

**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  
**Kapitel:** 5: Anthropologische Funktionsanalysen 1 : Bedeutungskonstituierung durch Mensch-Tier-Relationen  
**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:** 23.12.2025

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

## 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.<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> 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 Begriffspaaren 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,

<sup>2</sup> Steven P. Ashby. 2002. S.37. Vgl. auch Raymond T. Smith. 1997. „Status“. In: *Barfield*. S.446-448.

<sup>3</sup> 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.

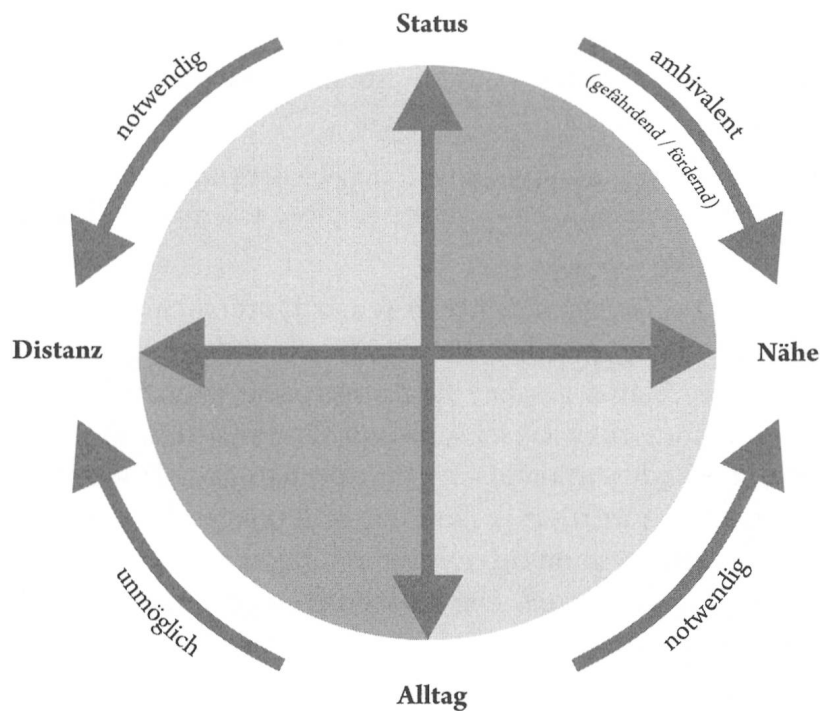


Schaubild 2: Nähe und Distanz – Alltag und Status: Das Spannungsfeld zweier Gegensatzpaare

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 Hítðelakappa*, die *Reykðæla 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.<sup>4</sup> 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

---

<sup>4</sup> Einen Eindruck von der Selbstverständlichkeit dieser Fortbewegung erhält man bei einer Durchsicht 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.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> Diese literarisch aufgegriffenen Konfliktgegenstände greifen Rechtsstreitigkeiten auf, die alle auch Eingang in die isländischen Rechtsbücher des Mittelalters gefunden haben.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> Darüber hinaus gibt es viele Konflikte singulärer Natur, wie z.B. einen Streit in der *Heiðarvígá 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> Während er jedoch die zuerst zugewiesene Arbeit des Gänsehütens als „[l]ítit verk ok lǫðr-mannligt“<sup>10</sup> bezeichnet, sagt er, als Ásmundr ihn zum Pferdehüten einteilt: „Þetta er kalt verk ok karlmannligt“.<sup>11</sup>

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 Björn Hítðœlakappis als eines in die Viehhaltung involvierten Bauern ist als auße-

<sup>7</sup> Hier sei auf die *Hrafnkels saga* und den bereits diskutierten Ochsendiebstahl in der *Reykðœla saga* verwiesen.

<sup>8</sup> *Hrafnk* S.101. Vgl. auch *Nj* S.48f.

<sup>9</sup> Vgl. Kap. 5.2.4.

<sup>10</sup> *Gr* S.37 [geringe Arbeit und passend für einen erbärmlichen Kerl].

<sup>11</sup> *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 Hít-dœlakappa* 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.<sup>12</sup>

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:

Par var fámennt heima, en starf mikit fyrir höndum, bæði at sækja á fjall sauði ok svín ok mart annat at gera. Þorkell bauzk til at fara með verkmonnum 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 þórum þótti verra at gera.<sup>13</sup>

[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 Hít-dœlakappa* 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 önnur tíðendi, – „en þat er fjallferð Þorkels kröflu, 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.“<sup>14</sup>

[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

<sup>12</sup> Zur Erinnerung: Oddný möchte nicht die Schafe melken, während Þórðr nicht ausmisten will (*BjH* S.139). Þórðr dichtet auf Björn eine Strophe, nachdem dieser ein frischgeborenes Kalb aufgehoben hat, das sein eigener Knecht nicht anfassen wollte (S.153).

<sup>13</sup> *Vatn* S.116.

<sup>14</sup> *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.<sup>15</sup> 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 létt á baki, kvensamr ok liggja löngum á kvíagarði. Þann mann sé ek gerla. Þat er Björn Sæmundarson.“<sup>16</sup>

[„Da musst du, Sohn, zuallererst 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,<sup>17</sup> 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:

<sup>15</sup> Simon Teuscher. 1990. S.326.

<sup>16</sup> Ísl S.407f.

<sup>17</sup> 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.“<sup>18</sup>

[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.<sup>19</sup> 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 Björn Hítðœlakappis erinnert. Sigurðr sýr, der Vater König Haraldr harðræðis, wird mit folgenden Worten in der *Óláfs saga helga* der *Heimskringla* eingeführt:

Sigurðr sýr var bússylumaðr mikill ok hafði menn sína mjök í starfi, ok hann sjálf fór optliga at sjá um akra ok eng eða fénað ok enn til smíða eða þar, er menn störfuðu eitthvat.<sup>20</sup>

[Sigurðr sýr var ein guter Wirtschaftler 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 Hálfðan, 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 Hálfðan. Þar váru górvir bæir stórir ok kornhlöður stórar, naut mörð ok sauðir. Þat var leikr þeira. [...] Þá spurði [Óláfr] Hálfðan, hvat hann vildi flest eiga, „Kýr,“ segir hann. Konungr spurði: „Hversu margar vildir þú kýr eiga?“ Hálfðan segir: „Þá er þær gengi til vats, skyldu þær standa

<sup>18</sup> *Ísl* S.408.

<sup>19</sup> Jón Viðar Sigurðsson. 1998. S.102f.

<sup>20</sup> *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 Hálfðanar, bróður míns.“ Konungr hló at ok mælti til Ástu: „Hér muntu konung upp fœða, móðir.“<sup>21</sup>

[Dort waren die Jungen, die Söhne der Ásta, und spielten miteinander, Guthormr und Hálfðan. Dort waren große Höfe errichtet und große Kornscheunen, viele Rinder und Schafe. Das war ihr Spiel. [...] Da fragte Óláfr Hálfðan, was er am liebsten besitzen möchte. „Kühe,“ sagte er. Der König fragte: „Wie viele Kühe möchtest du besitzen?“ Hálfðan 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 Hálfðans, 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.<sup>22</sup>

### 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

<sup>21</sup> Óláfs saga helga. *Hkr* II S.108.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Klaus von See. 1993. S.165.

mit Namen versehen werden.<sup>23</sup> Die in Anhang 4 stehende Übersicht über die im Untersuchungskorpus zu findenden Tiernamen zeigt deutlich, daß abgesehen von zwei Ausnahmen<sup>24</sup> die einzigen Tiere, denen Namen zugewiesen werden, Ochsen, Hunde und Pferde sind.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

Vor allem im Falle der Pferde Hvítíng, Freyfaxi, Freysfaxi und Kengála lassen sich emotionale Bindungen der Besitzer zu diesen Tieren identifizieren, die eindeutig über eine reine ökonomische Wertschätzung hinausgehen.<sup>27</sup> Auch für Björns 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.<sup>28</sup> Besonders Gríms Verhalten nach dem Verschwinden des Ochsen deutet auf eine irrationale, emotional begründete Wertschätzung dieses Tieres hin:

Nú váru Þorsteini orð send, at hann kæmi til fundar við bróður sinn, Grím, í Vík. Ok er þeir fundusk bræðr, talði Þorsteinn um fyrir honum, at hann kynni eigi svá illa skaða sínum þessum, sagði enn margt í bætr bera, en fé var nógt, en eigi örvænt, at hann æli upp annan uxa eigi verra, en sagði vera virðing mikla, at víkr þær báðar myndi síðan vera kenndar við uxa hans. Grímr var nálíga sem við annat eyra gengi út, þat er Þorsteinn mælti. Þorsteinn var þar allan vetrinn til huggunar við bróður sinn, en þó gerði Grím mjök óárlígan. Svaf hann lítit ok neytti lítt matar.<sup>29</sup>

[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

<sup>23</sup> 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).

