagas öfter erwähnt werden als in den weltlichen Sagas und daß damit gleichzeitig die Bedeutung des Ochsen relativiert wird, ist Ausdruck für eine Abwesenheit des in den weltlichen Sagas so dominanten Männlichkeitsdiskurses, in dem Hengsten und Ochsen eine zentrale Funktion zukommt. In Übereinstimmung mit der bereits aufgezeigten anthropozentrischen Grundausrichtung dieser Texte steht in

---

376 Zu diesem Aufbau vgl. auch Diana Whaley. 1994. S.166.

377 Vgl. dazu Einar Ól. Sveinsson. 1936. S.40.

378 Zu den Zähmungswundern siehe auch Kap. 5.3.

379 Die Heilungswunder werden oft von der Bemerkung begleitet, daß das Tier bald *heill* oder sogar *alheill* war und daß die Menschen dem Heiligen für die Hilfe dankten, z.B. *ÞBp A* S.90, S.94, S.96; *Jar I* S.106, S.112, S.124; *JBp* S.289, S.291, S.294; *GBp A* S.102.

380 *ÞBp A* S.96; *Jar I* S.106; *ÞBp B* S.207; *JBp* S.291, S.313; *GBp A* S.102.

den Mirakeln stets der utilitaristische Aspekt der Tiere – als Nahrungslieferanten bzw. Arbeitstiere – im Vordergrund, wohingegen das metonymische Beziehungsgeflecht zwischen männlichem Tier und männlichem Besitzer vollkommen abwesend ist. Dieser Unterschied zu den weltlichen Sagas spiegelt sich auch darin wider, daß es in den Bischofssagas wiederholt Frauen sind, die in Interaktion zu Tieren treten.[381]

Anhang 6 zeigt die Verteilung der drei Grundtypen von Tiermirakeln in den einzelnen Bischofssagas sowie der Heimskringla. In allen Texten bilden Heilungsmirakel die Mehrheit, Zähmungsmirakeln kommt dagegen hauptsächlich in der Þorláks saga helga eine wichtige Bedeutung zu. Die Guðmundar saga bildet auch in dieser Hinsicht eine Ausnahme unter den untersuchten Bischofssagas, da in ihr als einzige ein Mirakel geschildert wird, das eine Bestrafung darstellt:

> þaðan er [Guðmundr] ekinn upp eptir Langa dal. ok var sendr maðr eptir heste þeim er feitazstr var idalenum ok sterkazstr. ok var eigi leð. þa gengr hestrin ibrun lêk þeira er atto. ok do hann þar i.[382]
>
> [von dort zog Guðmundr das Langadalur hinauf, und es wurde ein Mann nach dem fettesten und stärksten Pferd des Tales gesandt. Aber das wurde nicht hergegeben. Da geht das Pferd in den Brunnenbach derer, die es besaßen, und dort starb es.]

Diese wenig mildtätige, alttestamentarisch anmutende Offenbarung wundersamer Kräfte, die beinahe als Umkehrung eines Heilungsmirakels wirkt, unterstreicht die Konstruktion Guðmunds als eines auch durch weltliches Machtbestreben gekennzeichneten Charakters von wesentlich diesseitigerer Natur als die beiden anderen isländischen Heiligen.

Die Handlungszusammenhänge der Tiermirakel sind geprägt durch die isländische Umwelt.[383] Es tauchen Pferde auf, die sich in Lavaströmen verbrannt haben[384] oder ins Eis eingebrochen sind,[385] und Rinder, die von einem Felsunterstand erschlagen werden.[386] Vor allem die Þorláks saga A mit ihrer Jarteinabók ist in ihren Mirakelschilderungen unverkennbar durch den isländischen Alltag geprägt.[387]

In dieser Untergattung der Sagaliteratur läßt sich somit eine Rekontextualisierung christlichen Inventars feststellen: Das in der zeitgenössischen hagiographischen Literatur konstitutive narrative Element des Mirakels wurde in den Bischofssagas angepaßt an den isländischen Kontext unter Rückgriff auf Motive aus der weltlichen Sagaliteratur aufgegriffen. So wird in Zeiten von Nahrungsknappheit nach Anbeten des betreffenden Heiligen ein Wal angeschwemmt.[388] Dem vergleichbar sind plötzlich erscheinende Seehunde, die sich nach Anbeten des Heiligen bereit-

---

381 Vgl. z.B. *ÞBp A* S.96; *Jar I* S.107, S.123f; *JBp* S.248, S.313.
382 *GBp A* S.115. Vgl. auch *Prest* S.146.
383 Vgl. Einar Ól. Sveinsson. 1936. S.44f; Diana Whaley. 1994. S.156.
384 *ÞBp A* S.90.
385 *Jar I* S.124f; *ÞBp C* S.275; *JBp* S.307f.
386 *Jar I* S.126f.
387 So auch Anne Holtsmark. 1938. S.14; Ásdís Egilsdóttir. 2002. S.CIV.
388 *ÞBp A* S.95; *GBp A* S.111f.

willig erschlagen lassen.[389] In der Prestssaga bittet Guðmundr Gott um einen Wal als Bezahlung für seinen Aufenthalt im Vatnsfjörður, wo am Tag darauf tatsächlich ein Wal strandet.[390] Die narrative Funktion dieser Episoden ist anders als im Falle des Walmotivs in den Isländersagas und der Sturlunga saga nicht konfliktauslösender Natur. Dennoch unterstreichen auch sie die zentrale Bedeutung von Walfleisch als Nahrungsmittel auf Island im Mittelalter.

Unter den Tiermirakeln finden sich weiterhin einige, die als Rekontextualisierung neutestamentlicher Wunder einzuordnen sind: Eindeutig ist dies bei den zahlreichen Nahrungswundern der Fall, in denen von einem guten Fischfang berichtet wird.[391] Aber auch Heilungswunder, in denen ein blindes Schaf wieder sehen und eine gelähmte Kuh wieder gehen kann, legen die Vermutung nahe, daß eine Ähnlichkeit zu Jesu Heilungen durchaus intendiert war.[392] Daß die Tiermirakel als für die altnordische Sagaliteratur charakteristische Rekontextualisierung des literarischen Musters der Mirakel anzusehen sind, die die Bischofssagas mit den anderen Textgruppen des Untersuchungskorpus verbindet, wird auch bei einem vergleichenden Blick auf die lateinischen Fragmente über das Leben des heiligen Þorlákr deutlich. In diesen wird nur an einer einzigen Stelle die Heilung von Tieren erwähnt, und auch dies nur im Rahmen einer allgemeinen Aufzählung von Þorláks Wundertaten.[393]

Neben den Mirakeln gibt es in den Biskupa sögur noch eine Reihe weiterer christlich konnotierter Episoden übernatürlichen Charakters, in denen verschiedene Tiere als Verkörperungen christlicher oder antichristlicher Gestalten erscheinen. In der Guðmundar saga góða wird ein von Guðmundr aufsteigender kleiner Vogel als Heiliger Geist gedeutet:

> Þat var eitt sinn um uetrin at Márs at Guðmun(dr) prestr var ikirkiu ute. at bê sine. ok kemr Már bonde gangande til kirkiu. En er hann kom ikirkiu. þa sa hann at fugl litill flo upp af avxl G(uðmunde) preste ilopt. ok hvarf honum þa. Hann þottiz eige uita huat fugla þat var. þui at hann uar ouanr at sea heilagan anda.[394]
>
> [Einmal geschah es im Winter bei Már, daß Priester Guðmundr in der Kirche draußen zum Gebet war, und da kommt Már zur Kirche. Und als er in die Kirche kam, da sah er einen kleinen Vogel von Priester Guðmunds Schultern in die Luft fliegen und da verschwinden. Er vermeinte nicht zu wissen, was für ein Vogel das war, denn er war es nicht gewohnt, den Heiligen Geist zu sehen.]

---

389 *ÞBp A* S.96f; *Jar I* S.107, S.118f.

390 *Prest* S.144.

391 Vgl. Lukas 5,4-9; Johannes 21, 4-11.

392 Blindenwunder Jesu s. z.B. Lukas 18, 35-43; Markus 8, 22-26; Johannes 9, 1-33; Lähmungswunder s. z.B. Matthäus 9,1-8; Johannes 5,1-18.

393 „Preterea aqua ab eo benedicta et super oues iactata, eas et a morbo pestifero, et a morsu ferarum sepe saluificare solebat." (*Latínubrot* S.353). Eine exemplarische Untersuchung der Heilagra manna sögur ergibt, daß auch in ihnen Tiermirakeln keine nennenswerte Bedeutung zukommt.

394 *GBp A* S.69f. In der Prestssaga findet sich die Passage mit fast identischem Wortlaut, allerdings ohne explizite Ausdeutung des Vogels als Heiliger Geist durch die Erzählerinstanz (*Prest* S.139).

Diese Deutung rekurriert selbstverständlich auf eine weithin verbreitete christliche Allegorie, die sich so bereits in der Bibel findet.[395] Der Teufel hingegen erscheint ebenfalls in der Guðmundar saga biskups in Gestalt eines Hundes und in der Jóns saga in einem Traum als schwarzes Tier, das von fürchterlichem Gestank verfolgt wird.[396] In beiden Fällen werden die Tiere explizit als Teufel identifiziert. Diese Ausdeutungen der Ereignisse stimmen mit der negativen Bedeutungszuweisung des Hundes in der christlichen Religion überein. In mittelalterlichen Heiligenviten und Homilienbüchern verkörpern Hunde wiederholt den Teufel, dabei handelt es sich häufig um schwarze Tiere.[397] Darüber hinaus ist die Verkörperung des Teufels in Gestalt eines schwarzen Hundes seit dem Mittelalter auch ein sehr gängiges Folkloremotiv.[398] In der Bibel selbst gibt es dagegen keine textuelle Grundlage, die eine Gleichsetzung des Hundes mit dem Diabolischen begründet.[399] Im Falle eines Kampfes zwischen zwei Hunden, die nach einer Segnung Guðmunds voneinander ablassen, findet sich keine textinterne Deutung dieser Begebenheit:

> En er lokit var greptinum. þa laupaz at hundar er fylgt høfðo mønnum þangat. ok bituz sua. akaft. at menn matto eige skilea. þa<.> ok var hellt uatne aþa ok togaþir isundr. ok barðir ok letu eigi laust at helldr. þa gengr G(uðmundr) prestr at hundunum ok blezar þa. ok mêlti uið þa at þeir late laust. ok þege j nafne fauþur ok sonar ok anda heilags. þa lata hundarnir laust þegar ok þagna. ok gengr sins uegar huar.[400]
>
> [Aber als das Grab geschlossen war, da liefen zwei Hunde heran, die den Männern dorthin gefolgt hatten, und bissen sich so heftig, daß die Männer sie nicht trennen konnten. Und da wurden sie mit Wasser übergossen und auseinander gezerrt und geschlagen, und sie ließen doch nicht los. Da ging Priester Guðmundr zu den Hunden und segnet sie und sprach ihnen zu, daß sie voneinander ablassen und still sein sollen,

---

395 Siehe Matthäus 3, 16: „Baptizatus autem Iesus, confestim ascendit de aqua; et ecce aperti sunt ei caeli, et vidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et venientem super se." [„Und als Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf aus dem Wasser. Und siehe, da tat sich ihm der Himmel auf, und er sah den Geist Gottes wie eine Taube herabfahren und über sich kommen."]. Vgl. auch Manfred Lurker. 1973. S.318f; Manabu Waida. 2005. „Birds". In: *Jones* Bd. 2. S.949. Auch im Physiologus wird die Taube als Allegorie für den Heiligen Geist ausgedeutet (vgl. Ann Payne. 1990. S.79).

396 *GBp A* S.85; *JBp* S.300. Vgl. Margret Cormack. 1994. S.196. Zu der Erscheinung in der Jóns saga siehe Peter Koppenberg. 1980. S.153. Vgl. auch die Maríu saga, in welcher der Teufel Maria dreimal in Tiergestalt erscheint: das erste Mal in Gestalt eines Stieres, das zweite Mal in Gestalt eines Hundes, von dem es heißt, er sei „mikill ok ógurligr", das dritte Mal in Gestalt eines Löwen (*Mariu saga* S.115-117). Ebenso wie in der Maríu saga wird die Verkörperung des Teufels in Hundegestalt durch ein junges, wunderschönes, wohlriechendes Mädchen vertrieben. Eine Übernahme dieses gängigen Motivs aus der Maríu saga erscheint auch aufgrund ähnlicher Wortwahl in den beiden betreffenden Passagen wahrscheinlich.

397 Vgl. Sophia Menache. 1997. S.34.

398 Vgl. dazu Barbara Allen Woods. 1954. S.230.

399 Vgl. Sophia Menache. 1997. S.28f und S.32-34. Siehe auch Manfred Lurker. 1973. S.160-162. Menache vertritt die These, daß die durchgängig negative Bedeutungszuweisung des Hundes im Christentum ebenso wie im Judentum und im Islam ein Versuch der religiösen Autoritäten sei, das seit jeher starke Band zwischen Menschen und Hunden zu schwächen (vgl. Sophia Menache. 1997. S.24f).

400 *GBp A* S.81f. Vgl. auch *Bevers saga* S.347.

im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Da lassen die Hunde sofort voneinander ab und verstummen, und jeder geht seines Weges.]

Aufgrund fehlender qualifizierender Attribute lassen sich die beiden Hunde nicht zweifelsfrei als Verkörperungen des Teufels identifizieren. Wahrscheinlicher erscheint eine Einordnung dieser Episode in die Reihe der Zähmungswunder. Verkörperungen transzendenter christlicher und antichristlicher Entitäten durch Tiere beschränken sich auf die wenigen hier angeführten Passagen, und stets wird dabei auf im christlichen Kulturkreis des Mittelalters weitverbreitete Bilder zurückgegriffen. Eine spezifisch nordische Bildlichkeit ist in diesem Kontext nicht auszumachen.

5.5.3 Zwischenfazit

Aufgrund der geringen Zahl der unter diesen Aspekt zu subsumierenden Episoden lassen sich nur sehr begrenzt allgemeingültige Aussagen treffen. Die meisten derjenigen Episoden, die auf eine Verknüpfung von Tieren mit vorchristlichen Kulten hin untersucht wurden, erwiesen sich als nicht eindeutig bezüglich ihrer kultischen Relevanz und lassen sich ebenso vor dem Hintergrund der anderen bisher untersuchten Dimensionen erklären. In beiden Kontexten bestehen neben der Rekurrierung auf die metonymische Dimension des Geschenkeaustauschs weitere Querbezüge zu den bisher diskutierten Diskursebenen. In den Opferepisoden wird der Geschenkeaustausch mit der statusfördernden Funktion einzelner Tierarten verknüpft. In den Mirakeln steht hingegen die Funktion von Nutztieren im agrarischen Alltag bzw. die Dimension der Bedrohung der menschlichen Gemeinschaft durch die Tierwelt im Vordergrund.[401] Zu diesen verschiedenen Konstellationen tritt in beiden Zusammenhängen zwischen Mensch und Tier eine göttliche Instanz hinzu.

Eine weitere Auffälligkeit ist die häufige Erwähnung von Frauen in den Mirakelschilderungen der Bischofssagas, wohingegen diejenigen Episoden, die sich auf vorchristliche kultische Handlungen beziehen, vollkommen in der männlichen Sphäre verhaftet sind. Unabhängig davon, ob es sich um Episoden heidnischen oder christlichen Kontexts handelt, werden Tiere nur als Objekte geschildert, die als mittelnde Instanz den Kontakt zum Göttlichen ermöglichen oder göttliche Kräfte offenbaren (sollen).[402] Vor allem in den Mirakelschilderungen wird immer wieder explizit auf die Arbeitskraft der betroffenen Tiere abgestellt. Tiere werden als nichtmenschlicher Bestandteil der menschlichen Gesellschaft aufgefaßt, und diese Teilhaftigkeit am menschlichen Leben begründet die Mittlerfunktion zum Transzendenten. Eine Wahrnehmung der Tiere als individuelle Lebewesen ist in dieser Dimension so gut wie nicht aufzuspüren.

---

[401] Zur Abwesenheit der Statusfunktion von Tieren in Heiligenleben vgl. auch Joyce E. Salisbury. 1994. S.170.

[402] Zu dieser Mittlerfunktion von Tieren vgl. auch Claude Lévi-Strauss. 1973. S.260.

5.6 Übernatürliches

Eine letzte Dimension der Bedeutungskonstituierung, die hier aufgezeigt werden soll, bilden schließlich solche Episoden, in denen Tiere nicht als tierische Wesen geschildert werden, sondern entweder Menschen oder aber übernatürliche Kräfte nichtreligiöser Natur verkörpern. In beiden Fällen ist die tierische Gestalt nur eine Hülle für ein Wesen anderer Natur. Daher spiegelt sich in der Schilderung übernatürlicher Tiere weniger ein spezifisches Verhältnis zur Tierwelt als ein Konzept des Phantastischen wider. Während sie für die hier untersuchten Untergattungen als untypisch anzusehen sind, bilden sie eines der wesentlichsten Merkmale der Fornaldarsögur und der originalen Riddara sögur.[403] Aufgrund des grundsätzlich anderen Charakters dieser Episoden begrenzen sich die folgenden Ausführungen auf wenige Aspekte, die vor allem Verbindungen zu den bisher untersuchten Dimensionen aufzeigen sollen.

Das Übernatürliche[404] und das Phantastische wurden in den letzten Jahren in der Forschung auch für den historischen Teil der Sagaliteratur verstärkt in den Fokus der Untersuchungen gestellt.[405] Während sich dabei verschiedene Artikel und Monographien mit Mensch-Tier-Übergängen wie dem Berserkertum, Werwölfen und Gestaltenwechseln beschäftigten,[406] wurde nur sehr vereinzelt auf übernatürliche Tiere eingegangen. Auf den folgenden Seiten wird zunächst in Rückgriff auf die Ausführungen zu sinnbildlichen Tierträumen auf anthropologische Implikationen von Gestaltenwechseln eingegangen, bevor die Funktion übernatürlicher Tiere im Untersuchungskorpus beleuchtet wird.

5.6.1 Gestaltenwechsel – Das Menschliche im Tier und das Tierische im Menschen

Für die sinnbildlichen Tierträume wurde in Kapitel 5.4.2 gezeigt, daß die stereotype Auswahl der Folgetiere für eine verfestigte literarische Konvention spricht, die nur lose mit schamanischen Vorstellungen eines Gestaltenwechsels (*hamskipti*) zusammenhängt. Allerdings finden sich auch auf der Handlungsebene einige singuläre Schilderungen eines Gestaltenwechsels, die angesichts der schematischen Anwendung dieses Konzepts in den Träumen einer Erklärung bedürfen.

Es sind sehr wenige Episoden, die in diese Kategorie einzuordnen sind, und sie beschränken sich auf die Isländersagas und eine Passage in der Óláfs saga Tryggvasonar. In der Egils saga heißt es, daß Egill in der Nacht, in der er während eines

---

403 Vgl. Astrid van Nahl. 1981. S.167f.

404 Zum Begriff des Übernatürlichen und dessen Entwicklungsgeschichte in der christlichen Philosophie des Mittelalters vgl. Michel Despland. 2005. „The Supernatural". In: *Jones* Bd. 13. S.8860f.

405 Vgl. z.B. Margret Clunies Ross. 2002. Auch die Sagakonferenz 2006 in Durham und York widmete sich dem Phantastischen in der Sagaliteratur.

406 Vgl. Kap. 1.2.2.

Aufenthalts in England zur Rettung seines Lebens eine *drápa* – die Haupteslösung (*hǫfuðlausn*) – auf König Eiríkr blóðøx dichten mußte, von einer Schwalbe vor seinem Fenster von der Arbeit abgehalten wurde:

> Þá gekk Arinbjǫrn til svefnhúss ok sveit hans, ok áðr hann afklæddisk, gekk hann upp i loptit til Egils ok spurði, hvat þá liði um kvæðit. Egill segir, at ekki var ort, – „hefir hér setit svala ein við glugginn ok klakat í alla nótt, svá at ek hefi aldregi beðit ró fyrir." Síðan gekk Arinbjǫrn á brott ok út um dyrr þær, er ganga mátti upp á húsit, ok settisk við glugg þann á loptinu, er fuglinn hafði áðr við setit; hann sá, hvar hamhleypa nǫkkur fór annan veg af húsinu[407]
>
> [Da ging Arinbjǫrn mit seiner Mannschaft zum Schlafgemach, aber bevor er sich entkleidete, ging er hinauf zur Bodenkammer zu Egill und fragte, wie es mit dem Gedicht aussehe. Egill sagt, das nichts gedichtet ist, - „hier hat eine Schwalbe beim Fenster gesessen und die ganze Nacht gezwitschert, so daß ich nie meine Ruhe hatte." Darauf ging Arinbjǫrn fort und aus der Tür hinaus, die von außen zum Haus hinaufführte, und setzte sich an das Fenster bei der Bodenkammer, wo der Vogel vorher gesessen hatte; er sah, wie ein Gestaltenwechsler auf der anderen Seite vom Haus hinunter huschte]

Die Schwalbe wird von der Erzählerinstanz als *hamhleypa*, also als Wesen, das seine Gestalt vertauscht hat, bezeichnet. Die durch den Kontext naheliegende Verbindung dieses Vogels mit der Königsmutter Gunnhildr wird durch die Wahl des Femininsubstantivs *svala*, das im Untersuchungskorpus nur an dieser Stelle auftaucht, noch unterstützt.

In der Eyrbyggja saga wird erzählt, daß eine gewisse Katla ihren Sohn Oddr zunächst in einen Ziegenbock (*hafr*) und darauf in einen Hofeber (*túngǫltr*) verzaubert, als seine Feinde Þórarinn und Arnkell auf den Hof kommen, um ihn wegen einer zugefügten Verletzung zu stellen.[408] Bereits wiederholt wurde auf die in Odds Óláfs saga Tryggvasonar erwähnte Verwandlung des Þórir hjǫrtr in die seinem Beinamen entsprechende *fylgja* eines Hirsches eingegangen, die von Snorri lediglich in abgeschwächter Form als metaphorisches Wortspiel übernommen wurde. Die Umwandlung dieser Episode in der Heimskringla steht mit der generell in diesem Werk festzustellenden Tendenz in Übereinstimmung, in den Vorlagen geschilderte Ereignisse übernatürlicher Natur auszulassen oder zu rationalisieren. Allerdings integrierte er an anderer Stelle eine Episode, bei der es sich wohl um eine der bekanntesten Episoden übernatürlicher Art in der Sagaliteratur handelt und deren Bildinventar sich sogar auf den heutigen isländischen Münzen wiederfindet.[409] Nach einer die Stutenmetaphorik aufgreifenden Schmähstrophe der Isländer auf den dänischen König Haraldr befiehlt dieser einem zauberkundigen Mann, sich in verwandelter Gestalt nach Island zu begeben:

---

[407] *Eg* S.182f.

[408] *Eb* S.52f.

[409] Auf der Kopfseite der isländischen Fünf-, Zehn-, Fünfzig- und Hundertkronenmünzen finden sich von rechts oben ausgehend gegen den Uhrzeigersinn ein Drache, ein adlerähnlicher Vogel, ein Stier und eine Männergestalt.

> Haraldr konungr bauð kunngum manni at fara í hamfǫrum til Íslands ok freista, hvat hann kynni segja honum. Sá fór í hvalslíki. [...] En er hann kom fyrir Vápnafjǫrð, þá fór hann inn á fjǫrðinn ok ætlaði á land at ganga. Þá fór ofan eptir dalnum dreki mikill, ok fylgðu honum margir ormar, pǫddur ok eðlur ok blésu eitri á hann. En hann lagðisk í brot ok vestr fyrir land, allt fyrir Eyjafjǫrð. Fór hann inn eptir þeim firði. Þar fór móti honum fugl svá mikill, at vængirnir tóku út fjǫllin tveggja vegna, ok fjǫlði annarra fugla, bæði stórir ok smáir. Braut fór hann þaðan ok vestr um landit ok svá suðr á Breiðafjǫrð ok stefndi þar inn á fjǫrð. Þar fór móti honum griðungr mikill ok óð á sæinn út ok tók at gella ógurliga. Fjǫlði landvétta fylgði honum.[410]
>
> [König Haraldr gebot da einem zauberkundigen Mann, sich in anderer Gestalt nach Island zu begeben und herauszufinden, was er ihm sagen könne. Dieser machte sich in Walgestalt auf den Weg. [...] Und als er zum Vopnafjörður kam, da schwamm er in den Fjord hinein und beabsichtigte, an Land zu gehen. Da kam von oben aus dem Tal ein großer Drache, und ihm folgten viele Schlangen, Kröten und Nattern, und sie bespien ihn mit Gift. Aber er wandte sich ab und weiter nach Westen bis zum Eyjafjörður. In diesen Fjord schwamm er hinein. Da kam ihm ein Vogel entgegen, so groß, daß seine Flügel auf beiden Seiten die Berge berührten, mit einer Vielzahl anderer Vögel, sowohl großen als auch kleinen. Fort schwamm er von dort und nach Westen um das Land herum und dann nach Süden zum Breiðafjörður, und dort schwamm er in den Fjord hinein. Da kam ihm ein großer Stier entgegen und watete in die See hinaus und begann da, furchterregend zu brüllen. Ihm folgte eine Vielzahl von Landwichten.]

Im letzten Viertel begegnet der Zauberer schließlich einem Bergriesen. In der narrativen Analyse wurde bereits darauf hingewiesen, daß es für diese Episode keine überlieferte Vorlage in der altnordischen Literatur gibt. Unter anderem Mathiás Þórðarson vertrat die Auffassung, daß diese Passage in ihrer Bildlichkeit als Adaption der auf die Offenbarung (4,6) zurückgehenden Zeichen der vier Evangelisten anzusehen sei: der Drache entspreche dem Löwen (Markus), der große Vogel dem Adler (Johannes), der Stier dem Ochsen (Lukas) und der Bergriese dem Engel (Matthäus).[411] Die strukturellen Parallelen lassen es zumindest möglich erscheinen, daß Snorri auf diese im Mittelalter weithin bekannte Emblematik rekurriert, in diesem Falle fände jedoch nichtsdestoweniger eine spezifisch nordische Rekontextualisierung des Bildinventars statt, in der sich mehrere Aspekte tierischer Bedeutungskonstituierung versammeln.

Die verschiedenen Gestalten, die dem Wal in den einzelnen Vierteln erscheinen und diese verteidigen, werden von der Erzählerinstanz als die einflußreichen Goden Brodd-Helgi, Eyjólfr Valgerðarson, Þórðr gellir und Þóroddr goði identifiziert. Daß Brodd-Helgi als Drache erscheint, kann als Assoziation seiner Person mit der vorchristlichen Religion verstanden werden. Dies wird durch die ihm folgenden *ormar, pǫddur ok eðlur* weiter unterstrichen. Von dieser Trias konnte gezeigt werden, daß sie an anderen Stellen stets der Bezeichnung des Heidnischen per se dienen. Die Stiergestalt des Þórðr gellir greift auf die metaphorische Bedeutungszuweisung des

---

[410] Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.271.

[411] Vgl. Matthías Þórðarson. 1914. S.8. Kritisch zu diesen Überlegungen: Bo Almqvist. 1965. S.136 und S.143.

Stiers als Verkörperung eines angesehenen Mannes oder Goden zurück.[412] Ähnliches gilt für die riesige Vogelgestalt, die auf die Versinnbildlichung von angesehenen Männern durch die Raubvögel Adler und Falke verweist. Die drei Tiergestalten in dieser übernatürlichen Szenerie rekurrieren somit auf gängiges Bildinventar, das im Untersuchungskorpus mit einer verfestigten Bedeutung belegt ist. Auch daß der Zauberer sich in Walgestalt auf seine Reise begibt, ist nicht beliebig: Die Meeressäugetiere Wal und Seehund figurieren auch anderenorts als Verkörperungen von Menschen mit Zauberkräften.

Eine Verwandlung eines zauberkundigen Menschen in die Gestalt eines Wals wird auch in der Kormáks saga erwähnt.[413] Die Männer erkennen die als Wal erscheinende Þorveig trotz veränderter Gestalt an ihren Augen. Ebenfalls an den Augen erkennen Þorsteinn surtr und seine Leute in der Laxdœla saga einen Seehund als den verstorbenen Víga-Hrappr, der sie vom Umzug auf sein ehemaliges Gehöft abhalten möchte:

> Þeir sá sel í strauminum um daginn, meira miklu en aðra; hann fór í hring um skipit um daginn ok var ekki fitjaskammr; svá sýndisk þeim ǫllum, sem mannsaugu væri í honum. Þorsteinn bað þá skjóta selinn; þeir leita við, ok kom fyrir ekki.[414]
>
> [Sie sahen am Tage einen Seehund im Strom, viel größer als andere; er schwamm am Tage im Kreis um das Schiff und hatte keine Schwimmhäute; es kam ihnen allen so vor, als ob er Menschenaugen hätte. Þorsteinn befahl da, den Seehund zu erschießen; sie versuchen dies, erwischen ihn aber nicht.]

Kurze Zeit darauf kentert das Schiff in einem heftigen Sturm, und die gesamte Besatzung mit Ausnahme eines Mannes stirbt. Daß die Augen die menschliche bzw. nichttierische Seele eines Tieres verraten, wird auch in den Skáldskaparmál erwähnt. Dort wird davon erzählt, daß Loki sich das Falkengewand der Frigg ausleiht und dabei vom Riesen Geirröðr gefangen wird: „var Loki tekiɴ þar haʀndvm ok færðr Geirroþi iotni. En er hann sa aʀgv hans, þa grvnaþi hann, at maðr mvndi vera".[415] Gleichzeitig handelt es sich hierbei um den auch im Mittelalter weitverbreiteten Topos der Augen als Spiegel der Seele.[416]

Die Schilderung von Gestaltenwechseln außerhalb von Träumen beschränkt sich auf sehr wenige Texte, von denen vor allem die Eyrbyggja saga insgesamt durch phantastische Phänomene geprägt ist. In der Egils saga findet der Gestaltenwechsel

---

[412] Daneben scheint zusätzlich ein Verweis auf Þórðs Beinamen Schreier (*gellir*) vorzuliegen. In der Hœnsa-Þóris saga findet sich eine Umschreibung Þórðs, die auf eine solche Konnotation hindeutet. Dort heißt es, „at sá maðr var einn kominn vestan ór Breiðafirði, at svara kunni Tungu-Oddi, ok var hans hljómr ok rǫdd sem griðungr gelldi." (*Hœns* S.37) [daß der Mann allein von Westen aus dem Breiðafjörður gekommen war, der Tungu-Oddr entgegenhalten konnte, und sein Klang und seine Stimme waren wie die eines brüllenden Stiers].

[413] *Korm* S.265f.

[414] *Laxd* S.41.

[415] Skáldskaparmál. Kap. 27. *SnE* S.105 [Da wurde Loki ergriffen und dem Riesen Geirröðr überbracht. Aber als der seine Augen sah, hegte er den Verdacht, daß es ein Mensch sein werde].

[416] Zum Auge als Spiegel der Seele vgl. G. Schleusener-Eichholz. 1980. „Auge". In: *LexMA* 1. S.1208. Vgl. auch Kurt Schier. 1970. S.78; Astrid van Nahl. 1981. S.65.

im Ausland, also jenseits des Erfahrungshorizonts der Produzenten und Rezipienten, statt, und innerhalb der Heimskringla wirkt die oben zitierte *hamskipti*-Episode wie ein Fremdkörper.[417] Es läßt sich nicht erklären, warum Snorri ausgerechnet diese Episode in sein Werk aufgenommen hat, während er in den meisten anderen Fällen übernatürliche Episoden seiner Vorlagen ausläßt. Die Seltenheit solcher Passagen in den Königssags und Isländersagas läßt darauf schließen, daß die Übernahme des phantastischen Elements des Gestaltenwechsels ohne die Relativierung durch die Einrahmung in einen Traum mit dem Selbstanspruch auf Historizität kollidierte. Aus diesem Grund ist es um so erstaunlicher, daß gerade in dem stark hagiographisch geprägten Text Odds eine der wenigen Episoden im gesamten Untersuchungskorpus zu finden ist.

So selten die Erwähnung von Gestaltenwechseln außerhalb von Träumen im Untersuchungskorpus ist, so häufig ist sie in den Fornaldarsögur und Riddara sögur.[418] Dieser Befund unterstreicht, daß es sich bei Gestaltenwechseln um ein gängiges volkstümliches Märchenmotiv handelt.[419] Auch in der eddischen Dichtung werden jedoch Gestaltenwechsel der Asen geschildert.[420] Die Ursprünge der wenigen in diese Kategorie einzuordnenden Episoden im Untersuchungskorpus sind in beiden Traditionen zu sehen.

5.6.2 Übernatürliche Tiere (und Tiere als Hüllen des Übernatürlichen)

Auch Erwähnungen von Tieren, die mit übernatürlichen Kräften versehen sind oder die als Hüllen nichtnatürlicher Wesen geschildert werden, sind selten und begrenzen sich mit Ausnahme der aus der eddischen Dichtung adaptierten Erwähnung von Gefjons Ochsen in der Ynglinga saga wiederum auf die Isländersagas.[421] Die übernatürliche Natur dieser Wesen wird nicht weiter spezifiziert und unterscheidet sich in dieser Hinsicht von den Inkarnationen des Teufels in Hundegestalt und der Verkörperung des Heiligen Geistes in der Gestalt einer Taube, auf die in Kapitel 5.5.2 eingegangen wurde.

Bei einer Untersuchung der Schilderung übernatürlicher Tiere in den Isländersagas fällt zunächst die häufige Erwähnung einer grauen Fellfärbung auf. Die Verknüpfung des Übernatürlichen mit der Farbe Grau findet sich auch in Zusammenhang mit Óðins Pferd Sleipnir, allerdings nur in der Snorra Edda: „En Loki hafþi þa ferþ haft til Svaþilfara, at nokqvorv siþaR bar han fyl; þat var gratt ok hafþi viii. fætr, ok er sa hestr beztr með goþvm ok monnvm."[422] Neben den acht Bei-

---

[417] Vgl. dazu auch Bo Almqvist. 1965. S.130f.

[418] Vgl. dazu Astrid van Nahl. 1981. S.119; Phil Cardew. 2000. S.54.

[419] Vgl. *Stith Thompson* Bd. 2. 1956. S.13-26.

[420] Zu Gestaltenwechseln in eine tierische Gestalt vgl. v.a. Locasenna Str. 23f. *Edda* S.101.

[421] Ynglinga saga. *Hkr* I S.14f; Gylfaginning. *SnE* S.8.

[422] Gylfaginning. *SnE* S.47 [Und es war Loki, der da an Svaðilfari herangelaufen war, wenig später gebar er ein Fohlen, das war grau und hatte acht Beine, und dieses Pferd ist das beste bei Göttern und Menschen]. Auch in Hyndluljóð wird der Ursprung von Óðins Pferd Sleipnir erläutert, ohne jedoch die Färbung des Pferdes zu erwähnen (Hyndluljóð Str. 40. *Edda* S.294).

nen wird explizit die graue Farbe des Pferdes erwähnt. Auch in der Sagaliteratur sind fast alle Tiere übernatürlicher Natur grauer Farbe.[423] An mehreren Stellen werden übernatürliche Ochsen noch spezifischer als *apalgrár*, apfelgrau, geschildert, so beispielsweise der Stier Glæsir in der Eyrbyggja saga, der vom Erzähler als Reinkarnation Þórólfs bezeichnet wird.[424] Bei Ochsen indiziert die graue Farbe somit die übernatürliche Natur des Tieres; bei Pferden wird sie dagegen stets mit dem Tod assoziiert. In der Analyse der Tierträume wurde bereits darauf hingewiesen, daß in Träumen und Visionen graue Pferde als Todesomen fungieren. Auch außerhalb von Träumen verweisen apfelgraue Pferde auf kommende, schicksalsschwangere Ereignisse.[425] Das Grau deutet somit weniger auf die übernatürliche Natur des Tieres hin als auf die Übernatürlichkeit der gesamten Situation.[426]

Bei dem Ochsen Brandkrossi schließlich, dem einzigen Tier im Untersuchungskorpus, nach dem ein Saga- bzw. *þáttr*-Text benannt wurde,[427] handelt es sich nicht um ein übernatürliches Wesen, sondern um ein Tier, das durch übernatürliche Kräfte beeinflußt wird, von den beteiligten Personen aber aufgrund seiner ausgezeichneten – tierischen – Charaktereigenschaften allen anderen Tieren vorgezogen wird.[428]

Anders als die Bewährungsproben junger Helden gegen Drachen in fremden Ländern spielen mit Ausnahme des Brandkrossa þáttr alle in diesem Unterkapitel kurz aufgezählten Episoden übernatürlicher Art auf Island.[429] Aufgrund der wenigen Fundstellen lassen sich nur schwer allgemeingültige Aussagen treffen. Es fällt jedoch auf, daß sich auch in dieser Dimension die erwähnten Tierarten auf Rinder und Pferde beschränken, wobei auf die Unterschiede in der Funktion zwischen den beiden Tierarten bereits hingewiesen wurde. Während Ochsen und Stiere als Akteure

---

[423] Auch Menschen, denen übernatürliche Kräfte zukommen, sind oft mit dem Attribut der grauen Farbe versehen. So wird beispielsweise der Wiedergänger Glámr in der Grettis saga bereits vor seinem Tod als „undarligr í yfirbragði, gráeygr ok opineygr, úlfgrár á hárslit" geschildert (*Gr* S.110) [von sonderbarem Aussehen, mit grauen und großen Augen und wolfsgrauen Haaren].

[424] *Eb* S.170-175. Vgl. auch die Schilderung des Ochsen Harri in der Laxdœla saga (ÍF 5. S.84f). Siehe auch Anhang 5. Die einzige Ausnahme, bei der ein grauer Stier nicht als Wesen übernatürlicher Herkunft beschrieben wird, ist der bösartige Stier Þórólfs im Bolla þáttr der Laxdœla saga (*Laxd* S.230f).

[425] Vgl. dazu *Nj* S.449.

[426] Es gibt in Einzelfällen auch andere Bedeutungsbelegungen der Farbe Grau bei Tieren. So werden auch alte oder wertlose Tiere als grau beschrieben, wie etwa im Falle der beiden in der Hávarðar saga Ísfirðings und in der Heiðarviga saga geschilderten Spottbußen. Styrr überreicht Þorleikr Þórhallason als Vaterbuße ein Lamm, „grátt at lit, ullarrýjat, er eigi vildi þrífask" (*Heið* S.231) [von grauer Farbe, mit gerupftem Wollkleid, das nicht gedeihen wollte], und Hávarðr erhält von Þorbjǫrn Þjóðreksson nach dem Totschlag seines Sohnes einen uralten, grauen Klepper mit Satteldruck (*Háv* S.308f).

[427] Da die überlieferten Handschriften jedoch alle frühestens aus dem 17. Jahrhundert stammen, ist unsicher, ob der dort aufgeführte Titel bereits im Mittelalter existierte.

[428] Vgl. Kap. 5.1.2.

[429] Auf die seltenen Erwähnungen von Drachen und deren Funktion als Bewährungsprobe des jungen Helden wurde bereits in der Analyse der Bjarnar saga Hítdœlakappa eingegangen. Auch hierbei handelt es sich um ein gängiges Motiv der Fornaldar und Riddara sögur (vgl. Astrid van Nahl. 1981. S.169).

in Erscheinung treten, sind Pferde in den betreffenden Episoden lediglich Transportmittel, denen allein aufgrund ihrer Farbe bedeutungskonstituierende Funktion zukommt.

5.7 Das Zusammenspiel der einzelnen Dimensionen – Ein Resümee

Die sechs in diesem Kapitel vorgestellten Dimensionen, in denen Tieren eine Funktion in der Vermittlung und Ausdeutung zentraler sozialer und kultureller Bereiche zukommt, spannen ein vielstimmiges, teilweise sogar widersprüchliches Bedeutungsnetz auf. In der jeweiligen Relation des Menschen zum Tier werden Charakteristiken der isländischen ebenso wie der norwegischen Gesellschaft widergespiegelt und veranschaulicht. Durch das Zusammenspiel der einzelnen Dimensionen entstehen Bedeutungsgeflechte, die für jeden der in den vier Gattungen des Untersuchungskorpus geschilderten sozialen und kulturellen Kontexte spezifische Kennzeichen aufweisen. Diese sollen im folgenden noch einmal kurz für die vier Textgruppen zusammengefaßt und mit den Ergebnissen der narrativen Analysen in Zusammenhang gebracht werden. Es wurde deutlich, daß nicht alle Dimensionen in den einzelnen Untergattungen gleichermaßen präsent sind und daß darüber hinaus bestimmte Episodentypen charakteristisch für einzelne Sagagattungen sind. Diese charakteristischen Episoden stehen oftmals in Verbindung mit der generellen Ausrichtung und unterliegenden Tendenz einer Textgruppe. Dieser Befund unterstreicht die zentrale bedeutungskonstituierende Funktion von Tierepisoden im Untersuchungskorpus.

Es konnte gezeigt werden, daß in den Isländersagas die Thematisierung von Nähe und Distanz zu Tieren eine gewichtige Stellung in der Konstruktion der isländischen Gesellschaft der Sagazeit einnimmt, die sich in diesem Ausmaß in keiner der anderen Gruppen findet. In einigen Isländersagas bildet dieser Nähe-Distanz-Diskurs sogar eine durchgängige unterliegende Strukturebene. Dabei lassen sich einige literarische Muster mit verfestigter strukturierender Funktion identifizieren, die darauf hinweisen, daß die Integration dieses Themenkomplexes ein konstitutiver Bestandteil der Konventionen dieser Gattung ist. Die metonymische Relation zwischen Menschen und Tierwelt wird in den Isländersagas besonders in den den binären Konfliktypus der Sagazeit widerspiegelnden Pferdekämpfen aufgegriffen, die daneben auch auf den Nähe-Distanz-Diskurs rekurrieren. Die metonymische Dimension der Gewalt steht hingegen in den Isländersagas ebenso wie die Bedrohung der menschlichen Gesellschaft durch die Tierwelt fast ausschließlich in Zusammenhang mit Bewährungsproben junger isländischer Männer. Feindliche Interaktionen zwischen Mensch und Tier dienen somit in dieser Gattung anders als in den Bischofssagas der Etablierung und Konsolidierung eines gesellschaftlichen Status.

Die metaphorische Dimension ist in den Isländersagas präsent, allerdings unterscheidet sich die Verwendung von Tiermetaphern in dieser Textgruppe nicht we-

sentlich von den anderen Gattungen. Eine sinnbildhafte Illustrierung des Status einer Person, bei der vor allem auf die heimische Nutztierwelt zurückgegriffen wird, findet sich in allen untersuchten Sagagattungen, auch wenn die Isländersagas das differenzierteste Begriffsrepertoire aufweisen. Verkörperungen von Menschen durch Tiere in Träumen finden sich hingegen bis auf wenige Ausnahmen nur in den Isländersagas. Die Mittlerfunktion von Tieren zur Sphäre des Göttlichen beschränkt sich in den Isländersagas auf die vorchristliche Zeit. Dabei wird der Kontakt stets von seiten des Menschen gesucht, und in den meisten Fällen unterbleibt eine Manifestation einer göttlichen Macht. Die meisten der in diese Dimension eingeordneten Episoden erwiesen sich auf den zweiten Blick aufgrund ihrer Anknüpfungen an den Nähe-Distanz-Diskurs als zumindest teilweise säkular interpretierbar. In den Isländersagas dienen Positionierungen zu Tieren somit an zentralen Stellen der Illustrierung von Gesellschaftsstrukturen und Statusunterschieden zwischen den Figuren. Dabei wird in diesen Erzählungen auf alle im Rahmen dieses Kapitels aufgezeigten Dimensionen tierischer Bedeutungskonstituierung zurückgegriffen, wobei sich stets Anknüpfungen an den Nähe-Distanz-Diskurs ausmachen lassen.

In der Sturlunga saga ist die Problematisierung von zu Tieren eingenommener Nähe zwar noch aufzuspüren, jedoch wesentlich weniger ausgeprägt als in den Isländersagas. Abweichend von den narrativen Schilderungen der Sagazeit werden Tiere zudem selten als Individuen wahrgenommen, Beschreibungen individueller Tiere finden sich viel seltener und beziehen sich auf nur wenige Charakteristika. Dieser Wahrnehmung von Tieren als Objekten entsprechend heben die meisten Tierepisoden auf den Wert der Tiere als Eigentum ab. Auch die für diese Gattung spezifischen metonymischen Implikationen des Viehraubs rekurrieren vor allem auf den hohen ökonomischen Wert, der vernichtet wird, und die damit verbundene Gefährdung von Existenzen. In dieser Funktion tauchen Tierepisoden jedoch an zentralen Stellen auf und haben textstrukturierende Wirkung, wenn auch nicht so elaboriert wie in den Isländersagas. Übereinstimmend mit der Abwesenheit von Tieren als Individuen in den zeitgenössischen Sagas findet sich in dieser Gattung die Dimension der Bedrohung durch Tiere überhaupt nicht.

Die entindividualisierte Wahrnehmung der Tierwelt hängt auch mit einer Fokussierung dieser Erzählungen auf die großen, richtungsentscheidenden Konflikte der Sturlungenzeit zusammen, die sich nur dann mit Schicksalen einzelner Figuren beschäftigt, wenn diese Auswirkungen auf die Konflikte zwischen den zentralen Goden haben. Dementsprechend gibt es auch nur wenige sinnbildliche Tierträume in der Sturlunga saga, da diese der Vorausdeutung des Schicksals einzelner Personen dienen, während andere Typen sinnbildlicher Träume, in denen die Zukunft ganzer Landstriche vorhergesagt werden, im Vergleich zu den Isländersagas häufiger werden.

Die Sturlunga saga verbleibt hinsichtlich der Erwähnung von Tieren weiterhin vollständig im Diesseits; weder übernatürliche Tiere noch durch Tiere vermittelte Kontaktaufnahmen zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten spielen in dieser Untergattung eine Rolle. Dies ist zum einen wiederum mit einer mangelnden

Wahrnehmung von Tieren als Individuen zu erklären, darüber hinaus hängt dies aber auch mit einem kritischeren Anspruch auf getreue Wiedergabe der Ereignisse der Verfasser der einzelnen Bestandteile der Sturlunga-Kompilation zusammen.

Die Bischofssagas bilden bezüglich der Integration von Tierepisoden einen Sonderfall innerhalb des Untersuchungskorpus. Generell durch eine anthropozentrische Perspektive gekennzeichnet, geben sie der Erwähnung von Mensch-Tier-Interaktionen fast ausschließlich im Rahmen von Mirakelschilderungen Raum, in denen sich an Tieren göttliches Wirken manifestiert. Diese Mirakel werden jedoch rein additiv aneinandergefügt. Eine den weltlichen Sagas vergleichbare, komplexe Strukturierung durch Rekurrierungen und Verknüpfungen findet sich nicht. In den Mirakeln wird – wie insgesamt in den Bischofssagas – auf außernordische literarische Muster der Hagiographie zurückgegriffen, jedoch werden diese an die isländischen Gegebenheiten angepaßt. So geben die Tiermirakel Einblicke in den agrarischen Alltag und die Lebensbedingungen der isländischen Bevölkerung im Spätmittelalter, und ihre relative Häufigkeit innerhalb der Gesamtheit von Mirakeln zeugt von der zentralen Bedeutung, die die Viehhaltung in dieser Gesellschaft einnahm. Anders als in den weltlichen Sagas wird diese alltägliche Nähe zu Tieren jedoch nicht problematisiert und entfaltet keine statusgefährdende Wirkung, was daher rührt, daß die Mirakel lediglich dem Beweis der Heiligkeit des betreffenden Bischofs dienen sollen und die auftretenden Figuren somit lediglich Botschafter der erfahrenen Manifestation des Transzendenten sind. Die Tiermirakel, die sich in Heilungs-, Nahrungs- und Schutzmirakel unterteilen lassen, greifen außerdem auf Episoden zurück, die auch in den weltlichen Sagas auftauchen, und rekontextualisieren diese. Dabei weisen die Schutzmirakel Verbindungen zur Dimension der Bedrohung durch die Tierwelt auf, setzen diese jedoch unter völlig anderen Vorzeichen um. Während die Konfrontation der menschlichen Gesellschaft durch die Tierwelt in den Isländersagas mit der Selbstbehauptung des Menschen gegen die wilde Natur endet, sind die Menschen in den Bischofssagas – und dabei handelt es sich auffällig häufig um Frauen – ohnmächtig gegenüber der Natur und bedürfen der Unterstützung durch einen Heiligen.