<sup>24</sup> Hierbei handelt es sich um den Eber Beigaðr in der Vatnsdœla saga (S.42) und den Eber Fleygir in der Heiðarviga saga (S.270), denen über eine kurze Erwähnung hinaus keine weitere Beachtung zukommt und die nicht näher geschildert werden.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Gertrud Jaron Lewis' Hinweis auf die äußerst seltene Erwähnung von Tiernamen in den Artusepen (Gertrud Jaron Lewis. 1974. S.18f).

<sup>27</sup> Auf Björns Verhältnis zu seinem Hengst Hvítíng 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).

<sup>28</sup> Brandkr S.186.

<sup>29</sup> 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 Erdbundenheit 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.<sup>30</sup> Pferde sind die einzigen Tiere, die ein Mann versorgen und pflegen und dabei direkten Körperkontakt eingehen kann, ohne daß sein Status infragegestellt wird.<sup>31</sup>

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 Königmutter ihren Sohn mit einem Kuß empfing.<sup>32</sup> Daß die Begrüßung eines Mannes vom

<sup>30</sup> Zur narrativen Signalfunktion eines mähenschneidenden 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 gullbönd snøri / oc mörrom sínom mōn 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].

<sup>31</sup> Die Schilderung des Schafwolle rupfenden Bjarni in der Reykdæla saga ist ein Einzelfall, aus dem keine allgemeinen Schlußfolgerungen bezüglich der Akzeptanz der Verrichtung einer solchen Tätigkeit gezogen werden können.

<sup>32</sup> „gyrði sik með sverði búnu, setr gylltan hjálm á höfuð 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, stjúpssyni 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.<sup>33</sup>

Auch die Involvierung in einen Pferdekampf kann statusfördernd wirken, allerdings bedeutet eine Niederlage eine Gefährdung des eigenen Status.<sup>34</sup> 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 erwähneter, 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 fjöldi 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 bæ, 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.<sup>35</sup>

[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].

<sup>33</sup> Vgl. *Ljósv* A. S.35f.

<sup>34</sup> Vgl. Kap. S.2.2.

<sup>35</sup> *Laxd* S.67.



Statthaft ist schließlich der Kontakt zu Tieren im Rahmen der Jagd. Dieser Inbegriff höfischer Lebensform<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> Die Beutetiere werden lediglich als Objekte wahrgenommen.<sup>38</sup>

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 bæ, þá var engi maðr heima á boenum. Hann kvaddi Ólaf, stjúpson sinn, at sðla sér hest. Óláfr gekk til geitahúss, tók þar bukk þann, er mestr var, ok leiddi heim ok lagði á sðul konungs, gekk þá ok segir honum, at þá hafði hann búit honum reiðskjóta. Þá gekk Sigurðr konungr til ok sá, hvat Óláfr hafði gort. Hann mælti: „Auðsætt er, at þú munt vilja af høndum ráða kvaðningar mínar. [...] Muntu vera mikla skapstærri en ek em.“ Óláfr svarar fá ok hló við ok gekk í brot.<sup>39</sup>

[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<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Vgl. August Nitschke. 1998. S.231; Simon Teuscher. 1998. S.351; Peter Dinzelbacher. 2000. S.187f; Aleks Pluskowski. 2002a.

<sup>37</sup> Z.B. *HrafnG* S.327; *Fsk* S.178f; Óláfs saga helga. *Hkr* II S.131.

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> Óláfs saga helga. *Hkr* II S.3f. Zu dieser Episode vgl. auch Sverre Bagge. 1998. S.28.

<sup>40</sup> 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 bössartiger als Óláfs. Auf diese werde ich in Kapitel 5.2.4 genauer eingehen.

<sup>41</sup> Die mit Ziegen verbundene Konnotation in metaphorischen Zusammenhängen läßt sich nur anhand einer singulären Äußerung in der Saga Óláfs Tryggvasonar errahnen. 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:

Örask 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 rist, ok blæddi þegar mjök. Þar ríðu þá félagar Otkels. „Allir meguð þér sjá,“ segir Gunnarr, „at þú hefir blóðgat mik, ok er slíkt ósæmiliga farit: hefir þú stefnt mér fyrst, en treðr mik nú undir fótum ok ríðr á mik.“<sup>42</sup>

[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 *Reykdoela 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 *Ölkofra þátt* 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 várpings, at þú varaðisk eigi þat, er Steingrímur hafði stóðhest selfeitan, ok lagðisk hann upp at baki þér, en merrin sú, er þú reitt, var mögr, 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 fötrna fram yfir kápuna.<sup>43</sup>

[das war sehr unumsichtig von dir dieses Frühjahr, als du zum Frühjahrsthing rittest, daß du dich nicht davor in acht nahmst, daß Steingrímur 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

<sup>42</sup> *Nj* S.134. Vgl. auch *Gunnl* S.91.

<sup>43</sup> *Ölk* 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.<sup>44</sup> Auch auf sinnbildlicher Ebene fungiert der Vergleich mit einem weiblichen Tier als starke Beleidigung.<sup>45</sup> Sodomitische Geschlechtsakte werden in den norwegischen Rechtsbüchern des Frostaping und des Gulaping als Delikte aufgeführt;<sup>46</sup> 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-

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> Siehe dazu Kap. 5.4.1.

<sup>46</sup> 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 stattfindenden 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.<sup>47</sup> In der narratologischen Forschung wurde Roman Jakobsons Ansatz aufgegriffen und Prosaliteratur aufgrund ihrer auf Kontiguität aufbauenden Textstruktur als vorrangig metonymisch bezeichnet.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> Im Kontext der hier kurz skizzierten anthropologischen und kognitionslinguistischen Ansätze werden metonymische Beziehungsgeflechte dabei als „cognitive process that evokes a conceptual frame“ angesehen.<sup>51</sup> 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-

<sup>47</sup> Vgl. Roman Jakobson. 1956. S.91. Siehe auch René Dirven. 2002b. S.77.

<sup>48</sup> Siehe: Gerald Prince. 2003. S.52. Vgl. auch Raymond W. Gibbs Jr. 1999. S.63.

<sup>49</sup> Vgl. George Lakoff/Mark Johnson. 1998. S.70.

<sup>50</sup> Vgl. Günter Radden/Zoltán Kövecses. 1999. S.21.

<sup>51</sup> Klaus Uwe Panther/Günter Radden. 1999. S.9.

schen.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> Geschenktransaktionen sind selbstverständlich nicht spezifisch für die mittelalterlichen Gesellschaften Islands und Norwegens, sondern ein in fast allen menschlichen Gesellschaften zu findendes allgemeines anthropologisches Phänomen.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

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

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> Verviesen sei hier in Auswahl auf Aron Gurevich. 1968; Jón Viðar Sigurðsson. 1992b und 1999; Hanne Monclair. 2003.

<sup>54</sup> 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).

<sup>55</sup> 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.

skynsömum monnum virðiz eigi arfsvik gjör við erfingja, ok ef svá er gefit, þá má þá gjøf engi maðr rjúfa.<sup>56</sup>

[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.<sup>57</sup> 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 Eisbären geschenk 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.<sup>58</sup> In dieser Gattung sind es statt dessen vor allem teure Schmuckstücke und Gegenstände zur Ausstattung der Kirche, die verschenkt werden.<sup>59</sup> 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

<sup>56</sup> Jb Erfðatal. Kap. 22. S.99f. Vgl. Landsl Erfðatal. Kap. 21. S.90.

<sup>57</sup> 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.

<sup>58</sup> GBp A S.130, S.251. Die beiden Geschenke werden auch in der Sturlunga saga erwähnt.

<sup>59</sup> 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 Mirakel-erzählungen allerdings wiederholt erwähnt, daß der Besitzer die Hälfte seines Tieres dem Heiligen schenken wolle, wenn dieser es heile.<sup>60</sup> In der *Sturlunga saga* heißt es, daß Guðmundr inn dýri während des Mordbrands verhindert, daß seine Kirche ab-brennt, indem er gelobt, ihr eine Kuh zu geben.<sup>61</sup>

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 Guð-mundr der Kirche eine Kuh verspricht und nicht etwa einen Ochsen.<sup>62</sup> Während in weltlichen Zusammenhängen an keiner Stelle ein weibliches Tier – einmal abgese-hen 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 Häufig-keit der Erwähnung von Kühen zeigt, daß diese Tiere weitaus häufiger in den zeitge-nössischen Sagas als in den Isländersagas erwähnt werden.<sup>63</sup> Dies könnte darauf hindeuten, daß den Ochsen in säkularen Zusammenhängen eine besondere Funk-tion 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 kontext-abhängig. Ins Ausland verschenkt werden fast ausschließlich Falken und Eisbären, Tiere, die nicht direkt an eine praktische Funktion geknüpft sind.<sup>64</sup> Im Untersu-chungskorpus 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*<sup>65</sup> und beiläufig in der *Óláfs saga helga* der *Heimskringla* erwähnt, als der Isländer Einarr sein Mißfallen gegen Abgaben an den norwegischen König aus-drückt: „En hitt kalla ek vel fallit, at menn sendi konungi vingjafar, þeir er þat vilja, hauka eða hesta, tjöld eða segl eða aðra þá hluti, er sendiligir eru.“<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Vgl. z.B. die Schenkung eines Hengstes: *þBp A* S.94.