Die Königssagas zeichnen sich schließlich durch eine durchgängige Distanz zum agrarischen Alltag aus, die sich durch ihre Konzentration auf die Ereignisse um die jeweiligen norwegischen Könige erklärt. In dieser monarchischen Lebenswelt wird die Nähe zu Tieren lediglich zur Kontrastierung königlicher Ideale herangezogen. Ähnlich wie in der Sturlunga saga werden selten individuelle Tiere geschildert, und in diesen seltenen Fällen handelt es sich in der Regel um symbolisch aufgeladene Tiere wie die riesige Schlange, gegen die Haraldr Sigurðarson im Kerker von Mikligarðr kämpft. Die Erwähnungen von Tieren in dieser Untergattung dienen hauptsächlich der Illustrierung besonderer Qualitäten der einzelnen Herrscher und greifen dabei häufig auf literarische Vorlagen zurück, von denen viele aus der eddischen Dichtung stammen. Aus diesem Grund sind sie auch wesentlich heterogener als die Episoden der anderen drei Sagagattungen. Entsprechend der allgemeinen Distanz zur Tierwelt sind es vor allem Episoden, in denen eine Positionierung des Menschen

gegenüber und eine Abgrenzung von der Tierwelt stattfindet, die in dieser Untergattung bedeutungskonstituierend wirken. Kämpfe gegen ein Tier und die Ausübung von Gewalt unterstreichen die Nichtteilhaftigkeit der Tierwelt an der menschlichen Gesellschaft. Ebenso wie in der zeitgenössischen europäischen Literatur beschränken sich vor allem die Königssagakompendien norwegischen Ursprungs auf metaphorische Gleichsetzungen mit Tieren. Diese Verbannung der Tiere auf eine rein sinnbildliche Ebene ist Ausdruck einer weitgehenden Distanz der norwegischen Schreiber zu den Tieren der Lebenswelt, denen für die Vermittlung der historischen Ereignisse der norwegischen Königsgeschlechter ebenso wenig Platz eingeräumt wird wie in den höfischen Romanen und epischen Dichtungen Kontinentaleuropas.

Das polyphone Zusammenspiel der Dimensionen erlaubt in seiner Gesamtheit Einblicke in die Konstruktion unterschiedlicher Gesellschaftsbilder unter den Vorzeichen von Mensch-Tier-Relationen. Doch welcher Art sind die Gesellschaftsbilder, die mit Hilfe einer Distanzierung von Tieren, einer Teil- und Gleichsetzung von Tieren mit Menschen, einer Kontrastierung der Tierwelt zur Menschenwelt und einer Überhöhung der Tiere auf eine metaphysische Ebene gezeichnet werden? In den weltlichen Sagas handelt es sich um ein ziemlich männliches Bild, möchte man sagen, ein Bild, in dem es hauptsächlich Männer sind, die Kontakt zu Tieren eingehen oder diesen meiden. Der Kontakt zu Tieren spielt in diesen Untergattungen vor allem für die Konstruktion männlicher Identitäten eine Rolle.[430] Vergleiche mit Tieren können Männlichkeit gefährden, vor allem dann, wenn es sich beim Signifikanten um weibliche Vertreter einer Art handelt. Die wenigen positiv konnotierten Tiere sind auf der anderen Seite stets männlich.

Die Verbindungen des weiblichen Teils der Gesellschaft zur Tierwelt sind dagegen äußerst sporadisch. Frauen werden nicht als Besitzer von Tieren oder Empfänger von Tiergeschenken erwähnt, und sie nehmen an keiner der als zentral herausgearbeiteten metonymischen Interaktionen mit der Tierwelt teil. Oddný ist die einzige weibliche Figur im Untersuchungskorpus, bei der die Nähe zu Tieren thematisiert wird, dies jedoch eher peripher und bezogen auf die beiden männlichen Antagonisten. Mit Ausnahme des Schwans verkörpern alle Tierfylgjur Männer. Es gibt im wesentlichen nur zwei Aspekte, unter denen Interaktionen zwischen Frauen und

---

[430] Maskulinität ebenso wie Femininität ist stets eine soziale Konstruktion, die sich in Abgrenzung zu einer Reihe anderer Konzepte ausformt. Bjørn Bandlien zeigt in seiner Untersuchung der Entwicklung von Maskulinitätskonzepten in den altnordischen Gesellschaften, daß diese keine binäre Opposition zu einem Feminitätskonzept bilden, sondern durch eine Reihe von Diskursen beeinflußt werden und daher in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Ausformungen annehmen können (Bjørn Bandlien. 2005. S.6f). Mit diesem Ansatz richtet er sich gegen die in früheren Untersuchungen angenommene klare Aufteilung zwischen einer weiblichen und einer männlichen Hemisphäre in den altnordischen Gesellschaften bzw. in der altnordischen Kultur. Statt dessen etabliert er die Kategorien der hegemonialen und der marginalisierten Maskulinitäten, deren inhaltliche Bestimmung sich im Laufe des Mittelalters in den altnordischen Gesellschaften wandelte (ebd. S.349).

Tieren Erwähnung finden. Zunächst einmal wurde auf eine Reihe von Episoden hingewiesen, in denen Frauen durch ein wildes Tier bedroht werden. Diese finden sich allerdings nur in den Bischofssagas, in denen Frauen insgesamt eine prominentere Rolle in der Interaktion mit Tieren zukommt als in den anderen Untergattungen.[431] Wiederholt wird in ihnen davon berichtet, daß keine Männer auf dem Hof seien und die Frauen die Tiere alleine zu versorgen haben. Die mangelnde körperliche Kraft der Frauen macht sie hilflos gegenüber wilden und wildgewordenen Tieren, so daß sie sich nicht alleine verteidigen oder die Tiere auf der Jagd erlegen können. Diese Machtlosigkeit begründet die Anrufung des Heiligen und eröffnet damit den Beweis seiner Wunderwirksamkeit.

Der zweite Aspekt, unter dem Frauen in Interaktion mit Tieren erwähnt werden, sind folkloristisch geprägte Episoden, in denen Frauen mit Zauberkenntnissen Einfluß auf Tiere oder auch übernatürliche Wesen tierischer Gestalt ausüben. Es gibt jedoch sehr wenige Stellen, die diesen Aspekt aufgreifen. Bei den in diesen Passagen erwähnten Tieren handelt es sich in keinem Fall um die drei Hochstatustiere Pferd, Ochse, Hund, sondern stets um marginale Tierarten wie Eber und Ziegenböcke.

Frauen werden also mit Hilfe von Tierepisoden einerseits als der Umwelt wehrlos ausgesetzte Figuren konstruiert, andererseits als Personen zweifelhafter Integrität, die Nähe zu marginalisierten Tierarten eingehen, während Männer die sie umgebende Tierwelt kontrollieren und beherrschen, sofern sie den angemessenen Abstand zu den einzelnen Tierarten in den verschiedenen Situationen einhalten.

---

[431] Vgl. Einar Ól. Sveinsson. 1936. S.46; Peter Koppenberg. 1980. S.139.

6 Anthropologische Funktionsanalysen 2: Die Bedeutung einzelner Tierarten im kulturellen Kontext der Sagaliteratur

In dem im vorigen Kapitel entfalteten Bedeutungsgeflecht kommen den einzelnen Tierarten jeweils spezifische Funktionen zu. Im folgenden sollen diese zum einen für jene Tierarten, die als zentral in der Bedeutungskonstituierung des Untersuchungskorpus identifiziert werden konnten, in einer Zusammenschau dargelegt werden, zum anderen soll an dieser Stelle auch diskutiert werden, warum einige Tierfamilien und sogar -klassen so gut wie gar keine Erwähnung finden. Während in den beiden vorhergehenden Kapiteln Detailanalysen einzelner Texte und verschiedener Episodentypen im Vordergrund standen, werden nachfolgend die bisherigen Ergebnisse gebündelt und auf einer abstrakteren Ebene für die einzelnen Tierarten in Zusammenhang gebracht. Im Rahmen dieser Diskussion sollen daneben auch solche Episoden Beachtung finden, auf die bis zu diesem Punkt aufgrund ihres singulären Charakters nicht eingegangen wurde.

Es wurde deutlich, daß vor allem im isländischen Teil der Sagaliteratur die drei Tierarten Pferd, Hund und Ochse als zentral anzusehen sind. In fast allen Dimensionen tierischer Bedeutungskonstituierung kommt ihnen eine exponierte Stellung zu. Die beiden erstgenannten Tiere sind jedoch keineswegs nur mit positiven Konnotationen versehen; bei beiden bestehen vor allem zwischen metaphorischer und metonymischer Dimension gegensätzliche Bedeutungsbelegungen. Der Ochse hingegen ist das einzige Tier in der Sagaliteratur, das durchgängig hoch geschätzt wird und dem auch auf metaphorischer Ebene keine pejorative Bedeutung anhaftet. Diese herausgestellte Position des Ochsen ist als wichtiges Teilergebnis der vorliegenden Untersuchungen hervorzuheben, da in früheren Arbeiten diesem Tier keine besondere Beachtung geschenkt wurde oder gar eine besondere Bedeutung des Ochsen im Kontext der Sagaliteratur verneint wurde. In weiteren Teilkapiteln wird die spezifische Bedeutung von Schlangen, Meerestieren, wilden Raubtieren und Vögeln beleuchtet werden. Diese Tiere tauchen – anders als Pferde, Hunde und Ochsen – nur in wenigen Bedeutungszusammenhängen auf. In diesen kommt ihnen jedoch eine prominente Stellung zu, die näher dargelegt werden soll. Es ist dabei vor allem von Interesse, in welchen Relationen die einzelnen Tierarten zum Menschen positioniert werden. Im folgenden wird dabei wiederholt auf Claude Lévi-Strauss' Überlegungen zum metonymischen oder aber metaphorischen Verhältnis des Menschen zu verschiedenen Tierarten und dessen Reflexion in der jeweiligen Tradition der Namensgebung eingegangen werden, die er in seiner 1962 erschienenen Studie

La pensée sauvage entwickelte.[1] Seine allgemein gestalteten Ausführungen können jedoch nicht ohne weiteres auf die Mensch-Tier-Relationen der Sagaliteratur übertragen werden, sondern dienen vielmehr als Diskussionsgrundlage, vor deren Hintergrund die charakteristischen Besonderheiten der Sagas deutlich gemacht werden können.

Wie in den beiden vorigen Kapiteln bildet Ausgangspunkt der Diskussionen wiederum die Bedeutungskonstituierung in den Texten und Textgruppen des Untersuchungskorpus, die spezifische Bedeutungszuweisung der näher untersuchten Tierarten wird zudem aber auch zurückgreifend auf die einführenden Kapitel, in denen die extra- und intertextuellen Rahmenbedingungen der spätmittelalterlichen Sagaliteratur vorgestellt wurden, zu betrachten sein.

6.1 Zelter, Kampfhengste und geile Stuten – Ein Statussymbol zwischen Omnipräsenz und Tabuisierung

Das Pferd ist wie bereits mehrfach erwähnt dasjenige Tier, dem in der Sagaforschung bislang am meisten Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Dies hat fraglos seine Berechtigung, da dieser Vierbeiner in einer ganzen Reihe verfestigter literarischer Muster Eingang in die Sagatexte gefunden hat, die verschiedene Interaktionstypen aufgreifen.[2] Die weitaus meisten vorliegenden Studien, die sich mit der Bedeutung des Pferdes im altnordischen Raum beschäftigen, beschränken sich auf ausgewählte Aspekte. An dieser Stelle soll hingegen aufbauend auf den Erkenntnissen der vorhergehenden Kapitel das weitgespannte Bedeutungsfeld des Pferdes innerhalb des Untersuchungskorpus, das durch eine ausgesprochene Vielstimmigkeit geprägt ist, aus einer ganzheitlichen Perspektive skizziert werden.

Im vorhergehenden Kapitel wurde deutlich, daß Pferde mit einigen signifikanten Ausnahmen in nahezu jeder anthropologischen Dimension aufzuspüren sind. Die narrativen Funktionsanalysen haben weiterhin gezeigt, daß Pferde sowohl in unstilisierten Episoden als auch in zentralen verfestigten Mustern in die Erzählungen integriert wurden. Die Bedeutung des Pferdes erstreckt sich somit auf alle narrativen und anthropologischen Ebenen der Sagaerzählungen – über alle Untergattungen des Untersuchungskorpus hinweg. Keine andere Tierart taucht in so vielen verschiedenen Kontexten auf wie das Pferd. Dabei finden sich auffallend viele der rekurrieren-

---

[1] Die folgenden Zitate beziehen sich auf die 1973 erstmals erschienene deutsche Übersetzung *Das wilde Denken*. Die betreffenden Überlegungen finden sich dort vor allem auf den Seiten 337-343.

[2] Die zentrale Stellung, die dem Pferd in den Texten des vorliegenden Untersuchungskorpus zukommt, ist weder zeit- noch raumspezifisch für das mittelalterliche Island und Norwegen, sondern reiht sich in eine allgemein herausgestellte Position dieses Tieres in der Menschheitsgeschichte ein. Die Zahl der existierenden historischen Arbeiten über die Funktion des Pferdes in der menschlichen Gesellschaft ist Legion. An dieser Stelle sollen nur einige zentrale neuere Untersuchungen genannt werden, die sich diesem Aspekt detailliert widmen: Heinz Meyer. 1975; Daphne Machin Goodall. 1984; Marlene Baum. 1991; Juliet Clutton-Brock. 1992; Günter Nobis. 2000; Norbert Benecke. 2002.

den Pferdeepisoden auch in den Regelungen der Rechtsbücher und ebenfalls in den Illuminationen der Jónsbók. Die als Konfliktauslöser herangezogenen Pferdeepisoden scheinen somit auf tatsächlich vorhandenen, regelmäßigen Konfliktgegenständen der isländischen Gesellschaft zu beruhen.

Auf der Ebene der unstilisierten Episoden, die hauptsächlich der Skizzierung der Hintergrundszenerie dienen und die sich vor allem in den weltlichen isländischen Sagas in rauher Menge finden, werden Pferde vornehmlich in ihrer Funktion als Transportmittel genannt.[3] Die Omnipräsenz des Pferdes als Reit- und Lastentier schlägt sich auch in verschiedenen Abschnitten in der Grágás nieder, in denen nicht Interaktionen mit der Tierwelt geregelt werden sollen, sondern in denen das sich im richtigen Satteln äußernde praktische Handlungswissen ebenso wie das Reitvermögen eines Mannes als Anhaltspunkt für dessen geistigen und körperlichen Zustand dienen. Und diese Allgegenwärtigkeit des Pferdes als unentbehrliches Transportmittel manifestiert sich schließlich auch auf der Ebene der rekurrierenden Tierepisoden. Das literarische Muster des unerlaubten Reitens wirkt in den weltlichen isländischen Sagas als konfliktauslösendes Element. In den Bischofssagas werden wiederholt Pferde geheilt, die sich während eines Rittes verletzt haben. Und das Motiv des Falls vom Pferd ist die einzige rekurrierende Episode überhaupt, die sich in allen vier Untergattungen des Untersuchungskorpus findet. Diese Bedeutungsebene durchzieht also unabhängig von der zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Verortung alle Sagagruppen.

Die Bedeutung von Pferden erschöpft sich jedoch keineswegs in dieser ersten, auf der praktischen Funktion von Pferden begründeten Dimension. Vor allem in den isländischen weltlichen Sagas kommt Pferden – genauer gesagt Hengsten – eine herausgestellte Position als Statussymbol zu, die sich unter anderem in der überaus häufigen Erwähnung von Pferdegeschenken und Pferdediebstählen äußert. Die Qualitäten, auf die bei der Vorstellung einzelner Pferde hingewiesen wird und die eingehend in Kapitel 5.2.1 untersucht wurden, sind dabei vorrangig nichtökonomischer Natur. Wiederholt kommt es zu konzeptionellen Gleichstellungen eines guten Hengstes mit einem guten menschlichen Verbündeten, wenn diese Tiere als tapfer und zuverlässig charakterisiert werden. Anhaltspunkte für den ökonomischen Wert von Pferden finden sich in den Sagas dagegen nur indirekt. Der Preis eines Pferdes wird in den Isländersagas immer im Vergleich zu anderen Tieren oder Waren bezeichnet.[4] Weitere Auskünfte über den ökonomischen Wert von Pferden erhalten wir in den Sagas nicht; es wird allerdings des öfteren erwähnt, daß bestimmte Pferde dem Besitzer wertvoller erscheinen als andere. So will Þorleikr Hǫskuldsson in der Laxdœla saga seine Zuchtpferde auch nicht für den dreifachen Preis gegen andere

---

[3] Gertrud Jaron Lewis hält in ihrer Untersuchung der mittelhochdeutschen Artusepen fest, daß das Pferd in ihnen „zum Gebrauchsgegenstand degradiert ist, in seinem Wert für den Menschen durchaus mit dem heutigen Auto vergleichbar." (Getrud Jaron Lewis. 1974. S.17). In den Sagas ist die Erwähnung des Pferdes als ein Gebrauchsgegenstand in Lewis' Sinne jedoch nur eine von vielen Bedeutungsebenen.

[4] Vgl. z.B. *Gísl* S.74 und 78; *Reykd* S.177.

eintauschen.[5] Diese Wertschätzung ist allerdings nicht monetärer Natur, sondern beruht auf subjektiver Einschätzung verschiedener Merkmale der betreffenden Pferde. Die auf weichen Kriterien basierende Evaluierung von Pferden in den Sagas steht mit der in Kapitel 2.2 diskutierten Auflistung von Kuhwerten in der Konungsbók der Grágás in Übereinstimmung, in der Reitpferde, Zuchtstuten und Kampfhengste als *metfé* eingestuft werden, deren Wert im Einzelfall auszuhandeln sei.[6] Die hohe Wertschätzung von Pferden und vor allem Hengsten äußert sich auch in der wiederholten Verurteilung von Verletzungen. Die zahlreichen diesbezüglichen Regelungen in der Grágás geben einen Anhaltspunkt dafür, daß es sich hierbei um ein veritables Problem in der isländischen Gesellschaft gehandelt haben muß, und die detaillierte Aufführung verschiedener Verletzungen läßt vermuten, daß die Akteure offenbar ebenso grausam phantasievoll waren wie der junge Grettir.

Der außerordentlich hohe Status von Hengsten innerhalb des Tierbestands spiegelt sich auch in der eigenhändigen Versorgung und Pflege dieser Tiere durch ihre männlichen Besitzer wider. Hinsichtlich dieser körperlichen Nähe bilden Pferde eine Ausnahme unter allen im Untersuchungskorpus erwähnten Tierarten. Eine weitere Besonderheit ist die eigentümliche metonymische Verbindung zwischen einem Mann und seinem Hengst im Rahmen der für die Isländersagas charakteristischen Pferdekämpfe, deren Übertragungswirkung eingehend in Kapitel 5.2.2 dargelegt wurde.

Daß zu Pferden eine besondere Nähebeziehung eingegangen werden kann, manifestiert sich auch darin, daß Pferde diejenigen Tiere sind, die im Untersuchungskorpus am häufigsten mit Namen versehen sind.[7] Pferde, deren Namen genannt werden, sind im Regelfall gleichzeitig als ausgesprochen wertvoll beschrieben. Die Namen der Pferde können sowohl auffällige Merkmale des Exterieurs als auch besondere Fähigkeiten aufgreifen.[8] Dabei überwiegen sich auf das Aussehen beziehende Namen wie etwa Hvítingr,[9] Kinnskjóni,[10] Máni,[11] Snækoll[12] oder auch Svart-

---

5 *Laxd* S.103.

6 Bei der bereits zuvor diskutierten Entwendung von Hengst und Ehefrau des Priesters Þorgrímr in der Sturlu saga (S.79) handelt es sich um eine für diesen Zusammenhang anthropologisch äußerst aufschlußreiche Stelle, da sie einen Einblick in die Wertschätzung eines guten Pferdes im Wertgefüge der Sagagesellschaft zuläßt. Der Text läßt offen, welcher der beiden Verluste – Ehefrau oder Pferd – für den Mann schwerer wiegt, am Ende erhält er beide wieder zurück.

7 Eine komplette Auflistung aller im Untersuchungskorpus erwähnter Tiernamen findet sich in Anhang 4.

8 Vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.11.

9 Über diesen Hengst heißt es bei der ersten Vorstellung, daß er „alhvítr at lit" [von ganz weißer Farbe] gewesen sei (*BjH* S.136).

10 Die Farbe *kinnskjóttur* bezeichnet einen Schecken mit Flecken auf den Wangen (vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.221).

11 Máni ist gewöhnlich ein Name für ein Pferd mit einem großen rundlichen Stern auf der Stirn. An der betreffenden Stelle in der Sturlu saga wird das Pferd allerdings nicht näher beschrieben (*Stur* S.78).

12 Snækoll dient als Name für Pferde mit weißem Kopf (vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.254; Valgerður Brynjólfsdóttir. 1998. S.98). In der Víga-Glúms saga wird jedoch nichts Näheres über das Aussehen dieses Pferdes gesagt (*Glúm* S.42).

faxi. Auf besondere Fähigkeiten beziehen sich im gesamten Untersuchungskorpus dagegen ausschließlich die Namen Sløngvir und Sprógr. Bei ersterem handelt es sich um das Pferd, von dem der Ynglingenkönig Alrekr fällt und dabei seinen Tod findet. Sprógr heißt ein Pferd in der Íslendinga saga, auf dem ein gewisser Hjálmr Ófeigsson des Nachts heimlich aus Sturla Þórðarsons Gefolge davoneilt, um sich Sturla Sighvatsson anzuschließen. Beide Namen beziehen sich auf die besondere Lauffähigkeit des bezeichneten Pferdes.[13] Und ausschließlich diese Lauffähigkeit bzw. die Funktion der beiden Pferde als Reittiere ist es, die in beiden Fällen von Bedeutung für den Ablauf der Narration ist und den Grund für die Integration dieser beiden Pferde darstellt.

Eine kleine Gruppe von Pferdenamen bezieht sich auf negative oder mediokre Eigenschaften eines Pferdes: Dǫtt, der ‚Hingefallene',[14] Eykjarðr, das ‚Pflugarbeitspferd', und Illingr, dessen Name sich mit ‚Räuber' oder ‚Übeltäter' übersetzen läßt. In diesen drei Fällen untermalen die Namen den geringen Wert, der den Pferden zugemessen wird. Der Ackergaul Eykjarðr dient Þúriðr in der Heiðarvíga saga als Reitpferd, um ihren Söhnen auf ihrem Rachezug hinterherzureiten.[15] Über Illingr in der Flóamanna saga heißt es, daß er ein *klárr ókostigr*, ein wertloser Klepper, sei.[16] Vor allem Dǫtt wird als wenig wertvolles Pferd geschildert: Þorbjǫrn bietet den Wallach Hávarðr als Buße für den Totschlag seines Sohnes an, und das Pferd entspricht in allen Merkmalen dem Gegenteil dessen, was in den Sagas als bemerkenswerte Qualitäten eines Pferdes hervorgehoben wird. Es handelt sich um ein altes Pferd (*afgamall*), das Satteldruck hat (*baksárr*) und sich nicht mehr bewegen kann.[17] Das Angebot ist somit äußerst entwürdigend für Hávarðr.[18] Bei diesen Tieren handelt es sich um die einzigen Pferde, die von der Erzählerinstanz mit negativen Attributen versehen werden.[19]

Abgesehen von den beiden Namen Dǫtt und Illingr ist bei Pferdenamen keine metaphorische oder symbolische Bedeutungsebene auszumachen, die Rückschlüsse auf ein emotionales Verhältnis der Besitzer zu diesen Tieren oder aber eine allegorische Ausdeutung der betreffenden Tiere zuließe. Bei den meisten der mit Namen versehenen Pferde handelt es sich um Hengste. Nur in der Grettis saga werden zwei benannte Stuten erwähnt, Kengála und Sǫðulkolla, denen beiden eine wichtige Funktion im Handlungsverlauf zukommt und die beide von ihren Besitzern sehr geschätzt werden. Die postklassische Grettis saga mit den in ihr integrierten skaldischen Strophen, in denen die beiden Stuten erwähnt werden, muß jedoch als Ausnahmefall bezüglich der betonten Wertschätzung von Stuten angesehen werden. Im

---

[13] Vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.253 und 255.
[14] Vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.174.
[15] *Heið* S.278.
[16] *Flóam* S.250.
[17] *Háv* S.308f.
[18] Siehe auch Else Ebel. 1999. S.122f.
[19] Die Beschreibung Freyfaxis in der Hrafnkels saga ist hingegen ein Beispiel für einen objektiv von der Erzählerinstanz als wertvoll geschilderten Hengst, der jedoch aufgrund der Ereignisse durch die Figuren auf der Handlungsebene eine negative Bewertung erfährt (vgl. *Hrafnk* S.123).

Regelfall werden Stuten lediglich im Kollektiv als zu einem Hengst gehörende Herde erwähnt.[20]

Richtet man den Blick von der metonymischen auf die metaphorische Bedeutungszuschreibung des Pferdes, offenbart sich eine außerordentliche Diskrepanz zwischen diesen beiden Typen der Sinnerzeugung. Auf der sinnbildlichen Ebene sind Hengste so gut wie vollkommen absent, während Stuten als einzige konventionalisierte Metapher für Frauen wirken. Und ebenso wie Hengste auf der metonymischen Bedeutungsebene ausgeprägt männlich konnotierte Tiere sind, rekurriert die Stutenmetapher auf das Bild eines triebhaften weiblichen Geschöpfes. Das sich in der metonymischen Bedeutungszuschreibung widerspiegelnde exzeptionell positive Bild des Pferdes findet also auf sinnbildlicher Ebene geradezu seine Umkehrung. In der Interaktion eines Mannes mit einem Hengst findet eine metonymische Übertragung der Potenz des männlichen Tieres auf den Menschen statt, und dies schränkt die Möglichkeit einer neutralen metaphorischen Bedeutungskonstituierung stark ein. Kein anderes Tier im Untersuchungskorpus ist so durchgängig positiv oder negativ auf seine Sexualität bezogen konnotiert wie das Pferd. Diese Fokussierung auf die Sexualität von Pferden macht eine auf ein ehrenhaftes Auftreten abstellende, metaphorische Gleichsetzung eines Mannes mit einem Hengst geradezu unmöglich.

Dieses Ergebnis steht in komplettem Widerspruch zu Kirsten Hastrups These, daß das Pferd in einer metaphorischen Relation zur menschlichen Lebenswelt stehe.[21] Es ist sicher richtig, daß Pferde sich im Alltag auf den Weiden räumlich in einer anderen Sphäre bewegten als die Menschen, wie Hastrup dies festhält. Eine Übertragung der metonymischen bzw. metaphorischen Klassifizierung Lévi-Strauss' auf der Basis der räumlichen Aufeinanderbezogenheit, wie Hastrup dies vornimmt, erscheint jedoch zu einseitig, da sie die spezifischen Interaktionstypen mit der betreffenden Tierart außer acht läßt.

In den letzten beiden der im vorigen Kapitel beleuchteten anthropologischen Dimensionen sind Pferde nur begrenzt präsent. Eine eindeutige Verknüpfung von Pferden mit der vorchristlichen Religion findet sich ausgesprochen selten. Sie beschränkt sich auf wenige Aspekte und läßt sich in den meisten Fällen befriedigender vor dem Hintergrund des Pferdes als Statussymbol erklären. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht bildet die Erwähnung des Verzehrs von Pferdefleisch, das wiederholt explizit mit dem Gott Óðinn in Verbindung gebracht wird. Eine letzte Auffälligkeit ist schließlich die Abwesenheit von übernatürlichen Pferden im Untersuchungskorpus. Pferde tauchen in übernatürlichen Zusammenhängen lediglich als abhängig von ihrer Farbe konnotierte Transportmittel auf, niemals jedoch selbst als übernatürliche Akteure. In Kapitel 6.3 wird deutlich werden, daß Ochsen und Stieren in diesen letzten beiden Dimensionen eine wesentlich zentralere Stellung zukommt als Pferden. Auch dieser Befund läßt sich mit dem dargelegten Spannungsverhältnis

---

[20] Z.B. "Þar fylgðu þrjú merhryssi með sama lit sem hestrinn" (*Laxd* S.135) [Es folgten drei Stuten in derselben Farbe wie der Hengst].

[21] Vgl. Kirsten Hastrup. 1990. S.254.

zwischen metonymischer und metaphorischer Bedeutungszuschreibung von Pferden in Verbindung bringen.

6.2 Treue Wächter und feige Köter – Übertragungsbeziehungen zwischen Hund und Herr

Ebenso wie das Pferd ist auch der Hund ein Tier, dem in den untersuchten Textgruppen einerseits hohe Wertschätzung zukommt – das als Individuum geschildert und mit einem Namen versehen wird und zu dem ein hochgestellter Mann und sogar ein König eine Nähebeziehung eingehen kann –, auf das andererseits aber auch zugleich frequent als Schimpfwort zurückgegriffen wird, das dem Bezeichneten Feigheit vorwirft. Die persönlichen Beziehungen eines Mannes zu einem Hund, von denen in den Sagas wiederholt berichtet wird, sind vor dem Hintergrund der Domestizierungsgeschichte dieses Tieres wenig überraschend.[22] Auch im Falle des Hundes lassen sich jedoch spezifische Bedeutungskonstituierungen in den verschiedenen Untergattungen der Sagaliteratur feststellen.

Alle Hunde, die in den Sagaerzählungen erwähnt werden, sind Nutztiere für die menschliche Gesellschaft. Für die an keine praktische Funktion geknüpften Hunderarten, die archäologischen Erkenntnissen zufolge bereits zur Sagazeit auf Island gehalten wurden – sehr kleine oder aber windhundartige Tiere – , lassen sich in den Sagatexten keine Spuren finden. Auch in den Rechtsbüchern lassen sich lediglich in der erwähnten Regelung in den Frostaþingslög begriffliche Anhaltspunkte für eine ausdifferenzierte Unterscheidung verschiedener Hundearten festmachen. Hunde, die als reine Luxusobjekte gehalten wurden, scheint es somit zwar auch im mittelalterlichen Island und Norwegen gegeben zu haben, diesen kommt jedoch keinerlei Funktion in der Konstruktion verschiedener Gesellschaftszusammenhänge in der Sagaliteratur zu.

Es sind vielmehr vor allem zwei praktische Funktionen, mit denen Hunde in den Sagas in Verbindung gebracht werden und die in den verschiedenen Sagagruppen in unterschiedlichem Ausmaß Niederschlag gefunden haben.[23] Zum einen handelt es sich um die Funktion des Hundes als Jagdbegleiter, zum anderen um dessen Rolle als Behüter seines Besitzers und dessen Eigentums. Das Jagdtier Hund findet sich fast ausschließlich in den Königssagas. Die Funktion des Jagdhundes beschränkt sich auf die eines verweisenden Attributes, ohne daß das individuelle Tier über die bloße Erwähnung hinaus weiter beschrieben wird. In isländischem Kontext wird lediglich in der Eyrbyggja saga beiläufig und ohne Verbindung zu einer Jagd ein Jagdhund erwähnt und dort als *dýrhundr mikill* bezeichnet.[24]

---

[22] Vgl. Frederick E. Zeuner. 1967. S.67f; Joyce E. Salisbury. 1994. S.68; Robert Delort. 1997. „Hund". In: *LexMA 8*. S.768.

[23] Diese beiden Funktionen lassen sich allerdings kaum an der Benennung der Tiere festmachen. In fast allen Fällen werden Hunde unabhängig vom Kontext lediglich als *hundr* bezeichnet.

[24] *Eb* S.115.

Abgesehen von dieser singulären Erwähnung eines *dýrhundr* in der Eyrbyggja saga handelt es sich bei den in den Isländersagas und der Sturlunga saga erwähnten Hunden stets um Wach- und Hütehunde, die als *varðhundr* oder meist lediglich als *hundr* bezeichnet werden. Der Wachhund hat vor allem im literarisch verfestigten Muster des treuen, bellenden Gefährten, der seinen Besitzer vor einem drohenden Angriff warnt, Aufnahme in die Sagaliteratur gefunden. Und sogar Vígi, der weise Hund Óláfr Tryggvasons, wird in den meisten Situationen bei der Ausübung eines vom König gestellten Auftrags geschildert, und bei seiner ersten Vorstellung glänzt er in voller Aktion als überdurchschnittlich kluger Hütehund. Der einzige Hund, bei dem kein Wort über seine praktische Funktion fällt und der beinahe unter den Vorzeichen eines Haustiers im modernen Sinne vorgestellt wird, ist Bjǫrn Hítdœlakappis Hund, dessen aufmerksame Behandlung durch seinen Besitzer den Konflikt zwischen Bjǫrn und Þórðr weiter anstachelt.[25]

Diese unlösbare Verknüpfung von Hunden mit ihrer Funktion für die menschliche Gesellschaft darf jedoch nicht zu dem voreiligen Schluß führen, daß diese Tiere im Untersuchungskorpus nicht als Individuen wahrgenommen würden. Es ist vielmehr gerade das Gegenteil der Fall. Insgesamt tummeln sich nur einige wenige Hunde im gesamten Untersuchungskorpus, aber abgesehen von den Jagdhunden werden fast alle von ihnen eingehender in bezug auf die sie auszeichnenden Eigenschaften geschildert und dazu noch mit einem Namen versehen.[26] Die Anzahl der Hundenamen ist viel geringer als die der Pferdenamen, daher ist es schwierig, allgemeine Aussagen über die Natur dieser Namen zu treffen. Sámr hat den Charakter eines menschlichen Eigennamens.[27] Eine mögliche Allusion an ein zottiges Aussehen besteht bei den beiden Hundenamen Buski und Flóki.[28] Dem Namen des Hundes König Óláfr Tryggvasons kommt hingegen zweifellos symbolische Bedeutung zu: Vígi bedeutet ‚Befestigung, Verschanzung, Schutzvorrichtung',[29] und dies entspricht durchaus der Funktion, die dem Hund in der Narration zugeordnet ist.

Hunde werden also in den Sagaerzählungen fast ausschließlich als treue Begleiter herausragender Männer geschildert, denen Attribute zugeordnet werden, die ebensogut zur Schilderung eines treuen menschlichen Verbündeten herangezogen werden könnten, und so heißt es auch in der Njáls saga, daß Sámr ein guter Hund sei

---

[25] Zum Begriff des Haustiers, der für das Mittelalter sicherlich sehr problematisch ist, vgl. John Berger. 1977b. S.664.

[26] Vgl. Anhang 4. Die Tatsache, daß der in der Hákonar saga góða erwähnte Hundekönig einen Namen trägt, ist allerdings aus einer anderen Funktion heraus zu erklären (*Hkr* I S.164f). In diesem Fall dient der Name Saurr, der „Schmutz" oder „Kot" bedeutet, der Unterstreichung der herabwürdigenden Absicht, die hinter dem Einsetzen eines Hundes als König über die Trondheimer steht. Darüber hinaus handelt es sich bei dieser Episode um einen für die Königssagas so typischen anekdotischen Einschub, der auf außerskandinavische Vorlagen zurückgreift und daher nicht ohne weiteres mit dem isländischen Material vergleichbar ist.

[27] Zur Verwendung des Namens Sámr für Pferde von dunkler Farbe vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.246. Für eine solche Bedeutungsbelegung des Hundes in der Njáls lassen sich jedoch keine Anhaltspunkte im Text finden.

[28] Vgl. *Baetke* S.147; Hermann Pálsson. 1995. S.168.

[29] Vgl. *Baetke* S.736.

„ok eigi verri til fylgðar en rǫskr maðr".[30] Wie bei Pferden wird zum einen die herausragende Treue eines Tiere hervorgehoben, darüber hinaus ist es aber vor allem die Intelligenz (*mannvit*), die bei der Schilderung von Hunden angeführt wird. Diese Qualitäten zeichnen den Hund als hervorragenden Partner eines Mannes aus, der seinem Herrn wie im Falle Vígis bei der Ausführung unangenehmer Aufgaben behilflich ist oder aber ihn loyal vor dem Angriff von Feinden zu bewahren versucht, auch wenn ihn dies sein eigenes Leben kosten sollte.[31] Er ist Bestandteil der menschlichen, männlichen Lebenswelt und wird mit menschlichen Maßstäben beschrieben, ohne jedoch seine Natur als Tier zu verlieren.[32]

In bezug auf die sinnbildliche Dimension ist zunächst auffällig, daß Hunde in den zahlreichen vorausdeutenden Tierträumen des Untersuchungskorpus vollkommen absent sind. In Kapitel 5.4.2 wurde bereits darauf hingewiesen, daß Gabriel Turville-Petres Annahme, die Wolfsträume der Sagaliteratur seien eine Rekontextualisierung der in den verschiedenen Versionen des Somniale Danielis aufgeführten Hundeträume, wenig überzeugend ist, da es in der altnordischen Kultur lang zurückreichende, eigenständige Bedeutungszuschreibungen des Wolfes gibt, auf die in den Träumen alludiert wird.[33] Entgegengesetzt zu dieser Abwesenheit in den Tierträumen stellt die Familie der Hundeartigen die größte Gruppe der konventionalisierten Tierschimpfwörter. Den männlichen Vertretern (*hundr*) und noch potenziert den weiblichen Tieren (*grey*, *bikkja*) ist stets eine ausgeprägt pejorative Wirkung zugeordnet, während *hvelpr* lediglich einen spöttischen Unterton trägt, der dem Bezeichneten den Status eines erwachsenen Mannes abspricht. Die vorliegende Spannung zwischen positiver Konnotation in der metonymischen und negativer Konnotation in der metaphorischen Bedeutungszuweisung ist keineswegs spezifisch für den altnordischen Sprachraum, sondern läßt sich in fast allen indogermanischen Sprachgemeinschaften feststellen. Ebenso wie im Falle des Pferdes ist es gerade das besondere Näheverhältnis des Menschen zu diesen Tieren, auf der die beleidigende Kraft dieser Metaphern beruht, allerdings fehlt im Falle des Hundes der sexuelle Unterton.[34]

Außerhalb der metaphorischen Ebene lassen sich lediglich in den Bischofssagas Spuren einer negativen Bedeutungszuweisung des Hundes identifizieren, und auch dies mit Gewißheit nur in der Guðmundar saga dýra, in der ein schwarzer Hund als

---

30 *Nj* S.173 [und kein schlechterer Begleiter als ein tapferer Mann].

31 Diese Qualitäten des Hundes werden auch in den Bestiarien aufgegriffen und allegorisch ausgedeutet (vgl. Ann Payne. 1990. S.51; Janetta Rebold Benton. 1992. S.94).

32 Vgl. dazu auch Claude Lévi-Strauss. 1973. S.238f. Soweit das spärliche Material Aussagen zuläßt, scheint die oben diskutierte Benennung der Hunde im Untersuchungskorpus tendenziell anderer Natur zu sein, als dies Lévi-Strauss an dieser Stelle ausführt, da es sich in der Mehrzahl der Fälle nicht um stereotype menschliche Eigennamen handelt, sondern um metaphorische oder sich auf das Aussehen eines Tieres beziehende Namen. Dieser abweichende Befund läßt sich durch die Fokussierung auf den Nutzcharakter erklären.

33 Vgl. dazu auch Kap. 6.6.

34 Vgl. Joyce E. Salisbury. 1994. S.68.

Verkörperung des Teufels bezeichnet wird.[35] Heidnische Assoziationen des Hundes, wie sie etwa in Baldrs draumar zum Ausdruck kommen, wenn Óðinn aus Hels Hütte ein blutbefleckter Hund entgegengerannt kommt, fehlen im Untersuchungskorpus vollends.[36]

6.3 Prachtochsen und Opferstiere – Rinder im Zentrum des isländischen Männlichkeitsdiskurses

In diesem Kapitel wird der Blick nun auf Ochsen und Stiere gerichtet, Tiere, die in der bisherigen Sagaforschung, sei sie literaturwissenschaftlicher oder historischer Art, keine nennenswerte Aufmerksamkeit gefunden haben. In Kapitel 4 und 5 wurde deutlich, daß diese Tiere in den Isländersagas und auch in der Sturlunga saga eine zentrale Stellung einnehmen, während sie in den Königssagas und in den Bischofssagas so gut wie gar nicht präsent sind. Es scheint sich somit um ein spezifisches Charakteristikum der weltlichen isländischen Sagas zu handeln, das im folgenden näher beleuchtet werden soll.[37]

In den beiden weltlichen isländischen Sagagattungen gehen Ochsen in einer Reihe verschiedener anthropologischer Zusammenhänge in die Erzählungen ein, und hierbei ist zunächst auffällig, daß Ochsen anders als Hunde und Pferde in den Sagas an keiner Stelle in Verbindung mit einer praktischen Funktion für die menschliche Gesellschaft erwähnt werden. Nirgends wird von pflügenden oder Lasten transportierenden Ochsen berichtet, statt dessen werden diese Tiere in den Erzählungen auffällig häufig verschenkt oder entwendet. Die herausgehobene Stellung der Ochsen in diesen Zusammenhängen läßt sich vor dem Hintergrund ihres hohen ökonomischen Wertes erklären. Übereinstimmend mit dieser ersten Beobachtung werden Ochsen ungleich Hunden und Pferden nicht mit individuellen Eigenschaften charakterisiert, die auch zur Beschreibung von Menschen herangezogen werden, sondern lediglich in bezug auf ihre Fellfärbung, Statur, und anders als

---

[35] In der Untersuchung der Funktion von Tieren als Mittler zwischen Immanenz und Transzendenz in Kapitel 5.5.2 wurde bereits darauf hingewiesen, daß Hunde in Judentum, Christentum und Islam als Verkörperungen des Unreinen und Profanen und sogar des Dämonischen angesehen wurden (Sophia Menache. 1997. S.37). Im Laufe des Mittelalters wich diese negative Sicht einer Wertschätzung des Hundes als eines besten Freundes des Menschen, unter anderem auch begründet durch das Wirken des Heiligen Franziskus (ebd. S.38f). Auch im Untersuchungskorpus ist es fast ausschließlich diese Bedeutungszuschreibung, unter deren Vorzeichen der Hund erwähnt wird.

[36] Baldrs draumar Str. 2f. *Edda* S.277. Vgl. auch die Figur des Höllenhundes Garmr (z.B. Vǫluspá Str. 40. *Edda* S.9).

[37] Aus einer umfassenderen Perspektive betrachtet ist auch die besondere Wertschätzung des Ochsen jedoch sicherlich kein isländisches Spezifikum, da Stieren und Ochsen in vielen Regionen der Erde in unterschiedlichen Epochen eine zentrale Funktion in ökonomischen und kultischen Kontexten zukam. Für eine Untersuchung der Bedeutung des Stiers vom Ende der Steinzeit bis hin zur Antike im heutigen europäischen und arabischen Raum vgl. Michael Rice. 1998. Vgl. auch Robert Delort. 1984. S.292.

bei allen anderen Tierarten wird regelmäßig auch das Alter eines Tieres erwähnt. Für diese Besonderheit wurde in Kapitel 5.2.1 darauf hingewiesen, daß dies auf die vornehmlich ökonomisch begründete Wertschätzung dieser Tierart hinweist, da in der Kuhwert-Berechnung der Grágás Ochsen abhängig von ihrem Alter verschiedene Werte zugeordnet werden. Das wertvollste Tier in dieser Auflistung ist abgesehen von den als *metfé* bezeichneten Tieren ein mindestens sieben Jahre alter Ochse. In dieser Wertzuordnung spiegelt sich die hohe Bedeutung des Tieres als kräftiges Transporttier im isländischen agrarischen Alltag wider, die jedoch wie erwähnt in den Texten nur peripher angedeutet wird. Allerdings läßt vor allem die regelmäßige Erwähnung der Fellfärbung darauf schließen, daß die Wertschätzung nicht allein auf den ökonomischen und damit indirekt auch auf den praktischen Nutzen der Tiere beschränkt ist, sondern daß es daneben durchaus auch eine von pragmatischen Erwägungen losgelöste Wahrnehmung dieser Tiere gibt.

Korrelierend mit der vornehmlich ökonomisch begründeten Wertschätzung der verschenkten Ochsen findet sich lediglich im Falle Brandkrossis die Schilderung einer emotionalen Verbindung eines Mannes zu einem Ochsen. Bei Gríms Verhältnis zu seinem Ochsen handelt es sich um die einzige Nähebeziehung, die mit den wiederholt geschilderten engen Verknüpfungen zu individuellen Pferden und Hunden vergleichbar ist. Ein Körperkontakt wird zu Ochsen zu keinem Zeitpunkt eingegangen. Die Beziehung eines Mannes zu den in seinem Besitz befindlichen Ochsen ist somit konzeptionell wesentlich distanzierter als zu einem Hengst oder Hund.

Im Zuge der Erörterung der spezifischen Funktion von Pferden und Hunden im Untersuchungskorpus wurde auf das gemeinsame Einhergehen von besonderer Wertschätzung und der Benennung von Tieren hingewiesen. Bei Rindern gestaltet sich die Situation etwas anders. Es lassen sich zwar mit Brandkrossi, Glæsir und Harri drei benannte Ochsen identifizieren, bei den letzten beiden handelt es sich jedoch nicht um gewöhnliche Ochsen, sondern um Tiere, die mit übernatürlichen Kräften in Verbindung stehen.[38] Brandkrossi ist somit der einzige Ochse, bei dem die Benennung mit der besonderen Wertschätzung seines Besitzers korreliert, auch bei ihm handelt es sich jedoch wie gezeigt nicht um einen völlig gewöhnlichen Ochsen, sondern um einen mit übernatürlichen Kräften in Verbindung stehenden Mittler, der Grímr nach Norwegen führt, wo er auf den Vater seiner zukünftigen Frau Droplaug trifft. Die exzeptionelle Wertschätzung Brandkrossis dient somit in diesem *þáttr* primär als narratives Element zur Herleitung der Familienursprünge des Droplaug-Geschlechts.

Im Vergleich zu Schilderungen von Pferden fällt weiterhin auf, daß es für die Erzählungen nur von bedingter Relevanz ist, ob das männliche Rind kastriert ist oder nicht. Stiere und Ochsen tauchen in den meisten Zusammenhängen austauschbar auf. Lediglich wenn Gefährlichkeit und Unzähmbarkeit im Mittelpunkt des Interesses stehen, sind es ausschließlich Stiere, die als Kontrahenten auftreten. Auf diese Augenfälligkeit wird gleich detaillierter eingegangen werden. Bei Pferden wird hin-

[38] Vgl. Kap. 5.6.

gegen wiederholt mit dem Adjektiv *graðr* explizit darauf hingewiesen, daß es sich um einen Hengst handelt,[39] und aufgrund der metonymischen Dimension, die den Pferdekämpfen zukommt, wäre es undenkbar, daß in diesen Wallache gegeneinander getrieben werden. Die metonymische Übertragung im Falle der Ochsen scheint sich anders als bei Pferden somit nicht auf die sexuelle Potenz des Tieres zu erstrecken. Dies läßt sich damit erklären, daß sich die metonymische Relation eines Ochsen zu seinem Besitzer in der Regel auf das Eigentumsverhältnis begrenzt.

Die ausgeprägte Statusfunktion von Ochsen und Stieren liegt neben dem hohen ökonomischen Wert auch in der Aggressivität dieses Tieres begründet. Diese Aggressivität wird vor allem in einer Reihe von Episoden aufgegriffen, in denen Stiere als Angreifer auf einzelne Individuen geschildert werden. Episoden dieser Art finden sich, wie in Kapitel 5.3 diskutiert, sowohl in den Isländersagas als auch in den Bischofssagas, dienen aber in den beiden Textgruppen unterschiedlichen Funktionen, da es in ersteren ein Mann ist, der gegen den Stier antritt und diesen besiegt, wohingegen in der Jóns saga helga eine Frau von einem Stier bedroht wird und nur durch die Unterstützung des Heiligen entkommen kann. In den weltlichen Sagas illustriert dieser Episodentyp somit die Behauptung eines Mannes gegenüber der bedrohenden Natur, in der Jóns saga helga hingegen unterstreicht das Mirakel die Ohnmacht einer Frau gegenüber der sie umgebenden Umwelt. In beiden Fällen ist es ein Stier, ein unkastriertes Rind, von dem die Bedrohung für die menschliche Gesellschaft ausgeht. Die in der Ynglinga saga geschilderte Niederlage König Egils gegen einen Stier kann als ironische Spielart dieser Opposition zwischen Mensch und Tier gedeutet werden, die zu dem generellen Tenor der geschilderten Todesfälle in dieser Saga paßt. Daß es sich hierbei nicht um einen Heldentod handelt, wird vor allem dadurch unterstrichen, daß der sich auf der Jagd befindliche König nicht einem wilden Raubtier wie etwa einem Bären unterliegt, sondern gegen ein wildgewordenes Nutztier nicht bestehen kann.

Auch im Kontext der für die vorchristliche Zeit erwähnten Tieropfer nehmen Ochsen und Stiere eine herausgestellte Position ein. Die meisten der erwähnten Opfertiere sind Ochsen. Auch hier läßt sich die hohe Frequenz einerseits mit dem hohen ökonomischen Wert und andererseits mit der männlichen Konnotation dieser Tiere erklären. In den Bischofssagas werden männliche Rinder im Vergleich zu den weltlichen isländischen Sagas seltener erwähnt, statt dessen finden sich auffällig häufig Erwähnungen von Kühen: Die Kuh einer bedürftigen Frau gibt nach Anbeten Jóns den ganzen Winter über Milch,[40] Kühe werden nach Anbeten eines Heiligen geheilt,[41] und es sind auch stets Kühe und nicht Ochsen, die der Kirche oder einem Heiligen als Geschenk versprochen werden. Die Gründe für die ausgeprägte Anwesenheit weiblicher Vertreter einer Tierart in dieser Textgruppe wurde bereits in Kapitel 5.5.2 diskutiert: Die Wahrnehmung von Tieren in den Bischofssagas ist einerseits vornehmlich auf die praktische Funktion von Tieren in der menschlichen

---

[39] Z.B. *Nj* S.276; *Ófþ* S.118.