<sup>61</sup> *Gsd* S.191.

<sup>62</sup> Eine ähnliche Episode findet sich in der *Porgils saga skarða*, in der Þorgils der Kirche von Vatns-horn bei der Beerdigung Sveinn Ívarssons eine Kuh als Begräbnisgeld mitsendet (*Þskarð* S.209).

<sup>63</sup> Vgl. Anhang 8.

<sup>64</sup> 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).

<sup>65</sup> 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.

<sup>66</sup> *Óláfs saga helga. Hkr II* S.216 [Das halte ich dagegen für angemessen, daß Männer, die das möch-ten, 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.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> Die Jagd des wertvollen Vogels blieb also seit dem Ende der Freistaatszeit 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.<sup>69</sup> Die höhere Frequenz der Ochseschenke 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.<sup>70</sup>

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*

<sup>67</sup> 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.

<sup>68</sup> *Jb Landsbrigðabálkr*. Kap. 58. S.192.

<sup>69</sup> *Nj* S.133; *Óþ* S.121; *Stur* S.114; *Prest* S.153 (vgl. auch *GBp* A. S.130); *Þskarð* S.149, S.151, S.206, S.215.

<sup>70</sup> „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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

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.<sup>73</sup> 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.“<sup>74</sup> Das metonymische Übertragungspotential dieses Pferdegesehenks 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,<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Folgende Farben werden außerhalb von Träumen genannt: *apalgrár* (Eb S.171; Laxd S.84), *brandkrossóttir* (Brandkr S.186), *grár* (Laxd S.230), *rauðr* (Ísl S.513; Óff S.121; Reykd S.177), *svartr* (Nj S.133; Óff 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.

<sup>72</sup> Vgl. Anhang 1.

<sup>73</sup> Z.B. im Falle des als Spottbuße vergebenen alten Kleppers (*afgamall klárr*) Dǫtt in der Hávarðar saga Ísfríðings (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).

<sup>74</sup> 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].

<sup>75</sup> So wird von den Pferden, die Kjartan Ólafsson ablehnt, gesagt, daß sie große und ansehnliche Zuchtpferde mit einer äußerst seltenen Färbung – „hvítir 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.

<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> Das gleiche gilt für die wenigen Fundstellen in den Bischofssagas und den Königssagas.<sup>78</sup> 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 Hvítíng, und die Abstammung von diesen beiden Pferden unterstreicht den Wert der betroffenen Pferde.<sup>79</sup> Es handelt sich jedoch um Einzelfälle. Im Regelfall werden Pferde durch 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.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> Vor allem mehrfarbige Pferde sind sehr selten und daher auch recht wertvoll.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Z.B. *Hrafn* S.213; *Ísl* S.364; S.483; *Þkak* S.68; *Þskarð* S.215.

<sup>78</sup> Vgl. z.B. *Mork* S.111; *GBp A* S.251.

<sup>79</sup> *BjH* S.186; *Gr* S.99.

<sup>80</sup> 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).

<sup>81</sup> Genannt werden (auch hier wieder ohne Farbnennungen in Träumen) *bleikálóttir/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), *brúnmóálóttir/móálóttir* (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; *Reykð* S.221; *Gsd* S.183), *hvítr* (*BjH* S.136, S.186), *jarp-skjóttir/móskjóttir* (Braunschecke, *Harð* S.54; *Ísl* S.391), *rauðr* (Fuchs, *BjH* S.186; *Fbr* S.153; *Gunnl* S.65; *Nj* S.147; *Reykð* 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 *foxóttir* (mit auffälliger Mähne, *Reykð* S.221; *Vatn* S.90). Die Detailliertheit der isländischen Farbzeichnungen 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.

<sup>82</sup> 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 *Heiðarvíg* saga wird gesagt, daß sie für ihren Besitzer Þórðr so wertvoll waren, daß er sie keinesfalls gegen andere eintauschen wollte.<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup> Im modernen isländischen Sprachgebrauch bezeichnet *hvítr* ein Albinopferd, *grár* dagegen einen Schimmel.<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> Die Wendung „mikill ok vænn“<sup>88</sup> wird in der *Laxdœla* saga gleich zweimal zur Beschreibung von verschenkten Pferden benutzt. Charakterlich wird bei Pferden hervorgehoben, wenn sie besonders verlässlich (*traustr*) sind.<sup>89</sup> Weiterhin werden erfahrene (*reyndr*) und

---

S.35). Die Fundstellen der Sagaliteratur zeichnen hingegen ein völlig anderes Bild für die Wertschätzung von Tierfarben.

<sup>83</sup> *Heið* S.260. Weitere mehrfarbige Pferde werden im *Odds þátrr 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.

<sup>84</sup> Vgl. dazu Wolfgang Wintermeier. 1973. S.79.

<sup>85</sup> Vgl. Stefán Aðalsteinsson. 2001. S.94. Abhängig vom Weiß-Grau-Verhältnis werden Schimmel *ljósgrár*, *grár* oder *dökkgrár* genannt.

<sup>86</sup> Diese Auffassung wird auch von Stefán Aðalsteinsson vertreten (2001. S.25).

<sup>87</sup> In der *Ljósvefninga* 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).

<sup>88</sup> *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).

<sup>89</sup> Z.B. *Vatn* S.90.



unerschrockene (*øruggr*) Kampfpferde von ihren Besitzern besonders geschätzt,<sup>90</sup> unerfahrene Hengste hingegen als nicht ganz so wertvoll angesehen.<sup>91</sup> Auch über den Konfliktauslöser zwischen Hǫskuldr und den Njálsöhnen, den bereits erwähnten jungen Hengst in der Njáls saga, heißt es, daß er noch keine Kampferfahrung habe.<sup>92</sup> 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.<sup>93</sup> Die beiden Adjektive rekurreren 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.<sup>94</sup> 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.

<sup>90</sup> Eb S.33; Gr S.99; Vatn S.90. Vgl. auch E. Dagobert Schönfeld. 1902. S.142.

<sup>91</sup> Vgl. Gunnl S.65.

<sup>92</sup> Nj S.276f.

<sup>93</sup> 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.

<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> Verschenkt werden Ochsen oder Pferde, bei einer Gelegenheit beides gleichzeitig.<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> Einige Frauen werden auch als Verschenkende erwähnt, wie beispielsweise Guðrún Ósvífsdóttir in der Fljótsdœla saga, allerdings meist ohne Spezifizierung des Verschenkten.<sup>101</sup> 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.

<sup>95</sup> Þskarð S.122, S.149, S.151, S.176, S.206, S.215.

<sup>96</sup> Þskarð S.206. Zu einem früheren Zeitpunkt wird ein Ochse gemeinsam mit drei Hammeln verschenkt (S.151).

<sup>97</sup> Vgl. dazu auch Hanne Monclair. 2003. S.111-113.

<sup>98</sup> „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 það 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 vinátta“ (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].

<sup>99</sup> Harð S.10.

<sup>100</sup> Berühmte Beispiele sind das Kopftuch in der Laxdœla saga (S.138) oder das Kleidungsstück Aðalráðsnautr in der Gunnlaugs saga ormstungu (S.90).

<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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.<sup>104</sup>

Wiederholt wird davon berichtet, daß Tiergeschenke von den Empfängern nicht angenommen werden.<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> In der *Morkinskinna* zögern Einarr þambarskelfir und sein Sohn Einriði, Zuchtpferde von Þorsteinn, einem von König Magnús geachteten Isländer, anzunehmen, weil sie fürchten, dadurch in einen Loyalitätskonflikt mit dem König zu kommen.<sup>107</sup> Auch dieses Zögern illustriert die aus dem Geschenkeaustausch erwachsenden Verpflichtungen. Gunnlaugr ormsunga 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 Hítðoelakappa*, sind sie jedoch eher unter den Prämissen des heutigen Geschenkeaustauschs ohne den Hintergrund einer Verpflichtung welcher Art auch immer zu verstehen.

<sup>102</sup> Vgl. auch Broddi Jóhannesson. 1947. S.209; Aron Gurevich. 1977. S.12; Carol Clover. 1985. S.259; Hanne Monclair. 2003. S.78.

<sup>103</sup> Als Beispiele können die Pferde genannt werden, die Kotkell Þorleikr Høskuldsson 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.

<sup>104</sup> Zu vertikalen und horizontalen Obligationen vgl. Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.120-150.

<sup>105</sup> *BjH* S.186f; *Gunnl* S.65; *Laxd* S.135; *Vápnf* S.45f.

<sup>106</sup> Bolli und Kjartan in der *Laxdœla saga*; Björn und Þorsteinn in der *Bjarnar saga Hítðoelakappa*; Brodd-Helgi und Þórarinn in der *Vápnfirðinga saga*. Allgemein zu einer durch Annahme eines Geschenks entstandenen Verpflichtung Marcel Mauss. 1990. S.98.