[40] *JBp* S.291.

[41] *ÞBp* A S.96; *Jar I* S.106; *ÞBp B* S.207; *JBp* S.291; *GBp A* S.102.

Gesellschaft bezogen und andererseits nicht durch die Regeln der maskulinen Bedeutungskonstituierung der weltlichen Sagas beschränkt. In diesen werden Kühe und Kälber fast ausschließlich in negativen Zusammenhängen erwähnt, wie etwa in der Bjarnar saga Hítdœlakappa, in der der Status der Beteiligten durch eine körperliche Annäherung an diese Tiere infragegestellt wird.

Im Vergleich zu dem sich in der sinnbildlichen Dimension äußernden ambivalenten Verhältnis zu Pferden ist die Konnotierung von Ochsen eindeutiger und durchgängig positiv. Sowohl in Metaphern als auch in Träumen verkörpern Ochsen hoch angesehene Männer ohne jegliche abwertende Konnotation. Der Ochse ist das einzige Nutztier, das in positiven Zusammenhängen metaphorische Anwendung findet, und auch in den Träumen dienen Ochsen-*fylgjur* wiederum als einzige Vertreter aus der Gruppe der Nutztiere stets der Bezeichnung herausragender Männer, auch wenn es sich bei diesen durchaus um Feinde handeln kann. Die Versinnbildlichung eines feindlich gesinnten Mannes durch einen Ochsen oder einen Stier trägt dabei völlig andere Assoziationen mit sich als das Bild des Wolfes. Die Traumochsen werden stets als ansehnliche Tiere geschildert, während Wölfe völlig entindividualisiert als meist in einer Meute auftretende, blutrünstige Wesen skizziert sind.[42] Die positive Konnotation von Ochsen in sinnbildlichen Zusammenhängen wird gerade durch die konzeptionelle Distanz zu dieser Tierart und durch die Betonung der Andersartigkeit, der Nichtteilhaftigkeit am menschlichen Leben ermöglicht. Aufgrund der gleichzeitig mit einer hohen Wertschätzung verbundenen Alterität dieser Tierart unterliegt diese keiner Tabuisierung, die ein pejoratives Potential begründen könnte.

In den Königssagas kommt Rindern nur geringe Bedeutung in der Konstruktion der Erzählungen zu. In der Haralds saga Sigurðarsonar dienen die auf die Nachfrage seines Stiefbruders König Óláfr Haraldsson von Guthormr angeführten Kühe, wie bereits früher dargelegt, der Charakterisierung der beiden Brüder des zukünftigen Königs Haraldr als agrarisch gesinnte Männer, denen der Geist zum Königtum fehlt. Neben König Egill in der Ynglinga saga stirbt auch Sveinn Úlfsson durch aufgehetzte Ochsen, und auch in diesem Fall ist der Tod wenig ehrenhaft, da er diese Ochsen ursprünglich als Kampfmaschinen gegen seine Feinde einsetzen wollte. Im Ágrip wird von Gyðas und Geirsteins Streitigkeiten um das Weiden von Ochsen auf fremdem Grund berichtet. An keiner Stelle jedoch wird in den Königssagas davon erzählt, daß Ochsen als Geschenke zwischen Männern ausgetauscht werden. Der hohe Status, der diesen Tieren in den weltlichen isländischen Sagas auf verschiedenen Bedeutungsebenen zugeordnet ist, läßt sich in den Königssagas nicht ausmachen. Dies unterstreicht, daß die Wertschätzung des Ochsen in den isländischen Erzählungen in einer agrarischen Lebenswelt verankert ist und daß es für diese keine Übertragungsmöglichkeit in die höfische Welt der Königssagas gibt. In diesen werden Rinder lediglich als Inbegriff des Gegenteils höfischer Ideale herangezogen.

---

[42] Vgl. Kap. 6.6.

Das Verhältnis des Menschen zu Ochse und Stier in den weltlichen isländischen Sagas ist geprägt durch eine außerordentlich hohe Wertschätzung; die Tiere werden jedoch als grundsätzlich verschieden von den Menschen geschildert und abgesehen von einer eventuellen aggressiven Veranlagung nicht weiter hinsichtlich besonderer Eigenschaften charakterisiert. Ebenso wie Pferde dienen Ochsen und Stiere der Konstruktion von Männlichkeit, jedoch auf eine völlig andere Weise, da Stiere nicht metonymisch wie Hengste untereinander die Männlichkeitskämpfe ihrer Besitzer austragen oder wie Vígi im Auftrag ihres Herren dessen Feinde bekämpfen, sondern als reale Gegner auftreten, gegen die ein Mann zum Beweis seiner Männlichkeit bestehen muß. Metonymische Wirkung entfalten Ochsen lediglich als wertvolle Besitztümer eines Mannes, die dessen Reichtum und Status illustrieren.

6.4 Aggression und Siechtum – Schlangen als Widersacher und Instrumente norwegischer Herrscher

Schlangen sind anders als die bisher beleuchteten Tierarten innerhalb des Untersuchungskorpus nur in wenigen Kontexten präsent und finden sich fast ausschließlich in den Königssagas. In den auf Island verorteten Untergattungen der Sagaliteratur gibt es lediglich zwei Episoden, in denen Schlangen erwähnt werden. Bei der ersten handelt es sich um den Schlange-Wolf-Traum in der Gísla saga Súrssonar, bei der zweiten um eine Szene in der Kormáks saga, in der vom Schwert Skǫfnung und einer in seinem Schaft hausenden kleinen Schlange (*yrmlingr*) erzählt wird.[43] Diese Abwesenheit der Schlange in den isländischen Sagagattungen ist nicht weiter verwunderlich, da es sich um kein auf Island heimisches Tier handelt.[44] Signifikant ist hingegen vielmehr, daß es auch in norwegischem Kontext nur sehr wenige Zusammenhänge sind, in denen Schlangen Erwähnung finden.

Eine auffällige Häufung von Schlangenepisoden liegt in der Morkinskinna-Version der Haralds saga Sigurðarsonar vor. Der König bewährt sich im Laufe dieser Erzählung durch verschiedenartige Interaktionen mit dieser Tierart, auf die bereits im Rahmen der narrativen Funktionsanalysen detailliert eingegangen wurde. An dieser Stelle ist vor allem von Interesse, auf welche Weise der König mit den einzelnen Schlangen interagiert. Alle drei Passagen dienen der Illustration der ausgesprochenen Klugheit und Tüchtigkeit Haralds. Bei der ersten Schlangenepisode, dem Kampf im Kerker von Mikligarðr, handelt es sich wie im Falle des Kampfes gegen einen Stier um ein Oppositionsverhältnis zwischen Mensch und Tier, bei dem die Schlange als außermenschliche Bedrohung überwunden werden muß, um die Stellung innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu konsolidieren. Die Episode ist jedoch singulär im gesamten Untersuchungskorpus, es handelt sich um die einzige Schilderung einer Schlange als Aggressor, die darüber hinaus nicht in heimischen

---

[43] *Korm* S.235.

[44] Eine andere nicht auf Island heimische Tierart – Wölfe – ist dagegen sehr präsent in den isländischen weltlichen Sagas. Vgl. dazu auch Kap. 6.6.

Gefilden, sondern im fernen Mikligarðr lokalisiert ist. Weiterhin ist dies überhaupt die einzige Stelle, in der eine Schlange als Akteur auftritt. In allen anderen Fällen werden die Tiere als passiv oder als ausführende Instrumente geschildert, wie etwa in den beiden anderen Schlangenepisoden in der Haralds saga Sigurðarsonar. In seinem zweiten Stelldichein mit einer Schlange befindet sich diese als Krankheitsübel im Bauch Ingibjǫrg Halldórsdóttirs und kann von dort nur aufgrund der weisen Vorschläge des Königs entfernt werden. Das Tier wirkt auch hier als Gegenspieler des Menschen, allerdings nicht aufgrund einer konkreten Handlung, sondern durch seine bloße Anwesenheit. Die Schlange wird in dieser Episode als Schädling aufgefaßt, den es zu beseitigen gilt. In der dritten Schlangenepisode der Haralds saga Sigurðarsonar, der einzigen, die neben der Morkinskinna mit dem Ágrip und der Heimskringla auch in anderen Kompendien zu finden ist, tritt eine Schlange in ihrer natürlichen Lebenswelt auf und wird dort vom König zum Auffinden von Trinkwasser instrumentalisiert. Hier ist es der Instinkt des Tieres, der vom rational denkenden Menschen für eigene Zwecke ausgenutzt wird.

Eine solche Instrumentalisierung einer Schlange findet sich auch in der Óláfs saga Tryggvasonar in den Versionen Odds und Snorris. Hier ist es allerdings die Aggressivität bzw. Giftigkeit des Tieres, die sich der König zunutze macht, um einen aufsässigen, heidnischen Mann zu unterwerfen. Die Schlange bildet in diesem Fall ebenso wie der Hund Vígi die metonymische Verlängerung des Königs. Hund und Schlange sind somit in diesem Fall nicht als außermenschliche Opponenten aufzufassen, sondern vielmehr als lebendige Werkzeuge des Königs. Während jedoch im Falle Vígis durch die Betonung seiner Loyalität gegenüber dem König diesem auch der Charakter eines treuen Famulus zukommt, verbleibt der Subjektcharakter der Schlange völlig im Hintergrund.

Wie diese Episode in der Óláfs saga Tryggvasonar werden auch alle übrigen Erwähnungen von Schlangen außerhalb der Haralds saga Sigurðarsonar mit den missionarischen Tätigkeiten der norwegischen Herrscher in Verbindung gebracht. Dabei wird die Schlange als Versinnbildlichung der inneren seelischen Verrottung und der Verderbtheit zauberkundiger Menschen und der vorchristlichen Religion an sich herangezogen. Wie in Kapitel 5.5.1 ausgeführt dienen die aus Snæfríðs Leichnam und aus der Götterstatute im Gudbrandsdal kreuchenden Reptilien vor allem dazu, die brüchige Fassade des heidnischen Kultes aufzudecken. Die Schlange ist somit nicht als Verkörperung transzendentaler heidnischer Kräfte, sondern im Gegenteil als diesseitige Entkräftung der vorchristlichen Religion zu verstehen. Die oben erwähnte Schlange im Bauch Ingibjǫrg Halldórsdóttirs wird zwar nicht explizit mit dem Heidentum verknüpft, und die Episode spielt sich auch nicht in der Zeit des Missionsgeschehens ab, sie rekurriert aber auf dasselbe Bildfeld, in dem die Anwesenheit von Schlangen für Siechtum und innere Verrottung steht. Auffällig ist dabei die völlige Abwesenheit der konzeptionellen Verknüpfung der Schlange mit dem Antichristen, die in der christlichen Symbolik eine lange Tradition hat und sich in zeitgenössischen kontinentaleuropäischen Textzeugen häufig aufspüren läßt. Die negative Bedeutungszuweisung der Schlange im Untersuchungskorpus beruht nicht

auf der christlichen Assoziation als verschlagenes, heimtückisches Wesen. Das Tier wird vielmehr auf eine ganz und gar nicht anthropomorphisierte Weise als aggressive, aber vollkommen in ihren Instinkten verhaftete Kreatur geschildert.

Als phantastisches Pendant zu Schlangen können Drachen verstanden werden, die allerdings aufgrund des Selbstanspruchs der hier untersuchten Sagagruppen in der Regel nur in fernen Ländern als zu überwindende Gegner auftauchen. Eine Ausnahme bildet die Walhamskipti-Episode in der Heimskringla, in der den Schlangen, Kröten und Nattern ein Drache voranschreitet. Daß die Wahl auf einen Drachen und nicht eine Schlange als Frontfigur der Wächter des Vopnafjörður gefallen ist, liegt zum einen an der Abwesenheit einer männlichen Konnotation der Schlange, während der Drache ebenso wie Stiere in Konfrontationen Inbegriff der Männlichkeit ist. Zum anderen läßt die durchgängig negative Konnotation der Schlange eine Gleichsetzung eines angesehenen Mannes mit diesem Tier beinahe unmöglich erscheinen.

Die Schlange kann somit sowohl als Gegner als auch als Instrument eines Mannes in Erscheinung treten. In beiden Fällen wird stets die Andersartigkeit dieses Wesens deutlich. Es ist nicht Teil der menschlichen Lebenswelt, sondern in fernen Ländern oder in der freien Natur (auf einer Insel im Limfjord) anzutreffen. Und kommt es doch zu einem Kontakt mit der Menschheit, so verhält sich die Schlange als Parasit, die ihren Wirt auffrißt, sofern sie nicht entfernt wird. Der Aggressor Schlange kann von einem kampftüchtigen Mann besiegt werden, zum Austreiben des Nassauers Schlange bedarf es eines gewandten Geistes – Haraldr Sigurðarson weist beide Fähigkeiten auf und zeichnet sich durch diese Bezwingung der wilden Natur als potenter Herrscher aus.

6.5 Nahrungslieferanten und Zauberwesen – Tiere des Meeres

Von den Bewohnern des Wassers trifft man in den Texten des Untersuchungskorpus auf Fische, vor allem aber auf die Meeressäuger Seehund und Wal.[45] In den meisten Fällen treten diese jedoch nur als Beutetiere in Erscheinung und werden dabei beinahe nie in ihrer Eigenschaft als individuelle Lebewesen wahrgenommen. Fische werden fast ausschließlich im Kollektiv erwähnt, und dabei sehen sich die Erzähler nur selten bemüßigt, diese genauer zu spezifizieren. In den Isländersagas werden wiederholt explizit Lachse genannt, dies ist jedoch wahrscheinlich vor allem darauf zurückzuführen, daß es sich bei diesen um Fluß- und nicht um (unspezifizierte) Hochseefische handelt. In den Frostaþingslög läßt sich wie in Kapitel 2 ausgeführt eine besondere Bedeutung der Heringsfischerei für die norwegische Bevölkerung in der Auflistung der erlaubten Arbeiten an Feiertagen ausmachen, diese Relevanz hat jedoch keinen Eingang in die Welt der Sagaliteratur gefunden.

---

[45] Die in den Rechtsbüchern wiederholt angeführten Walrosse werden dagegen mit keiner Silbe in den Sagatexten erwähnt.

Anders als Fische tauchen Wale und Seehunde zwar meist alleine auf, vor allem im Falle der Wale handelt es sich jedoch in der Regel um tote Tiere, die an Land gespült werden und die daher nicht als Lebewesen, sondern vielmehr als leblose Ressourcen perzipiert werden. Bei Seehunden, die hauptsächlich in den Bischofssagas erwähnt werden, wird hingegen stets auch der Prozess der Erlegung geschildert, der allerdings ebenso wie das Erlegen von Fischen in keinem Fall als Gewalthandlung qualifiziert wird, sondern stets neutral als zum Überleben notwendiges Geschehen.

Die auf die Nahrungsfunktion beschränkte Wahrnehmung dieser Tiere – die zu der spärlichen indigenen Fauna der Atlantikinsel gehören – bedeutet jedoch nicht, daß diese irrelevant für die Konstruktion der Erzählungen sind. In der literarischen Funktionsanalyse konnte gezeigt werden, daß in den Isländersagas, der Sturlunga saga und den Bischofssagas mehrere verfestigte literarische Muster identifiziert werden können, die die Bedeutung dieser Tiere als Nahrungsmittel aufgreifen, namentlich das Motiv des gestrandeten Wals und eine Reihe von Mirakeln, in denen sich Seehunde widerstandslos als Beute anbieten. Daß diese Episoden sich zu literarischen Mustern verfestigt in den Sagas aufspüren lassen, unterstreicht den auch durch die zooarchäologischen Funde bestätigten Stellenwert dieser Tiere als Grundlage der isländischen Subsistenz, wenn auch wiederum aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Das Walmotiv der Isländersagas greift das Konfliktpotential auf, das aus dem hohen wirtschaftlichen Wert von gestrandeten Walen erwächst und das sich auch in den Regelungen der nordischen Rechtsbücher widerspiegelt. Die Seehundmirakel hingegen stellen darauf ab, daß die auf der kargen Atlantikinsel lebenden Menschen in ihrem Überleben abhängig vom Beistand der Heiligen sind, die wilde Tiere zahm werden lassen können, so daß selbst schwache Frauen sie erlegen können. Während es für Frauen durchaus angemessen ist, dieser Hilfe zu bedürfen, ist es für einen Mann schmählich, einen Seehund nicht überwältigen zu können, wie das aus dem Seehundbiß in der Bjarnar saga Hítdœlakappa erwachsende Spottpotential verdeutlicht.[46]

Die Bedeutung von Fisch(en) beschränkt sich auf diese pragmatische Funktion für das menschliche Überleben. Den Meeressäugern Wal und Seehund kommt hingegen in den Isländersagas auch auf einer anderen Bedeutungsebene eine zentrale Funktion zu. Zauberfähige Männer und Frauen verwandeln ihre Gestalt wiederholt in die eines Wals oder eines Seehundes. Es ist auffällig, daß es gerade Meerestiere sind, die in den Isländersagas als *hamhleypa* erscheinen. Eine Erklärung hierfür läßt sich in der Situiertheit der Atlantikinsel finden. Die isländische Gesellschaft ist durch ihre geographischen Gegebenheiten unumgänglich der Welt des Wassers ausgesetzt, da sie komplett von dieser umringt und fernab anderer Länder gelegen ist. Trotz dieser Allgegenwärtigkeit des Meeres und der Nutzung seiner Ressourcen bleibt dieses gleichwohl ein unbekanntes Reich, in das die Menschen nicht vordringen können und dessen Wesen dem Menschen daher inhärent fremd sind.[47] Diese

[46] Vgl. dazu Kap. 4.1.1.

[47] Vgl. dazu auch Gísli Pálsson. 1991. S.94f.

grundlegende Fremdheit der Meeresbewohner ist es, die aufgegriffen wird, um die Andersartigkeit der *hamhleypur* zauberkundiger Menschen darzustellen. In diesen Episoden werden die betreffenden Wesen als Individuen wahrgenommen, jedoch nicht in ihrer Natur als Tiere, sondern als Phänomen des Übernatürlichen erfaßt, das weder Mensch noch Tier ist.

Die Tiere des Meeres dienen also in den Fällen, in denen sie über ihre Bedeutung als Nahrungsmittel hinaus Eingang in die Texte des Untersuchungskorpus gefunden haben, der Abgrenzung der menschlichen Gesellschaft nach innen. In keinem der beiden Fälle agieren sie als Teil der menschlichen Lebenswelt, sondern sind entweder unbelebte Objekte oder verkörpern das Fremde, Unerreichbare, Übernatürliche, die undurchdringliche Bedrohung von außen, von einer Lebenswelt, die nicht diejenige des Menschen ist.

6.6 Ehrlose Wölfe und geachtete Bären – Bedrohungen durch die wilde Außenwelt

Ebenso wie die Tiere des Meeres sind auch auf dem Land lebende Raubtiere nicht Teil der menschlichen Gesellschaft, sondern umgeben deren Lebensraum. Die Funktion, die Bären, Wölfen und Füchsen im Textuniversum des Untersuchungskorpus zukommt, ist jedoch eine grundsätzlich andere als die der Wasserbewohner, da es sich bei ihnen nicht um Beutetiere handelt, sondern eben um Räuber, die in unterschiedlichem Grad mit Aggressivität und Bedrohungspotential konnotiert sind. Da es sich bei den in den Sagatexten erwähnten Raubtieren Wolf und Braunbär um auf Island nicht heimische Tiere, beim Polarfuchs und (zumindest temporär) beim Eisbär um die einzigen ursprünglich auf der Atlantikinsel lebenden Säuger handelt, wird in den folgenden Überlegungen gleichzeitig zu beleuchten sein, inwiefern sich die Tatsache, daß ein Tier nicht in der einheimischen Fauna anzutreffen ist, in der Integration in die Erzählungen niederschlägt.

Zunächst fällt auf, daß alle drei Tierarten hauptsächlich in den auf Island verorteten Sagagruppen zu finden sind. Für die einzelnen Raubtiere lassen sich dabei jeweils spezifische Bedeutungsbelegungen ausmachen. Der Fuchs spielt nur eine marginale Rolle und taucht fast ausschließlich in metaphorischen Zusammenhängen auf. Dort dient er der Versinnbildlichung eines vorlauten Mannes, ist dabei aber deutlich positiver konnotiert als der boshafte, listenreiche Fuchs in der kontinentaleuropäischen Fabeldichtung. Wie bereits in Kapitel 5.4.2 eingehend diskutiert, wird eine Füchsin im Untersuchungskorpus nur innerhalb eines Traumes in der Hávarðar saga Ísfirðings erwähnt, und in diesem Fall liegt eine wesentlich negativere Bedeutungszuschreibung vor als in den metaphorischen Wendungen. Aufgrund der selte-

nen Erwähnungen sind allgemeine Aussagen über eine bedeutungskonstituierende Funktion dieser Tiere jedoch schwierig.[48]

Wölfe und Bären sind in den Texten des Untersuchungskorpus dagegen häufig anzutreffen. Die Bedeutung des Wolfes beschränkt sich vollständig auf die sinnbildliche Dimension; das Bedrohungspotential dieser wilden Tiere ist auf der Handlungsebene der Erzählungen völlig irrelevant. Diese Restriktion, die auch die Königssagas umfaßt, in denen die in Norwegen heimischen Wölfe durchaus als feindliche Akteure auf Handlungsniveau erscheinen könnten, zeigt, daß die mit diesen Tieren verknüpfte Bedeutung weniger auf der Erfahrungswelt der spätmittelalterlichen Verfassergesellschaft beruht als auf einer auf literarische Traditionen zurückgreifenden Bedeutungszuschreibung. In Kapitel 5.4 wurde deutlich, daß Wölfen vor allem in den vorausdeutenden Träumen eine durch und durch negative Bedeutung zugeschrieben wird, da diese Tiere der Verkörperung anrückender ruchloser Feinde und Mörder dienen. Die Schilderung der Wölfe ist dabei stark typisiert, sie werden mit keinerlei individuellen Eigenschaften versehen und treten darüber hinaus meist auch in einem großen Rudel auf, das nur in seiner Gesamtheit Erwähnung findet.

Bei der Erwähnung von Wölfen lassen sich signifikante Bedeutungsunterschiede zwischen *úlfr* und *vargr* ausmachen. In Träumen werden die erscheinenden Wölfe stets als *vargr* bezeichnet. In metaphorischen Zusammenhängen finden sich beide Begriffe, wobei *úlfr* nur in den weltlichen isländischen Sagas ausgemacht werden kann. Ein metaphorischer Verweis auf einen *úlfr* rekurriert auf das Bild eines gierigen, gefräßigen Wesens und ist sicherlich am unteren Ende des metaphorischen Konnotationssystems anzusiedeln,[49] eine Bezeichnung eines Mannes als *vargr* positioniert diesen jedoch außerhalb der menschlichen Gesellschaft, wie die beinahe nicht mehr als Metapher wahrgenommene Bezeichnung eines Geächteten als *vargr* deutlich macht.[50] Vor dem Hintergrund dieser metaphorischen Bedeutungsbelegung wird die ausgesprochen negative Konnotation der Traumwölfe noch deutlicher. Der Metapher des *vargr* kommt eine völlig andere Bedeutung zu als einer Beschimpfung als *hundr*, da sie keine beleidigende Funktion hat, sondern vielmehr der Markierung als nicht mehr zur menschlichen Gesellschaft gehörend dient.[51] Die Metapher des *úlfr* wird schließlich auch als allgemeiner Verweis auf die Rücksichts-

---

48 Die von Kirsten Hastrup attestierte wichtige Rolle der Polarfüchse als feindliche Opponenten der Menschen in der Vorstellungswelt der Isländer kann an der Sagaliteratur nicht bestätigt werden (vgl. Kirsten Hastrup. 1990. S.251).

49 Die Konnotation wird in einigen metaphorischen Wendungen sogar explizit ausgedrückt, z.B. in der Eyrbyggja saga: „ok er því fangs ván at frekum úlfi, er hann er, ef hann fær eigi þann áverka í fyrstunni, er honum vinnisk skjótt til bana." (*Eb* S.133) [und so ist zähes Ringen von dem gefräßigen Wolf, der er ist, zu erwarten, wenn er nicht gleich zu Beginn die Wunde erhält, die ihn schnell tot niederstreckt]. Ebenso *Laxd* S.47f.

50 Vgl. dazu auch Heinrich Beck. 1970. S.66.

51 In dieser Hinsicht kann James McMahon nicht zugestimmt werden, der die Hundemetapher in seiner Untersuchung der elaborierten Hunde- und Wolfsmetaphorik in der Atlaqviða als wesentlich negativer konnotiert ansieht als die des Wolfes (1991. S.187).

losigkeit der Gesellschaft verwendet, in der jeder gierig auf das Seine bedacht ist.[52] In diesem Fall und bei der Bezeichnung eines Mannes als *úlfr* wirkt die Metapher nicht als Beschimpfung im engeren Sinne, sondern bezieht sich auf die negativen Züge der menschlichen Natur im allgemeinen.

Anders als Füchse und Wölfe erscheinen Bären wiederholt auf der Handlungsebene, allerdings wiederum nur in den auf Island verorteten Sagagruppen. In den Königssagas werden Bären dagegen nur in metaphorischer Bedeutung erwähnt. Dabei sind den auf Island zumindest temporär anzutreffenden Eisbären und den nur in Norwegen heimischen Braunbären unterschiedliche Funktionen zugeordnet. Eisbären gehen vornehmlich unter ökonomischen Gesichtspunkten als wertvolle Geschenke in die Erzählungen ein, deren Funktion eingehend in Kapitel 4 und 5 dargelegt wurde. Das aggressive Naturell dieser Tiere, das sich in Regelungen in der Grágás und ebenso in der in Kapitel 3.2 zitierten Episode in der Landnámbók widerspiegelt, wird in den Sagas hingegen gar nicht aufgegriffen.[53] Auf sinnbildlicher Ebene findet sich ein Eisbär ein einziges Mal in einem Traum in der Harðar saga Grímkelssonar, und die Konnotation dieses Tieres weist keine Abweichungen zu jener gewöhnlicher Bären in den Sagaträumen auf.

(Braun-)Bären verkörpern im Traumkontext geachtete Männer, bei denen es sich sowohl um Verbündete als auch um Feinde handeln kann. Ebenso wie im Falle der Ochsen ist dieses Tier somit nicht in dem Sinne mit einer festen sinnbildlichen Bedeutung verknüpft, daß die alleinige Erwähnung bereits das Verhältnis des Träumenden zu dem Verkörperten aufzeigen würde, wie dies bei dem Erscheinen einer Schlange oder eines Wolfes der Fall ist. Traumbären verweisen vielmehr auf den hohen Status der verkörperten Person, und ebenfalls übereinstimmend mit der Bedeutungszuschreibung von Ochsen stimmen die mit Bären verbundenen Assoziationen in Träumen mit denjenigen in Metaphern überein. Dieser den Bären auf sinnbildlicher Ebene zugeordnete hohe Status findet auch in ihrer Funktion auf Handlungsebene Widerhall. Dort werden Braunbären ausschließlich als Widersacher junger isländischer Helden in Zweikämpfen im norwegischen Ausland erwähnt, die funktional der Aufnahme der Jünglinge in den Kreis der erwachsenen Männer dienen. Der Bär erscheint somit zunächst einmal als Bedrohung für die menschliche Gesellschaft, die nur durch einen tatkräftigen jungen Mann abgewehrt werden kann. In der Konfrontation stellt er jedoch einen angesehenen Gegner dar, dessen Überwindung dem Mann ebenso wie die Bezwingung einer Schlange oder eines Stieres große Ehre einbringt.

Während Wölfe durchgängig negativ bewertet werden und ihnen keinerlei positive Züge zugeschrieben werden, liegt bei Bären ein wesentlich differenzierteres Bild vor. Die signifikanten Unterschiede in der bedeutungskonstituierenden Funktion von Wolf und Bär lassen sich zu einem gewissen Grad mit den unterschiedlichen Lebensformen dieser beiden Tierarten erklären: Wölfe sind Rudeltiere, die in der

---

[52] Z.B. im Ausdruck „úlfar eta annars ørendi" (*Laxd* S.64) [Wölfe fressen die Ausbeute anderer].

[53] Auch hier bestätigt sich somit in den Sagatexten das von Hastrup herausgearbeitete Bild nicht (vgl. Kirsten Hastrup. 1990. S.251).

Gruppe jagen, Bären hingegen leben und jagen als Einzelgänger. Die beiden Tiere verkörpern somit unterschiedliche Jäger- und Kämpfertypen,[54] die in den Sagas auf sinnbildlicher Ebene auf Menschen übertragen werden. Auch in den Episoden auf Handlungsebene werden Bären unter den Vorzeichen eines achtbaren Einzelkämpfers in die Erzählungen aufgenommen.

6.7 Höfische Falken und kriegerische Adler – Vögel als metaphorische Abbilder der Gesellschaft

Auch die einzelnen Vogelarten sind mit unterschiedlichen Konnotationen versehen und in jeweils spezifischen Zusammenhängen in die Erzählungen integriert. Nur wenige Vögel finden – und dies auch nur vereinzelt – ohne symbolische Bedeutung Eingang in die Texte. Die seltenen Nennungen von Vögeln in den Sagas spiegeln nicht im entferntesten die Artenvielfalt isländischer und norwegischer Wildvögel wider. Die einzige rekurrierende Vogelepisode im gesamten Untersuchungskorpus ist der Topos der fliegenden Raben zur Ankündigung eines Totschlags, der, wie bereits in der narrativen Analyse gezeigt wurde, in seiner Symbolik auf die eddische Dichtung zurückgeht und dabei in seiner Bildlichkeit auch auf die Natur dieser Tiere als Aasvögel anspielt. Die Raben werden in diesen Episoden nur sehr bedingt als Tiere wahrgenommen, sondern vielmehr als typisierte Bedeutungsträger, die über die bloße Nennung hinaus keine weitere Beachtung erfahren. Auch in Träumen erscheinen Raben unter denselben Vorzeichen als vorausdeutende Omen und Vögel der Leichenfelder. Daß den Passagen im Prosatext meist skaldische Strophen vorausgehen oder folgen, in denen Raben eingebunden sind, läßt darauf schließen, daß die kurzen Erwähnungen im Prosatext hauptsächlich der Kontextualisierung der oft älteren Strophen dienen. Vor diesem Hintergrund wäre der Rabentopos somit als ein aus der älteren nordischen literarischen Tradition adaptiertes literarisches Muster anzusehen, das in der Sagaliteratur selbst nur noch bedingt produktiv war.

Die sich in kontinentaleuropäischen Quellen ebenso wie in der Jónsbók widerspiegelnde große Bedeutung des Falken als isländisches Exportgut ließe erwarten, daß auch diesen Vögeln eine verfestigte bedeutungskonstituierende Funktion in den Texten zukommt, etwa in Form einer metonymischen Beziehung oder im Rahmen des Nähe-Distanz-Diskurses. De facto werden Falken in isländischem Kontext auf Handlungsebene bis auf zwei Erwähnungen von verschenkten Falken ins Ausland gar nicht genannt. Die Abwesenheit von Falken in den ‚isländischen' Untergattungen der Sagaliteratur liegt in dem in diesen Erzählungen konstruierten Bild einer unhierarchisch organisierten Agrargesellschaft begründet, in der das Adelsattribut des Falken keinen Platz hat. In den Königssagas erscheint der Falke wiederholt gemeinsam mit Hunden als Begleiter der königlichen Jagd, allerdings – ebenso wie im Falle der Jagdhunde – nur in beiläufigen Bemerkungen, ohne daß den Vögeln wei-

[54] Vgl. dazu Hilda R. Ellis Davidson. 1978. S.134.

tere Aufmerksamkeit geschenkt würde. Sogar König Óláfr Tryggvasons Schwester besitzt jedoch einen Falken, und ihr Bruder nutzt die hohe Wertschätzung dieses Tieres aus, um Ástríðr seine Mißbilligung ihres Verhaltens auszudrücken.[55] Der Falke wird also ausschließlich in höfischen Kontexten erwähnt.[56] Die Exklusivität des Besitzes dieses Tieres manifestiert sich auch in der bereits an früherer Stelle angeführten Regelung in der Jónsbók, die besagt, daß Falken ausschließlich vom norwegischen König gejagt werden dürfen. Die höfische Konnotation dieses Raubvogels schlägt sich ebenfalls auf der sinnbildlichen Bedeutungsebene nieder: Im Vogeltraum der Gunnlaugs saga verkörpert der Falke Helgas Ehemann Þorkell Hallkelsson, der an den blutigen Auseinandersetzungen der früheren Buhlen seiner Frau nicht beteiligt ist.

Seine beiden sich bis zum Tod bekämpfenden Vorgänger Hrafn und Gunnlaugr erscheinen in diesem Traum hingegen als Adler.[57] Auch wenn es sich bei dem Traum um eine Rekontextualisierung des Falkentraums des Nibelungenlieds handeln mag, fügt sich die Bedeutungszuschreibung der beiden Vogelarten in das Gesamtbild des Untersuchungskorpus ein. Die bedeutungskonstituierende Funktion des Adlers beschränkt sich bis auf eine Ausnahme auf die sinnbildliche Dimension. Dort ist er in Metaphern und in einem Traum in der Haralds saga Sigurðarsonar mit dem Attribut der kämpferischen Aggressivität verknüpft.[58] In nichtsinnbildlicher Funktion findet ein Adler nur in einem in Kapitel 5.3 erwähnten Schutzmirakel in der ersten Jarteinabók der Þorláks saga helga Erwähnung. In dieser heißt es, daß ein Adler regelmäßig die Eierbestände einer Insel und damit die Ernährungsgrundlage der dort lebenden Menschen plündert. Hier erscheint der Adler losgelöst von einer kriegerischen Assoziation in seiner Natur als Raubtier, dessen Bedürfnisse mit jenen der menschlichen Gesellschaft kollidieren. Handelt es sich beim Falken um ein domestiziertes Raubtier, dem unter anderem aufgrund der Möglichkeit der Abrichtung zu Jagdzwecken hohe ökonomische Wertschätzung zukommt und das nicht mehr als wildes Tier, sondern als der menschlichen Gesellschaft dienendes Nutztier wahrgenommen wird, versinnbildlicht der Adler zum einen vergleichbar zum Braunbären eine kämpferische Natur, zum anderen kann er ebenso wie der Bär durchaus für die menschliche Gesellschaft zur Bedrohung werden, diese Bedrohung besteht jedoch nicht aus einer Leib und Leben gefährdenden direkten Konfrontation, sondern aus einer auf der Überschneidung von Lebensräumen beruhenden Konkurrenz um dieselben Ressourcen.

Bei den Vogelarten, auf die bisher der Blick gerichtet wurde, handelte es sich um Aas- und Raubvögel. Es wurde deutlich, daß diesen nur in sehr wenigen Zusammenhängen bedeutungskonstituierende Funktion zukommt. Erwähnungen von Beute-

---

[55] Diese Episode wurde umfassend in Kap. 4.4.1 und 5.2.4 analysiert.

[56] Zur hohen Bedeutung des Falken im höfischen Kontext des Mittelalters vgl. auch Peter Dinzelbacher. 2000. S.188.

[57] Eine ausführliche Analyse des Traums findet sich in Kap. 5.4.2.

[58] Zur Funktion des Adlers als Tier der Walstatt in der eddischen Dichtung vgl. Heinrich Beck. 1970. S.56f und S.58-61.

vögeln sind indes noch wesentlich rarer gesät. Obwohl Gänse und Hühner dem archäologischen Material nach ebenso gewöhnliche Nutztiere waren wie Schafe oder Rinder, sind diese Tiere in den Sagas nahezu vollkommen abwesend. Gäbe es keine Knochenfunde für die mittelalterliche Besiedlung, wären die einzigen vagen Anhaltspunkte für die Haltung von Nutzvögeln die Erläuterung von Hœnsa-Þórirs Personenbeinamen und Grettirs grausame Behandlung der ihm von seinem Vater anvertrauten Gänse.[59] Das König Hákon Magnússon zum Schicksal werdende Schneehuhn, das ihn in die Berge lockt, wo er einer plötzlichen Krankheit erliegt, hat zwar Eingang in alle vier Königssagakompendien gefunden, ist jedoch ein einsamer Vertreter seiner Art im Untersuchungskorpus. Die einzige andere Situation, in der ein Schneehuhn erwähnt wird, ist die fadenscheinige Ausrede der Droplaugsöhne für die scharfe Bewaffnung auf dem Weg zu einem Totschlag, auf die in Kapitel 5.4.1 eingegangen wurde.

Schwan und Schwalbe schließlich dienen beide der Verkörperung von Frauen, eine Tatsache, die sich unter anderem aus der femininen Natur der altnordischen Signifikanten für diese beiden Tiere erklärt. Der Schwan (*álpt*) versinnbildlicht in zwei Träumen in den Isländersagas eine schöne und begehrenswerte Frau. Die Schwalbe (*svala*) ist die *hamhleypa* der Königsmutter Gunnhildr, die den armen Egill von der Abfassung seiner Haupteslösung abzuhalten versucht. Die weibliche Konnotation dieser beiden Tiere wird dadurch ermöglicht, daß Vögel aufgrund ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit anders als die in der sinnbildlichen Dimension wesentlich prominenteren Säugetiere, allen voran Pferd, Hund und Rind, nicht mit einer sexuellen Assoziation verbunden sind. Diese Neutralität ermöglicht die Gleichsetzung eines Vogels mit einer Frau ohne pejorativen Unterton. Eine derartige Neutralität oder gar positive Assoziation besteht im Kontext der Sagaliteratur für kein weibliches Säugetier.

Vögel werden in den Texten des Untersuchungskorpus als Lebewesen, nicht jedoch als mit besonderen Eigenschaften ausgestattete Individuen wahrgenommen. Raben, Nutz- und Beutevögel werden nur im Kollektiv erfaßt.[60] Die Welt der (wilden) Vögel besteht größtenteils ohne Berührungspunkte zu jener der Menschen, sie stellen in der Regel keine direkte Bedrohung für die menschliche Gesellschaft dar, und es kommt nur insofern zu Interferenzen zwischen der Lebenswelt der Menschen und jener der Vögel, als letztere wie im Falle des Adlers auf Viðey die Bedürfnisbefriedigung der Menschen gefährden. Die einzige Vogelart, zu der Menschen ein Interaktionsverhältnis eingehen, sind Falken, auch diese Tiere sind jedoch auf der Handlungsebene nur vereinzelt aufzuspüren. Die vornehmlich auf der metapho-

---

[59] Bei der Einführung der Figur Hœnsa-Þórirs in der gleichnamigen Saga heißt es: „Ok eitt sinn, er Þórir fór sunnan um heiði, hafði hann með sér hœns i fǫr norðr um land ok seldi þau með ǫðrum kaupskap, ok því var hann kallaðr Hœnsa-Þórir." (*Hœns* S.6) [Und einmal, als Þórir von Süden über das Hochland zog, da hatte er Hühner mit sich auf seiner Reise durchs Nordland, und er verkaufte sie mit anderen Kaufwaren, und deswegen wurde er Hühner-Þórir genannt].

[60] Hier können zusätzlich die von Haraldr Sigurðarson zum Überfall auf eine sizilianische Stadt instrumentalisierten Singvögelchen genannt werden (*Mork* S.69-71; *Fsk* S.231f; *Hkr* III S.76f).

rischen Ebene stattfindende Bedeutungskonstituierung mit Hilfe von Vögeln stimmt mit Claude Lévi-Strauss' Klassifizierung der Relation zwischen menschlicher Gesellschaft und Vogelwelt als einer metaphorischen überein:[61] Aufgrund der nur sporadischen Interaktion zwischen Vogelwelt und menschlicher Gesellschaft wird erstere in vielen Kulturen konzeptionell als metaphorisches Abbild der Menschheit verstanden.[62] Und in genau dieser Funktion kommt den verschiedenen Vogelarten eine nicht unwesentliche Rolle in der Konstruktion der Sagaerzählungen zu.

6.8 Präsenz und Absenz – Warum erfahren einige Tierarten keine Beachtung?

Die bisher behandelten Tierarten sind alle in bestimmten anthropologischen Konstellationen präsent, in anderen dagegen absent. Daneben gibt es eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Arten, die in den Sagas zwar erwähnt werden, ohne jedoch in verfestigter literarischer Funktion zur Strukturierung der Erzählungen aufgegriffen zu werden. Bevor zum Abschluß dieses Kapitels auf mögliche Erklärungsansätze für die marginale Bedeutung dieser Tiere eingegangen wird, erfolgen zunächst einige Bemerkungen allgemeinerer Natur zum Tiervokabular innerhalb des Untersuchungskorpus. Insgesamt sind in den untersuchten Texten 135 verschiedene, der Bezeichnung bestimmter Tiere oder Gruppen von Tieren dienende Substantive zu finden.[63] Davon handelt es sich bei vier Vokabeln um allgemeine Bezeichnungen für Tiere,[64] weitere zwölf Wörter sind artenunspezifische Termini für Nutzvieh.[65] Auch für Vögel und Fische gibt es allgemeine Oberbegriffe für alle die Klasse umfassenden Tierarten.[66] Hingegen existiert keine Sammelbezeichnung für Insekten oder Schädlinge im Altnordischen,[67] ebensowenig für Amphibien und Reptilien. Diese Abwesenheit von Begrifflichkeiten für diesen Teil des Tierreichs verdeutlicht, daß biologische Klassifikationen nicht notwendigerweise mit anthropologischen Kategorien von Tieren übereinstimmen müssen.[68]

---

[61] Vgl. Claude Lévi-Strauss. 1973. S.237f.

[62] Der Charakter der Vogelwelt als metaphorisches Abbild der menschlichen Gesellschaft drückt sich auch in einer Episode in der Morkinskinna aus, in der von einem alten, weisen Mann erzählt wird, der die Sprache der Vögel versteht (*Mork* S.294f). Die Vogelwelt wird hier als Gemeinschaft verstanden, die in einer eigenen Sprache kommuniziert.

[63] Vgl. Anhang 8.

[64] *dýr* n; *illdýri* n; *kvikendi* n; *kykvendi* n.

[65] *bú* n; *búfé* n; *búsmali* m; *eykr* m; *fé* n; *fénaðr* m; *geldfé* n; *geldneyti* n/Pl.; *gráðfé* n; *hjǫrð* f; *kvikfé* n; *smali* m.

[66] *fiskr* m; *fugl* m.

[67] Im Neuisländischen finden sich ab dem Ende des 18. Jahrhunderts die Ausdrücke *skordýr* und *smákvikindi*. Vgl. Orðabók Háskolans. Ritmálsskrá (http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.gi?adg=innsl).

[68] Vgl. dazu auch Thomas A. Sebeok. 1988. S.67. Anthropologische Kategorien beziehen sich auf das Verhältnis des Menschen zur jeweiligen Tierart (vgl. Robert Delort. 1984. S.289; Kirsten Hastrup. 1990. S.248; Janetta Rebold Benton. 1992. S.15f; Steven P. Ashby. 2002. S.40).

Abgesehen von diesen artenübergreifenden Bezeichnungen und phantastischen Tieren lassen sich auf terminologischer Ebene 45 verschiedene Tierarten identifizieren.[69] Am ausführlichsten und detailliertesten ist das Vokabular für Säugetiere mit Nutztierfunktion, vor allem für Schafe, Ziegen, Kühe, Schweine, Pferde und Hunde.[70] Nur in dieser Kategorie gibt es eigenständige Termini für weibliche, männliche, teilweise auch kastrierte Tiere, zum Teil sogar mit mehreren alternativen Ausdrücken.[71] Auch Jungtiere sind in dieser Kategorie mit einer eigenen Bezeichnung versehen.[72] Die ausdifferenzierte Terminologie für diesen Teil der heimischen Tierwelt unterstreicht die herausgestellte Funktion dieser Tiere in der menschlichen Lebenswelt, die durch die archäologischen Funde und die in die Rechtsbücher aufgenommenen Regelungsbereiche bestätigt wird. Nicht alle dieser Nutztierarten werden jedoch gleichermaßen in die Sagaerzählungen eingebunden.

So sind Schafe in isländischem Kontext zwar beinahe omnipräsent, wie etwa in der Analyse der Reykdœla saga deutlich wurde, erscheinen allerdings nie als individuelle Akteure.[73] Schafe werden gehütet, gesucht, gestohlen, vereinzelt auch in Herden verschenkt. Schafe werden in den Bischofssagas geheilt, und in den weltlichen Sagas entstehen Konflikte, weil Schafe auf fremdem Grund geweidet haben. Diese Tiere gehen also prinzipiell in ähnlichen Situationen in die Texte ein wie Ochsen und Pferde. Anders als diese werden Schafe allerdings zum einen fast ausschließlich im Kollektiv wahrgenommen. Abgesehen von dem als Spottbuße vergebenen Lamm in der Heiðarvíga saga werden an keiner Stelle über den ökonomischen Wert hinausgehende individuelle Eigenschaften eines Schafes geschildert.[74] Zum anderen beschränkt sich die Funktion der Schafe auf diese passive Rolle, es findet keine über die reine Nutzbeziehung hinausgehende Interaktion des Menschen mit diesen Tieren statt. Der wiederholt als wenig ehrbar dargestellte Kontakt zu Schafen deutet darauf hin, daß Schafe im Wertesystem der Sagaliteratur als Niedrigstatustiere anzusehen

---

69 Bei dieser Zählung wurde keine Differenzierung in funktionale Unterarten (wie etwa Schäferhund und Jagdhund) vorgenommen. Die verschiedenen Walarten sowie Eisbären und Braunbären, Füchse und Polarfüchse wurden hingegen als einzelne Arten gezählt. Zu verschiedenen biologischen Klassifikationssystemen vgl. Thomas A. Sebeok. 1988. S.64f.

70 Edmund Leach erklärt in seiner anthropologischen Untersuchung von Tiermetaphern einen solch hohen Grad an Diversifikation für das Vokabular von Nutztieren mit der an die unterschiedlichen Geschlechter und Lebensabschnitte gebundene Nutzfunktion (Edmund Leach. 1972. S.56). Seine Erkenntnis, daß das Vokabular für nicht eßbare Haustiere weniger differenziert sei als für Nutztiere, kann jedoch nicht ohne weiteres auf das vorliegende Untersuchungskorpus übertragen werden, da eine klare Unterscheidung zwischen Nutz- und Haustier für das Mittelalter nicht vorgenommen werden kann.

71 *oxi* m; *geldingr* m; *galti* m, *gǫltr* m. Für Wallache gibt es bemerkenswerterweise keine eigenständige Begrifflichkeit im Altnordischen.

72 *folald* n (*foli* m, *fylja* f); *kálfr* m (*kvígr* m, *kvíga* f); *dilkr* m, *lamb* n; *gríss* m; *kið* n; (*höðnukið* n, *kiðlingr* m); *hvelpr* m.

73 Die Omnipräsenz von Schafen spiegelt sich auch in den isländischen Annalen und der Landnámabók wider, in denen diese Tiere häufiger als andere in kurzen Bemerkungen Erwähnung finden (vgl. Kap. 3.2). Und das am häufigsten anzutreffende Bildmotiv in den Handschriften der Jónsbók ist dasjenige eines Diebs mit einem Schaf auf dem Rücken (vgl. Kap. 3.1).

74 Vgl. Anhang 5.

sind. Daher ist es beispielsweise wenig erstaunlich, daß an keiner Stelle von einem Aufeinanderstoßen eines Mannes mit einem kampflustigen Widder oder Ziegenbock berichtet wird, obwohl das Aggressionspotential dieser Tiere in mehreren Regelungen in der Grágás thematisiert wird. Ein Schafs- oder Ziegenbock entspricht nicht der Vorstellung eines ehrenwerten Widersachers, wie sie etwa durch einen Ochsen oder Bären verkörpert wird. Ziegen sind offensichtlich überhaupt nur sehr vereinzelt der Erwähnung wert, obwohl sie den archäologischen Funden und Regelungen der Rechtsbücher zufolge durchaus zum gewöhnlichen Viehbestand eines isländischen und norwegischen Bauernhofs gehört haben. Konzeptionell ist dieses Tier lediglich als Versinnbildlichung eines feigen Wesens relevant. Daß Ziegen über alle untersuchten Sagagattungen hinweg beinahe vollkommen abwesend sind, unterstreicht die geringe Bedeutung, die diesen Tieren von der Verfassergesellschaft trotz ihrer Präsenz im agrarischen Alltag beigemessen wurde.[75]

Auch Schweine finden nur vereinzelt Aufnahme in die Sagaerzählungen. Sie werden fast ausschließlich in übernatürlichen Zusammenhängen und zur Erläuterung der Herkunft von Ortsnamen angeführt, wie etwa in der berühmten Szene zu Beginn der Hrafnkels saga.[76] Lediglich in der Víga-Glúms saga entsteht ein Konflikt unter anderem aufgrund eines vorgeblichen Diebstahls eines Ebers.[77] An keiner Stelle im Untersuchungskorpus wird davon erzählt, daß es zu Konflikten wegen auf anderer Männer Land weidender Schweine gekommen sei, während in allen nordischen Rechtsbüchern detaillierte Verhaltensregeln für einen solchen Fall angeführt sind. Die Abwesenheit von Schweinen in den Isländersagas läßt sich dahingehend interpretieren, daß die Verfasser in der Beschreibung der Geschehnisse der Landnahme- und frühen Freistaatszeit auf die in ihrer Zeit vorhandene Tierwelt zurückgriffen, da während der *landnáma* zwar eine beträchtliche Anzahl von Schweinen nach Island mitgebracht wurde, die Haltung von Schweinen jedoch ab Beginn des 12. Jahrhunderts fast vollständig aufgegeben wurde, wie in Kapitel 2.1 erörtert wurde. In den Königssagas gehen Schweine vereinzelt in die Schilderung der Hintergrundszenerie ein, wie etwa im Falle von Hákon jarls Versteck in einer Grube unter dem Schweinestall.[78] Ebenso wie im Falle der Ziegen unterstreicht die seltene Erwähnung von Schweinen über alle Untergattungen hinweg jedoch gleichzeitig auch den niedrigen Status dieser Tiere. Dieser niedrige Status erklärt auch, warum es keine Erwähnungen von Ziegenböcken oder Ebern als Opfertiere gibt, während das Hochstatustier Ochse wiederholt von Sagacharakteren den Göttern als Geschenk dargeboten wird.[79]

---

[75] Ähnlich für den kontinentaleuropäischen Kontext Joyce E. Salisbury. 1994. S.26.