<sup>107</sup> *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.<sup>108</sup> 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 Runólfur 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.

---

<sup>108</sup> 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.<sup>109</sup> Vor allem Bjarni Vilhjálmsson unterstrich dabei die metonymische Dimension des Vorgangs.<sup>110</sup>

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.<sup>111</sup> Während der Sieg in einem Pferdekampf das Ansehen und den Status des Besitzers erhöht,<sup>112</sup> 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.<sup>113</sup> Solche Bemerkungen sind jedoch nebensächlicher Natur; ausführliche Schilderungen eines Pferdekampfes 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*:

<sup>109</sup> Vgl. beispielsweise John D. Martin. 2003. S.28.

<sup>110</sup> „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).

<sup>111</sup> Vgl. Wilhelm Grønbech. 1961b. S.189.

<sup>112</sup> Vgl. E. Dagobert Schönfeld. 1902. S.142.

<sup>113</sup> *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.<sup>114</sup>

Er stellt fest, daß fast allen Hahnenkämpfen soziologische Relevanz eignet, da vor allem miteinander konkurrierende oder verfeindete Gruppierungen besonders engagiert gegeneinander antreten.<sup>115</sup> 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.<sup>116</sup>

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.<sup>117</sup> 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.<sup>118</sup>

Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem von Geertz untersuchten balinesischen Hahnenkampf und den Pferdekämpfen ist jedoch, daß der balinesische Hahnenkampf niemals die Spielebene verläßt,<sup>119</sup> 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

<sup>114</sup> Clifford Geertz. 1987. S.209.

<sup>115</sup> Clifford Geertz. 1987. S.238.

<sup>116</sup> ebd. S.242.

<sup>117</sup> 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 vörn hest.“ (Nj S.148) [„Es gab die Männer,“ sagen sie, „die behaupteten, daß niemand es wagen würde, ihr Pferd gegen unseren Hengst zu hetzen“].

<sup>118</sup> Glúm S.43.

<sup>119</sup> 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,<sup>120</sup> 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,<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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.<sup>123</sup> 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.<sup>124</sup> 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-

<sup>120</sup> Preben Meulengracht Sørensen. 1993. S.198.

<sup>121</sup> Vgl. Clifford Geertz. 1987. S.245.

<sup>122</sup> Gr S.99f.

<sup>123</sup> 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.

<sup>124</sup> 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.<sup>125</sup>

Obwohl vorchristliche Bildsteine, zooarchäologische Funde<sup>126</sup> und Regelungen in der Jónsbók und in den Landslög<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> 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 Pferdekampfes 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.<sup>129</sup> Die Ehre eines Mannes wird selten in direkten Zweikämpfen, sondern meist indirekt

<sup>125</sup> 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.

<sup>126</sup> Sophia Perdikaris. 1990. S.34.

<sup>127</sup> 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 Verregeldichte 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.

<sup>128</sup> Vgl. William Ian Miller. 1990. S.49; Jón Viðar Sigurðsson. 1999. S.179.

<sup>129</sup> 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 stólit hjá fram nær hvívetna því, er óráðvandir menn kómu höndum á ok eigi var í kirkjur fært.<sup>130</sup>

[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 beklagen

<sup>130</sup> 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.<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup>

Miller charakterisiert Raub somit als Umkehrung der Geschenktransaktion, da auch durch diesen soziale Verpflichtungen der Erwidierung 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-

<sup>131</sup> In der mittellirischen 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 handle, 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.

<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> Blund-Ketils Heudiebstahl in der *Hœnsa-Þóris saga* klassifiziert er dagegen aufgrund von Blund-Ketils Ankündigung und seinem offenen Handeln als Raub.<sup>134</sup> Da Blund-Ketill das Heu jedoch aus einer Not-situation 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.<sup>135</sup>

[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-

<sup>133</sup> ebd. S.44.

<sup>134</sup> *Hœns* S.16. William Ian Miller. 1986b. S.38f.

<sup>135</sup> *Ísl* S.495.

wendet wird,<sup>136</sup> und in keinem Fall steht das Verb in den Isländersagas für die Entwendung von Tieren innerhalb Islands.<sup>137</sup> 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 Órækja 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 Órækja drepit þar tvær kýr, en gert engar aðrar óspektir.“<sup>138</sup> Órækja wird durch solche Erwähnungen als besonders unbeherrschter Mensch charakterisiert. Da neben Órækja 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 Órækjas spezifische Charakterisierungsmuster. Órækja 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 *óráðvandar 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

<sup>136</sup> 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 (*Hæns* S.22f).

<sup>137</sup> 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).

<sup>138</sup> *Ísl* S.451 [Órækja und seine Leute hatten da zwei Kühe getötet, aber keine anderen Gewalttaten ausgeübt].

væri.“<sup>139</sup> Diese Zurückhaltung Þórðr kakalis und die Disziplinierung seiner Männer stellt jedoch eine Ausnahme im Korpus der Sturlunga saga dar. Auch in den Königs-sagas finden sich der Sturlunga saga entsprechende Raubepisoden, vor allem in Zeiten, in denen Konkurrenzen zwischen verschiedenen Königsanwärtern bestehen.<sup>140</sup> Ebenso wie in der Sturlunga saga sind diese Passagen in den Königssagas symptomatisch für Krisenzeiten.<sup>141</sup> 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 höfuðin ok lætr þar liggja.“<sup>142</sup> 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.<sup>143</sup>

#### 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.<sup>144</sup> 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:

<sup>139</sup> *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].

<sup>140</sup> 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 hoggva.“ (*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.

<sup>141</sup> In einigen Fällen wird auch das Schlachten von Vieh auf Wikingerzügen als *rán* bezeichnet, weit-aus häufiger wird das Besorgen von *strandhogg*, 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.

<sup>142</sup> *Vápnf* S.38f [Jetzt treibt Helgi alle Ochsen zusammen, die Þormóðr besaß, und schlägt ihnen den Kopf ab und läßt sie dort liegen].

<sup>143</sup> 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).

<sup>144</sup> *Vápnf* S.40.



Þat var einn dag at Hofi, er naut váru at stoðli, 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 stönguðusk, ok varð heimagriðungrinn vanhluta fyrir búigriðunginum. En er Helgi sér þat, gengr hann inn ok sækir 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. Höfðu mannbroddarnir gengit á hol. Þótti flestum mönnum þetta vera bellibragð, er Helgi hafði gort. Fekk hann af þessu þat viðrnefni, at hann var kallaðr Brodd-Helgi, en þá þótti mönnum þat miklu heillavænliga at hafa tvau nöfn.<sup>145</sup>

[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.<sup>146</sup> 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 initiiertes 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 Nutztier 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

<sup>145</sup> *ÞHvít* S.18f.

<sup>146</sup> 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 Handlungsverläufe ist erhalten (vgl. *Vápnf* S.23).

skizzierten Episoden widerspiegelt. Brodd-Helgis Verhalten wird von den meisten Männern milde kritisiert und als *bellibragð* bezeichnet.<sup>147</sup> 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.<sup>148</sup> 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.<sup>149</sup>

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.<sup>150</sup> Die Einbeziehung des psychischen Gewaltaspektes erscheint unabdingbar, wenn die metonymischen Auswirkungen von physischer, gegen Tiere gerichtete Gewalt auf deren Besitzer erfaßt werden sollen.<sup>151</sup> 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,<sup>152</sup> bereitet die Einordnung einer solchen Handlung als unrechtmäßiger oder übermäßiger Gewaltakt beziehungsweise als Grausamkeit geraume

<sup>147</sup> Wie negativ das Substantiv *bellibragð* konnotiert ist, ist unklar, sowohl *Baetke* als auch *Cleasby/Vigfusson* geben als Übersetzungsmöglichkeiten Schelmenstück und Schurkenstück (*Cleasby/Vigfusson: knavish dealing, a trick*). Das ONP gibt außer dieser Erwähnung in der *Porsteins 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.

<sup>148</sup> Zum Zeichencharakter der Schilderung von Gewalt in literarischen Texten vgl. Mireille Schnyder. 2005. S.365.

<sup>149</sup> Paul Hugger. 1995. S.22.

<sup>150</sup> 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.

<sup>151</sup> 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).

<sup>152</sup> Vgl. allerdings William Ian Miller. 1993. S.59.

Schwierigkeiten.<sup>153</sup> 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.<sup>154</sup> 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.<sup>155</sup> Gleiches gilt in den meisten Fällen für die Schilderungen der zahlreichen Schlachtungen während Raubzügen (*strandhogg*) und die Erwähnung von Jagdbeuten in den Königssagas.<sup>156</sup> 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,<sup>157</sup> stehen in den Isländersagas Erwähnungen von Gewalthandlungen gegen Tiere fast ausschließlich in Verbindung mit dem jugendlichen Aufbegehren zukünftiger Helden.<sup>158</sup> Auch hierbei handelt es sich in den meisten Fällen um eine Verletzung von Pferden. Diese Mißhandlungen werden allgemein und unabhängig vom

<sup>153</sup> 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.

<sup>154</sup> Vgl. Andrea Beetz. 2002. S.117.

<sup>155</sup> 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.

<sup>156</sup> Zu *strandhogg* 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.

<sup>157</sup> 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.

<sup>158</sup> 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.<sup>159</sup> 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.<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup> 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.<sup>162</sup>

[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.<sup>163</sup> Kengála wird in der *Grettis saga* als wertvolle Zuchtstute vorgestellt, die Ásmundr aufgrund ihrer Klugheit besonders schätzt.<sup>164</sup> 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

<sup>159</sup> Z.B. *Þórð* S.221f.

<sup>160</sup> *Flóam* S.251.

<sup>161</sup> Hierbei handelt es sich um eine frappierend genaue Beobachtung des Rangverhaltens von Pferden in Herden.

<sup>162</sup> *Gr* S.40.

<sup>163</sup> *Gr* S.42.

<sup>164</sup> 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 seinfærir. Honum gerði mjök hermt við þessu, því at hann var lítill skapdeildarmaðr. Nökkuru síðar fundu fírumenn kjúklinga dauða úti ok heimgæss vængbrotnar; þetta var um haustit. Ásmundi líkaði stórilla ok spurði, hvárt Grettir hefði drepit fuglana.<sup>165</sup>

[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.<sup>166</sup>

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.<sup>167</sup> Auch Óláfs Quälen<sup>168</sup> 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.“<sup>169</sup>

In der narratologischen Untersuchung der *Óláfs saga Tryggvasonar* wurde bereits darauf hingewiesen, daß Óláfr Tryggvason darüber hinaus die einzige Figur im

<sup>165</sup> Gr S.37.

<sup>166</sup> Hubert Seelow weist auf Einflüsse der Geschichte vom *kolbíttr*, einem jugendlichen Nichtsnutz, auf die Jugendschilderungen Grettirs hin (1998. S.246).

<sup>167</sup> Vgl. Guy Halsall. 1998. S.17.

<sup>168</sup> 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.

<sup>169</sup> 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.<sup>170</sup> 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:

toçu þeir ormin oc lucu up munn mannzins. oc blæs hann imoti orminum en ormrin rōcðiz 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.<sup>171</sup>

[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.<sup>172</sup> 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.

<sup>170</sup> 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 glöp sín oc sa sek misgert hava íþessu grimma verki. oc gerði 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].

<sup>171</sup> ÓTOdd A S.167.

<sup>172</sup> „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. Beispielsweise erklärt er dem ihn warnenden Þórhallr, daß es nicht wichtig sei, ob seinem Pferd etwas zustoße, Pferde seien austauschbar.<sup>173</sup> Die Zahl der in Gewalttaten mit Tieren involvierten erwachsenen Männer ist jedoch sehr klein und begrenzt sich neben König Óláfr Tryggvason auf Órækja, 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 Sturlusaga, in der Sigurðr kerlingarnef das Pferd Einarr Ingibjargarsons vertreibt, als dieser zum wiederholten Mal Sigurðs Frau Arngerðr besucht:

Pat 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.<sup>174</sup>

[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

<sup>173</sup> Gr S.118.

<sup>174</sup> 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.<sup>175</sup> 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

<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup> In der *Grettis saga* wird von der Bedrohung einer norwegischen Besiedlung durch einen Waldbären erzählt.<sup>177</sup> Weil der Unruhestifter und als möglicher Verursacher der tierischen Bedrohung genannte Björn 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 fötinum, sem heill var, skauzk á stúfinn, ok varð hann lægri en hann ætlaði, ok fell þá dýrit í fang Gretti. Hann þrífir þá meðal hlusta dýrinu ok held því frá sér, svá at þat náði eigi at bíta hann. Svá hefir Grettir sagt, at hann þóttisk þá aflraun mesta gort 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 mjök þeim megin, sem niðr vissi. Grettir þrífir þá til saxins ok lagði björninn til hjartans, ok var þat hans bani<sup>178</sup>

[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 unverehrt 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 Kurzsword und stach es dem Bären ins Herz, und das wurde sein Tod.]

<sup>176</sup> 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.

<sup>177</sup> *Gr* S.74.

<sup>178</sup> *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 Björn Hítöelakappi 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 þátrr 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.“<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup> 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.<sup>181</sup> Anders als in den Isländersagas kann sich der Mensch hier nicht gegen-

<sup>179</sup> Bolla þátrr. *Laxd* S.231 [er verletzte das Vieh anderer Leute und wich nicht vor Steinwürfen zurück; er riß auch Heuschaber nieder und richtete viel Schaden an].

<sup>180</sup> Ynglinga saga. *Hkr* I S.52.

<sup>181</sup> 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 Aggressor 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.<sup>182</sup> Die Bezwingung der Schlange, die als überaus bösesartiges und gefährliches Tier vorgestellt wird, das sich von toten Menschen ernährt, wird minutiös beschrieben.<sup>183</sup> Haraldr sticht mit einem kleinen Messer in Richtung des Herzens, 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 *Saxo 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.<sup>184</sup>

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 böseartigen 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 tvítög, 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).

<sup>182</sup> *Mork* S.80-82.

<sup>183</sup> „Ormrinn hafði dafna menn til fozlo. oc þa er missattir vrþo viþ konvng e. rikis menn. oc var þangat castat. Þeir oþo þar igoglann er menn lago fvnafir. þvi at iafnan hoþfo 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 verwesene Männer lagen, denn fortwährend waren der Schlange Männer überlassen worden].

<sup>184</sup> 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 föera. Hon tók þá síðan at mœðask mjök, ok var þá við sjálf at hon myndi verða laust at láta. Þóttisk hon þá ráðin til ǫrkumla 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 fjörbrot á vera.<sup>185</sup>

[Auf einem Hof war ein bösertiger 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 mußte. Sie war sich sicher, dann verstümmelt oder getötet zu werden, denn sie merkte nicht, daß der Stier ermüdete. Sie rief darauf den seligen Bischof Þorlák 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 Þorlák, 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.<sup>186</sup>

Ebenfalls in der ersten Jarteinabók wird davon erzählt, daß ein Adler auf Viðey fast alle Eiergelege zerstört und die Vögel beim Brüten hindert.<sup>187</sup> Die von diesem Adler ausgehende Bedrohung ist vergleichbar mit jener in der oben untersuchten Episode im Bolla þátrr, da der Vogel nicht direkt Leib und Leben eines Menschen

<sup>185</sup> Jar I S.123. Eine ähnliche, wenn auch wesentlich kürzer ausgeführte Episode findet sich in Jar II S.242.

<sup>186</sup> Vgl. dazu Margret Cormack. 1994. S.202.

<sup>187</sup> Jar IS.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.<sup>188</sup> 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.<sup>189</sup>

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

<sup>188</sup> *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 nökkuri tíð gerðisk þar músagangr svá mikill í kofa hennar at bæði váru margar ok stórar, en henni váru þær mjök 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 Kause, 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 fürchterlichen 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.

<sup>189</sup> *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.<sup>190</sup> 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 verknüpft Konzept zur Charakterisierung eines Menschen genutzt. Analog zu einer Bezeichnung der menschlichen Neigung zur Übertragung menschlicher Eigenschaften auf tierische Wesen als Anthropomorphismus<sup>191</sup> könnte ein Hang zur Beschreibung menschlicher Eigenschaften durch tierische Attribute Zoomorphismus genannt werden.<sup>192</sup> 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.<sup>193</sup> 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.<sup>194</sup> Lakoff und Johnson betonen die fundamentale Rolle metaphorischer Konzepte, der zweiten Achse Roman Jakobsons, für das menschliche Denken:

<sup>190</sup> 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.“

<sup>191</sup> Vgl. dazu Timothy J. Eddy u.a. 1993. S.88; Kay Milton. 2005. S.255.

<sup>192</sup> Vgl. auch Richard Tapper. 1988. S.50. Eine völlig andere Besetzung des Begriffs Zoomorphismus findet sich bei Thomas A. Sebeok (1988. S.70).

<sup>193</sup> 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.

<sup>194</sup> 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.<sup>195</sup>

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.<sup>196</sup> Als Beispiele nennen sie unter anderem Liebe, Status und Zeit. Dabei wird jede übergeordnete Metapher durch verschiedene Submetaphern konkretisiert.<sup>197</sup> Die in einer Sprachgemeinschaft angewendeten Makro- und Submetaphern lassen Rückschlüsse auf grundlegende Elemente der Bedeutungskonstituierung ebenso wie auf die Wertmaßstäbe der jeweiligen Gesellschaft zu.<sup>198</sup> 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.<sup>199</sup> 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.<sup>200</sup>

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-

---

<sup>195</sup> George Lakoff/Mark Johnson. 1998. S.11. Ähnlich Catherine Z. Elgin. 1995. S.64.