[76] *Hrafnk* S.98.

[77] *Glúm* S.60. Davor sind allerdings bereits einige Schafe abhanden gekommen. Dies ist der eigentliche Konfliktauslöser.

[78] *Mork* S.82f.

[79] Ein den niedrigen Status der beiden Tierarten bestätigenden Anhaltspunkt findet sich in der eddischen Dichtung: In der wahrscheinlich im 13. Jahrhundert entstandenen Rígsþula werden Ziegen und Schweine als Charakteristikum der untersten Bevölkerungsschicht angeführt (vgl. Rígsþula Str. 12. *Edda* S.281), die Bauernsöhne zähmen hingegen Ochsen (Str. 22. S.283), die

Die Tatsache, daß einige Tierarten auch auf terminologischer Ebene so gut wie vollständig in den hier untersuchten Texten fehlen, kann unterschiedliche Gründe haben. Zum einen lassen archäologische Funde darauf schließen, daß einige Tierarten im Mittelalter nur wenig verbreitet waren; dies gilt vor allem für die Katze.[80] Eine solche Abwesenheit einer Tierart in der zeitgenössischen heimischen Fauna ist sicherlich eine Erklärung dafür, daß Katzen in den hier untersuchten Sagagattungen so gut wie überhaupt keine Rolle spielen, indes keine Selbstverständlichkeit, da im Laufe dieses Kapitels deutlich wurde, daß auch nichtheimische Tiere wie Bären und Wölfe auf sinnbildlicher Ebene durchaus bedeutungskonstituierend wirken können. Ein Seitenblick auf Freyjas Katzen, die allerdings nur in der Snorra Edda Erwähnung finden, offenbart zudem, daß Katzen in der altnordischen Kultur nicht vollkommen ohne bedeutungskonstituierende Relevanz waren.[81] Im vorliegenden Textkorpus gibt es jedoch nur eine einzige Erwähnung von Katzen auf der Handlungsebene. In der Vatnsdœla saga werden Katzen als Begleiter eines zauberkundigen Mannes beschrieben.[82] Diese Episode ist singulär und greift im kontinentaleuropäischen Raum verbreitete, abergläubische Vorstellungskomplexe auf, die sich ansonsten nicht in den Sagas niedergeschlagen haben.[83] Bei den übrigen spärlichen Erwähnungen von Katzen handelt es sich um ein Wortspiel über den Personenbeinamen *kǫttr*, dessen pejoratives Potential sich bereits in der eddischen Dichtung aufspüren läßt,[84] und um ein Wortspiel über den Personenbeinamen *kausi*, das im Untersuchungskorpus das einzige Anzeichen für eine Bedeutung der Katze als Mäusefänger ist.[85] Im Falle

---

Jarlssöhne beschäftigen sich mit Hunden und Pferden (Str. 35. S.285) und der Königssohn zudem mit Jagdvögeln (Str. 46. S.287). Zur Tiermotivik der Rígsþula vgl. auch Klaus von See u.a. 2000. S.497.

80 Vgl. Kap. 2.1.

81 In der der Gylfaginning heißt es über Freyja: „en er hon ferr, þa ecr hon kavttvm ii. oc sitr ireið“ (*SnE* S.31) [und wenn sie reist, dann sitzt sie in einem von zwei Katzen gezogenen Wagen].

82 „Nú skal segja frá þeim manni, er fyrr var nefndr, er hét Þórólfr sleggja; hann gerðisk inn mesti óspekðarmaðr, bædi var hann þjófr ok þó um annat stórilla fallinn; þótti mǫnnum með stórmeinum hans byggð ok einskis ills ørvænt fyrir honum, ok þótt hann hefði eigi fjǫlmenni hjá sér, þá átti hann þá hluti, er hann vænti trausts at, þat váru tuttugu kettir; þeir váru ákafliga stórir ok allir svartir ok mjǫk trylldir.“ (*Vatn* S.72f) [Jetzt soll von dem Mann erzählt werden, der bereits vorher erwähnt wurde, der Þórólfr sleggja hieß; er war ein ausgesprochener Unruhestifter, er war ein Dieb und auch in anderer Hinsicht ein schlechter Mensch; es erschien den Leuten, daß seine Ansiedlung großes Übel mit sich führe und daß nur Schlechtes von ihm zu erwarten sei, und obwohl er keine große Schar von Leuten bei sich hatte, da besaß er die Dinge, von denen er sich Schutz erhoffte, das waren zwanzig Katzen. Sie waren überaus groß und alle schwarz und mit großer Zauberkraft versehen].

83 Eine indirekte Verbindung einer zauberkundigen Person mit Katzen findet sich auch in der Eiríks saga rauða, in der eine Seherin mit einem Katzenfell bekleidet ist (*Eir* S.206). Zur Verknüpfung der Katze mit Teufel und Hexerei vgl. Robert Delort. 1984. S.338.

84 Vgl. Helgaqviða Hundingsbana in fyrri Str. 18. *Edda* S.133. Vgl. Kap. 5.4.1.

85 „Annarr sonr Þorsteins var ok heima, hét hann Sveinn ok var níu vetra gamall; lengisk honum fǫður síns í bœinn, ok heyrir eitthvat hark úti, veit ok eigi, hvat um er; kemr hann út í dyrrnar, ok er honum svefn í augum. Snorri mælti við son sinn, Þórð kausa: ‚Sér kǫttrinn músina? Ungr skal at ungum vega.‘“ (*Heið* S.248f) [Ein anderer Sohn Þorsteins war auch zu Hause, er hieß Sveinn und war neun Jahre alt. Er sehnt sich nach seinem Vater im Hof und hört draußen Lärm und weiß

der Katze scheint die Absenz demnach am überzeugendsten durch ihre Bedeutungslosigkeit in der menschlichen Lebenswelt erklärt zu sein.

Wilde, pflanzenfressende Säugetiere schließlich sind in den Sagaerzählungen, auch in den auf norwegischem Grund spielenden Königssagas, so gut wie nicht existent, während Raubtieren, wie in Kapitel 6.6 gezeigt, eine spezifische Funktion in den Narrationen zukommt. Elche, Hasen und Kaninchen werden an keiner einzigen Stelle im Untersuchungskorpus auch nur genannt. Auch Hirsche sind auf der Handlungsebene nicht anzutreffen. Die einzige Erwähnung eines Hirsches auf sinnbildlicher Ebene ist die an früherer Stelle ausführlich besprochene Þórir-hjǫrtr-Episode in der Óláfs saga Tryggvasonar.[86] Ein Eichhörnchen findet nur in einem dem Schwedenkönig Óláfr vorgetragenen Gleichnis Erwähnung,[87] und Mäuse erscheinen an einzelnen Stellen als Schädlinge.[88] Daß diesem Teil der einheimischen Tierwelt, der in norwegischem Kontext einen nicht unbeträchtlichen Anteil der Diät stellte, nicht einmal als Hintergrundszenerie oder auf sinnbildlicher Ebene eine Bedeutung in den Erzählungen zugeordnet ist, ist insofern auffällig, als es andere Tierarten wie etwa Fische gibt, die wiederholt und ausschließlich als Beuteobjekte in den Texten Erwähnung finden. Eine befriedigende Erklärung für diesen Sachverhalt kann nicht gegeben werden, mögliche Begründungen verbleiben im Bereich des Spekulativen. So könnte eine Vermutung lauten, daß die vorwiegend isländischen Verfasser der Königssagas in der Konstruktion der Erzählungen wo möglich auf die ihnen bekannte Fauna zurückgriffen und daher als Beutetiere auf Handlungs- und Sinnbildebene Fische und Vögel heranzogen, während zur Illustrierung von Oppositionsverhältnissen zwischen Mensch und Wildnis notgedrungen auf Island nicht heimische Raubtiere Beachtung finden mußten.

Die in diesem Kapitel vorgenommene Synopse zum Abschluß der hier vorliegenden Untersuchung offenbarte, daß jede Tierart eine spezifische Funktion in der Bedeutungskonstituierung der Sagatexte einnimmt, die einerseits an ihre Positionierung gegenüber der menschlichen Lebenswelt geknüpft ist, andererseits aber auch Topoi und Motive vor allem eddischer Herkunft aufgreift. Diese komplexen Bedeutungszuschreibungen unterstreichen, daß die erwähnten Tierarten nicht untereinander austauschbar sind, sondern daß diese in jeweils verschiedenen Dimensionen in die einzelnen Textgruppen eingehen. Dabei werden einige Tiere als Akteure wahrgenommen, mit denen Menschen in eine tatsächliche reziproke Interaktion treten (Pferde, Hunde, Stiere, Bären, Schlangen), andere lediglich als Objekte ohne eigenen Handlungsspielraum (Wale, Seehunde, Schafe, Kühe). Die als Akteure figurie-

---

nicht, was vor sich geht. Er kommt heraus auf die Türschwelle und hat Schlaf in den Augen. Snorri sprach zu seinem Sohn Þórðr kausi (Katze); „Sieht die Katz die Maus? Jung soll mit jung kämpfen"].

[86] Vgl. Kap. 4.4.1.

[87] Óláfs saga helga. *Hkr* II S.149f.

[88] *ÞBp* B S.153, S.181. Gemeinsam mit der Trias der Schlangen, Kröten und Frösche: Óláfs saga helga. *Hkr* II S.189. In einer metaphorischen Wendung in der oben erwähnten Stelle in der Heiðarvíga saga.

renden Tiere sind alle ausnahmslos stark männlich konnotiert. Einige von ihnen treten primär als Partner und Instrumente ihrer Besitzer auf (Pferde, Hunde), andere dagegen ausschließlich oder überwiegend als Kontrahenten (Bären, Schlangen und auch Stiere). Auf einer anderen Ebene lassen sich die Tiere danach einteilen, ob sie Teil der menschlichen Lebenswelt sind (Nutztiere), oder diese umgeben, ohne an ihr teilzuhaben (Meerestiere, Raubtiere, Vögel).[89] Die Tiere der letzteren Gruppe werden vorwiegend als Zeichenträger in die Texte integriert. Einige Tierarten konnten schließlich mit der Konstruktion einer isländischen agrarischen Gesellschaft in Verbindung gebracht werden (Ochsen und Stiere), während andere der Illustrierung höfischen Lebens dienen (Falken).

Auch über diese Aufspaltung in die Schilderung einer Agrargesellschaft und einer höfischen Gesellschaft hinweg finden sich einige gravierende Unterschiede zwischen den auf Island angesiedelten Sagas und den Königssagas. Aus offensichtlichen Gründen erscheinen wilde Säugetiere nur auf norwegischem Grund. Dafür werden in den auf Island situierten Sagas wesentlich häufiger Meeressäugetiere und Fische erwähnt, was sich aus den Besonderheiten einer insularen Gesellschaft erklären läßt. Die unterschiedliche Verteilung der einzelnen Tierarten steht demnach auf verschiedenen Ebenen mit den Gesamtaussagen der einzelnen Sagauntergattungen in Verbindung, insofern als die spezifische Interaktion mit den einzelnen Tierarten in den einzelnen Untergattungen die Charakteristika des betreffenden gesellschaftlichen Kontextes konturiert.

So unterschiedlich sich die Interaktion der menschlichen Gesellschaft mit den einzelnen Tierarten ausgestaltet, so verbleiben diese jedoch immer Wesen mit tierischer Natur, sogar dann, wenn diese in sinnbildlicher Funktion in Träumen oder als Hüllen übernatürlicher Phänomene erscheinen. Auch in diesen Situationen sind sie nicht der menschlichen Sprache mächtig, sie kleiden sich nicht, und sie bewegen sich weiterhin in der ihnen angestammten Lebenswelt. Eine anthropomorphe Bedeutungsbelegung von Tieren, wie sie den kontinentaleuropäischen Fabeln und Tierschwänken zugrundeliegt, gibt es in der Sagaliteratur nicht. Auch die allegorische oder symbolische Ausdeutung von Tieren in der Tradition des Physiologus spielt in den Sagatexten nur eine marginale Rolle und ist auf wenige Tierarten begrenzt. Ein Tier ist also ein Tier in den Sagas und wird aus genau diesem Grund in die Erzählungen aufgenommen. Die Tierwelt ist integraler Bestandteil der die menschliche Gemeinschaft umgebenden Umwelt, und der Mensch muß sich zu diesen Wesen unumgänglich auf die eine oder andere Weise verhalten. Daß diese Positionierung auch Auswirkungen auf die Stellung einer Person innerhalb der menschlichen Gesellschaft hat, wird von den Sagaverfassern in ihren Erzählungen aufgegriffen und fruchtbar gemacht.

---

[89] Vgl. dazu auch Janetta Rebold Benton. 1994. S.14f. Zur Konzeptualisierung der Wildnis als Raum jenseits der menschlichen Kontrolle vgl. Aleks Pluskowski. 2002b. S.94.

7 Konklusion: Mensch und Tier in der Sagaliteratur

Der Bedeutung der Tierwelt in der Sagaliteratur wurde in dieser literarisch-anthropologisch angelegten Analyse aus drei Perspektiven nachgegangen. Zunächst wurde der ‚tierische' Blick auf die narrative Funktion von Tierepisoden in den verschiedenen Textgruppen des Untersuchungskorpus gerichtet. Aufbauend auf diesen Betrachtungen wurden die verschiedenen Typen von Tierepisoden daraufhin beleuchtet, welche Arten der Positionierung des Menschen zur Tierwelt in ihnen greifbar werden. Und schließlich wurde dargelegt, wie den einzelnen Tierarten durch ein Zusammenspiel der verschiedenen, sich teilweise überlagernden Dimensionen der Bedeutungszuschreibung eine jeweils spezifische Funktion im Universum des Untersuchungskorpus zugeordnet werden kann.

Daß Tierepisoden das Handlungsgerüst kürzerer und längerer Sagatexte bilden und relativ kontinuierlich in den einzelnen Versionen der Königssagas überliefert werden, deutet darauf hin, daß sie von den Sagaverfassern als *sǫguligt*, also erzählenswert und denkwürdig, angesehen wurden. Die Funktion der Tierepisoden geht aber über die Ebene des Erzählenswerten hinaus: Die Verfasser zogen diese Episoden heran, um ihren Erzählungen einen strukturierten Rahmen zu geben, dessen Regeln der versierten Leserschaft bekannt waren, oder sie nutzten anekdotische Tierszenen als Exempla zur Illustration von zwischenmenschlichen Beziehungen oder zur Charakterisierung einzelner Persönlichkeiten. Die untersuchten Textgruppen der altnordischen Sagaliteratur konstituieren somit alle auf eine für das europäische Mittelalter außergewöhnliche Art und Weise durch die Positionierung des Menschen zu und seine Interaktion mit der Tierwelt Bedeutung. Bei den durch diese Mensch-Tier-Relationen ausgehandelten Aspekten handelt es sich um zentrale Diskurse innerhalb des Universums der Sagaliteratur.

Die im Laufe dieses Dreischritts immer wieder festgestellten Differenzen zwischen den untersuchten Textgruppen machen jedoch deutlich, daß die verschiedenen Funktionen von Mensch-Tier-Relationen sich nicht zu einem homogenen, widerspruchsfreien Bild für das gesamte Untersuchungskorpus zusammenfügen lassen, sondern daß die einzelnen Textgruppen sowohl hinsichtlich der narrativen Integration von Tierepisoden als auch hinsichtlich der aufzuspürenden Diskursebenen verschiedenen Logiken folgen. Dieser Befund unterstreicht, daß die Verfasser und Kompilatoren, die im spätmittelalterlichen Island verortet werden müssen, durchaus unterschiedliche konzeptionelle Herangehensweisen in Abhängigkeit von der behandelten Materie verfolgten.

Als wesentlicher Unterschied läßt sich zunächst festhalten, daß Tierepisoden in den weltlichen isländischen Sagas vorrangig der Verdeutlichung von Figurenkonstellationen dienen, indem sie entweder konfliktstrukturierend wirken oder aber bestehende Obligationsverhältnisse illustrieren. Anhand der Tierepisoden werden

in den Isländersagas und in der Sturlunga saga Interaktionen zwischen einzelnen Gesellschaftsmitgliedern veranschaulicht, denen soziale Relevanz zukommt. In den Königssagas steht die absolute Mehrheit der Tierepisoden dagegen in direkter Verbindung zu der Figur eines norwegischen Königs, die durch die Positionierung zu einem Tier konstruiert wird. Die Interaktionen zwischen Mensch und Tier haben in diesem Teil der Sagaliteratur nur in Ausnahmefällen Auswirkungen auf die soziale Stellung einer Person. Sie beziehen sich statt dessen auf besondere Charaktereigenschaften wie Mut, Tapferkeit, Härte oder Intelligenz. In den Bischofssagas schließlich werden mit Hilfe der Tierepisoden weder besondere charakterliche Dispositionen noch die gesellschaftliche Stellung einer Person ausgehandelt, sondern es wird vielmehr durch die Tiere göttliches Wirken vermittelt. Die Interaktion zwischen Mensch und Tier bildet dabei zwar die Grundlage des Geschehens, entfaltet aber keine Relevanz für die beteiligten Charaktere.

An diesen ersten Aspekt anknüpfend unterscheiden sich die weltlichen und klerikalen isländischen Sagas und die Königssagas bezüglich der Konventionalität der integrierten Tierepisoden. Isländersagas, Sturlunga saga und Bischofssagas greifen vornehmlich auf einen Fundus verfestigter Muster zurück, während in den Königssagas ein solches Episodeninventar nur begrenzt ausgemacht werden kann. In den isländischen Sagas kommt also typischen Interaktionen von Mensch und Tier bedeutungskonstituierende Funktion zu, in den Königssagas dagegen wird die Individualität der einzelnen Herrscher betont.

Auch hinsichtlich der integrierten Tiere lassen sich wiederum vor allem zwischen den Königssagas und den anderen drei Textgruppen gravierende Unterschiede ausmachen. Die agrarische Lebenswelt ist in den Königssagas fast vollständig absent; Nutztiere tauchen nur selten und dann beinahe ausschließlich als Nahrungslieferanten im Kollektiv auf. Bei den als Individuen und Akteure in Erscheinung tretenden Tieren handelt es sich entweder um wilde Raubtiere oder um Tiere der höfischen Lebenswelt: Hunde, Pferde und Falken. Sowohl in den weltlichen isländischen Sagas als auch in den Bischofssagas figurieren dagegen fast ausschließlich Tiere, denen eine Nutzfunktion im menschlichen Alltag zugewiesen ist. Als Besonderheit der weltlichen isländischen Sagas ist vor allem die exzeptionelle Stellung von Ochsen und Stieren anzusehen, denen in allen Zusammenhängen eine ausgesprochen hohe Wertschätzung zukommt. Dabei ist festzustellen, daß auf sinnbildlicher Ebene, in der Konstruktion der vorchristlichen Religion und bei der Schilderung übernatürlicher Wesen eine Rückkopplung an den Status dieser Tiere in der Lebenswelt stattfindet.

Zwischen den Isländersagas und den zeitgenössischen Sagas lassen sich jedoch signifikante Divergenzen hinsichtlich des Eingangs von Tieren als Subjekte und Akteure ausmachen. In den Isländersagas findet sich eine Vielzahl von als Individuen mit eigenem Handlungsspielraum geschilderten Tieren. Die Sturlunga saga zeichnet sich hingegen durch eine auf die passive Präsenz beschränkte Erwähnung von Tieren aus. Wesentlich seltener als in den Isländersagas treten Menschen in eine direkte Interaktion mit einzelnen Tieren. Da die beiden Textgruppen etwa zeitgleich

entstanden sind, spricht dieser Unterschied für eine unterschiedliche Ausgestaltung von Mensch-Tier-Relationen in den Erzählungen, abhängig von dem in den Narrationen geschilderten gesellschaftlich-historischen Kontext. In den Isländersagas spiegelt sich wider, daß die spätmittelalterlichen Verfasser Tiere durchaus über ihren reinen Objektwert hinaus wahrnahmen, in der Konstruktion ihrer eigenen Gegenwart hatte der Subjektcharakter von Tieren dagegen keine Relevanz.

Die bisher beleuchteten Aspekte geben primär Einblicke in die Selektion und Kombination von Tierepisoden in den einzelnen Sagagruppen und somit in die Konstruktion dieser spätmittelalterlichen Texte. Die Frage danach, **warum** Tiere in diesem signifikanten Ausmaß als bedeutungskonstituierende Elemente in die Erzählungen eingehen, kann durch Aufdecken der unterliegenden anthropologischen Diskurse beantwortet werden. Auch auf dieser Ebene lassen sich zwischen den einzelnen Sagagruppen signifikante Unterschiede ausmachen.

Die Erwähnung von Tieren in den Sagas begründet sich nicht in einer etwaigen ästhetischen Faszination für diese Wesen. Tiere gehen ausschließlich aus der Perspektive ihrer spezifischen Funktion für die menschliche Gesellschaft in die Sagas ein. Sie erscheinen in den Sagas als die menschliche Gemeinschaft umgebende nichtmenschliche Wesen, zu denen ein Mensch sich *nolens volens* verhalten muß. Die Positionierung des Menschen zum Tier kann sich in Form einer Opposition ausgestalten, wie dies vor allem bei den Kämpfen eines Mannes gegen ein wildes Tier der Fall ist. Hier, ebenso wie bei der Schilderung von Meerestieren als Wesen einer übernatürlichen Sphäre, bildet die Alterität des Lebensraums der Tiere die Grundlage für ihre bedeutungskonstituierende Funktion. Eine Behauptung gegenüber dem Tier als nichtmenschlichem Akteur, als Bewohner der die menschliche Lebenswelt begrenzenden Wildnis, stärkt die Position eines Mannes innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Dies erklärt, warum diese Ebene der Bedeutungskonstituierung sich vor allem in den Isländersagas findet, in denen der Status eines Mannes wie in keiner der anderen untersuchten Textgruppen ein aktiv verhandelbares Element darstellt.

Auch diejenigen Tiere, denen in der menschlichen Gemeinschaft eine Nutzfunktion zugeordnet ist, werden als nichtmenschliche Wesen grundsätzlich anderer Natur wahrgenommen. Da sie gleichzeitig integraler Bestandteil der menschlichen Lebenswelt sind, ist ein Kontakt zu diesen Tierarten unumgänglich. Dieser Umstand wird in den Sagaerzählungen aufgegriffen und vor allem in den Isländersagas immer vor dem Hintergrund der Bewahrung oder Konsolidierung des gesellschaftlichen Status thematisiert. In den Königssagas und in der Sturlunga saga wird dieser Aspekt hingegen nur vereinzelt aufgegriffen, und in den Bischofssagas wird die Nähebeziehung der Menschen zu ihren Nutztieren an keiner Stelle problematisiert. Ebenso wie in bezug auf die Wahrnehmung von Tieren als Subjekte oder Objekte wird auch hier in der Konstruktion der eigenen Vergangenheit in den Isländersagas die weiterhin bestehende gesellschaftliche Relevanz der Nähe zu Tieren im Spätmittelalter reflektiert. In der Schilderung zeitgenössischer Ereignisse blitzt die Virulenz dieser Mensch-Tier-Relation jedoch nur sehr vereinzelt auf.

Die Aufeinanderbezogenheit von Mensch und Tier entfaltet in den vier Textgruppen auf verschiedenen Ebenen metonymische ebenso wie metaphorische Bedeutung. Ob die Relation zu einer spezifischen Tierart primär metonymischer oder aber metaphorischer Natur ist, ist von verschiedenen Faktoren abhängig. Zum einen gibt es in den einzelnen Sagagruppen jeweils spezifische Zusammenhänge, in denen die Positionierung zu einem Tier oder das Verhalten eines Tieres metonymisch auf den Besitzer dieses Tieres rückwirken. Dieser metonymische Übertragungsprozeß zwischen Tier und Mensch beruht auf einer konzeptionellen Näheverbindung und ist eng an die ökonomische, funktionale oder auch emotionale hohe Wertschätzung der betreffenden Tiere geknüpft. Diejenigen Tierarten, zu denen der Mensch selten in ein direktes Interaktionsverhältnis tritt, weil sich die Lebensräume nur peripher überschneiden, entfalten dagegen vorwiegend auf der metaphorischen Ebene bedeutungskonstituierende Funktion. Dies ist in erster Linie bei der Vogelwelt der Fall, gilt aber auch für Wölfe und andere nicht auf Island heimische Raubtiere. Zur Entfaltung der metonymischen Dimension bedarf es einer direkten Interaktion zwischen Mensch und betreffender Tierart; für die metaphorische Bedeutungsebene ist hingegen lediglich ein prinzipielles Ähnlichkeitsverhältnis nötig, das es ermöglicht, eine konzeptionelle Gleichsetzung des Bezeichneten mit dem Bezeichnenden herzustellen. Vor allem im Falle des Pferdes scheint dabei die ausgeprägte metonymische Verknüpfung zwischen Mensch und Tier eine metaphorische Gleichsetzung unmöglich zu machen.

Den drei weltlichen Textgruppen – den Königssagas, den Isländersagas und der Sturlunga saga – ist gemeinsam, daß die verschiedenen skizzierten Relationen des Menschen zur Tierwelt primär der Konstruktion oder Infragestellung von Männlichkeit dienen. Dementsprechend handelt es sich bei den figurierenden Tieren in den weltlichen Sagas fast ausschließlich um die männlichen Vertreter einer Art. Weibliche Tiere tauchen in diesem Teil der Sagaliteratur bis auf wenige Ausnahmen ausschließlich auf metaphorischer Ebene zur Unterminierung von Männlichkeit auf. In den Bischofssagas ist dieser Männlichkeitsdiskurs hingegen vollkommen absent; die Tierepisoden in diesem Teil der Sagaliteratur unterscheiden sich in ihrer Funktionalität grundlegend vom restlichen Untersuchungskorpus.

Daß Tiere auf all diesen verschiedenen Bedeutungsebenen in die Sagaerzählungen eingehen, hängt sicherlich teilweise mit der Omnipräsenz dieser Wesen im agrarischen Alltag und mit der Abhängigkeit der isländischen Bevölkerung von der sie umgebenden Tierwelt als Grundlage und zugleich Gefährdung ihres Überlebens zusammen. Dies alleine erklärt jedoch noch nicht, warum Tieren eine solch prominente Stellung in der Aushandlung von Status und Ehre in den weltlichen isländischen Sagas zukommt. Der ausschlaggebende Grund für diesen Umstand ist in der wenig stratifizierten Gesellschaftsform zu suchen, die im spätmittelalterlichen Island, im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Gesellschaften wie zum Beispiel auch der norwegischen, zu finden ist. Zwar gab es ohne Zweifel eine kleine politische Elite; die Etablierung eines Gesellschaftsmitgliedes als Teil dieser Elite war jedoch auch in der Sturlungenzeit zu einem großen Teil davon abhängig, inwiefern dem mit

dem gesellschaftlichen Status verbundenen Verhaltenscodex gefolgt wurde. Und Teil dieses Verhaltenscodex war es, den angemessenen Abstand zu Tieren einzuhalten oder sich gegenüber der Tierwelt zu behaupten, mit der man alltäglich in der Lebenswelt konfrontiert war. Diese These wird dadurch unterstützt, daß im Ágrip af Nóregskonunga sǫgum und in der Fagrskinna, den beiden Königssagakompendien, die vermutlich norwegischer Provenienz sind, und von denen davon ausgegangen wird, daß sie im Umfeld des norwegischen Königshofes entstanden, sich nur sehr wenige Tierepisoden auf der Handlungsebene finden. Diese beiden Königssagas sind durch eine Lebenswelt geprägt, die vollkommen im höfischen Leben verankert ist und in der Tiere nur noch als höfische Attribute, Transportmittel oder aber metaphorische Konzeptionen erscheinen. Ágrip und Fagrskinna stehen in dieser Hinsicht dem höfischen Roman oder auch der zeitgenössischen Historiographie wesentlich näher als dem restlichen Untersuchungskorpus.

Die zwischen den einzelnen Textgruppen bestehenden Unterschiede lassen sich mit den verschiedenen Funktionen in Verbindung bringen, die ihnen als Teil des kulturellen Gedächtnisses ihrer Entstehungszeit zukommen. Die Isländersagas können als legitimierende Konstruktion der eigenen Vergangenheit der spätmittelalterlichen isländischen Gesellschaft verstanden werden. Das Gesellschaftsbild, das in ihnen entworfen wird, ist das einer Gemeinschaft, in der gesellschaftliche Positionen permanent durch Interaktionen ausgehandelt werden müssen. Die in den Isländersagas geschilderten Charaktere sind dabei trotz individueller Züge letztendlich Typen und keine historischen Figuren, ihr Verhalten folgt einem sozialen Codex angemessener Verhaltensmuster oder auch deren Gegenteil. Diese Typenhaftigkeit der Charaktere manifestiert sich auch in der hohen Zahl von verfestigten literarischen Mustern, denen stets dieselbe narrative Funktion zugeordnet ist. Die Szenerie, vor welcher der Status der isländischen Helden verhandelt wird, ist die einer Pastoralgesellschaft, in der die Verletzung eines guten Pferdes oder die Entwendung eines Ochsen Anlaß für eine blutige Konfliktkette sein können und in der gleichzeitig aufgrund mangelnder gesellschaftlicher Stratifizierung ein Mann darauf bedacht sein muß, einen Mindestabstand zu den niederen Arbeiten des agrarischen Alltags einzuhalten.

Die Teilsagas der Sturlunga saga sind hingegen als historiographische Berichte der zeitgenössischen Geschichte konzipiert. Die Rückbindung an historische Ereignisse und historische Persönlichkeiten begrenzt die Strukturierung mit Tierepisoden im Vergleich zu den Isländersagas; auch dieser Teil der Sagaliteratur ist jedoch vollkommen in der agrarischen Lebenswelt verankert. Tiere erscheinen in den weltlichen zeitgenössischen Sagas als Hintergrundszenerie und Lebensgrundlage der isländischen Gemeinschaft, ihnen wird jedoch nur selten mehr als eine Statistenrolle zugestanden. Auch in ihnen kann jedoch die Positionierung eines Mannes zur Tierwelt noch statusgefährdende Wirkung entfalten, wie etwa am Beispiel von Guðmundr dýri deutlich wurde.

Die Bischofssagas sind in ihrer Verfaßtheit grundlegend von den Konventionen hagiographischer Literatur abhängig. Mensch-Tier-Relationen kommt in ihnen bei-

nahe ausschließlich im Rahmen von Mirakelepisoden und auf biblische Symbolik zurückgreifenden Sinnbildern Bedeutung zu. Zwar lassen sich hierbei Rekontextualisierungen literarischer Muster aus den weltlichen Untergattungen feststellen, die anthropologische Relevanz der Tiere erschöpft sich in diesen Erzählungen jedoch in der Illustration der Abhängigkeit der Isländer von der sie umgebenden Tierwelt.

Mit Ausnahme der Morkinskinna, in der sich in den von der Forschung als *þættir* oder *þættir*-ähnlich identifizierten Teilen eine Reihe von rekurrierenden Tierepisoden findet, sind die Königssagas mit einer starken Fokussierung auf die einzelnen Herrscher konstruiert. Diese zeichnen sich durch individuell ausgestaltete Interaktionen mit der Tierwelt aus, die sich nur selten mit verfestigten literarischen Konventionen aus anderen Teilen des Untersuchungskorpus in Verbindung bringen lassen. Dies liegt neben der Intention der Zeichnung individueller Herrscherfiguren auch in der Distanz der in den Königssagas geschilderten höfischen Lebenswelt vom agrarischen Alltag begründet. Die Ehre eines norwegischen Herrschers kann nurmehr durch eine metaphorische Positionierung zur Tierwelt verletzt werden, wenn etwa auf den Beinamen Sigurðr sýrs angespielt wird. Auch in diesem Fall handelt es sich jedoch nicht um eine ernsthafte Statusgefährdung, sondern eher um eine temporäre Verstimmung des Herrschenden, die allerdings durchaus im Tod des betreffenden Gegners gipfeln kann.

Aus den unterschiedlichen Arten der Bedeutungskonstituierung in den vier in Frage stehenden Textgruppen läßt sich sicherlich kein wie auch immer geartetes Gattungsbewußtsein der mittelalterlichen Sagaverfasser deduzieren. Die Kompilatoren und Verfasser schufen ein Werk nicht auf eine spezifische Art und Weise, um einer Gattungskonvention nachzukommen. Dennoch zeigen die signifikanten Unterschiede, daß die Ausgestaltung einer Saga integral mit ihrer Materie verbunden ist und daß dies in bezug auf die Tierepisoden sowohl die strukturelle als auch die diskursive Ebene betrifft. Die einzelnen Textgruppen folgen in nicht unbeträchtlichem Maß unterschiedlichen Logiken der Selektion und Kombination, die aus heuristischen Gründen für eine Unterteilung des Untersuchungskorpus in verschiedene Untergattungen sprechen.

Abschließend sollen noch einige Überlegungen zu der festgestellten geringen Relevanz von Übertragungsprozessen in bezug auf die in der Sagaliteratur geschilderten Mensch-Tier-Relationen angestellt werden. Die vorgenommenen Analysen haben gezeigt, daß die Intertextualität der Tierbeschreibungen im Untersuchungskorpus weitestgehend auf den nordischen Kontext beschränkt ist. Es konnten Querbezüge zur eddischen Dichtung und vereinzelt auch zur Motivik der Riddara sögur und Fornaldarsögur aufgedeckt werden. Adaptionen außernordischer literarischer Muster sind hingegen selten und begrenzen sich auf die beiden Gattungen der Biskupa und Konunga sögur. Da sich in der Sagaliteratur in anderen Diskurszusammenhängen durchaus tiefgreifende Beeinflussungen von kontinentaleuropäischen literarischen Strömungen ausmachen lassen, ist es bemerkenswert, daß eine solche Art von Beeinflussung auf die Tiermotivik der Sagaliteratur nur sehr sporadisch festzustellen

ist. Im Gegensatz zu beispielsweise der Übernahme höfischer Ideale in der Schilderung zwischenmenschlicher Beziehungen scheint die Beschreibung von Tieren eng auf eigenen Erfahrungshorizonten zu beruhen. Die Distanz zur Tierwelt der höfischen kontinentaleuropäischen Schreiber- und Rezipientengesellschaft drückt sich in einem Desinteresse an der tierischen Lebenswelt an sich und in einer ausgesprochen anthropozentrischen Ausrichtung der Texte aus, in denen Relationen zu Tieren nur auf metaphorischer und allegorischer Ebene Relevanz zukommt. In die isländischen Sagas geht das Bedürfnis nach Distanz und die Wertschätzung der verschiedenen Tierarten hingegen als produktives, bedeutungskonstituierendes Element ein.

Auch ein Einfluß des philosophisch-theologischen Diskurses des Mittelalters um die Frage nach der Natur der Seele der Tiere, der vor allem mit Aufkommen der Aristoteles-Rezeption im 13. Jahrhundert einsetzt, ist in der Sagaliteratur nicht auszumachen.[1] Die Grenze zwischen Mensch und Tier ist in den untersuchten Texten nicht auf einer existentiellen Ebene umstritten. Die Andersartigkeit der Tiere wird nie in Frage gestellt. Ein Mann kann durch zu große Nähe zur Tierwelt oder konzeptionelle Gleichsetzung mit einem Tier seine Männlichkeit gefährden, seine menschliche Qualität wird ihm dadurch jedoch nicht abgesprochen.

Die auf Island entstandene Prosaliteratur des Mittelalters zeichnet sich folglich durch eine einzigartige, grundsätzlich nichtsymbolische Bedeutungskonstituierung durch Tiere aus, die sich in vergleichbarer Form in keiner anderen Gattung des europäischen Mittelalters findet. Die anthropozentrische oder aber anthropomorphisierende Sicht auf Tiere, durch die zeitgleich der kontinentaleuropäische Diskurs geprägt ist, ist in den verschiedenen Untergattungen der Sagaliteratur nicht greifbar.[2] In Hinblick auf die bedeutungskonstituierende Funktion von Mensch-Tier-Positionierungen ist die Sagaliteratur somit grundlegend alteritär zu den literarischen und philosophischen Strömungen des Kontinents.

Auch in der historiographischen Literatur des Nordens lassen sich keine Vorlagen für diesen spezifischen Typus der Bedeutungskonstituierung finden. Die Íslendingabók ist in ihrer Konstruktion vollkommen anthropozentrisch; die Lebensgrundlage und Hintergrundszenerie der geschilderten Gesellschaft spielen in dieser historiographischen Skizze der Anfänge der isländischen Geschichte keine Rolle. In der Landnámabók schließlich gibt es zwar zahlreiche Erwähnungen von Tieren. In den meisten Fällen handelt es sich dabei jedoch um etymologisch motivierte Ausführungen oder um Schilderungen exzeptioneller Ereignisse. In den Fällen, in denen motivische Übereinstimmung zu den Isländersagas besteht, beschränkt sich die Landnámabók auf kurze Referenzen; das Einflußverhältnis läßt sich dabei nicht eindeutig klären. Die Sagaerzählungen greifen somit in dieser Hinsicht nicht auf überlieferte Konventionen anderer Textgattungen – seien sie nordischer oder außernordischer Art – zurück, sondern weisen auf der Grundlage von Interaktionstypen

---

1 Vgl. dazu August Nitschke. 1998. S.233f; Peter Dinzelbacher. 2000. S.260.

2 Zu diesen beiden Polen der Wahrnehmung von Tieren im mittelalterlichen christlich-doktrinären Diskurs vgl. Jan M. Ziolkowski. 1993. S.33.

und Taxonomien in der Erfahrungswelt, wie sie sich auch in den altnordischen Rechtsbüchern widerspiegeln, eine ganz eigentümliche Bedeutungskonstituierung durch die Positionierung des Menschen zu der ihn umgebenden Fauna des Landes, des Wassers und der Luft auf.

Die in dieser Studie vorgenommene Annäherung an die Sagaliteratur war interdisziplinär ausgerichtet. Dabei wurde methodologisch und epistemologisch Neuland betreten. Durch die Verbindung von literaturwissenschaftlichen mit anthropologischen und historischen Fragestellungen konnte offengelegt werden, daß die Erwähnung von Tieren einerseits einer Reihe von literarischen Konventionen unterliegt, die die Sagaliteratur als Gattung auszeichnen, andererseits aber gleichzeitig eng mit den in den einzelnen Untergattungen konstruierten Gesellschaftsbildern in Verbindung steht. Eine solche doppelt angelegte Herangehensweise ist meines Erachtens die einzige Möglichkeit, die Bedeutungskonstituierung der mittelalterlichen Sagaliteratur zu entschlüsseln, da sie eben weder als literarische noch als historiographische Textgattung im modernen Sinne angelegt ist, sondern einem eigenen Satz von Regeln folgt. Der tierischen Komponente dieses Regelsatzes wurde auf den vorliegenden Seiten nachgegangen.

Anhang

Anhang 1: Tierwerte in der Grágás

	Grágás[1]
1 kúgildi (Kuhwert)	drei bis zehn Jahre alte Kuh, gehörnt, gesund, kalbend und milchgebend, nicht schlechter als ein durchschnittliches Rind
1 Kuh	3 einjährige Rinder
	2 zweijährige Rinder
	1 unfruchtbare Kuh und 1 zweijährige Milchkuh
	1 vierjähriger Ochse, kastriert oder unverschnitten
	6 Schafe: 2 zweijährige und vier ältere, mit Wolle und mitsamt Lämmern
	8 trockenstehende Mutterschafe, drei Jahre oder älter
	8 zweijährige Hammel
	8 einjährige Schafe mit Lämmern oder 6 dreijährige Hammel
	12 einjährige Schafe
	6 Ziegen mit Zicklein oder 8 trockenstehende Ziegen, drei Jahre oder älter
	8 einjährige Ziegen mit Zicklein
	8 zweijährige Ziegenböcke: 4 unbeschnitten, 4 kastriert oder 6 dreijährige Ziegenböcke: 3 unbeschnitten, 3 kastriert
	1 vier- bis zehnjähriger Hengst, gesund und ohne Fehl
	2 zweijährige Pferde: eine Stute und ein Hengst
	3 einjährige Pferde, davon ein Hengst
	1 Mutterschwein zwei Jahre oder älter mit 9 Ferkeln
2 Kuhwerte	1 Ochse sieben Jahre oder älter
1 2/3 Kuhwerte	1 sechsjähriger Ochse
1 1/3 Kuhwerte	1 fünfjähriger Ochse
3/4 Teile einer Kuh	1 unfruchtbare Kuh oder 1 dreijähriger Ochse
	1 vier- bis zehnjährige trockenstehende Stute, gesund und ohne Fehl oder 1 dreijähriger Hengst
2/3 Kuhwert	1 dreijährige Stute

[1] Die Angaben finden sich alle in *GrgKon* S.193f.

2 Mutterschafe [= 1/4 Kuh]	1 vierjähriger Hammel und 1 zweijähriger Hammel
2 Ziegen [= 1/4 Kuh]	1 vierjähriger Ziegenbock und 1 zweijähriger Ziegenbock
1 Ziege [= 1/8 Kuh]	1 zweijähriger Bock 2 einjährige Ziegen: 1 Bock und 1 Ziege oder 1 kastrierter und 1 unkastrierter Bock
Wert geringer als Kuh	1 trockenstehende Kuh oder 1 zweijährige fruchtbare Kuh
1/3 Kuh + 1 Öre	1 einjährige Stute
Preisware (metfé)[2]	1 ausgewachsener Pflugochse im Frühjahr 1 Widder drei Jahre oder älter oder 1 Leithammel 1 Ziegenbock älter als zwei Jahre 1 Zuchthengst, kampferfahren oder 1 kastriertes Pferd, gute Reiteigenschaften oder 1 Zuchtstute mit Fohlen

[2] Preisware bedeutet, daß der Preis zwischen Käufer und Verkäufer ausgehandelt werden soll, d.h. nicht nach einem festen Wertsystem bezahlt wird.

Anhang 2: Tierepisoden in der Óláfs saga Tryggvasonar

	Ágr	*OddÓT*	*Fsk*	*Hkr*
Zwei Raben	nein	nein	En þá er [Hákon jarl] kom austr fyrir Gautland, felldi hann blótspán ok vitraðisk svá sem hann <skyldi> hafa dagráð at berjask, ok hann sér þá hrafna tvá hversu gjalla ok fylgja allt liðinu (S.118)	En er hann kom austr fyrir Gautasker, þá lagði hann at landi. Gerði hann þá blót mikit. Þá kómu þar fljúgandi hrafnar tveir ok gullu hátt. Þá þykkisk jarl vita, at Óðinn hefir þegit blótit ok þá mun jarl hafa dagráð til at berjask. (*Hkr* I S.260)
Hund Vígi	nein	Þat barsc at þa er þeir varu iIrlandi oc hafþu tekit herfang er þeir attu opt at hrosa. þa racu þeir til skipa utallegar hiarðir. bæði naut oc sauði oc geitr. Þa geck at Olafi æinn fatôkr buandkarl oc herfiliga buinn oc bað hann geva ser hiorð sina þa er hann kenndi ser. oc reca aptr til husa sinna. Olafr suarar. Eigi ma ec ueita þer þat er þu biðr. þui at ecki fær þu skilt hiorð þina af sua miclum fiolþa. þui at þu mannt huarki mega kenna ne saman samna. oc engi maðr man sa finnasc er lyctir geri aþui. Bondi mælti þa. Gerit þa miscunn við mek at ec fa þat af fe minu er skilit fær mer til handa hundr miN. Þa mælti Olafr. Ef þu att sua spacan hund sem þu segir. at hann fær skilit fra sauði þina oc naut oc merct þat fra annarre hiorð með kunnattu sinni oc	nein	Þá er Óláfr var á Írlandi, var hann staddr í herferð nǫkkurri, ok fóru þeir með skipum. Ok þá er þeir þurftu strandhǫggva, þá ganga menn á land ok reka ofan fjǫlða búsmala. Þá kom þar eptir einn bóndi ok bað Óláf gefa sér kýr þær, er hann átti. Óláfr bað hann hafa kýr sínar, ef hann mætti kenna – „ok dvel ekki ferð vára.“ Bóndi hafði þar mikinn hjarðhund. Hann vísaði hundinum í nautaflokkana, ok váru þar rekin mǫrg hundruð nauta. Hundrinn hljóp um alla nautaflokkana ok rak brot jafnmǫrg naut sem bóndi sagði, at hann ætti, ok váru þau ǫll á einn veg mǫrkuð. Þóttusk þeir þá vita, at hundrinn myndi rétt kennt hafa. Þeim þótti hundr sá furðu vitr. Þá spurði Óláfr, ef bóndi vildi

	Ágr	*OddÓT*	*Fsk*	*Hkr*
		speki. þa uil ec ueita þer bôn þina En hygg at þu at hundr þinn geri oss enga duol. En at bioðanda bonda. þa leypr fram hundrin i utalliga flocka hiarðarennar oc rannsacaði. Oc eigi a halfri stundu dagsins hafþi hann fraskilit allt fe bondans. oc rac abrot fra aðru fe. Þetta undraðiz Olafr miok oc allir hans menn. leitar hann nu eptir huerrar naturu eða uitrleics þessi hundr veri. Bondinn segir at hann var licari spokum hirðum en scynlausum hundum þui at hann hefir mannz man vit. Olafr gerþi ser þa mikit um oc þotti sem var ageta gripr vera hundrinn. Oc bað bondann ef hann villdi geva honum h. Oc bondinn gaf honum h. þegar. En Olafr gaf bonda digran gullring. oc þar a ovan þat er en var meira vert vingan sina. oc skilðuz þeir nu vinir. Þessi hundr heitir Vigi oc er þat allra manna mal at eigi hafi meiri gersimi verit þescyns. en iþessum hundi. (S.54-56)		gefa honum hundinn. „Gjarna," segir bóndi. Óláfr gaf honum þegar í stað gullhring ok hét honum vináttu sinni. Sá hundr hét Vígi ok var allra hunda beztr. Átti Óláfr hann lengi síðan. (*Hkr* I S.269)
Reise in Walgestalt nach Island	nein	nein	nein	*Hkr* I S.271[1]
Hákon jarl wird als Bär bezeichnet	nein	nein	„Þér farið eigi hermannliga á ókunnu landi ok langt	Þér farið óhermannliga, rekið til strandar kýr ok

[1] Nur bei Episoden, die in mehreren Sagas Erwähnung finden, wird der Wortlaut zum Vergleich zitiert.

	Ágr	*OddÓT*	*Fsk*	*Hkr*
			til sótt, ok eru þér áburðarmenn miklir ok vilið auka nǫfn yður í þessi fǫr, þér takið kið ok kálfa, geitr ok kýr, ok væri meiri yðvarr frami at láta vera búit ok taka heldr bjǫrninn, er náliga mun nú kominn á bjarnbásinn, er þér fáið stilltan." Þá svaraði Búi: „Frá hverjum birni segir þú, maðr, þeim er oss mun vera happ at veiða?" Bóandinn svarar: „Sá enn sami bjǫrn, ef nú veiði þér hann eigi, þá mun hann alla yðr í munni hafa fyrr en langt sé heðan." [...] Sigvaldi jarl spurði, hvert Búi vill róa eða hvat hann hefir fregit til Hákonar jarls. Búi svaraði ok biðr þá alla róa, lézk ætla, at þann dag skulu þeir fá tekit í halann á refinum, „er nú dregr skaptit inn hér með landi." Þá svaraði Sigvaldi jarl: „Eigi hefir þu enn tekit í halann hónum, ok vænna þykki mér, at þú munt vera ginntr." [...] Þá mælti Sigvaldi: „Vera kann þat, at Búi digri gangi sjálfr á bjarnbásinn, þann er hann hugðisk veiða myndu Hákon jarl. Svá ferr hann sem feigr maðr." (S.128f)	kálfa. Væri yðr meiri veiðr at taka bjǫrninn, er nú er nær kominn á bjarnbásinn. (*Hkr* I S.278)
Hákon jarl ertränkt sein Pferd	En hann ok þræll hans Karkr riðu vakar nekkurar ok drekkðu þar hesti hans ok létu eptir skikkju hans ok	nur in S: Ok er þeir O. komo at anni er móttulinn rak tok<v> þeir hann. ok kendv margir hverr att	nein	Íss var á Gaul, ok hratt jarl þar í hesti sínum, ok þar lét hann eptir mǫttul sinn (*Hkr* I S.295)

	Ágr	*OddÓT*	*Fsk*	*Hkr*
	svá sverð á ísinum (S.16f)	hafðe ok ætlvðv flester at iarlinn mvnde drvknað hafa er þeir sa hestin daıþan ok môttvlinn rekinn ok þotti ekki þvrfa leita hans. (S.79f)		
Hákon jarls Knecht träumt im Loch unter dem Schweinestall, daß König Óláfr ihm ein Pferd schenke	nein	S.82f	nein	nein
Óláfr Tryggvason rupft den Falken seiner Schwester	nein	nein	nein	*Hkr* I S.307
Qgvaldr und seine Kuh (von Óðinn erzählte Geschichte)	nein	Konungr spyrr ef hann vissi huerr Augvalldr veri sa er nesit var við kennt. hann suaraði. Hann bio her anesinu. oc lagþi ælscu micla aeina ku. sua at hon scylldi fara með honum huert sem hann for. oc villdi hann drecka hennar miolk. Oc þui mæla menn sua þeir er feit ælsca. at allt scal fara saman karl oc kyr. Sia konungr atti margar orrostur. Oc þat var eitt siN er hann barðiz við konungiN er með firir Scorustrond sa het UariN. iþessum bardaga. varð mikit mannspell. oc þar fell Augvalldr konungr. oc var siðan heygþr her anesinu. oc man haugr hans her hittaz scamt fra bônum. oc iaðrum haugi er kyrin. (S.132)	nein	Þá spyrr konungr, ef hann vissi, hverr Qgvaldr hefði verit, er nesit ok bœrinn var við kenndr. Gestrinn segir, at Qgvaldr var konungr ok hermaðr mikill ok blét kú eina mest ok hafði hann hana með sér, hvargi er hann fór, ok þótti honum þat heilnæmligt at drekka jafnan mjólk hennar. „Qgvaldr konungr barðisk við konung þann, er Varinn hét. Í þeiri orrostu fell Qgvaldr konungr. Var hann þá hér heygðr skammt frá bœnum ok settir upp bautasteinar, þeir er hér standa enn. En í annan stað skammt heðan var heygð kýrin.“ (*Hkr* I S.313)

	Ágr	*OddÓT*	*Fsk*	*Hkr*
Der Grabhügel von Ǫgvalds Kuh wird gefunden	nein	S.136	nein	nein
Vígi und Þórir hjǫrtr	nein	Oc þegar er Þorir com at landi. þa let hann skipin. oc liop aland. Oc er þat sa einn maðr konungsins. þa scaut hann eptir honum or oc kom milli herþa Þori. oc geck þar ahol. oc fell hann Oc iþui liop fram af hans licama einn mikill hiortr með akafri ras. Oc er þetta sa hundr konungs Uigi. þa liop hann eptir hirtinum ok sôkir hann grimliga. En er Olafr konungr sa þenna atburð þa liop hann lanct aland up eptir þeim umfram sina menn. Oc er hann ser at þeir hittuz hundriN oc hiortriN. oc var þar harðr atgangr. beit hundriN hiortiN. en hiortriN stangaði hundinn. oc sua lauk at þeir fellu baþir. kômr komungr þa at oc finnr hiortiN dauðan með morgum sarum hundriN var oc miok undir bôginum. Þa coma menn konungs at. oc syndi hann þæim hræ hiartarins oc var þat þa þurt oc lett acafliga. sua sem belgr blasiN. En hundiN hofðu þeir til skipa oc vofðu hann iduki. Oc siþan let konungr senda hann til finnzins þess er þeir hofðu hitt fyrr oc bað konungr hann grôþa	nein	Hann sá, hvar Þórir hjǫrtr hljóp. Hann var allra manna fóthvatastr. Konungr rann eptir honum, ok fylgði honum Vígi, hundr hans. Þá mælti konungr: „Vígi, tak hjǫrtinn.“ Vígi hljóp fram eptir Þóri ok þegar upp á hann. Þórir nam stað við. Þá skaut konungr kesju at Þóri. Þórir lagði sverði til hundsins ok veitti honum sár mikit, en jafsnkjótt fló kesja konungsins undir hǫnd Þóri, svá at út stóð um aðra síðuna. Lét Þórir þar líf sitt, en Vígi var borinn sárr til skipa. (*Hkr* I S.325)

	Ágr	*OddÓT*	*Fsk*	*Hkr*
		hundinn. Oc sua var at fiðrin gröddi hundin afam manuðum. oc sendi siþan til konungs. (S.141f)		
Folter mit Schlange	nein	þa let konungr taca hann oc bauð at einn yrmling leti þeir scriða imunn honum. oc sua var gert. tocu þeir ormin oc lucu up munn mannzins. oc blæs hann imoti orminum en ormrin röcðiz fra munninum oc uilldi allt helldr en scriða imunn honum þa let konungr taca heitt iarn oc binda við Orminn. en þa er hann kendi hitans þa screið hann imunn honum. oc hröcðiz þegar niðr i quiþin oc þar ut oc hafþi hann imunni ser hiartat þessa mannz. oc at þessum lut senum. þa varð otti mikill oc hræzla yfir allu folki heiðinna manna. (S.166f)	nein	Þá lét konungr taka hann ok binda opinn á slá eina, lét setja kefli á millum tanna honum ok lúka svá upp munninn. Þá lét konungr taka lyngorm einn ok bera at munni honum, en ormrinn vildi eigi í munninn ok hrøkkdisk frá í brot, því at Rauðr blés í móti honum. Þá lét konungr taka hvannjólatrumbu ok setja í munn Rauð – en sumir menn segja, at konungr léti lúðr sinn setja í munn honum – ok lét þar í orminn, lét bera útan at slájárn glóanda. Hrøkkðisk þá ormrinn í munn Rauð ok síðan í hálsinn ok skar út um síðuna. Lét Rauðr þar líf sitt. (*Hkr* I S.327)
Óláfr Tryggvason läßt seine Feinde von Hunden zerreißen	nein	Oc er mikill fiolþi manna var cominn til þings. þa bað konungr fletta hann af clæðunum oc var hann af clæddr settr i mannringinn firir hundana. [...] folkit stoð allt umhuerfis. Var þa slegit lausum hundunum. En sia maðr hafði sua fogr augu oc snor imoti þeim at sia at þeir þorðu eigi ahann at	nein	allra manna grimmastr, þá er hann var reiðr, ok kvalði óvini sína mjǫk, suma brennda hann í eldi, suma lét hann ólma hunda rífa í sundr, suma lemja eða kasta fyrir hábjǫrg. (*Hkr* I S.333)

	Ágr	*OddÓT*	*Fsk*	*Hkr*
		raða. Oc þa callar konungr til sin hinn stercasta h. siN Uiga. ij eða þrysvar. oc clappaði um hann. oc bað hann bita manniN Oc þat varð um siðir uið aeggjan konungs. er hann visaði honum hart at at hann liop fram eitt sinn oc beit iquiþinn manninum oc huarf aptr þegar til konungs Oc er maðriN feck sarit þa spratt hann up oc liop ut yfir mannhringiN oc fell þa dauðr niðr. Oc er byscup heyrði þetta þa avitaði hann konungiN miok oc allt til þess er konungr fell til fota byscupi oc iatti firir guði glǫp siN oc sa sek misgert hava iþessu grimma verki. oc gerþi konungr micla iðran firir þenna lut. (S.169f)		
Hyrningr stirbt bei einem Fall vom Pferd	nein	S.171	nein	nein
Prophezeiung vor König Óláfs Tod	nein	S.187-189	nein	nein
Vígi trauert nach Óláfs Tod	nein	S.259	nein	nein

Anhang 3: Tierepisoden in der Haralds saga Sigurðarsonar

	Ágr	*Mork*	*Fsk*	*Hkr*
Eroberung Siziliens mit Hilfe von Vögeln	nein	Þar uoru uellir fagrir og slettir nær borginne og þar æ vollunum stodu tre fogr og limod uel au er blomgut uoru og sem þar uæri skogr litill og flugu fuglar þangath jafnan vr borg vm daga þeir er hreidr attu. Smafuglar foru þar at matfongum æ daginn vtan borg enn flugu aptr æ kuolldit ath sofa er þeir attu hier og huar hreidr j husþekium j borginne. [....] skulu ver rida blautu liminu æ trein og med þessum radum skulum uer uinna þessa myklu borg. sidan skulu til koma þeir menn vorir er bezt kunno |[1] viþ smafvgla. oc kann vera at fvglonvm verþi vhøgt at hefia føtrna af limonvm er leirino blaʋto er a riþit. oc ef ver fengum valld þesa enna litlo borgar manna smafvglanna. þa cann vera at rað hittiz i at na e þeim er stoRi ero oc meiri fire ser. Nv fara þeir sva meþ sem Norðbrict melir. oc dvgir þetta raþ. at foglarnir verþa fastir viþ trein. er þeir villdo fa ser matar. oc fa þeir nv tekit hondo marga smafvgla af þesom brogþom. [...]	[Haraldr]vann þar borg eina með þeima hætti, at fuglarar hans tóku með límí smáfugla þá, er hreiðruðusk í borginni ok flugu um daga í skóga at taka sér fœzlu, ok lét Haraldr binda á bak fuglunum lokarspánu af tyrvitré ok steypa á vaxi ok brennusteini. Síðan flugu fuglarnir allir senn í borgina til unga sinna. Þá laust eldinum af fuglunum, þó at hverr bæri litla byrði eldsins, þá kveiktisk þó þar af húsin, er reyrþǫkt váru, ok logaði síðan hvert hús af ǫðru ok síðan ǫll borgin. (S.231f)	Þá leitaði Haraldr þess ráðs, at fyglarar hans tóku smáfugla, þá er hreiðruðusk í borginni ok flugu á skóg um daga at taka sér mat. Haraldr lét binda á bak fuglunum lokarspánu af tyrvitré ok steypði vaxi ok brennusteini ok lét slá eldi í. Flugu fuglarnir, þegar er lausir urðu, allir senn í borgina at vitja unga sinna ok híbýla, er þeir áttu í húsþekjum, þar er þakt var reyr eða hálmi. Þá laust eldinum af fuglunum í húsþekjurnar. En þótt einn hverr bæri litla byrði elds, þá varð þat skjótt mikill eldr, er margir fuglir báru til víða um borgina í þekjur, ok því næst brann hvert hús at ǫðru, þar til er borgin logaði. (*Hkr* III S.76f)

[1] Hier beginnt nach einer Lakune wieder die Morkinskinna-Handschrift.

	Ágr	*Mork*	*Fsk*	*Hkr*
		oc flivga foglar iborgina til hreiþra sinna oc vnga. en hvsin voro reyrþakit morg þa er fvglarnir bygðo. oc er eigi langt at biþa vnnz eldinum lystr ifiþri foglanna oc þvi nest iþeciona oc hvsin. (S.69-71)		
Haraldr kämpft im Kerker gegen eine Schlange	nein	S.80-82	nein	nein
Ein mit Silberstücken gefüllter Ziegenbock vor König Magnús	nein	S.100	nein	nein
Ritterliches Reiten des dänischen König Sveinn	nein	S.140	nein	nein
Eine Schlange im Bauch Ingibjǫrg Halldórsdóttirs	nein	S.196-198	nein	nein
Schlangenepisode im Limfjord	En Haraldr konungr lét leita, ef ormr kvikr fyndisk í eynni, ok hann fannsk ok var mœddr síðan víd eld at ráði konungs, at hann skyldi þyrsta sem mest. Var síðan þráðr bundinn við sporðinn ok hann lauss látinn; sótti hann þegar til vats at drekka ok var svá vatn fundit. (S.38)	en þo baþ konungr leita ef nocqverr kvicr ormr fyndiz ieyjunni. oc var þat at þeir fundv. oc þa bað konungr taca orminn oc meþa við elld at hann þyrsti sem mest oc kan þat vera s. hann at ormrinn viti her vatn ieyiunni þott ver uitim eigi oc eigi mindi hann her lifa hava mat nema hann visi vatnit. Oc nv melti konungr at þrað langan scylldi binda við sporð orminom oc lata hann sidan fara þangat er hann villdi. en Maþr scylldi ganga eftir oc hallda i þradinn. ormrinn sotti	nein	Hann lét leita, ef lyngormr nǫkkurr fyndisk í eyjunni, en er hann fannsk, þá fœrðu þeir konungi. Hann lét fœra orminn til elds ok baka hann ok mœða, at hann skyldi þyrsta sem mest. Síðan var þráðr bundinn við sporðinn ok ormrinn laus látinn. Hrøkkðisk hann þá brátt, en þráðrinn rakðisk af tvinnahnoðanu. Gengu menn eptir orminum, þar til er hann steypðisk niðr í jǫrðina. Konungr bað þar grafa til vats. (*Hkr* III S.139)

	Ágr	*Mork*	*Fsk*	*Hkr*
		þegar þangat er hann viSi vatn þo at þat veri leyniliga comit oc varþ af þeSi rað speci konungs vatnit fundit oc þvi at minnom haft eftir at raþit þotti uitrligt oc hvgqvemligt. (S.204f)		
Finnr jarl beleidigt die Königsfamilie mit Tierschimpfwörtern	keine Erwähnung der metaphorischen Schimpfwörter	Villtv hava grið nu segir konungr þott þat se omacligt. Eigi af hundi þinom s. i. Villtv þa s. konungr at Magnús frendi þinn gefi þer grið. Magnus s. konungs styrþi þa scipi oc var þo a vngom alldri. Þa s. i. Hvat muni hvelpr sa gridom raþa. Þa þoti konungi gaman at erta i. oc melti. Villtv taca griþ af Þoro frendkono þinni. Þa spurþi iarlinn er hon her. Her er hon s. konungr. Þa melti Fiðr i ord scraic þat er siþan er vppi haft. oc fra s. hverso reiþr hann var er hann fecc eigi stillt ordþom sinom. Eigi er nv undarligt at þv hafir vel bitiz er meRinn er með þer. (S.213f)	Þá svaraði konungrinn: „Villtu hafa grið þó at þat sé ómakligt." Þá sagði jarlinn: „Eigi af hundinum þínum." „Villtu hafa grið af Magnúsi, frænda þínum?" Hann stýrði þá skipi. Jarlinn sagði: „Hvat mun hvelpr sá ráða griðum?" Þá hló konungrinn ok þótti gaman at eiga við hann ok mælti: „Villtu taka grið af Þóru, frændkonu þinni?" Jarlinn spurði: „Er hón hér?" Konungrinn sagði: „Hér er hón." <Þá mælti Finnr eitt orðskrǫk, þat er síðan er uppi haft, hversu reiðr hann var, er hann fekk eigi stillt orðum sínum:>[2] „Eigi er undarligt, at þú hafir vel bitizk í dag, er merrin hefir fylgt þér." (S.269)	Þá mælti Haraldr konungr: „Villtu nú grið, þóttu sér ómakligr?" Þá svarar jarl: „Eigi af hundinum þínum." Konungr mælti: „Viltu þá, at Magnús, frændi þinn, gefi þér grið?" Magnús, sonr Haralds konungr, stýrði þá skipi. Þá svarar jarl: „Hvat mun hvelpr sá ráða griðum?" Þá hló konungr ok þótti skemmtan at erta hann ok mælti: „Viltu taka grið af Þóru, frændkonu þinni?" Þá segir jarl: „Er hon hér?" Konungrinn sagði: „Hér er hon." Þá mælti Finnr orðskrǫk þat, er síðan er uppi haft, hversu reiðr hann var, er hann fekk eigi stillt orðum sínum: „Eigi er nú undarligt, at þú hafir vel bitizk, er merrin hefir fylgt þér." (*Hkr* III S.154f)
Der Gesetzessprecher der Götländer fällt vom Pferd	nein	oc i þvi er hann [lögsögumaðr Þorfiðr] melti þetta kipiz hestrin við oc hleypr vp hellinn er hann var bvndin við	nein	Í því bili hljóp upp herr Norðmanna ok œpði heróp ok bǫrðu á skjǫldu sína. Tók þá Gautaherr at œpa. En hestr lǫgmanns

[2] Diese Passage findet sich nur in der A-Fassung der Fagrskinna.

	Ágr	*Mork*	*Fsk*	*Hkr*
		oc kemr við eyra honom Þorfinni en hann leypr ner vp við oc melti. Sciot allra manna armastr oc snyr þegar a flotta oc leggr abrat (S.229f)		hnykkir svá fast, er hann fældisk við herópit, at hællinn gekk upp ok hrøkkði honum um høfuð, lǫgmanninum. Hann mælti: „Skjót allra Norðmanna armastr!“ Hleypði lǫgmaðrinn þá í brot. (*Hkr* III S.163)
Erschlagung eines Stieres als Kraftbeweis	nein	S.234	nein	nein
Adler- und Rabentraum auf dem Weg nach England	nein	nein[3]	nein	*Hkr* III S.176
Wolfstraum auf dem Weg nach England[4]	nein	nein	En þá dreymði stafnbúa hans [Haralds], at hann þóttisk sjá konu eina ok meiri en mennskir menn. Hón reið vargi ok hafði rauðan skjǫld (S.277)	Hann sá á landinu fylking mikla ok þótti sem hvárirtveggju bjoggisk til orrostu ok høfðu merki mǫrg á lopti, en fyrir liði landsmanna reið trǫllkona mikil ok sat á vargi, ok hafði vargrinn manns hræ í munni, ok fell blóð um kjaptana, en er hann hafði þann etit, þá kastaði hon øðrum í munn honum ok síðan hverjum at øðrum, en hann gleypði hvern. (*Hkr* III S.177)

[3] Die dem Traum folgende Strophe wird in der Morkinskinna mit den Worten eingeleitet, daß den Männern Haralds an der Küste eine Frau erschienen sei, die diese Strophe rezitierte (*Mork* S.266). In der Fagrskinna ist diese Strophe ausgelassen.

[4] In beiden Sagas folgt auf die Episode dieselbe Skaldenstrophe. In der Morkinskinna steht diese Strophe vor derjenigen, die in der Heimskringla von dem Rabentraum umrahmt wird. Auch in diesem Fall heißt es im Prosatext, daß Haralds Männern eine Frau an der Küste erschienen sei (*Mork* S.266).

	Ágr	*Mork*	*Fsk*	*Hkr*
Die Engländer nähern sich auf schönen Pferden (Ritterkultur)	nein	oc er þeir søkia ínand borginni sia þeir ioreyki micla. oc þar vndir þvi næst fagra sciolldo oc hvitar brynior. sia at þar riþr i moti þeim mikit lið. (S.271f)	Nú er þeir váru næsta at komnir borginni, þá sá þeir ríða móti sér lið mikit, ok sá þeir þar marga fagra hesta ok undir fagra skjǫldu ok hvítar brynjur. (S.281)	En er þeir sóttu í nánd borginni, reið í móti þeim lið mikit. Sá þeir jóreykinn ok undir fagra skjǫldu ok hvítar brynjur. (*Hkr* III S.184)
Drei Jungen als Boten auf den schnellsten Pferden	nein	setia helldr ena sciotosto hesta vndir .iii. vasca drengi. riþi þer sem hvatast oc segi Norðmonnom vanndaNn. mono þeir þa coma sciott oc veita oss liþ. (S.272)	Setjum ena skjótustu hestar undir þrjá vaska drengi ok ríði þeir sem hvatligast ok segi sem fallit er, ok mun oss þá koma lið af várum mǫnnum (S.281f)	setja ina skjótustu hesta undir þrjá vaska drengi, ok ríði þeir sem hvatligast og segi liði váru – mun þá skjótt koma oss liðveizla (*Hkr* III S.185)
Die Speere sollen gegen die Pferde gerichtet werden	nein	Þa er Englar riþa at yðr. sciotit niþr í iorð spiotzholonom. en setit eigi hera oddana en gegni miðiom manne. oc þeir er fremstir standa. hafi oc sina spiozhala í iorþo. en odda fyr briosti hestom þeira er at riþa. (S.273)	„Þegar er Englar ríða at yðr", sagði hann, „þá skjótið niðr spjótshǫlum yðrum í jǫrð, en setið svá hátt oddana, at gegni miðjum manni. En þeir er eptir standa í fylkinginni, seti auk sína spjótshala í jǫrðina ok oddana fyrir brjóst hesta þeira." (S.282)	en þeir, er fremstir standa, skulu setja spjótshala sína í jǫrðina, en setja oddana fyrir brjóst riddurum, ef þeir ríða at oss, en þeir er næstir standa, seti þeir sína spjótsodda fyrir brjóst hestum þeira. (*Hkr* III S.185f)
Fall vom Pferd bei Stamford Bridge[5]	Þá snørusk þeir í eina fylking allir ok bjoggusk við, en konungrinn sjálfr sat á hesti ok reið, meðan hann fylkði liðinu, en hestrinn fell undir hónum ok varp hónum af baki. En konungrinn mælti, er hann stóð upp: „Sjaldan fór svá, þá er vel vildi," kvað hann ok svá var ok sem konungrinn sagði, at hann varð eigi ljúgspár, fyrir því at í	Haralldr konvngr S. s. reið fyr framan fylking sina svortom hesti blesottom. oc forvitnaþisc hverso liþit stoð. oc visaþi til ef hann villdi framaR ínocqvorom stað vera lata. oc iþesi reiþ fell hestriN vndir konvngi. oc hann fram af oc melti. Fall er farar heill. Þa melti Haralldr konvngr G. s. við Norþmann einn er með honom var. Hvart kendir þv þann	Haraldr konungr reið svǫrtum hesti blesóttum fyrir framan fylking sína ok sá, hversu liðit stóð ok skipaði þeim framarr, er þá vildi hann. Ok í þessi reið fell hestrinn undir hónum ok konungrinn fram af ok mælti: „Fall er farar heill." Þá mælti Haraldr Englakonungr við Norðmenn þá, er með hónum váru: „Kenndu þér þann	Haraldr konungr Sigurðarson reið þá um fylking sína ok skynjaði, hvernig fylkt var. Hann sat á svǫrtum hesti, blesóttum. Hestrinn fell undir honum ok konungr af fram. Stóð hann upp skjótt ok mælti: „Fall er fararheill!" Þá mælti Haraldr Englakonungr til Norðmanna þeira, er með honum váru: „Kennduð þér þann

[5] In der Fagrskinna und der Heimskringla stehen vor und nach dieser Episode eine Reihe weiterer kurzer Schilderungen der Pferde und der ritterlichen Ausstattung der beiden gegnerischen Kampfparteien.

	Ágr	*Mork*	*Fsk*	*Hkr*
	þeim bardaga enum sama of daginn fell bæði Haraldr konungr ok Tósti jarl ok mikit lið með þeim, en þat flýði til skipa, er undan kom. (S.39)	eN micla mann er þar scaıt ser af hestinom. oc hafþi kyrtil blan oc fagran hialm. HeRa s. hann. þar var Haralldr Norðmanna konvngr. Þa melti Haralldr G. s. Mikill maþr oc itarligr. oc er veNa at nv se fariN at hamingio. (S.274)	enn mikla <mann> með þeim blá kyrtli ok enn fagra hjálm, er þar skaut sér af hestinum fram?“ Þeir svǫruðu: „Kennum vér, þat var Norðmanna konungr.“ Þá mælti Englakonungr: „Mikill maðr ok hǫfðingligr er hann, ok hitt er nú vænna, at farinn sé at hamingju.“ (S.282f)	inn mikla mann, er þar fell af hestinum, við inn blá kyrtil ok inn fagra hjálm?“ „Þar er konungr sjálfr,“ sǫgðu þeir. Englakonungr segir: „Mikill maðr ok ríkmannligr, ok er vænna, at farinn sé at hamingju.“ (*Hkr* III S.186)
Es reiten zwanzig Ritter vor	nein	Þvi nest riþo fram .xx. riddarar. oc fire fylking Norþmanna. oc voro allir brynjaþir oc sva hestarnir. (S.274)	Keine Erwähnung der gepanzerten Pferde: Nú ríða fram tuttugu riddarar fylking Norðmanna ok allir albrynjaðir. (S.283)	Riddarar tuttugu riðu fram af þingamannaliði fyrir fylking Norðmanna ok váru albrynjaðir ok svá hestar þeira. (*Hkr* III S.186)
Haraldr Sigurðarson über Haraldr Englakonungr	nein	Litill maþr var þessi sveinar. oc stoþ þo steigvrliga i stigreip sin. (S.276)	„Lítill konungr var þessi,“ sagði Haraldr konungr, „ok stóð vel í stigreip sín.“ (S.284)	Lítill maðr var þessi ok stóð steigurliga í stigreip. (*Hkr* III S.187)
Styrkárr stallari entkommt auf einem Pferd	nein	Styrcarr stallari comz vndan oc var hann eN fregsti maþr. með þeim hetti comz hann ibrot at maþr scaıt vndir hann hesti. oc reiþ hann sva ibrot vm kveldit. (S.280)	Styrkárr stallari komsk þar undan enn frægasti maðr, því at hann fekk sér hest ok reið á brott um kveldit (S.289)	Styrkárr, stallari Haralds konungs Sigurðarsonar, komsk brot, ágætr maðr. Hann fekk hest ok reið svá í brot. (*Hkr* III S.192)
Wilhelm der Eroberer tötet seine Frau, als er sein Pferd mit Sporen antreiben will	nein	S.285	nein	nein

Anhang 4: Tiernamen im Untersuchungskorpus

Pferde

Álftarleggr	*Ísl* S.334
Bandvettir	*Gísl* S.39
Dǫtt	*Háv* S.308
Eykjarðr	*Heið* S.39
Freyfaxi	*Hrafnk* S.100
Freysfaxi	*Vatn* S.90
Fölski	*Ísl* S.418
Hrafn	Ynglinga saga. *Hkr* I S.57
Hvítingr	*BjH* S.136
Illingr	*Flóam* S.250
Kengála	*Gr* S.39
Kinnskjóni	*ÞHaf* S.44
Máni	*Stur* S.78
Sløngvir	Ynglinga saga. *Hkr* I S.57
Snækoll	*Glúm* S.42
Sprógr	*Ísl* S.391
Svartfaxi	*Harð* S.10
Sviðgrímr	*Þórð* S.200
Sǫðulkolla	*Gr* S.148

Hunde

Buski	*Ísl* S.294
Flóki	*Reykd* S.225f
Sámr	*Nj* S.173
Saurr	Hákonar saga góða. *Hkr* I S.164f
Vígi	Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.269; *ÓTOdd* S.54
V.	*BjH* S.136

Ochsen

Brandkrossi	*Brandkr* S.188
Glæsir	*Eb* S.170
Harri	*Laxd* S.84

Eber

Beigaðr	*Vatn* S.43
Fleygir	*Heið* S.27

Anhang 5: Schilderungen individueller Tiere

1. Pferde*

Fundstelle	Zusammenhang	Name	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
BjH 136	Hvítingr				alhvítr at lit			ok með fola tvá hvíta; þat váru góðir gripir	
BjH 186	Geschenk			sonr Hvítings	alhvítr at lit			en merarnar allar rauðar	
BjH 186	Geschenk			sonr Hvítings	hvítr			en merarnar svartar	
Eb 22	Reitpferd Þorleifs							keypti þann hest, er hann fekk beztan	
Eb 22	Reitpferd Snorris				svǫrtu merhrossi			góðu	
Eb 33	Besitz								víghest góðan
Fbr 153	unerlaubtes Reiten				rauðan hest	ok mikinn vexti[4]	vænan[2]		reiðgóðan[3]
Fbr 218	Identifikation des Status eines Mannes durch sein Pferd						allvænum		
Gísl 39	Eilritt	Bandvettir							er skjótastir váru í fjǫrðum
Gísl 94	Traum				grám hesti				
Glúm 42	Besitz	Snækoll						stóðhross góð	
Glúm 43	Pferdekampf (Kálfs Pferd)	hestklárr	gamlan					en hann kom hverjum hesti fyrir	
Glúm 62	Pferdekampf (Vigfúss Pferd)							er sá beztr þeira, er hér hafa í dag komit (Vigf.) vándr lízk oss sjá (Gegner)	

* Wenn die Reihenfolge in der Tabelle nicht mit der Reihenfolge der Attribute im Text übereinstimmt, ist dies mit Zahlen markiert. Falls nichts angemerkt, wird im Text das Substantiv *hestr* verwendet.

Fundstelle	Zusammenhang	Name	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***Gr* 39**	Besitz	Kengála** (hryssa)			bleikálótta				hon er svá vís at um veðráttu ok vatnagang, at þat mun aldri bresta, at þá mun hríð eptir koma, ef hon vill eigi á jǫrð ganga
***Gr* 95**	Besitz							góðan	
***Gr* 99**	Pferdekampf (Atlis Pferd)			af Kengálu kyni[3]	móálóttan[2]			góðan	
***Gr* 99**	Pferdekampf (KormáksPferd)				brúnan hest				øruggan til vígs
***Gr* 148**	Diebstahl/ Besitz	Sǫðulkolla (merhross)			brúnt at lit				allra hrossa skjótast
***Gr* 175**	beabsichtigter Diebstahl							góðan [...] Grettir leizk vel á hestinn ok þing hans	
***Gunnl* 65**	abgelehntes Geschenk (4 stóðhross)				rauð at lit		hestr var allvænligr	ok lítt reyndr	
***Gunnl* 65**	abgelehntes Geschenk				hestr grár með fjórum merum			ok var sá baztr í Borgarfirði	
***Háv* 308f**	Spottbuße	Dǫtt	afgamall[2]		grár at lit			baksárr, ok hefir jafnan legit afvelta hingat til[3]	
***Heið* 232**	Geschenk als Dank				gráan[2]			góðan hest	

** Der erste Bestandteil des Namens deutet darauf hin, daß die Stute von Anfang an einen Buckel (*kengr*) gehabt haben kann, wenn sie den Namen nicht erst nach der Mißhandlung erhalten hat; der zweite Teil weist auf die erwähnte Zeichnung mit einem Aalstrich hin (vgl. auch Guðni Jónsson. 1936. S.39). Die Stute wird in der Saga von Ásmundr auch Bleikála genannt.

Fundstelle	Zusammenhang	Name	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***Heið* 261**	Geschenk für Gegenleistung						stóðhross væn		
***Heið* 260**	Besitz				tvá hesta alhvíta nema á eyrunum, þar váru þeir svartir			þótti honum hestarnir slíkt metfé, at hann vildi þá eigi missa fyrir aðra hesta	
***Hrafnk* 100**	Besitz	Freyfaxi			brúnmóálóttr at lit[2] (bleikálóttr at lit)			þann grip [...] er honum þótti betri en annarr. Á þessum hesti hafði hann svá mikla elsku, at hann strengði þess heit, at hann skyldi þeim manni at bana verða, sem reið honum án hans vilja	
***Hœns* 31**	Geschenk							stóðhross góð	
***Laxd* 101**	Geschenk für Gegenleistung	stóðhross fjogur			var hestrinn svartr	mikill[2]	ok vænn[3] ok þóttu honum fogr hrossin[6]	þat váru afreksgripir[5]	ok reyndr at vígi[4]
***Laxd* 135**	abgelehntes Geschenk				hvítr at lit ok rauð eyrun ok topprinn. Þar fylgðu þrjú merhryssi með sama lit sem hestrinn[4]	mikill	ok vænn[2]		ok hafði aldregi brugðizk at vígi[3]
***Laxd* 242**	Geschenk	eru tólf saman hrossin[2]						hest þann, er beztr er hér í sveitum	
***Ljósv* 63**	Geschenk							sjá er hér beztr í heraðinu	

Fundstelle	Zusammenhang	Name	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***Nj* 95**	Reitpferd Atlis				svǫrtum				
***Nj* 133**	Besitz	hesta tvá			bleikálótta			ok svá elskr hvarr at ǫðrum, at hvárr rann eptir ǫðrum	þeir váru beztir reiðhestar í heraðinu[2]
***Nj* 147**	Pferdekampf (Starkaðs Pferd)				rauðan at lit[2]			góðan	ok þótti þeim engi hestr mundu við þeim hafa í vígi
***Nj* 148**	Pferdekampf (Gunnars Pferd)				brúnan				
***Nj* 276**	Geschenk		fjǫgurra vetra[2]		brúnan	bæði mikinn[3]	ok sjáligan[4]	var graðr[5]	hafði ekki verit fram leiddr[6]
***Nj* 320**	Vision				grám				
***Nj* 449**	Vision				apalgrám				
***Odd* 373**	Geschenk				rauð at lit ok hvít mǫnin á[2]			stóðhross góð	
***Ófǫ* 118**	Besitz					mikill ok feitr	ok graðr		
***Reykd* 221**	Geschenk und Pferdekampf (Bjarnis Pferd)		sex vetra gamlan[2]		rauðan				kvezk mundu fá honum annan hest, ef nǫkkuri væri hvassari en sjá[3]
***Reykd* 221**	Pferdekampf (Eyjólfs Pferd)				grán hest, fǫxóttan				
***Vápnf* 45**	Geschenk	5 stóðhross			váru ǫll fifilbleik				
***Vatn* 90**	Besitz	Freysfaxi			fǫxóttan			hann var virkr at hestinum, ok þótti góðr; var hann ok øruggr til alls, bæði vígs ok annars	

Fundstelle	Zusammenhang	Name	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***Vatn* 110**	Traum				rauðum				
***Stur* 78**	Diebstahl	Máni						allra hesta beztr	
***Prest* 146**	Guðmundr fordert ein Reitpferd					er feitastr var í dalnum		ok sterkastr	
***Gsd* 183**	Pferdekampf				áttu báðir gráa hesta at lit				
***Hrafn* 213**	Geschenk 1							stóðhross góð	
***Hrafn* 213**	Geschenk 2							stóðhross góð	
***Hrafn* 216**	Besitz							góðan	
***Hrafn* 223f**	Vision				hvítum hesti, hest rauðan, brúnan hest				
***Ísl* 334**	Reitpferd Sturla Sighvatssons	Álftarleggr					ok fríðastr[2]	allra hesta mestr	
***Ísl* 362**	Tod eines geliehenen Pferdes				bleikálóttan	bæði mikinn ok sterkan	ok járnaðan öllum fótum		ok inn bezta fararskjóta
***Ísl* 364**	Geschenk							góðan	
***Ísl* 391**	geheimer Ritt	Sprógr			jarpskjóttum				
***Ísl* 418f**	Traum	Fölski			rauðr				
***Ísl* 483**	Geschenk							stóðhross góð	
***Ísl* 498**	Gizurs Pferd				svartblesóttum				
***Ísl* 519ff**	Traum				gráum	mikill			
***Ísl* 530**	Reitpferd des angedungenen Mörders Gizurs								inn bezti hestr til reiðar
***Þkak* 68**	Besitz							allgóðan	
***Þskarð* 122**	Geschenk				hesta tvá brúna				
***Þskarð* 176**	Geschenk				hesta tvá brúna				

Fundstelle	Zusammenhang	Name	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***Þskarð* 181**	Schlag auf Pferdeschulter				ljósbleikan				
***GBp* A 115**	Guðmundr fordert ein Reitpferd					er feitazstr var idalenum		ok sterkazstr	
***GBp* A 251**	Geschenk Valdimars							goðan	
Hungrv	Heilungsmirakel		ungan					góðan	
***ÞBp* C 283**	Heilungsmirakel				brúnn at lit			inn sterkasti	
***Mork* 111**	Geschenk						eigi set hafa venligra hest[2] (Empfänger)	stoðhross ageta goþ	
***Mork* 272**	Eilritt								ena sciotosto
***Mork* 274**	Haralds Pferd				svortom, blesottom				
***Fsk* 281**	Schlacht bei Stamford Bridge						fagra		
***Fsk* 282**	Haralds Pferd				svǫrtum, blesóttum				
***Hkr* III 185**	Eilritt								ina skjótustu
***Hkr* III 186**	Haralds Pferd				svǫrtum, blesóttum				
***Hkr* III 372**	Vision von Óláfr helgi				hvíta				

2. Hunde

Fundstelle	Zusammenhang	Name	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***BjH* 136**	Geschenk	V.						því at honum hafði þótt hann góðr fyrr	
***Eb* 115**	Besitz, wird von einem Adler gepackt	dýrhundr				mikill			
***Nj* 173**	Geschenk	Sámr				mikill			ok eigi verri til fylgðar en rǫskr maðr. [...] hann hefir manns vit; hann mun ok geyja at hverjum manni, þeim er hann veit, at óvinr þinn er, en aldri at vinum þínum
***Reykd* 255**	Wachhund	Flóki						góðan	
***Ísl* 289**	Hafs Wachhund							góðan lá hann jafnan fyrir hvílu hans	
***Ísl* 294**	Wachhund	Buski						er jafnan var vanr at fylgja Þorvaldi	
***Ísl* 393**		etjuhundr			hvítr				
***GBp* A 85**	Versuchung des Teufels					mikill			
***GBp* A 201**	Hafs Wachhund							godann, lá hann fyrir reckiu hans jafnann	
***Hkr* I 269**		Vígi						var allra hunda beztr[2]	Þeim þótti hundr sá furðu vitr

Fundstelle	Zusammenhang	Name (Tierart)	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***ÓTOdd* A 55f**	Geschenk	Vígi						eigi hafi meiri gersimi verit þescyns. en iþessum hundi[2]	licari spokum hirðum en scynlausum hundum þui at hann hefir man vit
***ÓTOdd* S 55f**	Geschenk	Vígi						er þat almæli at eigi veri meiri gersimi ihvnde þeim er norðr hingat kemi a laund[2]	likari spokum monnum en skynlausum hvndvm
***ÓTOdd* A 189**	Prophezeiung	Vígi						sa er isinni naturu er betri oc stercari en aðrir h.	
***ÓTOdd* S 189**	Prophezeiung	Vígi						er vlikr er auðrvm hvndvm isinne nattvru	

3. Ochsen

Fundstelle	Zusammenhang	Name (Tierart)	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***Brandkr* 186**	Besitz	Brandkrossi (uxi)			brandkrossóttr var at lit	ágætanaut at hlutum ok vexti		Honum þótti hann betri en allt annat, þat er hann átti í kvikfé	
***Eg* 209**	Opfer	(graðungr)	gamall[2]			mikill			
***Eb* 171**	übernatürlicher Stier	Glæsir (griðungr)			apalgrár at lit			alleiguligr	
***Gísl* 56**	Bezahlung für Zauberei	(uxi)	níu vetra gamall						
***Glúm* 34**	Opfer	(uxi)	gamlan						
***Gr* 159**	Besitz	(uxi)						góðan	
***Heið* 224**	Opfer	(þjórr)	tvá tvævetra						
***Heið* 270**	Schlachttier	(uxi)	fimm vetra gamalt						
***Laxd* 84**	Besitz/ übernatürlich	Harri (uxi)			apalgrár at lit[2]	meiri en ǫnnur naut[3]	Hann hafði fjǫgur horn; váru tvau mikil ok stóðu fagrt, it þriðja stóð í lopt upp, it fjórða stóð ór enni ok niðr fyrir augu honum; þat var brunnvaka hans[4]	góðan	
***Laxd* 230**	Besitz	(griðungr)			grán			ólman [...] gerði mǫnnum mart mein	

Fundstelle	Zusammenhang	Name (Tierart)	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Alter	Sonstiges		
***Ljósv* 60**	Traum	(uxi)					skrautligr ok hyrndr mjǫk		
***Ljósv* 85**	Traum	(uxi)			rauðr	mikill[2]			
***Ljósv* 85**	Traum	(griðungr)						mannýgr	
***Nj* 133**	Geschenk	(uxi)	níu vetra gamlan[2]		alsvartan				
***Ófþ* 121**	Geschenk	(uxi)	sjau vetra gamla[2]		tvá oxa rauða			váru þat inir beztu gripir[3]	
***Ófþ* 121**	Gegengeschenk	(uxi) 2 Ochsen			alsvarta			er at engu eru verri en þessir	
***Reykd* 177**	Handel	(uxi)	sex vetra gǫmul[2]		yxn tvau rauð			hann mat yxnin fyrir fimm hundruð	
***Vápnf* 49**	Traum	(uxi)			bleikan	mikann	ok skrautligan, ok bar hann hátt hornin		
***Vápnf* 49**	Traum	(uxi)			rauðflekkóttr	ekki mikill	né fagr	en allsterkligr	
***Vápnf* 49**	Traum	(uxi)			rauðr, beinlitr á hornunum		allra nauta skrautligastr		
***Vápnf* 49**	Traum	(þjórr)			sænautalitr				
***ÞHvít* 19**	Kampf	(griðungr)				mikill ok stórr			
***ÞHvít* 19**	Kampf	(griðungr)				mikill		ok ógrligr	
***Stur* 80**	Wiedergutmachung	(uxi)	þrévetran						
***Stur* 114**	Geschenk	(uxi)	sex vetra					eigi megi betri öxn vera en þessi (Empfänger) jafnmikit hefir mik kostat þessi einn sem hinir tveir (Geber)	

Fundstelle	Zusammenhang	Name (Tierart)	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Alter	Sonstiges		
***Prest* 153**	Geschenk	(uxi)	gamlan						
***Ísl* 373**	Viehraub	(uxi)	níu vetra gamlan						
***Ísl* 513**	Kauf zum Schlachten	(uxi)	fimm vetra gamlan[2]		rauðan				
***Þskarð* 149**	Geschenk	(uxi)	fimm vetra						
***Þskarð* 151**	Geschenk	(uxi)	fjögurra vetra gamlan						
***Þskarð* 206**	Geschenk	(uxi)	níu vetra gamlan						
***Þskarð* 215**	Geschenk	(uxi)	sex vetra gamlan						
***Jar* I**	Heilungsmirakel	(uxi)				mikill		góðr	
***GBp* A 130**	Geschenk	(uxi)	gamall						
***Jar* I**	Schutzmirakel	(griðungr)						mannýgr	
***Hkr* I 52**	verursacht König Egils Tod	(griðungr)	gamall					alinn svá kappsamliga, at hann var mannýgr, inn mesti spellvirki við menn	
***Mork* 234**	Kraftbeweis, wird geschlachtet	(griðungr)				akafa micill			

4. Andere Tiere

Fundstelle	Zusammenhang	Name (Tierart)	Alter	Abstammung	Aussehen			Charaktereigenschaften/ Allgemeine Qualitäten	Fähigkeiten
					Farbe	Statur	Sonstiges		
***Band* 309**	Verschwinden	(60 geldingar)						þeira er beztir váru	
***Heið* 231**	Spottbuße	(hrútlamb)			grátt at lit		ullarrýjat	er eigi vildi þrífask	
***GBp* A 115**	Heilungsmirakel	hrútr						er gersime var i. ok honum þotte goðr	
***Hkr* I 230**	Kaufpreis für Óláfr Tryggvason als Sklave	(hafr)						vel góðan	
***ÓTOdd* A 22**	Kaufpreis für Óláfr Tryggvason als Sklave	(hafr)						forkunnar goþan	
***Auð* 361**	Geschenk	(bjarndýri)						gersimi mikla, ok gaf þar fyrir alla eigu sína	
***Glúm* 9**	Kampf	(viðbjǫrn)	ungr					nýkominn ór híðinu ok eigi mannsbani orðinn	
***Gr* 74**	Kampf	(híðbjǫrn)						grimmr [...] ólmr	
***Hungrv* 7**	Geschenk	(hvítabjǫrn)						var þat dýr in mesta gersemi	
***ÞBp* A 96**	Nahrungsmirakel	(selr)				stóran			
***Jar* I 107**	Nahrungsmirakel	(ørkn)				mikit			
***Vatn* 45**	Namensherleitung	Beigaðr (gǫltr)	gamall[2]			mikill			
***Vatn* 73**	Zauberer	(kettir)			allir svartir[2]	ákafliga stórir		mjǫk tryllðir[3]	

Anhang 6: Tiermirakel im Untersuchungskorpus

	Heilungsmirakel	Nahrungsmirakel	Zähmungsmirakel
ÞBp A	[Heilung von Vieh durch Gesang und geweihtes Wasser (S.60)][1] Pferd bricht zusammen (S.85f) Verschwundene Schafe kehren zurück (S.90)[2] Pferd verbrennt sich die Beine in Lava (S.90) Blindes Schaf wird sehend (S.92)*[3] Pferd leidet nach der Kastration unter einer eitrigen Entzündung (S.94) Gelähmte Kuh kann wieder gehen* (S.96) [Vieh wird durch seine Anrufung geheilt (S.98)]	Fang überaus vieler Lachse (S.92)* Seehund liegt bewegungslos auf einem Stein und läßt sich widerstandslos töten (S.96) Wal wird an Land getrieben (S.95, zwei Episoden) Entkommener Fisch kann nochmals gefangen werden (S.95)	
Jar I	Kuh liegt in Bach (S.106) Pferd wird während eines Rittes krank und taumelt (S.112) Pferd stirbt fast aufgrund einer Entzündung nach der Kastration (S.124) Pferd bricht ins Eis ein (S.124f) Zwölf Rinder werden von Felsunterstand erschlagen, ein Ochse überlebt unverletzt (S.126f)	Frau vermag einen überaus großen Seehund zu erschlagen (S.107)[4] Seehund kann sich nicht von der Stelle bewegen und wird getötet (S.118f) Fang von 50 Fischen (S.131)*	Frau wird von Stier angegriffen und hängt zwischen seinen Hörnern; plötzlich fällt er um und ist danach vollkommen zahm (S.123f) Adler stiehlt alle Vogeleier, kann getötet werden (S.131f)
ÞBp B	[Heilung von Vieh durch Gesang und geweihtes Wasser (S.153)] Verschwundene Schafe kehren zurück (S.198f) Pferd verbrennt sich die Beine in Lava (S.199) Hütejunge findet alle Rinder wieder (S.199) Blindes Schaf wird sehend (S.206)* Kuh liegt in Quelle/Sumpf (S.207) Gizurr Hallssons Pferd erkrankt während eines Rittes (S.209f) Pferd bricht ins Eis ein (S.211)[5] Rinder werden von Felsunterstand erschlagen, ein Ochse überlebt unverletzt (S.211f) Schaf überlebt einen Sturz (S.223)	Seehund kann sich nicht von der Stelle bewegen und wird getötet (S.207) Frau kann überaus großen Seehund erschlagen (S.207)	[Vertreibung von Mäusen durch geweihtes Wasser (S.153)] Vertreibung von Mäusen (S.181)

1 Bei den in eckige Klammern gesetzten Fundstellen handelt es sich nicht um eine Mirakelepisode, sondern um eine Zusammenfassung der Wundertätigkeiten eines Heiligen, bei der unter anderem auch Heilungen von Vieh erwähnt werden.

2 Bei diesem Mirakel handelt es sich nicht um eine Heilung. Es handelt sich jedoch um einen Einzelfall und läßt sich systematisch am ehesten dieser Gruppe zuordnen.

3 Bei den mit einem Asterisk versehen Mirakeln handelt es sich um Adaptionen neutestamentlicher Wunder.

4 In diesem Mirakel spielt neben dem Nahrungsaspekt auch der Beistand Þorláks gegen den widerspenstigen, sich wehrenden Seehund eine Rolle.

	Heilungsmirakel	Nahrungsmirakel	Zähmungsmirakel
Jar II	Verschwundene Ochsen werden wiedergefunden, einer erst etwas später, aber sehr gut genährt (S.231f) Pferd bricht ins Eis ein (S.234) Frischgeborenes Kalb wird erst nach langer Zeit lebend gefunden (S.242) Pferd versinkt in Quelle/Sumpf (S.245) Verletzter Ochse wird geheilt (S.245)	Entkommener Heilbutt (heilagr fiskr) kann nochmals gefangen werden (S.232) Mann fängt großen Heilbutt (heilagr fiskr) (S.238)	
ÞBp C	[Heilung von Vieh durch Überstreuen von Erde aus Þorláks Grab (S.260)] Pferd bricht ins Eis ein (S.275)[6] Kräftiges Pferd kann kaum aufstehen, an schlimmer Krankheit erkrankt (S.283)		
ÞBp E	[Heilung von Vieh durch Überstreuen von Erde aus Þorláks Grab (S.289)]	Fischfang (S.289)* Fang von 50 Fischen (S.293)*	
JBp	krankes Pferd (S.248) Kuh mit gebrochenem Bein (S.291) Blindes Schaf wird sehend (S.294)* Schaf in gefrorenem Bach versunken (S.294) Pferd bricht ins Eis ein (S.307f) Pferd bricht zusammen und ist scheinbar tot (S.308f) Kranke Kuh (S.313)	Kuh ist einen Tag lang trächtig, gebärt ein totes Kalb und gibt danach den gesamten Winter über überaus viel Milch (S.291)	Vertreibung von Mäusen (S.248) Rabe bringt vorher entwendeten Schuh wieder (S.313)
GBp A	[Heilung von Vieh durch geweihtes Wasser (S.101)] todkranke Kuh (S.102)[7] Heilung von Vieh durch geweihtes Wasser (S.102)[8] Heilung von Rindern und Pferden durch geweihtes Wasser (S.117) Schafsbock leidet an Drehkrankheit (S.115)[9]	Wal wird an Land getrieben (S.111f)[10]	

[5] Das eigentliche Mirakel ist allerdings nicht die Rettung des Pferdes, die ohne Þorláks Hilfe gelingt, sondern das Herausziehen des dazu verwendeten Schmiedehammers.