<sup>196</sup> George Lakoff/Mark Johnson. 1998. S.138.

<sup>197</sup> Vgl. dazu auch Gerhard Kurz, der in diesem Zusammenhang von Metaphernfeldern spricht (Gerhard Kurz. 1993. S.25).

<sup>198</sup> Vgl. Michiel Leezenberg. 1994. S.4 und 2001. S.243.

<sup>199</sup> Vgl. Simon Teuscher. 1990. S.321.

<sup>200</sup> 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.“<sup>201</sup> 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.

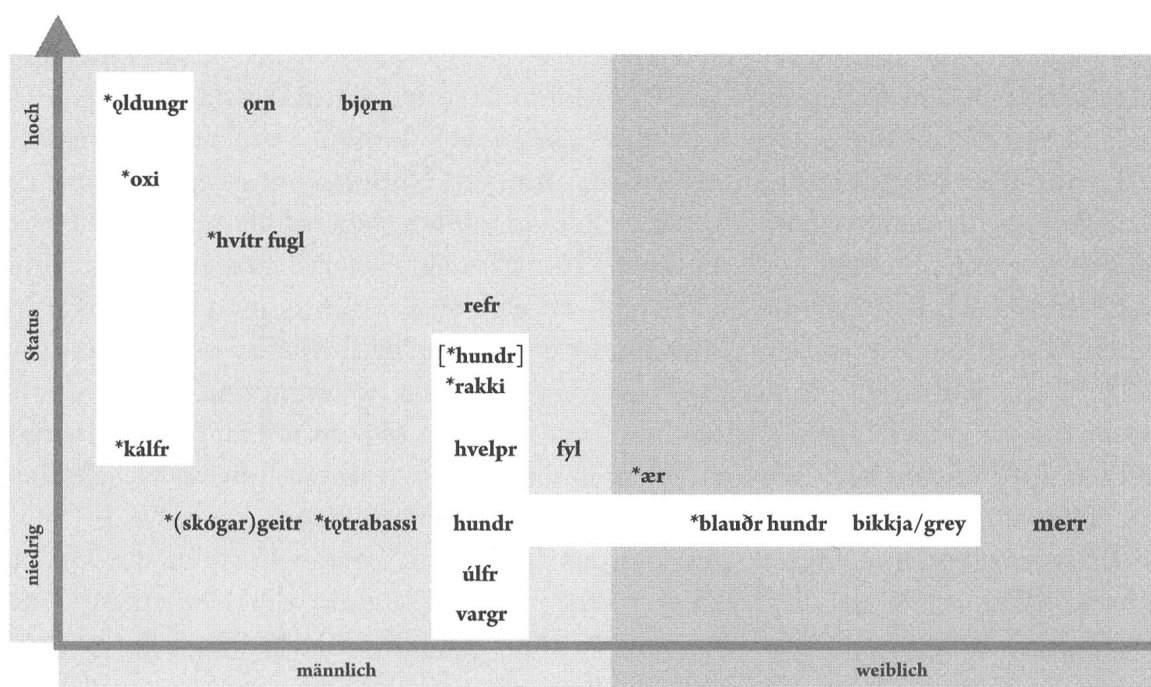


Schaubild 3: Die Tierwelt als Makrometapher für die menschliche Gesellschaft

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

<sup>201</sup> *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.<sup>202</sup>

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,<sup>203</sup> zum anderen um die Beschimpfung von Männern als Hunde, die im Untersuchungskorpus das gängigste Tierschimpfwort darstellt.<sup>204</sup> 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 *örn* 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 insgesamt auf nur wenige Tierarten zurück, deren sinnbildhafte Bedeutung als konventionalisiert angesehen werden kann, während die Königssagas eine ganze Reihe nur einmalig erwähnter Tiermetaphern aufweisen.

<sup>202</sup> Die nur an einer Stelle auftauchenden Tiermetaphern sind im Schaubild mit einem Asterisk gekennzeichnet.

<sup>203</sup> „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.

<sup>204</sup> „Hann hleypr ut. ok biðr 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 Jarro 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 (*qorn*)<sup>205</sup> und Bär (*bjorn*)<sup>206</sup> und zum anderen um den Ochsen (*qldungr*) als einziges positiv konnotiertes Nutztier. Den beiden erstgenannten wilden Tieren kommt zentrale Bedeutung in der vorchristlichen Ikonographie von Runensteinen zu.<sup>207</sup> Alle drei Tiere werden darüber hinaus wiederholt als Folgegeister (*fylgjur*) hochgeschätzter Männer in den Träumen des Untersuchungskorpus genannt.<sup>208</sup> Lediglich *qldungr* 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,<sup>209</sup> 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.<sup>210</sup> Abgesehen von der Bezeichnung des jungen Hákon Haraldssons als weißer Vogel, als er König Aðalsteinn mit Hilfe einer flinken

<sup>205</sup> „Qndurðir skulu ernir klóask“ (Óláfs saga helga. *Hkr* II S.316) [Von Angesicht zu Angesicht sollen Adler sich bekämpfen]; „gerði [Kolbeinn ungi] Hálfðan handtekinn ok tók til öxar, er hann helt á, ok var eigi laus, fyrr en fleiri tóku til. Hálfðan helt frá sér hendinni, ok kvaðu þeir örninn fast hremmt hafa.“ (*Ísl* S.416) [Kolbeinn ungi hielt Hálfðan da fest und griff nach seiner Axt, die er festhielt, und bekam sie nicht los, bevor nicht andere mit zupackten. Hálfðan hielt die Hand von sich weg, und sie sagten, daß der Adler fest zugepackt habe].

<sup>206</sup> „Þér farið óhermannliga, rekið til strandar kýr ok kálfa. Væri yðr meiri veiðr at taka björninn, er nú er nær kominn á bjarnbásinn.“ (Óláfs saga 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 fängt, der jetzt dem Bärengehege nahe gekommen ist]. Mit dieser Metapher bezeichnet ein Bauer Hákon jarl.

<sup>207</sup> Vgl. dazu Lotte Hedeager. 2004. S.230 und 248. Zur Funktion des Adlers in der eddischen Dichtung vgl. Heinrich Beck. 1970. S.67.

<sup>208</sup> Vgl. dazu Kap. 5.4.2.

<sup>209</sup> 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 tekni í halann á refinum, er nú dregr skaptit inn hér með landi.“ Þá svaraði Sigvaldi jarl: „Eigi hefir þú enn tekni í halann hönunum, 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“].

<sup>210</sup> 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,<sup>211</sup> 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,<sup>212</sup> 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 Jökull 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 hólmostefnunnar, ef þú hefir heldr manns hug en merar.“<sup>213</sup>

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.<sup>214</sup> In der *Gísla saga Súrssonar* wird Auðr von Eyjólfur als Hündin, bzw. weiblicher (*blauðr*) Hund bezeichnet, nachdem sie ihn mit dem von ihm angebotenen Geldbeutel auf die Nase geschlagen hat. Eyjólfur fordert seine Männer auf, sie zu töten: „Hafið hendr á hundinum ok drepi, þó at blauðr sé.“<sup>215</sup> 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.

<sup>211</sup> „Haraldr konungr Norðmanna sendi yðr góða kveðju, þar með sendi hann yðr einn hvítan fugl vel vandán 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.

<sup>212</sup> Z.B. *Gísl* S.84; *Hæns* 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].

<sup>213</sup> *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].

<sup>214</sup> 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).

<sup>215</sup> *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 þrændir ekki þá kaupmenn, er þeir seldu konung sinn ok tóku við meri ok fyl með.“<sup>216</sup> 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.<sup>217</sup> 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 mangle.<sup>218</sup> 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 aufgeilen Wesen assoziiert wird, das den passiven Part im Geschlechtsakt übernimmt.<sup>219</sup> 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

<sup>216</sup> 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].

<sup>217</sup> Skarphedinn 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?].

<sup>218</sup> Die gleiche Formel findet sich auch in der Fóstbrœðra saga (Fbr S.254). Dort führt sie zu mehreren Totschlägen, die König Óláfr folgendermaßen kommentiert: „Varkunn var þat, at þér mislíkaði þeira umrœða; hefir þú ok stórt at gort.“ (Fbr S.259) [Es ist begreiflich, daß dir dieses Gerede mißfiel; und du hast in dieser Beziehung Großes ausgerichtet]. Im Qlkofra þátrr 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 køllum 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].

<sup>219</sup> Im Qlkofra þátrr 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 Eyjólfur 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 Viðdælir þat spott, er þeir kölluðust gera meri ór Miðfirðingum, ok var Þorbjörn Bergsson hrygggrinn 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.<sup>220</sup>

[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.<sup>221</sup>

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

<sup>220</sup> Ísl S.263.

<sup>221</sup> Vgl. Stefán Einarsson. 1960; Bo Almqvist. 1991; William Sayers. 1997b. S.28.

Position zukommt.<sup>222</sup> 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.<sup>223</sup> 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.<sup>224</sup> 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,<sup>225</sup> 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 Finnur 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

<sup>222</sup> 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).