[6] Das eigentliche Mirakel ist auch hier nicht die Rettung des Pferdes aus dem Wasser, die wiederum ohne Þorláks Hilfe gelingt, sondern das Wiederfinden eines versunkenen Goldrings.

[7] Vgl. Guðmundar saga B. Kap. 44.

[8] Vgl. Guðmundar saga B. Kap. 45.

[9] Vgl. Guðmundar saga B. Kap. 59.

[10] Vgl. Guðmundar saga B. Kap. 57.

	Heilungsmirakel	Nahrungsmirakel	Zähmungsmirakel
	Bestrafungsmirakel Pferd stirbt, nachdem sein Besitzer es nicht Guðmundr leihen möchte (S.115)[11]		
Prest	Heilung von Rindern und Pferden durch geweihtes Wasser (S.146)	Wal wird an Land getrieben (S.144)	
	Bestrafungsmirakel Pferd stirbt, nachdem sein Besitzer es nicht Guðmundr leihen möchte (S.146)		
Hkr	***Óláfs saga helga*:** Heilung von Vieh durch Trinken an Quelle, in der sich der König gewaschen hat (*Hkr* II S.325)		***Magnússona saga*:** Spürhunde verlieren die Spur eines jungen Dänen auf der Flucht (*Hkr* III S.273f)

[11] Vgl. Guðmundar saga B. Kap. 115.

Anhang 7: Theriophore Personenbeinamen

Die folgende Liste ist alphabetisch nach Personennamen sortiert. Angeführt wird immer die erste Nennung in einer Saga.

Ásgrímr baulufótr	*Ísl* S.449	Ásgrímr Kuhbein
Bjǫrn bukkr	*Prest* S.120; *Hkr* III S.323	Bjǫrn Bock
Hafr-Bjǫrn	*Gunnl* S.88	Ziegenbock-Bjǫrn
Brynjólfr úlfaldi	*Hkr* II S.79	Brynjólfr Kamel
Einarr faxi	*Ísl* S.494	Einarr Mähne
Einarr fluga	*Odd* S.367	Einarr Fliege
Eindriði heiðafylja	*Hkr* III S.392	Eindriði Heidefohlen
Eysteinn orri	*Hkr* II S.244	Eysteinn Auerhahn
Eyvindr lambi	*Eg* S.4	Eyvindr Lämmlein
Eyvindr snákr	*Hkr* I S.345	Eyvindr Schlange
Eyvindr úrarhorn	*Hkr* II S.82	Eyvindr Auerochsenhorn
Finn Sauða-Úlfsson	*Hkr* III S.313	Finn Schaf-Úlfssohn
Grímr lömbungr	*Ísl* S.488	Grímr Lämmchen
Svína Grímr	*Hkr* III S.312; *Fsk* S.333	Schweine-Grímr
Halldórr geitungr	*Ísl* S.450	Halldórr Ziegenjunges
Hallfríðr garðafylja	*Ísl* S.493	Hallfríðr Hoffohlen
Hallsteinn hestr	*Gr* S.19	Hallsteinn Pferd/Hengst
Jón kórkjappi	*Þkak* S.78	Jón Chorziegenbock
Ketill kálfr	*Hkr* II S.219	Ketill Kalb
Kolsveinn kröbbungr	*Ísl* S.498	Kolsveinn Krabbe
Folalda-Narfi	*Ísl* S.321	Fohlen-Narfi
Lúsa-Oddi	*Fbr* S.238	Läuse-Oddi
Óláfr pái	*Laxd* S.39	Óláfr Pfau
Óttar birtingr	*Hkr* III S.315	Óttar Weißfisch
Óttar vendilkráka	*Hkr* I S.54	Óttar Vendsyssel-Krähe
Laxa-Páll	*Hkr* III S.313; *Fsk* S.333	Lachs-Páll
Pétr Sauða-Úlfsson	*Hkr* III S.303	Pétr Schaf-Úlfssohn
Sigurðr fafnisbani	*Fbr* S.124	[nur als Vorfahre erwähnt]
Sigurðr hjǫrtr	*Hkr* I S.87	Sigurðr Hirsch
Sigurðr hundr	*Hkr* III S.23	Sigurðr Hund
[Sigurðr ormr-í-auga	*Fbr* S.124; *Hkr* I S.87f	Sigurðr Schlang-im-Aug]
Sigurðr svínhǫfði	*Nj* S.153	Sigurðr Schweinekopf
Sigurðr sýr	*Hkr* I S.310	Sigurðr Sau
Úlfr kráka	*Eir* S.199	Úlfr Krähe
Sauða-Úlfr	*Fsk* S.333	Schafs-Úlfr
Þoraldi hestr	*Fsk* S.333	Þoraldi Hengst/Pferd
Þórarinn moldoxi	*Dpl* S.158	Þórarinn Erdochse
Þorbjörn arnarungi	*Ísl* S.485	Þorbjörn Adlerjunges
Þórir geitleggr	*Reykd* S.165	Þórir Ziegenbart
Þorbjörn merr	*Ísl* S.366	Þorbjörn Stute
Þorbjörn merarleggr	*Ísl* S.295	Þorbjörn Stutenbein
Þórðr hesthǫfði	*Heið* S.316.	Þórðr Pferdekopf
Þórðr kausi	*Eb* S.248	Þórðr Katze
Þórðr kǫttr	*Laxd* S.100	Þórðr Katze
Þórðr melrakki	*Heið* S.267	Þórðr Polarfuchs
Þorgeirr kiðlingr	*Ísl* S.507	Þorgeirr Zicklein
Þorgeirr orri	*Gísl* S.59	Þorgeirr Auerhahn
Þorgeirr selnasabróðir	*Ísl* S.484	Þorgeirr Seehundsnasenbruder
Þorgeirr strandasvín	*Ísl* S.384	Þorgeirr Strandschwein
Þorgils ǫrn	*Eb* S.136	Þorgils Adler

Þorgrímr torðyfill	*Dpl* S.145	Þorgrímr Mistkäfer
Þórhildr rjúpa	*Eir* S.218	Þórhildr Schneehuhn
Þórir bukksungi	*Ísl* S.484	Þórir Jungbock
Þórir hjǫrtr	*Hkr* I S.309	Þórir Hirsch
Þórir hundr	*Hkr* II S.194	Þórir Hund
Hœnsa-Þórir	*Hœns* S.6	Hühner-Þórir
Þórir kráka	*Stur* S.106	Þórir Krähe
Sel-Þórir	*Eb* S.20; *Hkr* II S.193	Seehund- Þórir
Þorkell faxi	*Ísl* S.397	Þorkell Mähne
Þorkell hrútr	*Þskarð* S.168	Þorkell Schafsbock
Þorkell hvelpr	*Laxd* S.86	Þorkell Welpe
Þorkell trani	*Dpl* S.168	Þorkell Kranich
Þorleifr melrakki	*Reykd* S.160	Þorleifr Eisfuchs
Þorsteinn galti	*Ísl* S.440	Þorsteinn kastrierter Eber
Þorvarðr kamphundr	*Gsd* S.169	Þorvarðr Schnurrbarthund
Þorsteinn kvígr	*Reykd* S.212	Þorsteinn Bullenkalb
Þorsteinn rindill	*Ljósv* S.42	Þorsteinn Sperling
Þorsteinn þorskabítr	*Gísl* S.17	Þorsteinn Dorschbeißer
Qrnólfr fiskreki	*Eb* S.6	Qrnolfr Wal[1]
Qndóttr kráka	*Gr* S.8	Qndóttr Krähe

Theriophore Schiffsbezeichnungen

Dreki	*Fsk* S.320	Drache
Gammr	*Nj* S.200	Greif
Hreinninn	*Hkr* III S.313	Ren
Ormr enn langi	*Hkr* I S.327; *Fsk* S.145	lange Schlange
Ormr enn skammi	*Hkr* I S.327; *Fsk* S.150	kurze Schlange
Trana	*Hkr* I S.319; *Fsk* S.150	Kranich
Visundr	*Hkr* II S.267	Wisent

[1] Bei *fiskreki* handelt es sich um eine Walart (vgl. *Cleasby/Vigfusson* S.155).

Anhang 8: Tierwortschatz im Untersuchungskorpus

á	*f*	weibliches Schaf		
			Ísl	S. 525
álpt	*f*	Schwan		
			Eg	S. 73
			Flóam	S. 293f
			Gunnl	S. 54
ásauðr	*m*	Mutterschaf		
			Dpl	S. 150
			Hrafnk	S. 102, 103, 104
			Svínf	S. 95
			Þskarð	S. 149
			ÞBp A	S. 90
			ÞBp B	S. 199
baula	*f*	Rind		
			Ar	S. 275
bikkja	*f*	Hündin		
			Vatn	S. 88
birna	*f*	Bärin		
			Vatn	S. 42
bjarndýr(i)	*n*	Bär		
			Nj	S. 64
			Vatn	S. 44
			Auð	S. 361-63
bjarnhúnn	*m*	Bärenjunges		
			Þórð	S. 179
björn	*m*	Bär		
			Eg	S. 167
			Eir	S. 222
			Finnb	S. 274f
			Glúm	S. 9
			Gr	S. 74-77
			Þskarð	S. 119f
			Fsk	S. 128
			Hkr I	S. 17, 271
			Hkr II	S. 385
			Ölk	S. 86
boli	*m*	Bulle, Stier		
			Laxd	S. 231
bú	*n*	fahrende Habe, Vieh		
			Ísl	S. 423, 495
			Hkr III	S. 29, 280f, 342
			Mork	S. 304, 459
búfé	*n*	(das zum Hof gehörige) Vieh		
			Eg	S. 277
			Eir	S. 229
			Gþh	S. 9
			Ísl	S. 235, 495
			Fsk	S. 314
			Hkr II	S. 325
			HrafnG	S. 319
bukkr	*m*	Ziegenbock		
			Hkr II	S. 3f

búsmali	*m*	Kleinvieh, Milchvieh, bes. Schafe		
			Laxd	S. 67
			Gþh	S. 9
			Hkr I	S. 269
dilkr	*m*	saugendes Tierjunges, bes. Lamm		
			Gr	S. 200
dreki	*m*	Drache		
			Hkr I	S. 10, 271
dýr	*n*	(vierfüßiges) Tier, wildes Tier		
			Eir	S. 222, 227, 230
			JBp	S. 300
			Hkr I	S. 10, 18, 52, 54, 88, 135
eðla	*f*	Eidechse, Natter		
			Ágr	S. 6
			Hkr I	S. 127, 271
			Hkr II	S. 189
eykr	*m*	Lasttier, Zugtier (Pferd oder Ochse)		
			Dpl	S. 146
			Gr	S. 112
			Græn	S. 258
			ÞBp A	S. 56
			ÞBp B	S. 149, 184
			Hkr II	S. 188
fé	*n*	Vieh		
			Band	S. 298, 302, 313
			BjH	S. 176
			Eb	S. 9, 81, 93, 169
			Fbr	S. 147
			Gr	S. 108, 111
			Háv	S. 295f, 300, 304f, 337
			Heið	S. 226, 232
			Hæns	S. 11-13, 26, 27, 43f
			Laxd	S. 67, 84
			Nj	S. 195, 430
			Reykd	S. 159, 207
			Vápnf	S. 24
			Vatn	S. 31
			Stur	S. 75, 92-94
			Gsd	S. 182
			Ísl	S. 419, 421
			Þkak	S. 14, 21
			Þskarð	S. 123
			Kristni	S. 40
			Hungrv	S. 21
			GBp A	S. 101, 102
			Ágr	S. 53
			Mork	S. 449
fénaðr	*m*	Vieh		
			Eb	S. 93
			Eir	S. 224
			Gísl	S. 79
			Græn	S. 251, 261
			Háv	S. 300, 338
			Nj	S. 195
			JBp	S. 257
			ÞBp A	S. 60, 98
			ÞBp B	S. 153
			ÞBp C	S. 260

			ÞBp E	S. 289, 291
			Hkr II	S. 3
			Hkr III	S. 289
finngálkn	*n*	Fabeltier		
			Nj	S. 303
fiskr	*m*	Fisch		
			Band	S. 296
			BjH	S. 169f
			Eg	S. 75
			Eir	S. 225, 227
			Fbr	S. 259
			Gr	S. 26, 202
			Hrafnk	S. 122
			Vatn	S. 31, 57
			Ísl	S. 391
			Jar I	S. 131
			ÞBp A	S. 95
			ÞBp E	S. 293
			Hkr I	S. 18, 221
			Hkr III	S. 262
			Odd	S. 373
fluga	*f*	Fliege, Köder		
			Eb	S. 88
			Nj	S. 109, 111
flugdreki	*m*	Flugdrache		
			BjH	S. 124
			Nj	S. 303
fogl	*m*	Vogel		
			Nj	S. 233
folald	*m*	Fohlen		
			Ljósv	S. 88
			Gsd	S. 174
foli	*m*	männliches Fohlen		
			Gísl	S. 51
froskr	*m*	Frosch		
			Ágr	S. 6
			Hkr I	S. 127
fugl	*m*	Vogel		
			Eb	S. 93, 95
			Eg	S. 183
			Eir	S. 213
			Gísl	S. 110
			Gr	S. 237
			Gunnl	S. 54
			Prest	S. 139
			Ísl	S. 521
			Kristni	S. 13
			GBp A	S. 69f
			Fsk	S. 72
			Hkr I	S. 18, 35, 54, 131, 271
			Hkr II	S. 253
			Hkr III	S. 76f
			Mork	S. 69f, 74, 293
fyl	*n*	Fohlen		
			Fsk	S. 206
fylja	*f*	weibliches Fohlen		
			Gísl	S. 51

gagl	*n*	junge Gans		
			Hkr II	S. 151
galti	*n*	kastrierter Eber		
			Glúm	S. 60
			Vatn	S. 117f
gandr	*m*	Zaubertier		
			Fbr	S. 243
gás	*f*	Gans		
			Gr	S. 37
			Korm	S. 282f
			Svínf	S. 95
			Hkr II	S. 151
geit	*f*	Ziege		
			ÓTOdd	S. A 54, 211
			ÓTOdd	S. S 211
geldfé	*n*	kastriertes Vieh		
			Band	S. K 304
			BjH	S. 165
			Eg	S. 289
			Ljósv	S. 25
			Vápnf	S. 38
			Stur	S. 103
geldingr	*m*	Hammel		
			Band	S. 309, 359
			BjH	S. 168
			Dpl	S. 150
			Glúm	S. 58
			Gr	S. 190, 194
			Háv	S. 295-97, 355
			Heið	S. 270-272, 311
			Nj	S. 48
			Reykd	S. 156, 160-62, 223
			Vápnf	S. 25
			Stur	S. 89-92
			Stur	S. 103
			Ísl	S. 406
			Svínf	S. 95
			Þskarð	S. 151
			Mork	S. 310
geldneyti (Pl.)	*n*	kastriertes Vieh		
			Laxd	S. 67
graðfé	*n*	unkastriertes Vieh		
			Græn	S. 261
graðungr	*m*	Stier, Bulle		
			Eg	S. 209
			Græn	S. 261
			Korm	S. 288
			Laxd	S. 230f
			Vápnf	S. 24
			Brandkr	S. 184, 185
grey	*n*	Hündin		
			Flóam	S. 317
			Gísl	S. 112
griðungr	*m*	Stier, Bulle		
			Eb	S. 170-75
			Eir	S. 228
			Græn	S. 261, 263

			Hæns	S. 37
			Ljósv	S. 85
			ÞHvít	S. 19
			Stur	S. 85f
			Jar I	S. 123f
			Hkr I	S. 17, 52, 271
			Mork	S. 234
gríss	*m*	junges Schwein, Ferkel, kastrierter Eber		
			Hall	S. 192
			Vatn	S. 116f
			Hkr II	S. 151
gylta	*f*	Sau		
			Prest	S. 123
			GÞp A	S. 34
			Hreið	S. 259
göltr	*m*	kastrierter Eber		
			Eb	S. 53
			Glúm	S. 60
			Hrafnk	S. 98
			Vatn	S. 43
			Brandkr	S. 184
hafr	*m*	Ziegenbock		
			Dpl	S. 177
			Eb	S. 52
			Hrafnk	S. 98
			Ljósv	S. 26
			Nj	S. 106f
			Hkr I	S. 230
			Mork	S. 100
			ÓTOdd	S. A 22, S 23
haukr	*m*	Habicht, Falke		
			Fsk	S. 178
			Hkr I	S. 307
			Hkr II	S. 131, 216
			HrafnG	S. 327
heilagr fiskr	*m*	Heilbutt		
			Eir	S. 227
hestr	*m*	Hengst, (Reit-)Pferd		
			BjH	S. 136, 139, 147f, 175, 205
			Dpl	S. 146, 148, 153, 178
			Eb	S. 22f, 33, 96, 160
			Eg	S. 81, 174, 175, 178, 223, 284, 285, 292, 297
			Eir	S. 213
			Fbr	S. 126f, 139, 153-55, 167, 178f, 195, 217, 218
			Gísl	S. 39, 40, 52, 63f, 94
			Glúm	S. 25, 43f, 62, 64, 82
			Gr	S. 46, 58, 95f, 99f, 110, 115, 118, 122, 139f, 175, 206, 221
			Græn	S. 249
			Gunnl	S. 56, 62, 91
			Háv	S. 308f
			Heið	S. 225, 228f, 230-32, 236, 247, 248, 249, 260, 263f, 271f, 272f, 278, 285, 288
			Hrafnk	S. 100, 104-06, 119, 123f, 130
			Hæns	S. 21, 25, 31, 42
			Korm	S. 227, 228f, 232, 272
			Laxd	S. 58, 59, 101, 135, 140, 190, 218, 239, 242
			Ljósv	S. 5, 9, 19, 35f, 47f, 55, 56, 63, 74, 78, 86, 100
			Nj	S. 33, 38, 59, 62, 95, 98, 115, 144f, 136, 147-51, 182, 259, 269, 176f, 296, 317, 320f, 433-35, 449

			Reykd	S. 181f, 189, 221f
			Svarfd	S. 189
			Vápnf	S. 45f, 55, 57, 63
			Vatn	S. 60, 84, 90. 93, 94, 101, 104, 106, 110f
			ÞHvít	S. 14
			ÞHafl	S. 20, 23, 50
			Stur	S. 69, 72, 78, 79, 80, 86, 91, 92
			Prest	S. 146
			Gsd	S. 165, 183, 188, 189, 199, 203, 206, 208
			Hrafn	S. 216, 223f
			Ísl	S. 248, 252f, 275, 294, 317, 321-23, 334, 350, 362, 364, 373, 379, 386, 391, 397, 412, 416, 418-20, 423, 431, 484, 486, 498f, 513, 519-22, 530
			Þkak	S. 20-24, 68
			Þskarð	S. 122-24, 126, 129, 135f, 137, 138, 147, 163, 171, 176, 181, 206, 212, 216
			Ar	S. 273
			Kristni	S. 13, 19, 31
			ÞBp A	S. 85f, 90, 94
			Jar I	S. 112, 124f
			ÞBp B	S. 195, 199, 209f, 211
			ÞBp C	S. 262, 275, 283
			JBp	S. 261, 289, 307f, 308f
			GBp A	S. 115, 163, 166, 185, 219, 224, 236, 251
			Ágr	S. 17, 39, 43, 54
			Fsk	S. 205, 250, 281-84, 289, 303, 310, 343, 360, 366
			Hkr I	S. 5, 39f, 57f, 123, 295
			Hkr II	S. 3f, 40-43, 113, 120, 216, 243f, 338
			Hkr III	S. 152-54, 163, 185-87, 212, 226, 254, 267f, 367, 372, 386
			Mork	S. 140, 229, 272-74, 280, 285, 328, 351, 396-98, 449
			ÓTOdd	S. S 81, 82, 171
			ÓTOdd	S. A 82, 171
			GÞiðr	S. 196, 198
			Hreið	S. 255
			Ófþ	S. 117, 118f, 120
			ÞStang	S. 69f, 73
			Ölk	S. 91
hjarðtík	*f*	Schäferhündin		
			Eg	S. 167
hjörð	*f*	Herde, Vieh		
			Ísl	S. 412
			Hkr I	S. 56, 164
			Hkr III	S. 226
			ÓTOdd	S. A, S 54
hjörtr	*m*	Hirsch		
			Nj	S. 231
			Hkr I	S. 325
			ÓTOdd	S. A 116, 141
			ÓTOdd	S. S 141
hrafn	*m*	Rabe		
			Band	S. 360
			BjH	S. 205
			Háv	S. 322
			Nj	S. 195, 447
			Ísl	S. 428, 512
			JBp	S. 313
			Fsk	S. 118
			Hkr I	S. 18f, 260
			Hkr II	S. 186
			Hkr III	S. 15, 176
			HrHalt	S. 310

hross	*n*	Pferd, Stute		
			Band	S. 353, 363
			BjH	S. 147, 182-84, 186f, 191, 195-98, 200
			Dpl	S. 149
			Eb	S. 33-36, 58
			Eg	S. 171
			Gísl	S. 78
			Glúm	S. 25, 48, 63f
			Gr	S. 39-41, 148-52
			Gunnl	S. 59, 65, 91
			Heið	S. 261f
			Hrafnk	S. 103
			Hæns	S. 10, 12f, 26, 31, 37
			Laxd	S. 67, 101, 103-05, 135
			Ljósv	S. 55, 93
			Nj	S. 115
			Reykd	S. 177
			Vápnf	S. 40f, 41f, 45f, 55
			Vatn	S. 91, 128
			ÞHvít	S. 14
			Þórð	S. 29
			ÞHafl	S. 29, 43f, 50
			Stur	S. 82, 91
			Prest	S. 146
			Gsd	S. 174, 182, 184f, 194, 199, 207
			Hrafn	S. 213
			Ísl	S. 264, 328, 385f, 421, 430-32, 483
			Þkak	S. 14, 21
			Svínf	S. 95
			Þskarð	S. 170, 181, 207, 210, 215
			ÞBp C	S. 258
			GBp A	S. 117
			Hkr I	S. 168
			Hkr II	S. 74, 177, 323
			Mork	S. 111f, 294
			HrHalt	S. 308
			Odd	S. 373f
			ÞStang	S. 69, 73
hrosshvalr	*m*	Walroß, Walart		
			Korm	S. 265
hrútlamb	*n*	Widderlamm		
			Heið	S. 231
hrútr	*m*	Widder, Schafbock		
			Gr	S. 225
			Heið	S. 226f
			Ljósv	S. 14
			Vatn	S. 39
			GBp A	S. 115
			Hkr II	S. 364
hryssa	*f*	Stute		
			Gr	S. 39
hundr	*m*	Hund		
			BjH	S. 136, 139, 147
			Eb	S. 61, 115
			Eg	S. 167
			Fbr	S. 136
			Gísl	S. 84, 101
			Gr	S. 44, 68, 115, 126

			Hœns	S. 40
			Ljósv	S. 51, 96
			Nj	S. 123, 173, 185f, 452
			Reykd	S. 180, 225f
			Vatn	S. 61, 106, 124
			Ísl	S. 289, 294, 334, 393
			Þskarð	S. 155
			GBp A	S. 81f, 85, 201, 243
			Fsk	S. 133, 178, 269
			Hkr I	S. 17, 135, 164f, 269, 325, 333
			Hkr II	S. 131, 241, 257f, 285, 384
			Hkr III	S. 154, 273f, 289, 293
			Mork	S. 179, 213, 310, 323
			ÓTOdd	S. A 55, 141, 169f, 189, 240
			ÓTOdd	S. S 54, 141, 169f, 189, 240
			HrafnG	S. 327
			ÞStang	S. 70
hundtík	*f*	Hündin		
			Vatn	S. 117
húnn	*m*	Bärenjunges		
			Vatn	S. 42
			Nj	S. 64
hvalr	*m*	Wal		
			Band	S. 296
			Eg	S. 75
			Eir	S. 224
			Fbr	S. 136f, 139, 147, 148f
			Gr	S. 28-31, 88f
			Háv	S. 300
			Korm	S. 206f
			Laxd	S. 218
			Ljósv	S. 47
			Reykd	S. 171f
			Prest	S. 144
			Gsd	S. 165
			Hrafn	S. 213f, 220f
			Ísl	S. 379f
			Þkak	S. 66
			ÞBp A	S. 95
			GBp A	S. 111f, 171, 241
			Hkr I	S. 271
hvelpr	*m*	Tierjunges, bes. Welpe		
			Nj	S. 234
			Fsk	S. 269
			Hkr III	S. 155
			Mork	S. 214
hvítabjörn	*m*	Eisbär		
			Harð	S. 7
			Krók	S. 142
			Hungrv	S. 7
höðnukið	*n*	weibliches Zicklein		
			Reykd	S. 189
höggormr	*m*	Giftschlange		
			Gísl	S. 46
hœns (Pl.)	*n*	Hühner		
			Hœns	S. 6
íkorni	*m*	Eichhörnchen		
			Hkr II	S. 149ff

illdýri	*n*	böses, schädliches Tier		
			Heið	S. 238
it óarga dýr	*n*	Löwe		
			Fbr	S. 133, 179
jór	*m*	Pferd		
			Hkr III	S. 184, 234
kálfr	*m*	Kalb		
			BjH	S. 152f
			Eb	S. 170-175
			Glúm	S. 45
			Hrafnk	S. 122
			Ljósv	S. 56
			ÍBp	S. 291
			Hkr I	S. 205, 278
			Mork	S. 165, 240f
			GÞiðr	S. 202
kapall	*m*	Packpferd		
			Reykd	S. 207
kið	*n*	Zicklein		
			Hrafnk	S. 122
			Hkr I	S. 205
			Mork	S. 165, 447
kjappi	*m*	Ziegenbock		
			Þkak	S. 78
klárr	*m*	Arbeitspferd, Klepper, Mähre		
			Glúm	S. 43
			Nj	S. 97
kráka	*f*	Krähe		
			Laxd	S. 67
			Mork	S. 294
kúneyti (Pl.)	*n*	Milchkühe		
			Laxd	S. 68
kvíga	*f*	junge Kuh, Färse		
			Glúm	S. 20, 23
			Gsd	S. 202
			GÞp A	S. 102
kvikendi	*n*	Lebewesen, Tier		
			Eb	S. 9
			Glúm	S. 7
			Hrafnk	S. 122
kvikfé	*n*	Vieh(bestand)		
			Dpl	S. 179
			Eb	S. 26f
			Eg	S. 73
			Fbr	S. 136, 248
			Gr	S. 108, 115
			Græn	S. 260
			Laxd	S. 50, 67, 86
			Ljósv	S. 25
			Vápnf	S. 64
			ÞHvít	S. 17
			Stur	S. 84
			Brandkr	S. 186
			HrafnG	S. 319
kykvendi	*n*	Lebewesen, Tier		
			Eir	S. 207

			Hreið	S. 248
kýr	*f*	Kuh		
			BjH	S. 152f
			Eb	S. 164, 170-75
			Gísl	S. 53
			Gr	S. 115
			Hæns	S. 40
			Laxd	S. 109f
			Reykd	S. 170
			Stur	S. 88
			Gsd	S. 191, 204, 208, 210, 212
			Ísl	S. 440f, 451
			Svínf	S. 95
			Þskarð	S. 149, 150, 209
			ÞBp A	S. 96
			Jar I	S. 106
			JBp	S. 229, 291, 313f
			Hkr I	S. 269, 278, 313
			Hkr II	S. 108
			ÓTOdd	S. A, S 132, 136
			Sörla	S. 109
köttr	*m*	Katze		
			Heið	S. 249
			Vatn	S. 72-75
			Stúf	S. 283f
lamb	*n*	Lamm		
			Band	S. 356
			Eb	S. 130
			Heið	S. 233
			Laxd	S. 51, 119
			Stur	S. 92
			Ísl	S. 378
lax	*m*	Lachs		
			Græn	S. 251
			Laxd	S. 67
			Nj	S. 115
			Vatn	S. 57, 61
			ÞBp A	S. 92
			Hkr I	S. 175
léo	*m*	Löwe		
			Laxd	S. 55
			Nj	S. 231
			Fsk	S. 231
lyngormr	*m*	Schlange		
			Hkr I	S. 327
læmingr	*m*	Vogelart?		
			Gísl	S. 110
már	*m*	Möwe		
			Háv	S. 321
melrakki	*m*	Polarfuchs		
			Eir	S. 222
			Heið	S. 270
			Laxd	S. 119
			Nj	S. 326
			Stur	S. 96
			Þskarð	S. 174

merhross	*n*	Stute		
			Eb	S. 22
			Gr	S. 148
			Laxd	S. 135
			Reykd	S. 207
			ÞHafl	S. 50
merr	*f*	Stute		
			BjH	S. 186
			Fbr	S. 254, 259
			Reykd	S. 207f
			Vatn	S. 88, 91
			ÞHafl	S. 50
			Ísl	S. 263
			Mork	S. 214
			Fsk	S. 206, 269
			Hkr III	S. 155
			Ölk	S. 91
			Svarfd	S. 186
mús	*f*	Maus		
			Heið	S. 249
			ÞBp B	S. 153, 181
			Hkr II	S. 189
			Mork	S. 310
			JBp	S. 249
mý	*n*	Mücke		
			Ljósv	S. 29
			Reykd	S. 218
naut	*n*	Rind, Rindvieh, Vieh		
			Band	S. 363
			Dpl	S. 170
			Eb	S. 170
			Eg	S. 209, 277-81
			Fbr	S. 139, 218
			Gísl	S. 41
			Glúm	S. 25, 86, 92
			Gr	S. 162, 194
			Hœns	S. 17, 26
			Korm	S. 286, 290
			Laxd	S. 45, 68, 84f
			Ljósv	S. 85
			Reykd	S. 196, 207
			Vápnf	S. 24, 49
			Vatn	S. 42
			ÞHvít	S. 19
			Stur	S. 84-86, 88, 91
			Prest	S. 146
			Gsd	S. 182
			Ísl	S. 266, 315, 322, 414, 417f, 440, 507, 512, 527
			Þkak	S. 32
			Þskarð	S. 183, 213
			ÞBp A	S. 93
			Jar I	S. 114, 126f
			ÞBp B	S. 199, 211
			JBp	S. 228f
			GBp A	S. 83, 117
			Ágr	S. 35
			Fsk	S. 346
			Hkr II	S. 108, 177, 298f
			Hkr III	S. 260, 264, 393

			ÓTOdd	S. A 54
			Brandkr	S. 189
			HrafnG	S. 320
			Ófþ	S. 119
			ÞStang	S. 71f
nautfé	*n*	Rindvieh		
			Græn	S. 261, 263
ormr	*m*	Schlange		
			Ágr	S. 6, 38
			Hkr I	S. 18, 127, 271
			Hkr II	S. 189
			Hkr III	S. 139
			Mork	S. 80-82, 197f, 204f
orri	*m*	Auerhahn		
			Hkr II	S. 131
otr	*m*	Otter		
			Mork	S. 310
oxi	*m*	Ochse		
			Gísl	S. 56
			Heið	S. 311
			Ljósv	S. 60, 85
			Ar	S. 238
			Mork	S. 100
			Ófþ	S. 121
padda	*f*	Kröte		
			Ágr	S. 6
			Hkr I	S. 127, 271
			Hkr II	S. 189
rakki	*m*	Hund		
			Laxd	S. 68
			Nj	S. 186
			Svínf	S. 91, 102
refkeila	*f*	Füchsin		
			Háv	S. 349
refr	*m*	Fuchs		
			Háv	S. 300
			Svínf	S. 102
			Fsk	S. 128
			Mork	S. 308
reyðarhvalr	*m*	Walart		
			Hrafn	S. 213
reyðr	*m*	Walart		
			Eb	S. 158-160
			Glúm	S. 91
			Græn	S. 261
			Háv	S. 300
			Hþ	S. 57
			Prest	S. 144
			Ísl	S. 494
rjúpa	*f*	Schneehuhn		
			Dpl	S. 146
			Ágr	S. 43
			Fsk	S. 303
			Hkr III	S. 212
			Mork	S. 298
sauðfé	*n*	Schafe		
			BjH	S. 166

			Eg	S. 76
			Gr	S. 237
			Laxd	S. 67
			Stur	S. 91
			Ísl	S. 389, 507
sauðr	*m*	Schaf		
			Band	S. 302, 304
			BjH	S. 139, 165
			Dpl	S. 176
			Eb	S. 58, 99, 115, 116
			Eg	S. 289
			Glúm	S. 54, 58
			Gr	S. 190, 200, 225
			Háv	S. 297
			Heið	S. 227, 270-72, 311
			Hœns	S. 26
			Nj	S. 48f, 115, 124, 231f
			Reykd	S. 160, 224
			Vápnf	S. 25, 55
			Vatn	S. 39, 42, 75f, 116
			Gþh	S. 8
			Gsd	S. 187, 189
			Ísl	S. 342, 379, 440
			Svínf	S. 95
			Þskarð	S. 200, 213
			ÞBp A	S. 66, 92
			ÞBp B	S. 206, 223
			JBp	S. 281, 294
			Hkr II	S. 108
			Mork	S. 409
			ÓTOdd	S. A 54, 155
selr	*m*	Seehund		
			BjH	S. 151, 164
			Eb	S. 147
			Eg	S. 75
			Fbr	S. 241
			Laxd	S. 41, 67
			Nj	S. 53
			Stur	S. 84
			Þkak	S. 53
			ÞBp A	S. 96
			Jar I	S. 118f
			Hkr II	S. 253
síld	*f*	Hering		
			Fsk	S. 111
			Hkr I	S. 222f, 243
			Hkr II	S. 81
smali	*m*	Kleinvieh, bes. Schafe		
			Laxd	S. 40
			Stur	S. 82
			Hkr I	S. 168
spörr	*m*	Sperling		
			Hkr I	S. 35
strandhögg	*n*	erbeutetes Vieh		
			Eg	S. 48
			Fsk	S. 307
			Hkr I	S. 77, 128, 269
			Hkr III	S. 52, 234f

			Mork	S. 333
			ÓTOdd	S. S 54
svala	*f*	Schwalbe		
			Eg	S. 183
svín	*n*	Schwein		
			Vatn	S. 43, 116
			Svínf	S. 95
			Hkr II	S. 151, 298f
			Hkr III	S. 339
			Hreið	S. 259
			Stúf	S. 283f
tíundarhvalr	*m*	Walart		
			Ísl	S. 336
torðyfill	*m*	Mistkäfer		
			Dpl	S. 146
trana	*f*	Kranich		
			Fsk	S. 178f
úlfr	*m*	Wolf		
			Eb	S. 133
			Laxd	S. 48, 64
			Ísl	S. 499
			Hkr II	S. 372
uxi	*m*	Ochse		
			Band	S. 359
			Dpl	S. 144
			Eb	S. 83, 92f, 95, 100
			Eg	S. 95f, 290
			Glúm	S. 34, 88
			Gr	S. 159-161
			Háv	S. 255f
			Laxd	S. 84f
			Nj	S. 133
			Reykd	S. 177-180
			Vápnf	S. 39, 49
			Stur	S. 80
			Prest	S. 153
			Ísl	S. 373, 513
			Svínf	S. 95
			Þskarð	S. 149, 151, 206, 215
			ÞBp B	S. 211f
			GBp A	S. 130
			Brandkr	S. 186f, 188
valr	*m*	Falke, Habicht		
			Gr	S. 232
			Gunnl	S. 54
			Heið	S. 313
			Krók	S. 157
vargr	*m*	Wolf		
			Band	S. 350
			Dpl	S. 161
			Eg	S. 125
			Gísl	S. 46, 105
			Gr	S. 232
			Harð	S. 350
			Háv	S. 349
			Heið	S. 293f, 313
			Nj	S. 155f
			Þórð	S. 350

			Fsk	S. 277
			Hkr I	S. 17, 164
			Hkr II	S. 186
			Hkr III	S. 177, 293
yrmlingr	*m*	kleine Schlange		
			Korm	S. 235
			Mork	S. 196
			ÓTOdd	S. A, S 167
yxn	*n*	Ochse		
			Dpl	S. 153
			Heið	S. 270-272
			Stur	S. 114
			Gsd	S. 202
			Ísl	S. 318, 333, 406, 415
			Hkr I	S. 14, 31
			Ölk	S. 92
þjórr	*m*	Stier, Bulle		
			Heið	S. 224
			Vápnf	S. 49
æðr	*f*	Eiderente		
			Eir	S. 224
ær	*f*	weibliches Schaf, Mutterschaf		
			Dpl	S. 150
			Gr	S. 200, 225
			Stur	S. 76f
			Þskarð	S. 150
			ÞBp B	S. 223
öldungr	*m*	ausgewachsener, alter Bulle oder Ochse		
			Gr	S. 158
			Nj	S. 191
örn	*m*	Adler		
			Eb	S. 100, 115
			Gunnl	S. 54
			Ísl	S. 416
			Jar I	S. 131f
			Fsk	S. 195
			Hkr II	S. 316, 372
			Hkr III	S. 176
ørkn	*n*	Seehundart		
			Jar I	S. 107

Abkürzungsverzeichnis

Die für die Primärliteratur verwendeten Siglen folgen dem Werkregister des *Ordbog over det norrøne prosasprog* (*ONP*). Im *ONP* nicht aufgenommene Titel sind mit Asterisk markiert. Dies ist vor allem bei den Teilsagas der Sturlunga saga der Fall, die abgesehen von den auch selbständig überlieferten Teilsagas im *ONP* nur als Kompilation aufgenommen ist.

Íslendinga sögur

Band	Bandamanna saga
BjH	Bjarnar saga Hítdœlakappa
Dpl	Droplaugarsona saga
Eb	Eyrbyggja saga
Eg	Egils saga
Eir	Eiríks saga rauða
Finnb	Finnboga saga
Flj	Fljótsdœla saga
Flóam	Flóamanna saga
Fbr	Fóstbrœðra saga
Gísl	Gísla saga Súrssonar
Glúm	Víga-Glúms saga
Gr	Grettis saga
Grœn	Grœnlendinga saga
Gunnl	Gunnlaugs saga ormstungu
Háv	Hávarðar saga Ísfirðings
Hall	Hallfreðar saga
Harð	Harðar saga Grímkelssonar ok Geirs
Heið	Heiðarvíga saga
Hrafnk	Hrafnkels saga Freysgoða
Hœns	Hœnsa-Þóris saga
Korm	Kormáks saga
Krók	Króka-Refs saga
Laxd	Laxdœla saga
Ljósv	Ljósvetninga saga
Nj	Njáls saga
Reykd	Reykdœla saga
Svarfd	Svarfdœla saga
Vall	Valla-Ljóts saga
Vápn	Vápnfirðinga saga
Vatn	Vatnsdœla saga
Þórð	Þórðar saga hreðu
ÞHvít	Þorsteins saga hvíta

Sturlunga saga

Ar	Arons saga. Stu II
*Gsd**	Guðmundar saga dýra. Stu I
*Gþh**	Geirmundar þáttr heljarskinns. Stu I
Hrafn	Hrafns saga Sveinbjarnarsonar. Stu I
*Hþ**	Haukdæla þáttr. Stu I
*Ísl**	Íslendinga saga. Stu I
*Prest**	Prestssaga Guðmundar góða. Stu I
*Stur**	Sturlu saga. Stu I
*Svínf**	Svínfellinga saga. Stu II
*ÞHafl**	Þorgils saga ok Hafliða. Stu I
*Þkak**	Þórðar saga kakala. Stu II
*Þskarð**	Þorgils saga skarða. Stu II

Biskupa sögur

GBp A	Guðmundar saga biskups A
Hungrv	Hungrvaka
Jar I-II*	Jarteinabók I-II
JBp	Jóns saga helga
Kristni	Kristni saga
ÞBp A-E	Þorláks saga byskups A-E

Konunga sögur

Ágr	Ágrip af Nóregskonunga sǫgum
Fsk	Fagrskinna
Hkr I-III	Heimskringla. Bd. 1-3
Mork	Morkinskinna
ÓTOdd	Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk

Íslendinga þættir

Auð	Auðunar þáttr vestfirzka
Brandkr	Brandkrossa þáttr
GÞiðr	Gunnars þáttr Þiðrandabana
Hreið	Hreiðars þáttr
HrHalt	Hrómundar þáttr halta
HrafnG	Hrafns þáttr Guðrúnarsonar
*Ófþ**	Ófeigs þáttr
Odd	Odds þáttr Ófeigssonar
Stúf	Stúfs þáttr
Sǫrla	Sǫrla þáttr
ÞStang	Þorsteins þáttr stangarhǫggs
Qlk	Qlkofra þáttr

Weitere Texte

Edda	Edda
Frost	Frostaþingslög. NGL 1
Gesta	Adam von Bremen. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum
GrgKon	Grágás. Konungsbók
GrgStað	Grágás. Staðarhólsbók
Gul	Gulaþingslög. NGL 1
ÍslAnn	Íslenzkir annálar
Íslb	Íslendingabók
Jb	Jónsbók
Landsl	Landslög. NGL 2
Ldn	Landnámabók
SnE	Edda Snorra Sturlusonar

Gängige Referenzwerke

Baetke	Walter Baetke. 1993. *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Berlin.
Barfield	Thomas Barfield (Hrsg.). 1997. *The Dictionary of Anthropology*. Oxford.
Cleasby/Vigfusson	Richard Cleasby/Gudbrand Vigfusson. 1874. *Icelandic-English Dictionary*. Oxford.
Encyclopædia Britannica	Jacob E. Safra u.a. (Hrsg.). 2003. *The New Encylopædia Britannica*. 29 Bde. 15. Auflage. Chicago.
Fritzner	Johan Fritzner. 1886-1896. *Ordbog over det gamle norske sprog*. 3 Bde. Christiania [Oslo].
Jones	Lindsay Jones (Hrsg.). 2005. *Encyclopedia of Religion*. 15 Bde. Zweite Auflage. New York u.a.
KLNM	Johannes Brøndsted u.a. (Hrsg.) *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid*. 1956-1978. 22 Bände. København.
LexMA	Gloria Avella-Widhalm u.a. (Hrsg.). 1999. *Lexikon des Mittelalters*. 9 Bde. Stuttgart.
Metzler	Ansgar Nünning (Hrsg.). 2001. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Zweite überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart.
ONP	Den Arnamagnæanske Kommission (Hrsg.). 1989. *Ordbog over det norrøne prosasprog. Registre*. København.
Pulsiano	Phillip Pulsiano (Hrsg.). 1993. *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. New York.
RGA	Heinrich Beck u.a. (Hrsg.). 1973-2008. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Von Johannes Hoops. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Ausgabe. 37 Bde. Berlin.
Stith Thompson	Stith Thompson. 1955-1958. *Motif Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. 6 Bde. København.

Bibliographie

Primärliteratur

Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. ÍF (Íslenzk Fornrit) 29. Herausgegeben von Bjarni Einarsson. Reykjavík 1984. S.1-54.

Adam von Bremen. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. In: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches. Herausgegeben von Rudolf Buchner und Werner Trillmich. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 11). Darmstadt 1973. S.135-503.

Auðunar þáttr vestfirzka. ÍF 6. Herausgegeben von Björn K. Þórólfsson und Guðni Jónsson. Reykjavík 1943. S.359-368.

Bandamanna saga. ÍF 7. Herausgegeben von Guðni Jónsson. Reykjavík 1936. S.291-363.

Bevers saga. Herausgegeben von Christopher Sanders. (Rit Stofnunnar Árna Magnússonar á Íslandi 51). Reykjavík 2001.

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. In der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart 1985.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Herausgegeben und mit kritischem Apparat versehen von Robert Weber. Vierte, veränderte Auflage. Stuttgart 1994.

Bjarnar saga Hítdœlakappa. ÍF 3. Herausgegeben von Sigurður Nordal und Guðni Jónsson. Reykjavík 1938. S.109-211.

Brandkrossa þáttr. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.181-191.

Droplaugarsona saga. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.135-180.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel. Fünfte, verbesserte Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg 1983.

Edda Snorra Sturlusonar. Herausgegeben von Finnur Jónsson. København 1931.

Egils saga Skalla-Grímssonar. ÍF 2. Herausgegeben von Sigurður Nordal. Reykjavík 1933.

Eiríks saga rauða. ÍF 4. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson und Matthías Þórðarson. Reykjavík 1935. S.193-237.

Eyrbyggja saga. ÍF 4. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson und Matthías Þórðarson. Reykjavík 1935. S.1-184.

Fagrskinna. Nóregs konunga tal. ÍF 29. Herausgegeben von Bjarni Einarsson. Reykjavík 1984. S.55-373.

Finnboga saga. ÍF 14. Herausgegeben von Jóhannes Halldórsson. Reykjavík 1959. S.251-340.

Flateyjarbok. En samling af norske konge-sagaer med indskudte mindre fortællinger og begivenheder i og udenfor Norge samt annaler. Herausgegeben von Guðbrandr Vigfusson und C.R. Unger. 3 Bde. Christiania [Oslo] 1860-1868.

Fljótsdœla saga. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.213-281.

Flóamanna saga. ÍF 13. Herausgegeben von Þórhallur Vilmundarson und Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík 1991. S.229-327.

Fóstbrœðra saga. ÍF 6. Herausgegeben von Björn K. Þórólfsson und Guðni Jónsson. Reykjavík 1943. S.119-276.

Gísla saga Súrssonar. ÍF 6. Herausgegeben von Björn K. Þórólfsson und Guðni Jónsson. Reykjavík 1943. S.1-118.

Grágás. Konungsbók. Herausgegeben von Vilhjálmur Finsen 1852. Neudruck. Odense 1974.
Grágás. Skálholtsbók m.m. Herausgegeben von Vilhjálmur Finsen 1883. Neudruck. Odense 1974.
Grágás. Staðarhólsbók. Herausgegeben von Vilhjálmur Finsen 1879. Neudruck. Odense 1974.
Grettis saga Ásmundarsonar. ÍF 7. Herausgegeben von Guðni Jónsson. Reykjavík 1936. S.1-290.
Grœnlendinga saga. ÍF 4. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson und Matthías Þórðarson. Reykjavík 1935. S.239-269.
Guðmundar sögur biskups. Bd. I. Guðmundar saga A. Herausgegeben von Stefán Karlsson. (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. Vol. 6). København 1983.
Gunnars þáttr Þiðrandabana. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.193-211.
Gunnlaugs saga ormstungu. ÍF 3. Herausgegeben von Sigurður Nordal und Guðni Jónsson. Reykjavík 1938. S.49-107.
Hallfreðar saga. ÍF 8. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1939. S.201-302.
Harðar saga Grímkelssonar ok Geirs. ÍF 13. Herausgegeben von Þórhallur Vilmundarson und Bjarni Vilhjálmsson. Reykjavík 1991. S.1-97.
Hávarðar saga Ísfirðings. ÍF 6. Herausgegeben von Björn K. Þórólfsson und Guðni Jónsson. Reykjavík 1943. S.289-358.
Heiðarvíga saga. ÍF 3. Herausgegeben von Sigurður Nordal und Guðni Jónsson. Reykjavík 1938. S.213-328.
Heilagra mann sögur. Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder. Herausgegeben von C. R Unger. Christiania [Oslo] 1877.
Heimskringla. ÍF 26-28. Herausgegeben von Bjarni Aðalbjarnarson. 3 Bde. Reykjavík 1941-1951.
Historia Norwegie. Herausgegeben von Inger Ekrem und Lars Boje Mortensen. København 2003.
Hrafnkels saga Freysgoða. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.95-133.
Hrafns þáttr Guðrúnarsonar. ÍF 8. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1939. S.317-333.
Hreiðars þáttr. ÍF 10. Herausgegeben von Björn Sigfússon. Reykjavík 1940. S.245-260.
Hrómundar þáttr halta. ÍF 8. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1939. S.303-315.
Hungrvaka. ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.1-43.
Hœnsa-Þóris saga. ÍF 3. Herausgegeben von Sigurður Nordal und Guðni Jónsson. Reykjavík 1938. S.1-47.
Íslendingabók. ÍF 1. Herausgegeben von Jakob Benediktsson. Reykjavík 1968. S.1-28.
Íslenzkir annálar. Sive Annales Islandici ab anno Christi 803 ad annum 1430. Ex Legati Arnae-Magnaeani et Magnae Bibliothecae Regiae Hafniensis melioris notae cod. membr. et chart. cum interpret. Lat. Hafniæ [København] 1847.
Jarteinabók Þorláks byskups in forna (I). ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.101-140.
Jarteinabók Þorláks byskups önnur (II). ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.225-250.
Jónsbók. Kong Magnus Hakonssons Lovbog for Island vedtaget paa altinget 1281. Og Réttarbœtr. De for Island givne retterbøder af 1294, 1305 og 1314. Herausgegeben von

Ólafur Halldórsson 1904. Neudruck mit Nachwort von Gunnar Thoroddsen. Odense 1970.
Jóns saga ins helga. ÍF 15. Herausgegeben von Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson und Peter Foote. Reykjavík 2003. S.173-316.
Kormáks saga. ÍF 8. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1939. S.201-302.
Kristni saga. ÍF 15. Herausgegeben von Sigurgeir Steingrímsson, Ólafur Halldórsson und Peter Foote. Reykjavík 2003. S.3-48.
Króka-Refs saga. ÍF 14. Herausgegeben von Jóhannes Halldórsson. Reykjavík 1959. S.117-160.
Landnámabók. ÍF 1. Herausgegeben von Jakob Benediktsson. Reykjavík 1968. S.29-397.
Latínubrot um Þorlák byskup. ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.339-364.
Laxdœla saga. ÍF 5. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1934. S.1-248.
Ljósvetninga saga. ÍF 10. Herausgegeben von Björn Sigfússon. Reykjavík 1940. S.1-147.
Mariu saga. Legender om jomfru Maria og hendes Jertegn. Efter gamle Haandskrifter. Herausgegeben von C.R. Unger. Christiania [Oslo] 1871.
Morkinskinna. Herausgegeben von Finnur Jónsson. København 1932.
Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Karl Bartsch und Helmut de Boor ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert von Siegfried Grosse. Stuttgart 1997.
Njáls saga. ÍF 12. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1954.
Norges gamle Love indtil 1387. Bd. 1. Norges Love ældre end Kong Magnus Haakonsöns Regjerings-Tiltrædelse i 1263. (NGL 1). Herausgegeben von Rudolf Keyser und P.A. Munch. Christiania [Oslo] 1846.
Norges gamle Love indtil 1387. Bd. 2. Lovgivningen under Kong Magnus Haakonsöns Regjeringstid fra 1263 til 1280, tilligemed et Supplement til förste Bind. (NGL 2). Herausgegeben von Rudolf Keyser und P.A. Munch. Christiania [Oslo] 1848.
Odds þáttr Ófeigssonar. ÍF 7. Herausgegeben von Guðni Jónsson. Reykjavík 1936. S.365-374.
Ófeigs þáttr. ÍF 10. Herausgegeben von Björn Sigfússon. Reykjavík 1940. S.115-121.
Óláfs saga Tryggvasonar en mesta. Herausgegeben von Ólafur Halldórsson. (Editiones Arnamagnæanæ. Series A. Vol. 2). København 1961.
Reykdœla saga ok Víga-Skútu. ÍF 10. Herausgegeben von Björn Sigfússon. Reykjavík 1940. S.149-243.
Saga Óláfs Tryggvasonar. Af Oddr Snorrason Munk. Herausgegeben von Finnur Jónsson. København 1932.
Skarðsárbók. Landnámabók Björns Jónssonar. Herausgegeben von Jakob Benediktsson. (Rit Handritastofnunnar Íslands 1). Reykjavík 1958.
Stúfs þáttr. ÍF 5. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1934. S.279-290.
Sturlunga saga. Herausgegeben von Jón Jóhannesson, Magnús Finnbogason und Kristján Eldjárn. 2 Bde. Reykjavík 1946.
Sǫrla þáttr. ÍF 10. Herausgegeben von Björn Sigfússon. Reykjavík 1940. S.107-113.
Svarfdœla saga. ÍF 9. Herausgegeben von Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1956. S.127-211.
Vápnfirðinga saga. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.21-65.
Valla-Ljóts saga. ÍF 9. Herausgegeben von Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1956. S.231-260.
Vatnsdœla saga. ÍF 8. Herausgegeben von Einar Ól. Sveinsson. Reykjavík 1939. S.1-131.
Víga-Glúms saga. ÍF 9. Herausgegeben von Jónas Kristjánsson. Reykjavík 1956. S.1-98.
Vǫðu-Brands þáttr. ÍF 10. Herausgegeben von Björn Sigfússon. Reykjavík 1940. S.123-139.

Þórðar saga hreðu. ÍF 14. Herausgegeben von Jóhannes Halldórsson. Reykjavík 1959. S.161-226.
Þorláks saga byskups in elzta (A). ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.45-99.
Þorláks saga byskups yngri (B). ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.141-224.
Þorláks saga byskups C. ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.251-285.
Þorláks saga byskups E. ÍF 16. Herausgegeben von Ásdís Egilsdóttir. Reykjavík 2002. S.287-294.
Þorsteins saga hvíta. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.1-19.
Þorsteins þáttr stangarhǫggs. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.67-79.
Ǫlkofra þáttr. ÍF 11. Herausgegeben von Jón Jóhannesson. Reykjavík 1950. S.81-94.

Sekundärliteratur

Isländische Autoren sind in dieser Bibliographie dem isländischen Brauch folgend alphabetisch nach ihren Vornamen geordnet aufgeführt.

Aldridge, A. Owen. 1989. „Literature and the Study of Man". In: Philip A. Dennis/Wendell Aycock (Hrsg.). *Literature and Anthropology*. Lubbock. S.41-63.
Allen, Richard F. 1971. *Fire and Iron. Critical Approaches to Njáls saga*. Pittsburgh.
Almqvist, Bo. 1991. „The Mare of the People of Midfirth. The Background of a Folk Satire from the Age of the Sturlungs". In: Ders. *Viking Ale: Studies on Folklore Contacts between the Northern and Western Worlds. Presented to the Author on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Aberystwyth. S.127-140.
___. 1965. *Norrön Niddiktning. Bd. I. Nid mot Furstar*. (Nordiska Texter och Undersökningar 21). Uppsala.
Amory, Frederic. 1975. „Skaufalabálkur. Its Author and Its Sources". In: *Scandinavian Studies* 47:3. S.293-310.
Andermann, Ulrich. 1996. „Das Recht im Bild. Vom Nutzen und Erkenntniswert einer historischen Quellengattung. Ein Forschungsüberblick". In: Andrea Löther u.a. (Hrsg.). *Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner*. München. S.421-451.
Andersson, Theodore M. 2006. *The Growth of the Medieval Icelandic Sagas (1180-1280)*. Ithaca.
___. 1967. *The Icelandic Family Saga. An Analytic Reading*. Cambridge, Mass.
___. 2003. „Introduction". In: Ders. (Hrsg.) *The Saga of Olaf Tryggvason. Oddr. Snorrason*. Ithaca. S.1-27.
___. 1985. „Kings' Sagas". In: Carol Clover/John Lindow (Hrsg.). *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide* (Islandica XLV). Ithaca. S.197-238.
___. 1975. „Splitting the Saga". In: *Scandinavian Studies* 47:4. S.437-441.
Andersson, Theodore M./Gade, Kari Ellen. 2000. „Introduction". In: Dies. (Hrsg. und Übers.). *Morkinskinna. The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings (1030-1150)*. (Islandica 51). Ithaca. S.1-83.
Argüelles, Alexander. 1996. *Viking Dreams. Mythological and Religious Dream Symbolism in the Old Norse Sagas*. Ph.D. thesis. Ann Arbor, MI.
Ármann Jakobsson/Torfi Tulinius (Hrsg.). 2005. *Miðaldabörn*. Reykjavík.

Árni Björnsson. 1975. „Almennir þjóðhættir". In: Sigurður Líndal (Hrsg.). *Saga Íslands* Bd. 2. Reykjavík. S.289-313.

Arnold, Martin. 2003. *The Post-Classical Icelandic Family Saga.* (Scandinavian Studies 9). Lewiston.

Ásdís Egilsdóttir. 2002. „Formáli. Þorláks saga biskups". In: Dies. (Hrsg.). *Biskupa sögur 2.* (ÍF 16). Reykjavík. S.XXI-LXXIV.

___. 1998. „Jarteinir Þorláks helga Þórhallssonar". In: *Árnesingur.* S.201-206.

Ashby, Steven P. 2002. „The Role of Zooarchaeology in the Interpretation of Socioeconomic Status. A Discussion with Reference to Medieval Europe". In: Aleks Pluskowski (Hrsg.). *Medieval Animals.* (Archaeological Review from Cambridge 18). Cambridge. S.37-59.

Ashman Rowe, Elizabeth/Harris, Joseph. 2005. „Short Prose Narrative (þáttr)". In: Rory McTurk (Hrsg.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture.* (Blackwell Companions to Literature and Culture 31). Oxford. S.462-478.

Bachmann-Medick, Doris (Hrsg.). 1996. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft.* Frankfurt am Main.

Baetke, Walter. 1970. „Die Óláfs saga Tryggvasonar des Oddr Snorrason und die Jómsvíkinga saga. Zur Historiographie des nordischen Frühmittelalters". In: Otmar Werner/Bernd Naumann (Hrsg.). *Formen mittelalterlicher Literatur. Siegfried Beyschlag zu seinem 65. Geburtstag von Kollegen, Freunden und Schülern.* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 25). Göppingen. S.1-18.

Bagge, Sverre. 1998. *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-1300.* Oslo.

___. 1991. *Society and Politics in Snorri Sturluson's Heimskringla.* Berkeley.

Baker, Steve. 2001. *Picturing the Beast. Animals, Identity and Representation.* Manchester.

Bandle, Oskar. 1972. „Strukturprobleme in der Njáls saga". In: Oskar Bandle/Heinz Klingenberg/Friedrich Maurer (Hrsg.). *Festschrift für Siegfried Gutenbrunner. Zum 65. Geburtstag am 26. Mai 1971 überreicht von seinen Kollegen und Freunden.* Heidelberg. S.1-14.

___. 1967. *Studien zur altwestnordischen Sprachgeographie. Haustierterminologie im Norwegischen, Isländischen und Färöischen. A. Textband.* (Bibliotheca Arnamagnæana 28). København.

___. 1993. „Tradition und Fiktion in der Heimskringla". In: Alois Wolf (Hrsg.). *Snorri Sturluson. Kolloquium anläßlich der Wiederkehr seines Todestages.* (ScriptOralia 51). Tübingen. S.29-47.

Bandlien, Bjørn. 2005. *Man or Monster? Negotiations of Masculinity in Old Norse Society.* Oslo.

Baraz, Daniel. 2003. *Medieval Cruelty. Changing Perceptions, Late Antiquity to the Early Modern Period.* Ithaca.

Baum, Marlene. 1991. *Das Pferd als Symbol. Zur kulturellen Bedeutung einer Symbiose.* Frankfurt am Main.

Beck, Corinne. 1985. „Animal et vie quotidienne en France et en Italie d'après les vestiges ostéologiques (XIe-XVe siècles)". In : *Le monde animal et ses représentations au moyen-âge (XIe-XVe siècles). Actes du Xvème Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'enseignement Supérieur Public.* (Travaux de l'université de Toulouse-Le Mirail. Série A. Tome 31). S.103-120.

Beck, Heinrich. 1965. *Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tiersymbolik.* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. Neue Folge 16). Berlin.

___. 1972. „Hit óarga dýr und die mittelalterliche Tiersignifikatio". In: *Saga og Språk. Studies in Language and Literature. Festschrift für M. Hollander on his 90th Birthday*. Austin. S.97-111.

___. 1986. „Das Problem der bitheriophoren Personennamen". In: Helmut Roth. (Hrsg.) *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte.* (Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn Sonderband 4). Sigmaringen. S.302-315.

___. 1970. „Die Tiere der Jagd und Walstatt in den eddischen Liedern". In: Ute Schwab (Hrsg.). *Das Tier in der Dichtung.* Heidelberg. S.55-73.

Beetz, Andrea. 2002. *Love, Violence, and Sexuality in Relationships between Humans and Animals.* (Berichte aus der Psychologie). Aachen.

Benecke, Norbert. 1994. *Der Mensch und seine Haustiere. Die Geschichte einer jahrtausendealten Beziehung.* Stuttgart.

___. 2002. „Zu den Anfängen der Pferdehaltung in Eurasien. Aktuelle archäozoologische Beiträge aus drei Regionen". In: *Ethnologisch-Archäologische Zeitschrift* 43. S.187-226.

Benezé, Emil. 1897. *Das Traummotiv in der mittelhochdeutschen Dichtung bis 1250 und in alten deutschen Volksliedern.* Halle.

Benton, Janetta Rebold. 1992. *The Medieval Menagerie. Animals in the Art of the Middle Ages.* New York.

Berger, John. 1977a. „Animals as Metaphor". In: *New Society* 39 (10 March 1977). S.504-505.

___. 1977b. „Vanishing Animals". In: *New Society* 39 (31 March 1977). S.664-665.

Berntsen, Toralf. 1924. „Sagaringen om Olav Tryggvason". In: *Edda* 2:2. S.193-235.

Bindschedler, Maria. 1967. „Tierdarstellungen in der deutschen Dichtung des Mittelalters". In: *Schweizer Monatshefte* 47:7. S.694-713.

Bjarni Aðalbjarnarson. 1941. „Formáli". In: Ders. (Hrsg.). *Heimskringla I.* (ÍF 26). Reykjavík. S.V-CXL.

___. 1951. „Formáli". In: Ders. (Hrsg.) *Heimskringla III.* (ÍF 28). Reykjavík. S.V-CXV.

Bjarni Einarsson. 1984. „Formáli". In: Ders. (Hrsg.). *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna. Nóregs konunga tal.* (ÍF 29). Reykjavík. S.V-CXXXI.

___. 1974. „On the Role of Verse in Saga-Literature". In: *Medieval Scandinavia* 7. S.118-125.

Bjarni Vilhjálmsson. 1990. „Postulínsgerð og hestavíg. Athugun á heimild Jóns Espólíns um hestaþing á Bleiksmýrardal". In: *Gripla* 7. S.7-50.

Björn Th. Björnsson. 1982. „Pictorial Art in the Icelandic Manuscripts". In: *Icelandic Sagas, Eddas, and Art. Treasures Illustrating the Greatest Mediaeval Literary Heritage of Northern Europe.* (Ausstellungskatalog: The Pierpont Morgan Library). New York. S.26-38.

Björn Magnússon Ólsen. 1937. *Um Íslendingasögur. Kaflar úr háskólafyrirlestrum.* (Safn til sögu Íslands og íslenskra bókmennta að fornu og nýju VI. Bd. 3). Reykjavík.

___. 1910a. *Um kornirkju á Íslandi að fornu.* (Sonderdruck aus *Búnaðarritið* 24:2). Reykjavík.

___. 1910b. *Om den såkaldte Sturlunga-prolog og dens formodede vidnesbyrd om de islandske slægtsagaers alder.* Christiania [Oslo].

Björn Sigfússon. 1940. „Formáli". In: Ders. (Hrsg.). *Ljósvetninga saga.* (ÍF 10). Reykjavík. S.V-XCV.

Björn Þorsteinsson/Guðrún Ása Grímsdóttir. 1989. „Norska öldin. Með viðaukum eftir Sigurður Líndal". In: Sigurður Líndal (Hrsg.). *Saga Íslands.* Bd. 4. Reykjavík. S.59-258.

Bleumer, Hartmut. 2000. „Narrative Historizität und historische Narration. Überlegungen am Gattungsproblem der Dietrichepik. Mit einer Interpretation des ‚Eckenliedes'". In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 129. S.125-153.

Blumenthal, Martin. 1993. *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten.* Leipzig.

Boulhosa, Patricia Pires. 2005. *Icelanders and the Kings of Norway. Mediaeval Sagas and Legal Texts.* (The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400-1700 AD. Peoples, Economies and Cultures 17). Leiden/Boston.

Braudel, Fernand. 1977. „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée". In: Claudia Honegger (Hrsg.). *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse.* Frankfurt am Main. S.47-85.

Braun, Manuel/Herberichs, Cornelia. 2005. „Gewalt im Mittelalter. Überlegungen zu ihrer Erforschung". In: Dies. (Hrsg.). *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen.* München. S.7-37.

Brewington, Seth u.a. 2004. „An Early 13th c Archaeofauna from Steinbogi". In: Orri Vésteinsson (Hrsg.). *Landscapes of Settlement 2002. Reports on Investigations at Five Medieval Sites in Mývatnssveit.* Reykjavík.

Broddi Jóhannesson. 1947. *Faxi.* Akureyri.

Bruner, Edward M. 1993. „Introduction: The Ethnographic Self and the Personal Self". In: Paul Benson (Hrsg.). *Anthropology and Literature.* Urbana/Chicago. S.2-26.

Buchholz, Peter. 1968. *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung.* Dissertation Universität Münster.

Bugge, Sophus. 1895. „Mindre bidrag til nordisk mythologi og sagnhistorie. I. Finngálkn". In: *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 10. S.123-138.

Buhl, Trine. 2004. „Premises of Literary History. On Genre and Narrative Modes in the Sagas". In: *Brathair* 4:2. S.4-16.

Bühler, Theodore. 1973. „Wargus – friedlos – Wolf". In: Walter Escher u.a. (Hrsg.). *Festschrift für Robert Wildhaber.* Basel. S.43-48.

Byock, Jesse L. 1993. *Feud in the Icelandic Saga.* Berkeley.

___. 1990. *Medieval Iceland. Society, Sagas and Power.* Berkeley.

Camille, Michael. 1999. „Bestiary or Biology? Aristotle's Animals in Oxford, Merton College, MS 271". In: Carlos Steel/Guy Guldentops/Pieter Beullens (Hrsg.). *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Rennaissance.* (Medievalia Lovaniensia Series I. Studia 27). Leuven. S.355-396.

Cardew, Phil. 2000. „Hamhleypur in Þorskfirðinga saga. A Post-Classical Ironisation of Myth?" In: Geraldine Barnes/Margaret Clunies Ross (Hrsg.). *Old Norse Nyths, Literature and Society. Proceedings of the 11th International Saga Conference 2-7 July 2000, University of Sydney.* Sydney. S.54-64.

Cederschiöld, Gustaf. 1890. *Kalfdråpet och Vänpröfningen. Ett bidrag till kritiken af de isländska sagornas trovärdighet.* Lund.

Chenu, Marie-Dominique. 1968. „Nature and Man. The Renaissance of the Twelfth Century". In: Dies. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West.* Chicago.

Clover, Carol. 1985. „Icelandic Family Sagas". In: Carol J. Clover/John Lindow (Hrsg.). *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide.* (Islandica 45). Ithaca.

___. 1974. „Scene in Saga Composition". In: *Arkiv för Nordisk filologi* 89. S.57-83.

Clunies Ross, Margret. 2002. „Realism and the Fantastic in the Old Icelandic Sagas". In: *Scandinavian Studies* 74:4. S.443-454.

___. 2001. „The Skald Sagas as a Genre: Definitions and Typical Features". In: Russel Poole (Hrsg.). *Skaldsagas. Text, Vocation, and Desire in the Icelandic Sagas of Poets.* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 27). Berlin. S.25-49.

Clutton-Brock, Juliet. 1992. *Horse Power. A History of the Horse and the Donkey in Human Societies.* London.

Cook, Robert. 1985. „The Family Sagas and the Bible". In: *The Sixth International Saga Conference 28.7.-2.8.1985. Christianity and West Norse Literature. Transmission and Editing of Texts.* Bd. 1. København. S.207-220.

Cormack, Margaret. 2004. „Miracles in the saga of Jón of Hólar". In: Karin Olsen/Antonina Harbus/Jette Hofstra (Hrsg.). *Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature.* (Mediaevalia Groningana. Neue Serie 6). Leuven. S.175-188.

___. 1994. „Visions, Demons and Gender in the Sagas of Icelandic Saints". In: *Collegium Medievale* 7:2. S.185-209.

Coy, Jennie. 1988. „Animals' Attitudes to People". In: Tim Ingold (Hrsg.). *What is an Animal?* Boston. S.77-83.

Dahlerup, Verner. 1889. „Physiologus i to islandske bearbejdelser. Udgiven med Indledning og Oplysninger". In: *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie* 4. S.199-290.

Danielli, Mary. 1945. „Initiation Ceremonial from Norse Literature". In: *Folklore* 56:2. S.229-245.

Davíð Erlingsson. 1981. „Eyjólfr has the Last Laugh: A Note on Víga-Glúms saga, Ch.1-3". In: *Speculum norroenum.* S.85-88.

___. 1982. „Sauðarhausar, hrafnar, melrakki og Hánefur". In: *Höggvinhæla. Gerð Hallfreði Erni Eiríkssyni fimmtugum 28. desember 1982.* Reykjavík. S.12-23.

Davidson, Hilda R. Ellis. 1983. „Insult and Riddles in the Edda Poems". In: Robert J. Glendinning/Haraldur Bessason (Hrsg.). *Edda. A Collection of Essays.* Manitoba. S.25-46.

___. 1978. „Shape-changing in Old Norse Sagas". In: Joshua R. Porter/William M.S. Russel (Hrsg.). *Animals in Folklore.* Ipswich/Cambridge. S.126-142.

Degerbøl, Magnus. 1943. „Animal Bones from Inland Farms in the East Settlement". In: Christen L. Vebæk. *Inland Farms in the Norse East Settlement. Archaeological Investigations in Julianehaab District, Summer 1939.* (Meddelelser om Grønland 90/1). København. S.113-119.

Delort, Robert. 1984. *Les animaux ont une histoire.* Paris.

Dinzelbacher, Peter. 2000. „Mittelalter". In: Ders. (Hrsg.). *Mensch und Tier in der Geschichte Europas.* Stuttgart. S.181-292.

Dirven, René. 2002a. „Introduction". In: René Dirven/Ralf Pörings (Hrsg.). *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast.* (Cognitive Linguistics Research 20). Berlin/New York. S.1-38.

___. 2002b. „Metonymy and Metaphor: Different Mental Strategies of Conceptualisation". In: René Dirven/Ralf Pörings (Hrsg.). *Metaphor and Metonymy in Comparison and Contrast.* (Cognitive Linguistics Research 20). Berlin/New York. S.75-111.

Driscoll, Matthew James. 1995. „Introduction". In: Ders. (Hrsg.). *Ágrip af Nóregskonungasǫgum. A Twelfth-Century Synoptic History of the Kings of Norway.* London. S.IX-XXV.

Durrenberger, E. Paul. 1991. „Production in Medieval Iceland". In: *The Norse of the North Atlantic. Acta Archaeologica* 61. S.14-21

Ebel, Else. 1999. „Das Motiv der Schein- und Spottbuße in den Isländersagas". In: Peter Landau/Hermann Nehlsen/Matthias Schmoeckel (Hrsg.). *Karl von Amira zum Gedächtnis.* (Rechtshistorische Reihe 206). Bern/Frankfurt am Main. S.121-131.

___. (Hrsg.). 1973. *Die Vínlandsagas. Ausgewählte Texte zur Entdeckung Amerikas durch die Wikinger.* Tübingen.

Eddy, Timothy J. u.a. 1993. „Attribution of Cognitive States to Animals: Anthropomorphism in Comparative Perspective". In: *Journal of Social Issues* 49:1. S.87-101.

Einar Ól. Sveinsson. 1936. „Jarteiknir". In: *Skírnir* 110. S.23-48.

___. 1971. *Njáls saga. A Literary Masterpiece.* Lincoln.

Einar Pálsson. 1990. *Egils saga og úlfar tveir.* (Rætur íslenzkrar menningar 9). Reykjavík.
Elgin, Catherine Z. 1995. „Metaphor and Reference". In: Zdravko Radman (Hrsg.). *From a Metaphorical Point of View. A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor.* (Philosophie und Wissenschaft. Transdisziplinäre Studien 7). Berlin/New York. S.53-72.
Epe, Andreas. 1995. *Wissensliteratur im angelsächsischen England: das Fachschrifttum der vergessenen artes mechanicae und artes magicae. Mit besonderer Berücksichtigung des Somniale Danielis: Edition der (lateinisch-)altenglischen Fassungen.* Münster.
Epperlein, Siegfried. 2003. *Bäuerliches Leben im Mittelalter. Schriftquellen und Bildzeugnisse.* Köln.
Faraci, Dora. 1991. „The gleða chapter in the Old Icelandic Physiologus". In: *Opuscula IX.* (Bibliotheca Arnamagnaeana 39). København. S.108-126.
Faust, Manfred. 1969. „Metaphorische Schimpfwörter". In: *Indogermanische Forschungen* 74. S.54-125.
Feilberg, Jon/Génsbøl, Benny. 2003. *Islands dyr og planter.* København.
Fenger, Ole. 1992. „Magten". In: Kirsten Hastrup (Hrsg.). *Den nordiske verden.* Bd. 2. København.
Fichtner, Edward G. 1979. „Gift Exchange and Initiation in the Auðunar þáttr vestfirzka". In: *Scandinavian Studies* 51:3. S.249-272.
Finlay, Alison. 2001. „Monstrous Allegations – An Exchange of ýki in Bjarnar saga". In: *Alvíssmál* 10. S.21-44.
___. 1991. „Níð, adultery and feud in Bjarnar saga". In*: Saga-Book of the Viking Society* 23:3. S.158-178.
Finnur Jónsson. 1912. „Dyrenavne". In: *Arkiv för Nordisk filologi* 28. S.325-340.
___. 1932. „Indledning". In: Ders. (Hrsg.). *Saga Óláfs Tryggvasonar. Af Oddr Snorrason Munk.* S.I-XXXIII.
___. 1921. *Den islandske saga.* (Dansk-Islandsk Samfunds Smaaskrifter 9). København.
Fischer, Steven R. 1982. *The Complete Medieval Dreambook. A Multilingual, Alphabetical Somnia Danielis Collation.* Bern/Frankfurt am Main.
Foote, Peter. 2003. „Formáli. Jóns saga helga". In: Sigurgeir Steingrímsson/Ólafur Halldórsson/Peter Foote (Hrsg.). *Biskupa sögur 1.* (ÍF 15). Reykjavík. S.CCXIII-CCCXXI.
___. 1950/51. „Sturlu saga and Its Background". In: *Saga-Book of the Viking Society* 13:4. S.207-237.
Frank, Roberta. 1984. „Viking Atrocity and Skaldic Verse. The Rite of the Blood Eagle". In: *English Historical Review* 99. S.332-343.
Frenzel, Elisabeth. 1999. *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte.* Fünfte, überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart.
Fuglesang, Signe Horn. 1982. „Early Viking Art". In: *Acta ad Archaelogiam et Artium Historiam Pertenintia* 80:2. S.125-173.
___. 1986. „Ikonographie der skandinavischen Runensteine der jüngeren Wikingerzeit". In: Helmut Roth (Hrsg.). *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte.* (Veröffentlichungen des Vorgeschichtlichen Seminars der Philipps-Universität Marburg a. d. Lahn Sonderband 4). Sigmaringen. S.183-210.
Gade, Kari Ellen. 1986. „Homosexuality and Rape of Males in Old Norse Law and Literature". In: *Scandinavian Studies* 58:2. S.124-141.
Geertz, Clifford. 1987. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt am Main.
Genette, Gérard. 1990. *Narrative Discourse. An Essay in Method.* Ithaca.

Gerstein, Mary Roche. 1974. *Warg. The Outlaw as Werewolf in Germanic Myth, Law, and Medicine.* Ph.D. thesis. Ann Arbor, MI.

Gibbs, Raymond, W. Jr. 1999. „Speaking and Thinking with Metonymy". In: Klaus-Uwe Panther/Günter Radden (Hrsg.). *Metonymy in Language and Thought.* Amsterdam/Philadelphia. S.61-76.

Gimmler, Heinrich. 1976. *Die Thættir der Morkinskinna. Ein Beitrag zur Überlieferungsproblematik und zur Typologie der altnordischen Kurzerzählung.* Frankfurt am Main.

Gísli Pálsson. 1991. *Coastal Economies, Cultural Accounts. Human Ecology and Icelandic Discourse.* Manchester/New York.

Glauser, Jürg. 1989. „Narratologie und Sagaliteratur: Stand und Perspektiven der Forschung". In: Julia Zernack u.a. (Hrsg.). *Auf-Brüche. Uppbrott och uppbrytningar i skandinavistisk metoddiskussion.* (Artes litteræ septentrionalis 4. Norrøna Sonderband 2). Leverkusen. S.181-234.

Glendinning, Robert. 1974. *Träume und Vorbedeutungen in der Islendinga Saga Sturla Thordarsons. Eine Form- und Stiluntersuchung.* Bern/Frankfurt am Main.

Glosecki, Stephen O. 1996. „Movable Beasts. The Manifold Implications of Early Germanic Imagery". In: Nona C. Flores (Hrsg.). *Animals in the Middle Ages. A Book of Essays.* New York/London. S.3-23.

Goetz, Hans-Werner. 2003. „Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem in der Geschichtswissenschaft". In: *Das Mittelalter* 8:2. S.23-33.

Goodall, Daphne Machin. 1984. *Weltgeschichte des Pferdes.* München.

Gordon, Erma. 1937. *Die Olafssaga Tryggvasonar des Odd Snorrason. Inaugural-Dissertation.* Berlin.

Grabmayer, Johannes. 2004. *Europa im späten Mittelalter 1250-1500. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte.* Darmstadt.

Grant, Robert M. 1999. *Early Christians and Animals.* London.

Grinda, Klaus R. 2002. *Enzyklopädie der literarischen Vergleiche. Das Bildinventar von der römischen Antike bis zum Ende des Frühmittelalters.* Paderborn u.a.

Groh, Dieter/Kempe, Michael/Mauelshagen, Franz. 2003. „Einleitung. Naturkatastrophen – wahrgenommen, gedeutet, dargestellt". In: Dies. (Hrsg.). *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert.* (Literatur und Anthropologie 13). Tübingen. S.11-33.

Grub, Jutta. 1984. *Das lateinische Traumbuch im Codex Upsaliensis C 664 (9. Jh.). Eine frühmittelalterliche Fassung der lateinischen Somniale Danielis-Tradition. Kritische Erstedition mit Einleitung und Kommentar.* Bern/Frankfurt am Main.

Grubmüller, Klaus. 1969. „Deutsche Tierschwänke im 13. Jahrhundert. Ansätze zur Typenbildung in der Tradition des ‚Reinhart Fuchs'?" In: Ingeborg Glier u.a. (Hrsg.). *Werk – Typ – Situation. Studien zu poetologischen Bedingungen in der älteren deutschen Literatur (Hugo Kuhn zum 60. Geburtstag).* Stuttgart. S.99-117.

Grønbech, Wilhelm. 1961a. *Kultur und Religion der Germanen.* Bd. 1. Darmstadt.

___. 1961b. *Kultur und Religion der Germanen.* Bd. 2. Darmstadt.

Guðni Jónsson. 1936 . „Formáli". In: *Grettis saga Ásmundarsonar.* (ÍF 7). Reykjavík. S.V-CVII.

Guðrún Nordal. 1994a. „Animal Imagery in Íslendinga saga. The Wolf and the Fall of Sturla Sighvatsson". In: *Samtíðarsögur. The Contemporary Sagas. The Ninth International Saga Conference Working Papers.* Reykjavík. S.247-258.

___. 1994b. „Náttúran í skáldskapnum". In: Róbert H. Haraldsson/Þorvarður Árnason (Hrsg.). *Náttúrusýn. Safn greina um siðfræði og náttúru.* Reykjavík. S.213-220.

Guðrún Sveinbjarnardóttir. 1992. *Farm Abandonment in Medieval and Post-Medieval Iceland: An Interdisciplinary Study.* (Oxbow Monograph 17). Oxford.

Guðvarður Már Gunnlaugsson. 1998. „...hefur verið smali í Grímsnesi...". In: Guðvarður Már Gunnlaugsson/Guðrún Nordal/Einar G. Pétursson (Hrsg.). *Guðrúnarhvöt: kveðin Guðrúnu Ásu Grímsdóttir fimmtugri 23. September 1998.* Reykjavík. S.41-42.

Gunnar Karlsson. 1985. „The Ethics of the Icelandic Saga Authors and their Contemporaries". In: *The Sixth International Saga Conference 28.7.-2.8.1985. Christianity and West Norse Literature. Transmission and Editing of Texts.* Bd. 1. København. S.381-399.

Gurevich, Aron. 1992. *Historical Anthropology of the Middle Ages.* Cambridge, Mass.

___. 1977. „Representations of Property during the High Middle Ages". In: *Economy and Society* 6. S.1-27.

___. 1968. „Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians". In: *Scandinavica (1)* 7. S.126-138.

___. 1997. *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen.* München.

Hallberg, Peter. 1983. „Sturlunga saga – en isländsk tidsspegel". In: *Scripta Islandica* 34. S.3-28.

Halldór Hermannsson. 1935. *Icelandic Illuminated Manuscripts of the Middle Ages.* (Corpus Codicorum Islandicorum medii ævi 7). København.

___. 1938. *The Icelandic Physiologus. Facsimile Edition with an Introduction.* (Islandica 27). Ithaca.

Halsall, Guy. 1998. „Violence and Society in the Early Medieval West. An Introductory Survey". In: Ders. (Hrsg.). *Violence and Society in the Early Medieval West.* Woodbridge. S.1-45.

Harbus, Antonina/Olsen, Karin. 2004. „Transforming Miracles in Medieval Hagiography". In: Karin Olsen/Antonina Harbus/Jette Hofstra (Hrsg.). *Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature.* (Mediaevalia Groningana. Neue Serie 6). Leuven. S.1-11.

Harkort, Fritz. 1970. „Tiergeschichten in der Volksüberlieferung". In: Ute Schwab (Hrsg.). *Das Tier in der Dichtung.* Heidelberg. S.12-54.

Harris, Joseph. 1991. „Gender and Genre. Short and Long Forms in the Saga Literature". In: *The Making of the Couple. The Social Function of Short-Form Medieval Narrative. A Symposium.* Odense. S.43-66.

___. 1972. „Genre and Narrative Structure in Some Íslendinga þættir". In: *Scandinavian Studies* 44:1. S.1-27.

___. 1975. „Genre in Saga Literature. A Squib". In: *Scandinavian Studies* 47:4. S.427-436.

___. 1981. „Satire and the Heroic Life. Two Studies (Helgakviða Hundingsbana I, 18 and Bjǫrn Hítdœlakappi's Grámagaflim)". In: John Miles Foley (Hrsg.). *Oral Traditional Literature. A Festschrift for Albert Bates Lord.* Columbus, Ohio. S.322-340.

Harthan, J.P. 1949. „Animals in Art. Mediaeval Bestiaries". In: *Geographical Magazine* 22. S.182-190.

Hassig, Debra. 1995. *Medieval Bestiaries. Text, Image, Ideology.* Cambridge.

Hastrup, Kirsten. 1985. *Culture and History in Medieval Iceland. An Anthropological Analysis of Structure and Change.* Oxford.

___. 1990. *Nature and Policy in Iceland 1400–1800. An Anthropological Analysis of History and Mentality.* Oxford.

Hastrup, Kirsten/Meulengracht Sørensen, Preben (Hrsg.). 1987. *Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie.* (Acta Jutlandica 63/2. Humanistisk serie 61). Århus.

Haverkamp, Anselm. 1996. *Theorie der Metapher.* Darmstadt.

Hedeager, Lotte. 2004. „Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet". In: Anders Andrén u.a. (Hrsg.). *Ordning mot kaos.* Lund. S.223-256.

___. 1999. „Skandinavisk dyreornamentik: Symbolsk repræsentation af en før-kristen kosmologi". In: Ingrid Fuglestvedt/Terje Gansum/Arnfrid Opedal (Hrsg.). *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen.* Stavanger. S.219-237.

Heinrichs, Anne. 1974. „Perspektivität in der altisländischen Sagakunst. Eine stilistische Untersuchung". In: *Colloquia Germanica* 3. S.193-208.

Heitmann, Annegret. 1999. „Einleitung: Verhandlungen mit dem New Historicism". In: Jürg Glauser/Annegret Heitmann (Hrsg.). *Verhandlungen mit dem New Historicism.* Würzburg. S.9-20.

Heitmann, Annegret/Heizmann, Wilhelm/Rehm, Ortrun (Hrsg.). 2007. *Tiere in skandinavischer Literatur und Kulturgeschichte. Repräsentationsformen und Zeichenfunktionen.* (Rombach Wissenschaften. Reihe Nordica 13). Freiburg.

Heizmann, Wilhelm. 1993. *Wörterbuch der Pflanzennamen im Altwestnordischen.* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 7). Berlin.

Helgi Skúli Kjartansson. 1997. „Landnámið eftir landnám". In: *Ný saga* 9. S.22-34.

Helgi Þorláksson. 1977. „Urbaniseringstendenser på Island i middelalderen". In: Grethe Authén Blom (Hrsg.). *Urbaniseringsprosessen i Norden 1. Middelaldersteder.* Oslo. S.161-188.

___. 1991. *Vaðmál og verðlag. Vaðmál í utanlandsviðskiptum og búskap Íslendinga á 13. og 14. öld.* Reykjavík.

Helle, Knut. 2006. *Norsk byhistorie. Urbanisering gjennom 1300 år.* Oslo.

Helle, Knut/Nedkvitne, Arnved. 1977. „Sentrumdannelser og byutvikling i norsk middelalder". In: Grethe Authén Blom (Hrsg.). *Urbaniseringsprosessen i Norden 1. Middelaldersteder.* Oslo. S.189-286.

Henkel, Nikolaus. 1976. *Studien zum Physiologus im Mittelalter.* (Hermaea. Germanistische Forschungen Neue Folge 38). Tübingen.

Herbers, Klaus/Jiroušková, Lenka/Vogel, Bernhard (Hrsg.). 2005. *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters.* (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 43). Darmstadt.

Hermann Pálsson. 1995. *Hrímfaxi. Hestanöfn frá fyrri tíð til vorra daga og litir íslenska hestsins.* Vatnsdalur.

Heusler, Andreas. 1914. *Die Anfänge der isländischen Saga.* Berlin.

___. 1937. „Einleitung". In: Ders. (Übers.) *Isländisches Recht. Die Graugans.* (Germanenrechte. Texte und Übersetzungen 9). Weimar. S.IX-XXX.

Hilsch, Peter. 2006. *Das Mittelalter. Die Epoche.* Konstanz.

Hindringer, Rudolf. 1932. *Weiheross und Rossweihe. Eine religionsgeschichtlich-volkskundliche Darstellung der Umritte, Pferdesegnungen und Leonhardifahrten im germanischen Kulturkreis.* München.

Höfig, Verena. 2007. „Raben und Rabenvögel in frühen Text- und Bildzeugnissen des Nordens". In: Annegret Heitmann/Wilhelm Heizmann/Ortrun Rehm (Hrsg.). *Tiere in skandinavischer Literatur und Kulturgeschichte. Repräsentationsformen und Zeichenfunktionen.* (Rombach Wissenschaften. Reihe Nordica 13). Freiburg. S.73-93.

Hofmann, Dietrich. 1972. „Reykdœla saga und mündliche Überlieferung". In: *Skandinavistik* 2:1. S.1-26.

___. 1984. „Die Vision des Oddr Snorrason". In: *Festskrift til Ludvig-Holm Olsen på hans 70-årsdag den 9. juni 1984.* Øvre Ervik. S.142-151.

Holtsmark, Anne. 1938. „Introduction". In: Dies. (Hrsg.). *A Book of Miracles. MS No. 645 4to of the Arnamagnæan Collection in the University Library of Copenhagen.* (Corpus Codicorum Islandicorum Medii Aevi 12). København. S.5-27.

___. 1938. „Om de norske kongers sagaer. Opposisionsinnlegg ved Bjarni Aðalbjarnarsons doktordisputas 23. desember 1936". In: *Edda* 38. S.145-164.

___. 1955. *Ordforrådet i de eldste norske håndskrifter til ca. 1250. Utg. Av Gammelnorsk Ordboksverk på grunnlag av materiale samlet av Hilding Celander, H.B. Goodwin og Johan Götlind.* Oslo.

___. 1933. „Vitazgjafi". In: *Maal og Minne.* S.113-133.

Hufthammer, Anne Karin. 1999. *Utgravningene i Erkebispegården i Trondheim. Kosthold og erhverv i Erkebispegården. En osteologisk analyse.* (NIKU temahefte 17). Trondheim.

Hugger, Paul. 1995. „Elemente einer Kulturanthropologie der Gewalt". In: Paul Hugger/Ulrich Stadler (Hrsg.). *Gewalt. Kulturelle Formen in Geschichte und Gegenwart.* Zürich. S.17-27.

Indrebø, Gustav. 1928. „Harald Hardraade i Morkinskinna". In: *Sagastudier. Festskrift til Finnur Jónsson 29. Maj 1928.* København. S.173-180.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill.* London.

Iser, Wolfgang. 1989a. „Changing Functions of Literature". In: Ders. *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology.* Baltimore. S.197-214.

___. 1991. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie.* Frankfurt am Main.

___. „Toward a Literary Anthropology". In: Ders. *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology.* Baltimore. S.262-284.

Jakob Benediktsson. 1955. „Hvar var Snorri nefndur höfundur Heimskringlu?" In: *Skírnir* 129. S.118-127.

Jakobsen, Alfred. 1968. „Om forholdet mellom Fagrskinna og Morkinskinna". In: *Maal og Minne.* S.47-58.

___. 1969. „Språklig ‚ajourføring' i Fagrskinna håndskrifter". In: *Maal og Minne.* S.104-122.

Jakobson, Roman. 1956. „The Metaphoric and the Metonymic Poles". In: Roman Jakobson/Morris Halle (Hrsg.). *Fundamentals of Language.* (Janua linguarum. Series minor 1). Den Haag. S.90-96.

Jennbert, Kristina. 2002. „Djuren i nordisk förkristen ritual och myt". In: Kristina Jennbert/Anders Andrén/Catharina Raudvere (Hrsg.). *Plats och Praxis. Studier av nordisk förkristen ritual.* (Vägar till Midgård 2). Lund. S.105-133.

Jochens, Jenny. 1996. „Old Norse Sexuality: Men, Women and Beasts". In: Vern L. Bullough/James A. Brundage (Hrsg.). *Handbook of Medieval Sexuality.* New York. S.369-400.

Jón Hnefill Aðalsteinsson. 2000a. „Freyfaxahamarr". In: Ders. *Þá hneggjaði Freyfaxi. Frá staðfræði til uppspuna í Hrafnkels sögu Freysgoða.* Reykjavík. S.88-105.

___. 1992. „A Piece of Horse-Liver and the Ratification of Law". In: Úlfar Bragason (Hrsg.). *Snorrastefna. 25.-27. júli 1990.* (Rit Stofnunnar Sigurðar Nordals 1). Reykjavík. S.81-98.

___. 2000b. „Þá hneggjaði Freyfaxi. Vangaveltur um hof Hrafnkels goða". In: Ders. *Þá hneggjaði Freyfaxi. Frá staðfræði til uppspuna í Hrafnkels sögu Freysgoða.* Reykjavík. S.19-26.

Jón Jóhannesson. 1946. „Um Sturlunga sögu". In: Jón Jóhannesson/Magnús Finnbogason/Kristján Eldjárn (Hrsg.). *Sturlunga saga.* Bd. 2. Reykjavík. S.VII-LVI.

Jón Viðar Sigurðsson. 1992a. „Börn og gamalmenni á Þjóðveldisöld". In: Gunnar Karlsson/Helgi Þorláksson (Hrsg.). *Yfir Íslandsála. Afmælisrit til heiðurs Magnúsi Stefánssyni sextugum 25. desember 1991.* Reykjavík. S.111-130.

___. 1999. *Chieftains and Power in the Icelandic Commonwealth.* (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 12). Odense.

___. 1992b. „Friendship in the Icelandic Commonwealth". In: Gísli Pálsson (Hrsg.). *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland.* Enfield Lock. S.205-215.

___. 1998. *Frá goðorðum til ríkja. Þróun goðavalds á 12. og 13. öld.* Reykjavík.

Jón Viðar Sigurðsson/Gudmund Sandvik. 2005. „Laws". In: Rory McTurk (Hrsg.). *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture.* Oxford. S.223-244.

Jónas Kristjánsson. 1994. *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands.* Hamburg.

Kehne, Birgit. 1992. *Formen und Funktionen der Anthropomorphisierungen in Reineke-Fuchs-Dichtungen.* (Europäische Hochschulschriften Reihe I. Deutsche Sprache und Literatur 1348). Bern/Frankfurt am Main.

Keller, Christian/McGovern, Tom/Orri Vésteinsson. 2002. „Enduring Impacts. Social and Environmental Aspects of Viking Age Settlement in Iceland and Greenland". In: *Archaeologica Islandica* 2. S.98-136.

Kiening, Christian. 1996. „Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur. Konzepte, Ansätze, Perspektiven". In: Hans-Jochen Schiewer (Hrsg.). *Forschungsberichte zur Germanistischen Mediävistik.* (Jahrbuch für internationale Germanistik. Reihe C. Forschungsberichte 5). Bern/Frankfurt am Main. S.11-129.

___. 2003. *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur.* Frankfurt am Main.

Kirby, Ian. 1980. *Biblical Quotation in Old Icelandic-Norwegian Religious Literature.* Bd. 2. Reykjavík.

Knapp, Fritz Peter. 2002. *Historisches und Fiktionales Erzählen im Mittelalter.* Berlin.

___. 1984. „Tierepik". In: Volker Mertens/Ulrich Müller (Hrsg.). *Epische Stoffe des Mittelalters.* Stuttgart. S.229-246.

Knight, John. 2005. „Introduction". In: Ders. (Hrsg.). *Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy.* Oxford/New York. S.1-13.

Köhler, Theodor Wolfram. 1999 „Die wissenschaftstheoretische und inhaltliche Bedeutung der Rezeption von De animalibus für den philosophisch-anthropologischen Diskurs im 13. Jahrhundert". In: Carlos Steel/Guy Guldentops/Pieter Beullens (Hrsg.). *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Rennaissance.* (Medievalia Lovaniensia Series I. Studia 27). Leuven. S.249-274.

Kolbrún Haraldsdóttir. 2004. *Die Flateyjarbok als Quelle zur Geschichte des Isländischen annähernd auf halbem Wege zwischen erster Besiedlung und Gegenwart. Bruno-Kress-Vorlesung 2003.* (Greifswalder Universitätsreden. Neue Folge 111). Greifswald.

___. 1998. „Der Historiker Snorri. Autor oder Kompilator?" In: Hans Fix (Hrsg.). *Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption.* Berlin. S.97-108.

___. 2000. „Innhald og komposisjon i Flateyjarbók". In: *Nordica Bergensia* 23. S.93-115.

Koppenberg, Peter. 1980. *Hagiographische Studien zu den Biskupa sögur. Unter besonderer Berücksichtigung der Jóns saga helga.* (Scandica 1). Bochum.

Kordecki, Lesley. 1996. „Making Animals Mean. Speciest Hermeneutics in the Physiologus of Theobaldus". In: Nona C. Flores (Hrsg.). *Animals in the Middle Ages. A Book of Essays.* (Garland Medieval Casebooks 13). New York. S.85-101.

Krag, Claus. 1991. *Ynglingatal og Ynglingesaga. En studie i historiske kilder.* Oslo.

Kreutzer, Gert. 1987. *Kindheit und Jugend in der Altnordischen Literatur.* Bd. 1. *Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit.* (Münstersche Beiträge zur deutschen und nordischen Philologie 2). Münster

Kristján Eldjárn. 2000. *Kuml og haugfé úr heiðnum sið á Íslandi.* Zweite Ausgabe. Redigiert von Adolf Friðriksson. Reykjavík.

Kruger, Steven F. 1992. *Dreaming in the Middle Ages.* (Cambridge Studies in Medieval Literature 14). Cambridge.

Kuhn, Hans. 1968. „Kämpen und Berserker". In: *Frühmittelalterliche Studien* 2. S.218-227.

Kurz, Gerhard. 1993. *Metapher, Allegorie, Symbol.* Dritte, bibliographisch ergänzte Auflage. Göttingen.

Kålund, Kristian. 1906. „Fortale". In: Ders. (Hrsg.). *Sturlunga saga efter membranen Króksfjarðarbók. Udfyldt efter Reykjafjarðarbók.* København/Kristiania [Oslo]. S.I-LXXIV.

Lakoff, George/Johnson, Mark. 1998. *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern.* Heidelberg.

Langlois, Ch.-V. 1911. *La connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge.* Paris.

Larsen, Sofus. 1917. „Antik og nordisk drømmetru". In: *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie* 32. S.37-85.

Larson, Laurence M. 1935. „Introduction". In : Ders. (Übers.). *The Earliest Norwegian Laws. Being the Gulathing Law and the Frostathing Law.* (Columbia University Records of Civilization 20). New York. S.3-31.

Larsson, Ludvig. 1891. *Ordförrådet i de älsta isländska handskrifterna. Leksikalskt och gramatiskt ordnat.* Lund.

Leach, Edmund. 1972. „Anthropologische Aspekte der Sprache: Tierkategorien und Schimpfwörter". In: Eric H. Lenneberg (Hrsg.). *Neue Perspektiven in der Erforschung der Sprache.* Frankfurt am Main. S.32-73.

Leezenberg, Michiel. 2001. *Contexts of Metaphor.* Amsterdam/New York.

___. 1994. *Metaphor and Literacy.* Amsterdam.

Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Das wilde Denken.* Frankfurt am Main.

Lewis, Gertrud Jaron. 1974. *Das Tier und seine dichterische Funktion in Erec, Iwein, Parzival und Tristan.* (Klassische Studien zur deutschen Sprache und Literatur 11). Bern/Frankfurt am Main.

Lie, Rolf W. 1989. *Dyr i byen. En osteologisk analyse.* (Fortiden i Trondheim bygrunn: folkebibliotekstomten. Meddelelser 18). Trondheim.