<sup>223</sup> William Sayers. 1997b. S.30.

<sup>224</sup> Vgl. ebd. S.30f.

<sup>225</sup> 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.

gríðum?“ Þá hló konungr ok þótti skemmtan at erta hann ok mælti: „Viltu taka gríð af Þóru, frændkonu þinni?“ Þá segir jarl: „Er hón hér?“ „Hér er hón,“ segir konungr. Þá mælti Finnur orðskrök 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.“<sup>226</sup>

[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 Welp Frieden gewähren dürfen?“ Da lachte der König und fand es unterhaltsam, ihn aufzu ziehen, 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 Finnur 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 Welp 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,<sup>227</sup> 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.<sup>228</sup> 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,<sup>229</sup> 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-

<sup>226</sup> Haralds saga Sigurðarsonar. *Hkr* III S.154f. Vgl. auch *Mork* S.213f; *Fsk* S.269.

<sup>227</sup> In der Guðmundar saga dýra wirkt die Schafsmetapher nur aufgrund hinzugefügter Attribute pejorativ (vgl. Kap. 4.2).

<sup>228</sup> 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.

<sup>229</sup> „hvat [Korrektur FJ: hvast] bita nv hvndar konungs“ (*Mork* S.179f) [scharf beißen die Hunde des Königs jetzt].

währten 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.<sup>230</sup> 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.<sup>231</sup>

Einige wenige Metaphern rekurren 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.<sup>232</sup>

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.<sup>233</sup> 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.<sup>234</sup> Wiederum werden zur Beschimpfung weibliche Vertreter einer Tierart herangezogen, um die Feigheit und Machtlosigkeit der Männer hervorzuheben. Die genaue Bedeutung der Beschimpfung Eyjólfss in der Víga-Glúms

<sup>230</sup> „Mikinn ǫldung hófu 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.

<sup>231</sup> Vgl. Kap. 6.3.

<sup>232</sup> ÓTOdd S.211.

<sup>233</sup> Vgl. auch Helgaqvíða Hundingsbana 9nnor Str. 37. Edda S.158.

<sup>234</sup> Vgl. Kap. 6.8.



saga als *tötrabassi* 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.<sup>235</sup>

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.<sup>236</sup> 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.<sup>237</sup> In der *Fóstbrœðra* saga wird der junge Þorgeirr sogar zweimal mit einem Löwen verglichen.<sup>238</sup> 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.<sup>239</sup> 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.<sup>240</sup> 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

<sup>235</sup> „Eigi er sjá þó sömiligr í öndveginu töttrabassinn.“ (*Glúm* S.8) [Der Lumpenbär da auf der Ehrenbank ist allerdings nicht ansehnlich]. Zur Forschungsdiskussion vgl. Davíð Erlingsson. 1981.

<sup>236</sup> Vgl. Edmund Leach. 1972. S.37.

<sup>237</sup> Es finden sich als Vergleichsobjekte Vieh im allgemeinen (*fé/búfé/hjörð*, 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).

<sup>238</sup> „inn hæsti höfuðsmiðr hafði skapat ok gefit í brjóst Þorgeiri svá øruggt hjarta ok hart, at hann hræddisk ekki, ok hann var svá øruggr í öllum 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.

<sup>239</sup> *Band Möðruvallabók*. S.350.

<sup>240</sup> Vgl. z.B. „eigi hljóp hann minna en inn beztu hestr.“ (*Krók* S.121) [er lief nicht langsamer als das schnellste Pferd]. Ähnlich, wenn auch nicht direkt in Vergleichsform: „Hann var svá skjótt 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.<sup>241</sup> 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,<sup>242</sup> 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: „Hváll var sá kǫttrinn, er faðir þinn var, inn hvati eða inn blauði?“ Þá skelldi Stúfr saman höndunum 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, hváll 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 myndir því ætla at svara mér, at faðir minn var eigi svín, þó at hann væri sýr kallaðr, en ek mynda því leita þessa dæma, at ek ætlaða, at þú myndir eigi djǫrfung til hafa at svara mér þessu, alls ek máttu þat vita, at faðir þinn myndi eigi kǫttr vera, þó at hann væri svá kallaðr.“<sup>243</sup>

[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 unverständlich 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

<sup>241</sup> Vgl. Gerhard Kurz. 1993. S.7f.

<sup>242</sup> Dazu auch Gustaf Cederschiöld. 1890. S.24.

<sup>243</sup> Stúf S.283f.

diesen Vergleich vornehmen würde, weil ich annähme, daß du nicht die Dreistigkeit besähest, 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 (*kottr*) 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.<sup>244</sup> 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.<sup>245</sup>

In der narrativen Analyse der *Bjarnar saga Hítöelakappa* wurde auf das Wortspiel eingegangen, das Kálfr in den Mund gelegt wird, nachdem die Männer Björn vor dessen Erschlagung umzingelt haben: „ek hygg, at ek veiða nú þann björn, er vér vildum allir veiða.“<sup>246</sup> 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 höfum veitt torðyfil einn“,<sup>247</sup> 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.<sup>248</sup>

Daß die Bedeutungskonstituierung dieser Wortspiele zumindest potentiell zwischen Metapher und Metonymie pendelt, drückt sich am deutlichsten in der bereits

<sup>244</sup> Das pejorative Potential, das aus dem theriophoren Beinamen Sigurðs, der noch dazu die Bezeichnung eines weiblichen Tieres ist, erwächst, wird auch im *Hreiðars þátrr heimska* deutlich, als Hreiðarr Haraldr eine kleine Schweinefigur schenkt: „Nú kemr svínit aptr fyrir konung. Tekr hann þá upp ok hyggir 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 gört, 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 þátrr* mangelt es Haraldr hier an ironischer Distanz zum Namen seines Vaters. Vgl. auch Helgaqviða Hundingsbana in fyrri Str. 18. *Edda* S.133.

<sup>245</sup> Daß die Bischofssagas auch hier eine Ausnahme darstellen, muß beinahe nicht mehr erwähnt werden.

<sup>246</sup> *BjH* S.199.

<sup>247</sup> *Dpl* S.146.

<sup>248</sup> Weitere Wortspiele, denen dieselbe narrative Funktion zukommt, finden sich in der *Óláfs saga helga* (*Hkr* II S.264) über den Namen Hrótr sowie über den Beinamen hundr und den Eigennamen Björn (S.384f).

erwähnten Vígi-Þórir hjörtr-Episode in Odds Version der Óláfs saga Tryggvasonar aus: Von Þórir's schwer verletztem Körper löst sich ein Hirsch (*hjörtr*), der von Vígi im Kampf getötet wird. Der Tod des Hirschen führt dabei zugleich auch zu Þórir's Tod.<sup>249</sup> Auch wenn Oddr durchaus Skepsis am Wahrheitsgehalt dieser Begebenheit durchscheinen läßt,<sup>250</sup> 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.<sup>251</sup> Die Passage ist dergestalt umgewandelt, daß der Beinamen 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.<sup>252</sup>

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.<sup>253</sup>

<sup>249</sup> ÓT Odd S.141f.

<sup>250</sup> Vgl. dazu auch Theodore M. Andersson 2006. S.30f.

<sup>251</sup> Óláfs saga Tryggvasonar. Hkr I S.325.

<sup>252</sup> Vgl. dazu Kap. 4.1.3.

<sup>253</sup> Gerhard Kurz. 1993. S.24.

#### 5.4.2 Tierträume – Reflexion vorchristlicher schamanischer Vorstellungen oder spätmittelalterliche sinnbildliche Ausdeutung?

Anders als die Tiermetaphern bilden sinnbildliche<sup>254</sup> Tierträume eines der zentralen strukturierenden Elemente in der Sagaliteratur, da sie der Ankündigung des kommenden Geschehens dienen.<sup>255</sup> Im Falle der *Gunnlaugs saga ormsstunga* zeichnet der zu Beginn der Saga stehende Vogeltraum Þorsteinn Egilssons, der zu den bekanntesten der Sagaliteratur zählt, sogar den gesamten Plot ab.<sup>256</sup> 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 rekurren.<sup>257</sup> 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.<sup>258</sup> 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*)<sup>259</sup> zu

<sup>254</sup> 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).

<sup>255</sup> 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.

<sup>256</sup> Vgl. *Gunnl* S.54f.

<sup>257</sup> 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.

<sup>258</sup> 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.

<sup>259</sup> 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 Berserkerhängen: Folke Ström.

begreifen sind, wie dies in der Sagaforschung wiederholt vertreten wurde,<sup>260</sup> 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 Ochsen träumen. 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.<sup>261</sup> In den Bischofssagas spielen Tierträume keine nennenswerte Rolle.<sup>262</sup> Obwohl es in allen Untergattungen eine Vielzahl von Träumen gibt, sind Tierträume somit vornehmlich ein charakteristisches Element der Isländersagas.<sup>263</sup> 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.

<sup>260</sup> 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 samfunnstilhøve 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.