Liestøl, Knut. 1929. *Upphavet til den islendske ættesaga.* (Instituttet for sammenlignende kulturforskning Serie A. Bd. 20a). Oslo.

Lionarons, Joyce Tally. 1998. *The Medieval Dragon. The Nature of the Beast in Germanic Literature.* Middlesex.

Lotman, Jurij M. 1993. *Die Struktur literarischer Texte.* München.

Louis-Jensen, Jonna. 1984. „Forklaringer til den islandske Physiologus-tekst". In: *Romanske stenarbejder* **2**. S.59-62.

___. 1977. *Kongesagastudier. Kompilationen Hulda-Hrokkinskinna.* (Bibliotheca Arnamagnæana 32). København.

Luckmann, Thomas. 1986. „Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen". In: Friedhelm Neidhardt/Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.). *Kultur und Gesellschaft. René König, dem Begründer der Sonderhefte zum 80. Geburtstag gewidmet.* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 27). S.191-211.

Lurker, Manfred. 1973. *Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole.* München.

Lönnroth, Lars. 1975. „The Concept of Genre in Saga Literature". In: *Scandinavian Studies* 47:4. S.419-426.
___. 2002. „Dreams in the Sagas". In: *Scandinavian Studies* 74:4. S.455-463.
___. 1963. „Studier i Olaf Tryggvasons saga". In: *Samlaren* 84. S.54-94.
Maack, Rodney Alan. 1987. *Þáttr and Saga: Short and Long Narrative in Medieval Iceland.* Ph.D. thesis. Ann Arbor, MI.
Magnús Jónsson. 1940. *Guðmundar saga dýra: Nokkrar athuganir um uppruna hennar og samsetning.* (Studia Islandica 8). Reykjavík.
Maier, Bernhard. 2000. „Germanisch-keltisches Altertum". In: Peter Dinzelbacher (Hrsg.). *Mensch und Tier in der Geschichte Europas.* Stuttgart. S.145-180.
Manuwald, Bernd. 1994. „Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike". In: Rudolf Hiestand (Hrsg.). *Traum und Träumen. Inhalt – Darstellung – Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance.* (Studia Humaniora 24). Düsseldorf. S.15-42.
Már Jónsson. 2004. „Inngangur". In: Ders. (Hrsg.). *Jónsbók. Lögbók Íslendinga hver samþykkt var á alþingi árið 1281 og endurnýjuð um miðja 14. öld en fyrst prentuð árið 1578.* (Sýnisbók íslenskrar alþýðumenningar 8). Reykjavík. S.15-34.
Marchand, James Woodrow. 1976. „Two Notes on the Old Icelandic Physiologus Manuscript". In: *Modern Language Notes* 91. S.501-505.
Margrét Jónasdóttir. 1991. „Gjöf skal gjaldast ef vinátta á að haldast: Um gjafir í Laxdœla og Bjarnar sögu Hítdœlakappa". In: *Sagnir* 12. S.63-69.
Marold, Edith. 1999. „Die Eykyndilsvísur des Bjǫrn Hítdœlakappi". In: Stig Toftgaard Andersen (Hrsg.). *Die Aktualität der Saga. Festschrift für Hans Schottmann.* Berlin. S.135-148.
Martin, John D. 2003. „‚Svá lýkr hér hverju hestaðingi' [sic!]. Sports and Game in Icelandic Saga Literature". In: *Scandinavian Studies* 75:1. S.25-44.
Martin, Lawrence T. 1981. *Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook.* (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 10). Bern/Frankfurt am Main.
Matthías Þórðarson. 1914. *Þjóðminjasafn Íslands. Leiðarvísir.* Reykjavík.
Mauss, Marcel. 1990. *Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften.* Frankfurt am Main.
McGovern, Tom/Perdikaris, Sophia/Tinsely, Clayton. 2001. „The Economy of Landnám: The Evidence of Zooarchaeology". In: Andrew Wawn/Þórunn Sigurðardóttir (Hrsg.). *Approaches to Vínland.* (Rit Stofnunnar Sigurðar Nordals 4). Reykjavík. S.154-166.
McMahon, James V. 1991. „Atli the Dog in the Atlakviða". In: *Scandinavian Studies* 63:2. S.187-198.
Meissner, Rudolf. 1984. *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik.* Nachdruck der Ausgabe von 1921. Hildesheim.
Mellinkoff, Ruth. 1973. „Riding Backwards". In: *Viator* 4. S.153-176.
Melnikas, Anthony. 1975. *The Corpus of the Miniatures in the Manuscripts of Decretum Gratiani.* 3 Bde. Roma.
Menache, Sophia. 1997. „Dogs: God's Worst Enemies?" In: *Society and Animals* 5. S.23-44.
Meulengracht Sørensen, Preben. 1993. *Fortælling og ære. Studier i islændingesagaerne.* Århus.
___. 1992a. „Freyr in den Isländersagas". In: Heinrich Beck/Detlev Ellmers/Kurt Schier (Hrsg.). *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme.* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5). Berlin. S.720-735.

___. 2001a. „Literature and Society". In: Ders.: *At fortælle Historien – Telling History. Studier i den gamle nordiske litteratur – Studies in Norse Literature.* (Hesperides. Letterature e culture occidentali 16). Trieste. S.305-320.

___. 2000. „Níð and the Sacred". In: *Artikler. Udgivet i anledning af Preben Meulengracht Sørensens 60års fødselsdag 1. marts 2000.* Århus. S.78-88.

___. 2001b. „Den norrøne litteratur og virkeligheden". In: Ders.: *At fortælle Historien – Telling History. Studier i den gamle nordiske litteratur – Studies in Norse Literature.* (Hesperides. Letterature e culture occidentali 16). Trieste. S.113-122.

___. 1980. *Norrønt nid. Forestillingen om den umandige mand i de islandske sagaer.* Odense.

___. 1992b. „Some Methodological Considerations in Connection with the Study of the Sagas". In: Gísli Pálsson (Hrsg.). *From Sagas to Society. Comparative Approaches to Early Iceland.* Enfield Lock. S.27-41.

___. 1983. *The Unmanly Man. Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society.* (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 1). Odense.

Meyer, Heinz. 1975. *Mensch und Pferd. Zur Kultursoziologie einer Mensch-Tier-Assoziation.* Hildesheim.

Michael, Bernd. 2003. „Deutsche Rechtshandschriften. Anmerkungen zur Verschriftlichung des Rechts". In: Peter Jörg Becker/Eef Overgaauw (Hrsg.). *Aderlass und Seelentrost. Die Überlieferung deutscher Texte im Spiegel Berliner Handschriften und Inkunabeln.* Berlin. S.292-335.

Miller, William Ian. 1990. *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law and Society in Saga Iceland.* Chicago.

___. 1993. „Getting a Fix on Violence". In: Ders. *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence.* Ithaca. S.53-92.

___. 1986a. „Dreams, Prophecy and Sorcery: Blaming the Secret Offender in Medieval Iceland". In: *Scandinavian Studies* 58:2. S.101-123.

___. 1986b. „Gift, Sale, Payment, Raid: Case Studies in the Negotiation and Classification of Exchange in Medieval Iceland". In: *Speculum* 61:1. S.18-50.

Milton, Kay. 2005. „Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones". In: John Knight (Hrsg.). *Animals in Person. Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy.* Oxford/New York. S.255-271.

Monclair, Hanne. 2003. *Lederskapsideologi på Island i det trettende århundret. En analyse av gavegivning, gjestebud og lederfremtoning i islandsk sagamateriale.* Oslo.

Morris, Guy A. E. 1998. „Violence and late Viking Age Scandinavian Social Order". In: Guy Halsall (Hrsg.). *Violence and Society in the Early Medieval West.* Woodbridge. S.141-156.

Müller, Gunter. 1968. „Germanische Tiersymbolik und Namengebung". In: *Frühmittelalterliche Studien* 2. S.202-217.

___. 1970. *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen.* Köln.

Müller, Harald. 2004. „Ethische Konzepte und transtemporales Bewußtsein in der Hrafnkels saga Freysgoða". In: Susanne Kramarz-Bein (Hrsg.). *Neue Ansätze in der Mittelalterphilologie – Nye veier i middelalderfilologien. Akten der skandinavistischen Arbeitstagung in Münster vom 24. bis 26. Oktober 2002.* (Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 55). Bern/Frankfurt am Main. S.161-197.

Müller, Jan-Dirk. 1998. „Nibelungische Anthropologie". In: Ders. *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes.* S.201-248.

Münch, Paul. 2001. „Freunde und Feinde. Tiere und Menschen in der Geschichte". In: ZDF-Nachtstudio (Hrsg.). *Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung.* Frankfurt am Main. S.19-36.

___. 1998. „Tiere und Menschen. Ein Thema zur historischen Grundlagenforschung". In: Paul Münch/Rainer Walz (Hrsg.). *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität des prekären Verhältnisses.* Paderborn. S.9-34.

Mundal, Else. 2000. „Bjarnar saga hítdœlakappa. Svak soge med interessante sider". In: *Nordica Bergensia* 23. S.187-203.

___. 2002. „Children, Parents, and Society as reflected in Old Norse Sources". In: *Nordica Bergensia* 27. S.175-190.

___. 1974. *Fylgjemotiva i Norrøn Litteratur.* Oslo.

Munz, Peter. 1969. *The Concept of the Middle Ages as a Sociological Category.* Wellington.

Nahl, Astrid van. 1981. *Originale Riddarasögur als Teil altnordischer Sagaliteratur.* (Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 3). Bern/Frankfurt am Main.

Naumann, Hans. 1952. „Die altnordischen Verwandten des Ruodlieb-Romans". In: Hermann Schneider (Hrsg.). *Edda, Skalden, Sagas. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer.* Heidelberg. S.307-324.

Naumann, Hans-Peter. 1991. „Altgermanische Tiersymbolik und Probleme ihrer Deutung". In: Paul Michel (Hrsg.). *Tiersymbolik.* (Schriften zur Symbolforschung 7). Bern/Frankfurt am Main. S.49-76.

Neidhardt, Friedhelm. 1986. „Kultur und Gesellschaft. Einige Anmerkungen zum Sonderheft". In: Friedhelm Neidhardt/Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.). *Kultur und Gesellschaft. René König, dem Begründer der Sonderhefte zum 80. Geburtstag gewidmet.* (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 27). S.10-18.

Nitschke, August. 1998. „Das Tier in der Spätantike, im Frühen und Hohen Mittelalter". In: Paul Münch/Rainer Walz (Hrsg.). *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses.* Paderborn. S.227-246.

Njörður P. Njarðvík. 1994. „Maður hét Auðun". In: Gísli Sigurðsson u.a. (Hrsg.). *Sagnaþing helgað Jónasi Kristjánssyni sjötugum.* Reykjavík. S.611-616.

Nobis, Günter. 2000. „Die Geschichte des Pferdes – seine Evolution und Domestikation". In: Peter Thein (Hrsg.). *Handbuch Pferd.* München. S.9-26.

Obermayer, August. 1973. „Zum Toposbegriff der modernen Literaturwissenschaft". In: Max L. Baeumer (Hrsg.). 1973. *Toposforschung.* S.252-267.

Olsen, Karin. 1995. *Metaphorical Language in the Early Poetry of Northwest Europe.* Toronto.

Panther, Klaus-Uwe/Radden, Günter. 1999. „Introduction". In: Dies. (Hrsg.). *Metonymy in Language in Thought.* Amsterdam/Philadelphia. S.1-14.

Paravicini, Werner. 2003. „Tiere aus dem Norden". In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 59:2. S.559-591.

Pastoureau, Michel. 2004. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental.* (La librairie du XXIe siècle). Paris.

___. 1995. *Des Teufels Tuch. Eine Kulturgeschichte der Streifen und der gestreiften Stoffe.* Frankfurt am Main.

Payne, Ann. 1990. *Medieval Beasts.* London.

Perdikaris, Sophia. 1990. *Aker. A Zooarcheological Perspective on a Norwegian Iron Age Site.* Master Thesis. New York.

Perkins, Richard. 1975. „The Dreams of Flóamanna saga". In: *Saga-Book of the Viking Society* 19:2. S.191-238.

Pluskowski, Aleks. 2002a. „Predators in Robes. Materialising and Mystifying Hunting, Predation and Seclusion in the Northern Medieval Landscape". In: Guido Helmig/Barbara Scholkmann/Matthias Untermann (Hrsg.). *Centre, Region, Periphery. Proceedings of the International Conference of Medieval and Later Archeology, Basel, Switzerland.* Bd. 2. Basel. S.243-247.

___. 2002b. „Where the Wild Things Are. Zones of Conflict with the Wilderness in Northern Europe". In: Guido Helmig/Barbara Scholkmann/Matthias Untermann (Hrsg.). *Centre, Region, Periphery. Proceedings of the International Conference of Medieval and Later Archeology, Basel, Switzerland.* Bd. 3. Basel. S.94-98.

___. 2005. „Wolves and Sheep in Medieval Semiotics, Iconology and Ecology. A Case Study of Multi- and Inter-Disciplinary Approaches to Human-Animal Relations in the Historical Past". In: Gerhard Jaritz/Alice Choyke (Hrsg.). *Animal Diversities.* (Medium Aevum Quotidianum. Sonderband 16). Krems. S.9-22.

Poyatos, Fernandos. 1988a. „Literary Anthropology. Toward a New Interdisciplinary Area". In: Ders. (Hrsg.). *Literary Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature.* Amsterdam/Phildalephia. S.3-49.

___. 1988b. „The Genesis of Literary Anthropology". In: Ders. (Hrsg.). *Literary Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature.* Amsterdam/Philadelphia. S.XI-XXII.

Prince, Gerald. 2003. *Dictionary of Narratology.* Überarbeitete Neuausgabe. Nebraska.

Radden, Günter/Kövecses, Zoltán. 1999. „Towards a Theory of Metonymy". In: Klaus-Uwe Panther/Günter Radden (Hrsg.). *Metonymy in Language and Thought.* Amsterdam/Philadelphia. S.17-59.

Raudvere, Catharina. 1993. *Föreställningar om maran i nordisk folketro.* Lund.

Rice, Michael. 1998. *The Power of the Bull.* London.

Richardson, Miles. 1989. „Point of View in Anthropological Discourse". In: Philip A. Dennis/Wendell Aycock (Hrsg.). *Literature and Anthropology.* Lubbock. S.31-39.

Richardson, Peter. 1995. „Tense, Structure, and Reception in Þorsteins þáttr stangarhǫggs". In: *Arkiv för nordisk filologi* 110. S.41-55.

Rohrbach, Lena. 2008. „A Man and His Dog. Animal Episodes in Different Versions of Óláfs saga Tryggvasonar". In: Anna Zanchi (Hrsg.): *Skáldamjöðurinn. Selected Proceedings of the UCL Graduate Symposia in Old Norse Literature and Philology, 2005-2006.* London. S.147-180.

Rulfs, Jane Lee. 1974. *Narrative Techniques in Njáls saga.* Ph.D. thesis. Ann Arbor, MI.

Ryskamp, Charles. 1982. „Introduction". In: Ders. (Hrsg.). *Icelandic Sagas, Eddas, and Art. Treasures Illustrating the Greatest Mediaeval Literary Heritage of Northern Europe.* (Ausstellungskatalog: The Pierpont Morgan Library). New York. S.6-8.

Sadler, Jon. 1991. „Beetles, Boats and Biogeography". In: *The Norse of the North Atlantic. Acta Archaeologica* 61. S.199-211.

Salisbury, Joyce E. 1994. *The Beast within. Animals in the Middle Ages.* New York.

Sayers, William. 1997a. „Gunnarr, his Irish Wolfhound Sámr, and the Passing of the Old Heroic Order in Njáls saga". In: *Arkiv för nordisk filologi* 112. S.43-66.

___. 1997b. „Sexual Defamation in Medieval Iceland: Gera meri ór einum ‚Make a mare of someone'". In: *North-Western European Language Evolution (NOWELE)* 30. S.27-37.

Schach, Paul. 1971. „Symbolic Dreams of Future Renown in Old Icelandic Literature". In: *Mosaic* 4. S.51-73.

Schier, Kurt. 1970. *Sagaliteratur.* Stuttgart.

Schnyder, Mireille. 2005. „Erzählte Gewalt und die Gewalt des Erzählens. Gewalt im deutschen höfischen Roman". In: Manuel Braun/Cornelia Herberichs (Hrsg.). *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen.* München. S.365-379.

Schönfeld, E. Dagobert. 1902. *Der isländische Bauernhof und sein Betrieb zur Sagazeit.* (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker 91). Straßburg.

___. 1900. *Das Pferd im Dienste des Isländers zur Sagazeit. Eine kulturhistorische Studie.* Jena.

Schottmann, Hans. 1975. „Gísli in der Acht". In: *Skandinavistik* 5:2. S.81-96.
Schroeter, Klaus R. 1994. *Entstehung einer Gesellschaft. Fehde und Bündnis bei den Wikingern.* (Schriften zur Kultursoziologie 15). Berlin.
Sebeok, Thomas A. 1988. „‚Animal' in Biological and Semiotic Perspective". In: Tim Ingold (Hrsg.). *What is an Animal?* Boston. S.63-76.
See, Klaus von. 1993. „Snorris Konzeption einer nordischen Sonderkultur". In: Alois Wolf (Hrsg.). *Snorri Sturluson. Kolloquium anläßlich der Wiederkehr seines Todestages.* (ScriptOralia 51). Tübingen. S.141-177.
See, Klaus von u.a. 2000. *Kommentar zu den Liedern der Edda. Bd. 3. Götterlieder. (Vǫlundarkviða, Alvíssmál, Baldrs draumar, Rígsþula, Hyndlolióð, Grottasǫngr).* Heidelberg.
Seel, Otto. 1987. *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik.* Zürich.
Seelow, Hubert. 1994. „Der Geirmundar þáttr heljarskinns in der Sturlunga saga". In: *Samtíðarsögur. The Contemporary Sagas. The Ninth International Saga Conference Working Papers.* Reykjavík. S.698-711.
___. 1998. „Nachwort". In: Ders. (Hrsg. und Übers.). *Die Saga von Grettir dem Starken.* München. S.243-258.
___. 2005. „Noch einmal: Grettis saga Ásmundarsonar". In: Susanne Kramarz-Bein (Hrsg.). *Neue Ansätze in der Mittelalterphilologie – Nye veier i middelalderfilologien. Akten der skandinavistischen Arbeitstagung in Münster vom 24. bis 26. Oktober 2002.* (Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik 55). Bern/Frankfurt am Main. S.197-206.
Sigurður Líndal. 1982. „The Law Books". In: Charles Ryskamp (Hrsg.). *Icelandic Sagas, Eddas, and Art. Treasures Illustrating the Greatest Mediaeval Literary Heritage of Northern Europe.* (Ausstellungskatalog: The Pierpont Morgan Library). New York. S.39-48.
Sigurður Nordal. 1938. „Formáli". In: Ders. (Hrsg.). *Borgfirðinga sǫgur.* (ÍF 3). Reykjavík. S.V-CLVI.
___. 1957. *The Historical Element in the Icelandic Family Sagas.* (Glasgow University Publications. The W.P.Ker Memorial Lectures 15). Glasgow.
___. 1958. *Hrafnkels saga.* Cardiff.
___. 1973. *Snorri Sturluson.* Helgafell.
Simek, Rudolf. 1995. *Lexikon der germanischen Mythologie.* Zweite, ergänzte Auflage. Stuttgart.
Simpson, Jaqueline. 1960. „Advocacy and Art in Guðmundar saga dýra". In: *Saga-Book of the Viking Society* 15. S.327-345.
Solheim, Svale. 1956. *Horse-Fight and Horse Race in Norse Tradition.* Oslo.
Steblin-Kamenskij, Michail I. 1973. *The Saga Mind.* Odense.
Stefán Aðalsteinsson. 1991. „Importance of Sheep in Early Icelandic Agriculture". In: *The Norse of the North Atlantic. Acta Archaeologica* 61. S.285-291.
___. 2001. *Íslenski hesturinn – litir og erfðir.* Reykjavík.
___. 1982. „Uppruni íslenskra húsdýra". In: Helga Þórarinsdóttir u.a. (Hrsg.). *Afmælisrit helgað Sigurði Þórarinssyni sjötugum 8. Janúar 1982.* Reykjavík. S.393-400.
Stefán Einarsson. 1960. „Horse Dance in the Sturlunga saga". In: *Folkloristica: Festskrift till Dag Strömbäck 13. august 1960.* Uppsala. S.290-293.
Stefán Karlsson. 1983. „Inngangur". In: Ders. (Hrsg.). *Guðmundar sögur biskups.* Bd. 1. *Guðmundar saga A.* (Editiones Arnamagnæanæ. Series B. Vol. 6). København. S.XV-CLXXV.
Stewart, John. 1989. „The Literary Work as Cultural Document: A Caribbean Case". In: Philip A. Dennis/Wendell Aycock (Hrsg.). *Literature and Anthropology.* Lubbock. S.97-112.

Straubhaar, Sandra Ballif. 2005. „Wrapped in a Blue Mantle: Fashions for Icelandic Slayers?" In: Robin Netherton/Gale R. Owen-Crocker (Hrsg.). *Medieval Clothing and Textiles 1.* Woodbridge. S.53-65.

Ström, Folke. 1974. *Níð, ergi and Old Norse Moral Attitudes. Dorothea Coke Memorial Lecture.* London.

Strömbäck, Dag. 1975. „The Concept of the Soul in Nordic Tradition". In: *Arv* 31. S.5-22.

Svanhildur Óskarsdóttir. 1994. „Dáið þér ynglinga? Gróteskar hneigðir Þjóðolfs úr Hvíni". In: *Sagnaþing. Helgað Jónas Kristjánssyni sjötugum 10.apríl 1994.* Bd. 2. S.761-768.

Sveinbjörn Rafnsson. 1990. „Forn hrossreiðarlög og heimildir þeirra. Drög til greiningar réttarheimilda Grágásar". In: *Saga* 28. S.131-148.

___. 1977. „Grágás og Digesta Iustiniani": In: *Sjötíu ritgerðir. Helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júli 1977.* Bd. 2. Reykjavík. S.720-732.

___. 2005. *Óláfs sögur Tryggvasonar. Um gerðir þeirra, heimildir og höfunda.* Reykjavík.

Sverrir Tómason. 2002. „Er nýja textafræðin ný? Þankar um gamla fræðigrein". In: *Gripla* 13. S.199-216.

Tapper, Richard. 1988. „Animality, Humanity, Morality, Society". In: Tim Ingold (Hrsg.). *What is an Animal?* Boston. S.47-62.

Teuscher, Simon. 1990. „Islendingenes forhold til dyr i høymiddelalderen. En mentalitetshistorisk analyse av noen ættesagaer". In: *Historisk Tidsskrift* 3. S.311-337.

___. 1998. „Hunde am Fürstenhof. Köter und ‚edle wind' als Medien sozialer Beziehungen vom 14. bis 16. Jahrhundert". In: *Historische Anthropologie* 6:1. S.347-369.

Thomas, Keith. 1983. *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility.* New York.

Tilley, Maureen A. 1993. „Martyrs, Monks, Insects, and Animals". In: Joyce E. Salisbury (Hrsg.). *The Medieval World of Nature. A Book of Essays.* New York/London. S.93-107.

Torfi Tulinius. 2002. *The Matter of the North. The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland.* Odense.

___. 2004. *Skáldið í skriftinni. Snorri Sturluson og Egils saga.* Reykjavík.

Tristram, Hildegard. 1993. „Einleitung". In: Dies. (Hrsg.). *Studien zur Táin Bó Cúailnge.* (ScriptOralia 52). Tübingen. S.4-21.

___. 1996. „(Re)Oralisierung". In: Dies. (Hrsg.). *(Re)Oralisierung.* (SriptOralia 84). Tübingen. S.35-43.

Turner, Victor W. 1971. „An Anthropological Approach to the Icelandic Saga". In: T.O.Beidelman (Hrsg.). *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard. London.* S.349-374.

Turville-Petre, Gabriel. 1968. "An Icelandic Version of the Somniale Danielis". In: *Nordica et Anglica. Studies in Honor of Stefán Einarsson.* S.19-36.

___. 1958. „Dreams in Icelandic Tradition". In: *Folklore* 69. S.93-111.

___. 1966. „Dream Symbols in Old Icelandic Literature". In: Kurt Rudolph (Hrsg.). *Festschrift Walter Baetke. Dargebracht zu seinem 80. Geburtstag am 28. März 1964.* Weimar. S.343-354.

___. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia.* London.

___. 1978. „On Ynglingetal". In: *Medieval Scandinavia* 11. S.48-67.

Uecker, Heiko. 2004. *Geschichte der altnordischen Literatur.* Stuttgart.

Úlfar Bragason. 1986. *On the Poetics of Sturlunga.* Ph.D. thesis. Berkeley.

___. 2003. „Sturlunga's text of Prestssaga Guðmundar góða". In: Judith Meurer/Rudolf Simek (Hrsg.). *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages. Papers of the 12th International Saga Conference Bonn/Germany, 28th July-2nd August 2003.* Bonn. S.483-490.

Valgerður Kr. Brynjólfsdóttir. 1998. „Um hrossarækt og hrossakjötsát að fornu og nýju". In: Guðvarður Már Gunnlaugsson/Guðrún Nordal/Einar G. Pétursson (Hrsg.). *Guðrúnarhvöt: kveðin Guðrúnu Ásu Grímsdóttir fimmtugri 23. September 1998*. Reykjavík. S.97-99.

Valtýr Guðmundsson. 1924. *Island i fristatstiden*. København.

Van den Toorn, M. C. 1960. „Betrachtungen über Bild, Motiv und Entlehnung in der Saga". In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 79. S.248-266.

Vebæk, Christen L. 1992. *Vatnahverfi. An Inland District of the Eastern Settlement in Greenland*. (Meddelelser om Grønland, Man & Society 17). København.

Veit, Walter. 1973. „Toposforschung". In: Max L. Baeumer (Hrsg.). *Toposforschung*. S.136-209.

Vellev, Jens. 1984. „De islandske Physiologus-billeder og den romanske stenskulptur". In: *Romanske stenarbejder* 2. S.7-22.

Vésteinn Ólason. 1998. *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*. Reykjavík.

___. 1968. „Er Snorri höfundur Egils sögu?" In: *Skírnir* 142. S.48-67.

Vogt, Walther Heinrich. 1921. „Die Bjarnar saga hítdœlakappa. Lausarvísur, frásagnir, saga". In: *Arkiv för nordisk filologi* 33. S.27-79.

Vries, Jan de. 1956. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd. 1. Zweite, überarbeitete Auflage. Berlin.

___. 1957. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd. 2. Zweite, überarbeitete Auflage. Berlin.

Ward, Benedicta. 1982. *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1250*. Philadelphia.

Wegmann, Milène. 2003. „Die ‚Entdeckung der Natur' in der monastischen Historiographie des 12. und 13. Jahrhunderts". In : Peter Dilg (Hrsg.). *Natur im Mittelalter. Konzeptionen – Erfahrungen – Wirkungen. Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14.-17. März 2001*. Berlin. S.280-293.

Wehrli, Max. 1969. „Ruodlieb und die Tiere". In: Ders. *Formen mittelalterlicher Erzählung. Aufsätze*. Zürich/Freiburg. S.127-139.

Weiser-Aall, Lily. 1933. „En studie over sagnet om hundekongen". In: *Maal og Minne*. S.134-149.

Whaley, Diana. 1994. „Miracles in the Sagas of Bishops. Icelandic Variations on an International Theme". In: *Collegium Medievale* 7:2. S.155-184.

Wintermeier, Wolfgang. 1973. *Inhalt und Anwendungsumfang der Farbbenennungen im Altisländischen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors in der Philosophie in der Abteilung für Philologie der Ruhr-Universität Bochum*. Bochum.

Wiseman, Julian. 2000. *The Pig. A British History*. London.

Woods, Barbara Allen. 1954. „The Devil in Dog Form". In: *Western Folklore* 13. S.229-235.

Würth, Stefanie. 1991. *Elemente des Erzählens. Die þættir der Flateyjarbók*. Basel/Frankfurt am Main.

___. 1999. „New Historicism und altnordische Literaturwissenschaft". In: Jürg Glauser/Annegret Heitmann (Hrsg.). *Verhandlungen mit dem New Historicism*. S.193-208.

Zeuner, Frederick E. 1967. *Geschichte der Haustiere*. München.

Zink, Michel. 1985. „Le monde animal et ses représentations dans la littérature française du Moyen Âge". In : *Le monde animal et ses représentations au moyen-Age (XIe-XVe siècles). Actes du XVème Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'enseignement Supérieur Public*. (Travaux de l'université de Toulouse-Le Mirail. Série A. Tome 31). S.47-71.

Ziolkowski, Jan M. 1993. *Talking Animals. Medieval Latin Beast Poetry, 750-1150*. Philadelphia.

Þorsteinn Jósepsson/Steindór Steindórsson/Páll Líndal. 1982. *Landið þitt Ísland.* Bd. 3. Reykjavík.
Åkerlund, Walter. 1939. *Studier över Ynglingatal.* (SVSL 23). Lund.

Digitale Medien

Eiríkur Rögnvaldsson u.a. (Hrsg.). 1996. *Íslendinga sögur. Orðstöðulykill og texti.* CD. Reykjavík.
http://sachsenspiegel-online.de/cms (Faksimile der Wolfenbütteler Sachsenspiegel-Handschrift. Stand 9.12.2008).
http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.cgi?adg=innsl (Orðabók Háskolans. Ritmálsskrá. Stand 9.12.2008).

Abbildungsnachweise

S.52 (Abb. 1) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 133 fol f.14r
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir
S.53 (Abb. 2) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 133 fol f.14v
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir
S.53 (Abb. 3) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 133 fol f.59v
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir
S.54 (Abb. 4) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 147 4to f.51r
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir
S.54 (Abb. 5) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 147 4to f.63v
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir
S.55 (Abb. 6) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 345 fol f.38v/39v
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir
S.55 (Abb. 7) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 127 4to f.65r
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir
S.56 (Abb. 8) Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, AM 1474to f.82r
Foto: Jóhanna Ólafsdóttir

Index

Kursive Seitenzahlen weisen auf Erwähnungen in den Fußnoten hin.

Adam von Bremen *siehe* Gesta Hammaburgensis
Adler *35*, 140, 176, 204, 210, 231–32, 235, 282
Ágrip af Nóregskonunga sǫgum 111, 126, 131, 138, 140, 141, 144, *202*, 238, 243
Álftarleggr *106*
Annalen 58–59, *118*, 122, *285*
Anthropomorphisierung 134
Arons saga 75, 91, 122, 123
Ásmundr Ófeigsson 196–97
Auðunar þáttr vestfirzka 144–47
Ausmisten 43, 70
Bandamanna saga *117*, *192*, 217, 239
Bandvettir *177*
Bär 35, *42*, 48, 60, 67, 78, 130, *134*, 201–2, 205, 210, 217, 219, 225, 235, 280
  Bärenjunges 224
  Eisbär *siehe* dort
Beigaðr *166*
bellender Wachhund 92–93, 92, 100
Bestiarien 12
Bibel *209*
  Johannes *247*
  Lukas *247*
  Markus *247*
  Matthäus *247*, 248
  Offenbarung 228, 252
Bjarnar saga Hítdœlakappa 63–80, 93, 94, 100, 101, 132, 135–36, 137–38, 152, 162, 182, 219
Bjǫrn Hítdœlakappi 161 *siehe auch* Bjarnar saga Hítdœlakappa
Blut 87–88, 170, *232*, 237
Bolla þáttr 202, *255*
Brandkrossa þáttr 149, 166, 237, 255
Brandkrossi 149, 166, 255, 271
Brandr Örnolfsson 111–12
Brodd-Helgi 192–94, 226, 252
Buski *92*, *106*, 268
Diebstahl 44, 60, 81–85, 86–87, 104, 105, 117, 149, 160, 161, 190
  vermeintlich 71, 81, 83, 89
Drache 52, 65, 66, 201, 205, 252, 276
Droplaugarsona saga 99, *106*, 150, 219, *223*
Dǫtt *177*, 265
Edda 131, 136, *167*, *212*, 225, *232*, *233*, 237, 254, 270, 287
Edda Snorra Sturlusonar *siehe* Snorra Edda
Egils saga *68*, *72*, *191*, *238*, 241, 242, 250
Eichhörnchen 288
Eiderente *35*
Einarr Þorgilsson 103–9
Eiríks saga rauða 96–97, *287*
Eisbär 35, 44, 47, 59, 60, 68, 144–47, 175, 224, 278, 280
Elch 288
Ernährungstabu 72, 215
Esel 217
Eykjarðr 265
Eyrbyggja saga 81, 84, *119*, 239, 251, 253, 255, 267
Fagrskinna 127, 130, 131, 138, 140, 144, 212, 238
Fäkalien 70, 71, 87, 162, 171, 214
Falke *35*, 47, 68, 136–37, 169, 171, 175, 176, 197, 231–32, 253, 281–82
Falkenrupfen 136–37
Farben
  albino 179
  apalgrár *177*, *228*, 254–55
  blár 141–42
  bleikr *178*, 227
  brandkrossóttr *177*
  brúnn *178*, *230*

grár 91, *177*, *178*, 179, 202, 228, 254–55
hvítr 67, 76, 87, *175*, *178*, 179, 210, 227, *230*, *264*
mehrfarbig 178, 179, 227
rauðr 76, *177*, *178*, 226–27, 228–30
svartr 76, 141–42, *177*, *178*, 205, 248, 269, *287*
sænautalitr 227
Fellfärbung *siehe* Farben
Finnboga saga 77, 111, *134*
finngálkn 66
Fisch 35, 36, 39, *71*, 84, 195, 276, 284, 288
grámagi 72
Hering 44, 276
Lachs 98, 276
Fischfang 36, 44, 45, *99*, 163, 247
Flateyjarbók 52
Fleygir *166*
Flóamanna saga 196, *211*, 231, 265
Flóki 92, 268
Fölski *106*, 229–30
Folter 136, 137, 198
Fornaldarsögur 4, 66, 250, 254
Fóstbrœðra saga 99, 106–7, 111, *212*, 217
Frauen 181, 203, 212, 231–32, 246, 249, 251, 259–60, 283
Freundschaft *siehe* reziproke Obligationen
Freyfaxi (Hrafnk) *63*, 107, *134*, 135, 166, 240–41
Freyja 287
Freyr 107, 237, 240–41
Freysfaxi (*Vatn*) 166, 240–41
Frosch 243
Frostaþingslög 40–49, 171, 267
Fuchs 210, 278
Füchsin 224
Polarfuchs *siehe dort*
Füttern 43, 69, 76
fylgja 132, 210, 221
Gans 161, 197, 283
Genitalien 70, 71, 162, 171, 214
Gesta Danorum 139, 203
Gesta Hammaburgensis 57–58, 131
Gestaltenwechsel 221, 250–54
Gewalt 102, 136, 192–99
geweihte Pferde *siehe* Pferd
Gísla saga Súrssonar 62, *177*, 211, 223–24, 228, 232, 274
Gizurr Þorvaldsson 117, 141, 190
Glæsir 255, 271
Grabbeigabe
Pferd 241
Grágás 40–49, 177, 180, *187*, 239, 242, 264, 280, 286
grámagaflím 72
Grausamkeit 195, 198
Grettir Ásmundarson 196–97, 199, 202 *siehe auch* Grettis saga
Grettis saga *63*, 85, 161, 186, 196–97, 199, 201–2, *216*, 241, 265
Grœnlendinga saga 96–97
Guðmundar saga biskups 122–23, 174, 205, 245, 246, 248
Guðmundar saga dýra 75, 110–16, 216
Guðmundr Arason 123, 246, 247, 248 *siehe auch* Guðmundar saga biskups
Guðmundr dýri Þorvaldsson 110–16, 175, 183
Guðmundr ríki 90, 168
Gulaþingslög 40–49, 171, 239
Gullinborsti *237*
Gunnarr Hámundarson 52, 96, 97, 101, 170, 185, 216
Gunnars þáttr Þiðrandabana 91, 148
Gunnlaugs saga ormstungu 106–7, 170, 182, 221, 231–32
Hákonar saga góða 128, 238, *268*
Hálfdanar saga svarta 125
hamhleypa *siehe* Gestaltenwechsel
hamskipti *siehe* Gestaltenwechsel
Haraldr Sigurðarson 144–47, 164, 203, 218, 276 *siehe auch* Haralds saga Sigurðarsonar
Haralds saga hárfagra 243
Haralds saga Sigurðarsonar 139–42, 214, 232, 274–75
Harðar saga Grímkelssonar 181, 224, 234
Harri *255*, 271

Hase 288
Hávarðar saga Ísfirðings 79, 114, 223, 224, 265
Heiðarvíga saga 94, 114, 152, *160*, 179, 265, *288*
Heimskringla 83, *93*, 128, 131, 138, 140, 143, 164–65, 175, 238, 241, 243, 251
Hirsch 35, *42*, 132, 220, 251, 288
Hirte *77*, 88, *93*, 106, 163 *siehe auch* Hütearbeiten
Historia de antiquitate regum Norvagiensium 131, *141*
Historia Norwegie 131
Hrafnkell Freysgoði Hallfreðarson *siehe* Hrafnkels saga
Hrafnkels saga *63*, 106–7, *134*, 135, 161, 240–41, 286
Hrafns saga Sveinbjarnarsonar 84, 122, *230*
Hrafns þáttr Guðrúnarsonar *111*, 149
Hreiðars þáttr heimska 147, *219*
Hrómundar þáttr halta 148
Huginn und Muninn 79, 233
Huhn 283
Hund 38, 39, 47, 48, 64, 67–70, 92–93, 100, 131–36, 138, 165, 166, 168, 169, 171, 180, 205, 209, 211, 215, 239, 248–49, 267–70
  Hündin 163, 211, 269
  Welpe 212, 215
hundbítr 72
Hundebrühe 238
Hundekampf 54
Hundekönig 128, *268*
hundheiðna *130*
Hündin *siehe* Hund
Hungrvaka *120*, 147, 174
Hütearbeiten 43, 123, 161, *197*
Hvamm-Sturla *siehe auch* Sturlu saga
Hvítingr 64, 65, 67–68, 76–77, 80, 101, 135–36, 166, 178, 264
Hœnsa-Þóris saga 190, *253*, 283
Illingr 265
Ingibjǫrg Halldórsdóttir 140
Initiation 67, 201, 203, 205
Insekten 35, 284
  Mistkäfer 219
  Mücken 90
Íslendinga saga 58, 110, 116–18, 122, 141, 163–64, 188, 190, 213, 228, 229–30, 232, 265
Íslendingabók 58, 239
Íslenzkir annálar *siehe* Annalen
Jagd 39, 44, 45, 99–100, 125, 169, 171, 176, 195, 201, 202, 219–20, 267
Jarteinabók Þorláks byskups 203–4
Jesus Christus 228
Johannesevangelium *siehe* Bibel
Jón Loftsson 103, 109
Jóns saga helga 120, 121, *205*, 248
Jónsbók 40–49, 173–74, 176, *187*, 263, 281
  Heynesbók 53–56
  Reykjabók 53–56
Kalb *siehe* Rind
Kampf gegen ein Tier
  Bär 60, 201–2
  Drache 65, 66–67, 201
  Eisbär 60
  Schlange 139, 203
  Stier 202
Kampftüchtigkeit 43, 180
Katze 38, 39, 219, 287–88
Kengála *63*, *71*, 166, 178, *194*, 196, 265
Kinnskjóni *106*, 264
kolluvísur 72
Kormáks saga *212*, 213, 237, 253, 274
Körperkontakt 71, 87, 161, 167, 170, 171, 271
  Vermeidung 76
Kristni saga 120
Króka-Refs saga 175
Kröte 243, 252
Kuh *siehe* Rind
Kuhwert 42–43
Landnámabók 59–60, *87*, *89*, 90, *142*, 187, 280, *285*
Landslög 40–49, 173, *187*
Laxdœla saga 1, 84, *117*, 168, *177*, 179, *182*, 184, 190, 253, *255*, 263
Ljósvetninga saga 90, 97, 168, *179*, 227
Loftr biskupsson 163

Loki 253
Löwe 217, *248*
Lukasevangelium *siehe* Bibel
læmingr *232*
Magnúss saga góða 79
Mähnenschneiden 77–78, 88, *167*
Máni 106, 264
Mann 183, 264, 267
  Heranwachsender 67, 106, 161, 164, 169, 195, 197, 201, 205, 208, 210
Männlichkeit 139, 146, 149, 171, 203, 212, 214, 245, 259, 269, 272, 276
Maríu saga *248*
Markusevangelium *siehe* Bibel
Matthäusevangelium *siehe* Bibel
Maus 36, 205, 288
Melken 43, 70, 106
metfé 43
Mistkäfer *siehe* Insekten
Morkinskinna 126, 139, 140, 142, 143, 182, 203, 208, 216, 275, 286
Möwe 79
Mücken *siehe* Insekten
Natter 243, 252
Neidstange 242
Nibelungenlied 232
níð 71, 170
Njáll Þorgeirsson 53, 98
Njáls saga 66, 68, 94–101, 132, 135, 152, 170, 177, 180, 183, 225, 228, 233, 239
  Kálfalækjarbók 52–53, *98*
Ochse siehe Rind
Oddný Þorkelsdóttir 63–80, 259
Óðinn 79, 233, 238, 254, 270
Offenbarung *siehe* Bibel
Óláfr Haraldsson 169, 227
Óláfr helgi *siehe* Óláfr Haraldsson
Óláfr pái Hǫskuldsson 1, 101, 168
Óláfr Tryggvason 137, 197–99
Óláfs saga helga 83, 164–65, 175, *219*, 237, 239
Óláfs saga Tryggvasonar 68, *79*, 86, 129–38, 167, 180, 197–99, 216, 220, 251–53
Órækja Snorrason 117, 191
Personenbeinamen *siehe* theriophore Personenbeinamen
Pferd 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 54, 59, 60, 67, 68, 70, 77, 79, 84, 86, 88, 94, 95, 96, 97, 106, 108, 111, 112, 123, 125, 130, 142, 147, 148, 159, 161, 165, 166, 167, 170, 171, 173, 177–80, 181, 182, 183, 190, 192, 195, 199, 217, 227–31, 235, 237, 245, 246, 254, 262–67
  Fohlen 67, 112, 127, 178, *179*, 212
  gottgeweiht 107, 240–41
  Hengst 43, 46, 64, 67, 74, 76, 106, 135, 177, 184–88, 213, 231, 240–41, 263, 264, 272
  Stute 43, 76, 89, 127, 196, 211, 212, 213, 215, 242, 251, 265
  Wallach *285*
Pferdefleisch 37, 215, 238–39
Pferdekampf 54, 73–76, 87–88, 90–92, 97, 113, 148, 168, 184–88
  abgelehnt 74
Pferdeknecht 148, 163
Physiologus 12, 51
Polarfuchs 35, 278
Prestssaga Guðmundar góða 119, 122, 247
Rabe *35*, 79, 127, 130, 140, 176, 232–33, 281
Ratte 36, *58*
Reiten 43, 47, 106, 108, 112, 159, 167, 200
  Begrüßung vom Pferderücken 167
  Fall vom Pferd 55, 96–97, 104, 120–21, 125, 139, 141, 160
  unerlaubt 45, 106, 160
  unkontrolliert 97, 170
  Wolf 225
  Ziege 169
Reykdœla saga *74*, 76, 80–93, 94, 103, *167*, 170, 239
reziproke Obligationen 30, 68, 77, 109, 146, 181, 182, 189
Riddara sögur 4, 66, 250, 254
Rind 37, 47, 48, 84, 89, 107, 111, 112, 125, 131, 148, 237, 238, 246
  Kalb 71, *73*, 147, 208, 216

Kuh 42, *73*, *85*, 108, *116*, 164, 175, 245, 247, 272
Ochse 43, 68, 84, 86–87, 109, *115*, 149, 161, 165, 166, 168, 173, 175, 176, 181, 183, *202*, 208, 210, 215–16, 217, 226–27, 235, 237, 245, 254–55, 270–74
Stier 47, 125, 176, 192–94, 202, 203–5, 226–27, 237, 245, *248*, 252, 255, 271, 272
Ritterkultur 142
Runólfr Nikulásson 113
Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk 131, 138, 143
Sámr 68, *92*, 101, 132, 135, 180, 268
Saurr *268*
Saxo Grammaticus *siehe* Gesta Danorum
Schaf 1, 37, 43, 48, 56, 60, 68, 71, 78, 83, 84, 92, 98, 105, 108, 114–15, 131, 161, 163, 192, 209, 245, 247, 285–86
Hammel 73, 82, 83, 108, 109
Lamm *255*, 285
Schafsbock 43, 48, 87, *160*, 286
Widder siehe Schafsbock
Schafskopf 83, 87–88, 89
Schlachten *192*, 195, 239
Schlange 136, 139, 140, 198, 203, 224, 243, 252, 274–76
Schneehuhn *35*, 99, 125, 219, 283
Schwalbe 251, 283
Schwan 231–32, 259, 283
Schwein 37, 39, 46, 84, 162, 219, 286
Eber *166*, 237, 251, 286
Ferkel *211*
Seehund 35, 71, 253, 276–78
Sexualität 266, 272
Sighvatr Sturluson 117, 163, 229–30, 232
Sigurðr sýr 164–65, 167, 169, 218
Skarpheðinn Njálsson 98
Sleipnir 254
Sløngvir 265
Snorra Edda 136–37, 253, 254, 287
Snorri Sturluson 104, 117
als Verfasser *8*
Snæfríðr 243
Snækoll 264
Sodomie 48, 170, 171
Somniale Danielis 234
Sperling *35*
Spottbuße 114, *255*, 265
Sprógr *106*, 265
Stier siehe Rind
strandhǫgg *192*, 195
Stúfs þáttr 147, 218–19
Sturla Sighvatsson 58, 117, 123, 163, 188, 191
Sturla Þórðarson
als Verfasser 10
Sturlu saga 108–9, 116, 176, 199
Svartfaxi 265
syncretic truth 20, 102, 143
Sǫðulkolla *63*, *71*, *177*, 265
Táin Bó Cuailnge *189*
Taube *248*
Teufel 205, 248–49
theriophore Personenbeinamen 100, 135, 147, 218–19
Tiergeschenk 60, 68–69, 118, 173–83
abgelehnt 76, 182
Eisbär 60, 144–47, 174
Falke 175
Hund 67–68, 101, 131, 180
Kuh 175
Ochse 109, 176–77
Pferd 67, 68, 76, 77, 91, 97, 114, 123, 147, 177–80
zurückgenommen 114, 183
Tiermirakel 244–47, 249, 258
Tieropfer 236–38
Tierträume 62, 79, 94, 140, 221–35, 248
Tierwortschatz 284–85
Unerlaubte Nutzung *106*, 160, 161
Unerlaubtes Reiten *siehe* Reiten
Valla-Ljóts saga *78*
Vápnfirðinga saga 192–94, 226–27
Vatnsdœla saga 62, 111, 147, 162–63, *166*, 211, 229, 230, 240–41, 242, 287
Vémundr kǫgurr Þórisson 81–89, 185
Viehraub 58, 83, 105, 116–18, 188–92

Víga-Glúms saga 84, *177*, 185, 217, 236–37, 286
Vígi 68, 131–36, 143, 167, 180, 220, 268, 275
Vögel 35, 36, 39, 44, 139, 176, 231–33, 252, 281–84
Wal 35, 36, 44, 45, 55, 60, 84, 85–86, 99, 111, 123, 130, 160, 252, 253, 276–78
Walroß 35, 44, *276*
Weiden auf fremdem Grund 46, 105, 112, *126*, 149, 160, 161
Welpe *siehe* Hund
Wertschätzung 165–67
  emotional 67, 166, 179, 196, 265, 268, 271
  Exotik 146, 176
  funktional 134, 175, 267, 272, 285
  negativ 265
  ökonomisch 42–43, 48, 86, 145, 161, 171, 174, 176, 188, 192, 216, 263, 270
Widder siehe Schaf
Wolf 35, *42*, 127, 140, 223–26, 235, 279–80
  úlfr 209, 210, 279
  vargr 209, 210, 279
Ynglinga saga *67*, 125, *192*, 202–3, 237, 254, 265
Ynglingatal 202
Ziege *40*, 43, 72, 216, 286
  Ziegenbock 43, 48, 169, 251, 286
Zoomorphismus 206
Þangbrandr *121*
Þórðar saga hreðu *223*, 224
Þórðar saga kakala 192
Þórðr gellir 252
Þórðr kakali Sighvatsson 192
Þórðr Kolbeinsson 63–80
Þórðr kǫttr 218
Þorgils saga skarða 111, *175*, 181, 182, 225
Þorgrímr Dýrason 224
Þórir hjǫrtr 132, 135
Þorkell krafla Þorgrímsson 162
Þorláks saga helga *209*, 244, 246
  Latínubrot 247
Þorskfirðinga saga 66
Þorsteins saga hvíta 192–94
Þorsteins þáttr Hallssonar 147
Þorsteins þáttr stangarhǫggs 75, 147–48
Ǫlkofra þáttr 170, *212*