<sup>261</sup> 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).

<sup>262</sup> Vgl. auch Alexander Argüelles. 1996. S.410.

<sup>263</sup> 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 völinn átján saman, en fyrir vögunum rann refkeila ein. Þat var svá slægligt kvikendi, at slíkt hefi ek aldri sét fyrri; þat var ógurligt mjök ok illiligt. Þat skyggndisk víða, ok á öllu vildi þat auga hafa, ok öll sýndusk mér dýrin grimmlig. En er þau váru komin heim at böenum, þá vakði Torfi mik, ok veit ek víst, at þat er manna hugir; skulum vér þegar upp standa.<sup>264</sup>

[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)<sup>265</sup> 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.<sup>266</sup>

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 höfuð.“<sup>267</sup> Daß Gísli hier in einer mit den

<sup>264</sup> *Háv* S.349f. Im Kapitel zuvor wird beschrieben, daß Þorgrímr Dýrason gemeinsam mit achtzehn Männern zu Atlis Hof aufbricht.

<sup>265</sup> 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).

<sup>266</sup> 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).

<sup>267</sup> *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.<sup>268</sup> Auch die Varianten der Wolfsträume, in denen Wölfe gemeinsam mit anderen Tieren erscheinen, bestätigen diese verfestigte Bedeutung.

Der angeführte Traum in der *Hávarðar saga Ísfrðings* 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.<sup>269</sup> In allen anderen Fällen werden stets männliche Tiere als *fylgjur* von Männern herangezogen.<sup>270</sup> 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.<sup>271</sup> Der Bezug zu Þorgrímr Dýrason, dem Zauberfähigkeiten nachgesagt werden, ist jedoch eindeutig.<sup>272</sup> 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.<sup>273</sup>

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,<sup>274</sup> versinnbildlicht das in der *Þórðar saga hreðu* auftauchende Bärenjunge den Folgegeist eines Verbündeten.<sup>275</sup> 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.

<sup>268</sup> 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.

<sup>269</sup> 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.

<sup>270</sup> 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).

<sup>271</sup> Hilda R. Ellis Davidson. 1978. S.137.

<sup>272</sup> 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 Zaubern ebenfalls Füchsinen als *fylgjur* zugeordnet werden (Alexander Argüelles. 1996. S.245).

<sup>273</sup> Zur Konnotation des Fuchses in der Fabelichtung 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.

<sup>274</sup> *Gísl* S.46. Vgl. Alexander Argüelles. 1996. S.248.

<sup>275</sup> *Þórð* S.179.

Wölfen folge, aber eher traurig sei.<sup>276</sup> 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.<sup>277</sup> 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.<sup>278</sup> Vielmehr werden sie ähnlich wie in metaphorischen Zusammenhängen in Träumen zur Bezeichnung eines angesehenen Mannes mit prinzipiell positiven Eigenschaften herangezogen.<sup>279</sup>

Ein Wolfstraum, in dem der Wolf nicht als Folgegeist eines Mannes anzusehen ist, findet sich in der Fagrskinna 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.<sup>280</sup> Der Traum enthält Anklänge an die in der Völuspá beschriebenen Ragnarök und deutet damit den kommenden vernichtenden Kampf voraus.<sup>281</sup> 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

<sup>276</sup> Harð S.77.

<sup>277</sup> 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 húsín.“ (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.

<sup>278</sup> Vgl. Gabriel Turville-Petre. 1968. S.30.

<sup>279</sup> Vgl. Alexander Argüelles. 1996. S.245.

<sup>280</sup> Haralds saga Sigurðssonar. Hkr III S.177. Auch: Fsk S.277f.

<sup>281</sup> Vgl. z.B. Völuspá Str. 39. Edda S.9: „þar saug Níðhoggr nái framgengna/ sleit vargr vera – vitoð er enn, eða hvat?“ [da saugte Níðhoggr 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 íólaaptan 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 rekuriert dabei auf gängige altnordische Symbolik.<sup>282</sup>

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 utan eptir heraðinu, stór ok eigi allfá, ok gekk þar fyrir uxi rauðfleckóttr, ekki mikill né fagr, en allsterkligr var hann. Nautin stönguðu uxann til bana. Þá reis hér upp at Hofi rauðr uxi, ok var beinlitr á hornunum, ok var allra nauta skrautligastr. Sá stangaði rauðfleckótta uxann til bana. Þá reis upp í Krossavík þjórr nokkurr, 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 rauðfleckóttan 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.“<sup>283</sup>

[„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.<sup>284</sup> 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.<sup>285</sup> Die Ochsen werden in diesem

<sup>282</sup> Vgl. auch Alexander Argüelles. 1996. S.242.

<sup>283</sup> *Vápnf* S.48f.

<sup>284</sup> 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.

<sup>285</sup> 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.<sup>286</sup>

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.<sup>287</sup> Dabei wird in einem Traum Eyjólfss 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 offenlegt 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.<sup>288</sup> Im Gegensatz zu den bisher untersuchten Träumen verkörpern Pferde in Träumen in keinem Fall den Folgegeist eines Mannes.<sup>289</sup> 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 Wäinger eine Vision von König Óláfr helgi auf einem weißen Pferd, die jedoch seine Gefolgs-

<sup>286</sup> Dies ist außerdem die einzige Stelle im Untersuchungskorpus, in der ein Tier namens *sænaut* überhaupt erwähnt wird.

<sup>287</sup> *Ljósv* S.60f und S.85.

<sup>288</sup> Gabriel Turville-Petres Feststellung, daß es in der Sagaliteratur nur einen Pferdeträum gäbe, wobei er sich auf Þorkells Pferdeträum in der *Vatnsdœla saga* bezieht, ist somit nicht zutreffend (Gabriel Turville-Petre. 1968. S.29).

<sup>289</sup> 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.<sup>290</sup> Diese Vision verweist auch durch ihren Wundercharakter eher auf biblische Parallelen: Die weiße Farbe des Pferdes des heiligen Óláfs, der die Wäinger zum Sieg führt, weist auf eine mögliche Deutung in Anlehnung an den ersten Reiter der Apokalypse hin,<sup>291</sup> welcher oft mit Jesus gleichgesetzt wird.<sup>292</sup>

Graue Pferde erscheinen dagegen wiederholt in Visionen und Träumen als Todeszeichen.<sup>293</sup> 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.<sup>294</sup> Hildiglúms Vision ist eine Vorausdeutung der Verbrennung Njáls und seiner Familie auf Bergþórshvöll.<sup>295</sup> 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.<sup>296</sup> 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.<sup>297</sup> Da jedoch in der altnordischen Literatur eine ganze Reihe von graugefärbten Tieren fast ausnahmslos in Verbindung mit übernatürlichen Erscheinungen erwähnt werden,<sup>298</sup> 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

<sup>290</sup> Der byzantinische Kaiser forderte zuvor die Wäinger auf, ihren heiligen König Óláfr um Unterstützung zu bitten (*Hákonar saga herðibreiðs*. *Hkr* III S.372). In dem mit Hilfe der *Flat-eyjarbók* rekonstruierten Teil der *Morkinskinna* steht diese Episode in Zusammenhang mit einem Kampf Haraldr Sigurðarsons gegen die Wäinger (*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).

<sup>291</sup> 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“].

<sup>292</sup> 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).

<sup>293</sup> Vgl. auch Gabriel Turville-Petre. 1966. S.348.

<sup>294</sup> *Nj* S.320f.

<sup>295</sup> 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).

<sup>296</sup> *Gísl* S.94f; *Ísl* S.521f. Vgl. auch Hans Schottmann. 1975. S.89.

<sup>297</sup> 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“].

<sup>298</sup> 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.“<sup>299</sup> Die weiteren Ereignisse zeigen, daß Signýs Deutung die zutreffende ist, die rote Farbe also ein böses Omen ist.<sup>300</sup> 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.<sup>301</sup>

Ein weiterer Traum von einem roten Pferd, der jedoch keinerlei Ähnlichkeit zu dem Pferdeträum 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.<sup>302</sup> 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.“<sup>303</sup>

[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

<sup>299</sup> 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].

<sup>300</sup> Vgl. dazu Gabriel Turville-Petre. 1958. S.99f.

<sup>301</sup> Allein unter den Tierträumen gibt es bereits eine Reihe von Träumen, bei denen der Träumende eine Fehldeutung vornimmt, beispielsweise im Falle des bereits diskutierten Ochsentraums in der Vápnfirðinga saga oder auch des Vogeltraums in der Gunnlaugs saga ormsstungu. 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.

<sup>302</sup> 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).

<sup>303</sup> 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.<sup>304</sup> 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.<sup>305</sup> Auch daß wie oben ausgeführt die Ochsenräume 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

<sup>304</sup> 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.

<sup>305</sup> In der *Hrafn 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.<sup>306</sup> 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.<sup>307</sup> In dem bereits erwähnten Traum Þorsteinn Egilssons zu Beginn der *Gunnlaugs saga orms tungu* werden alle wichtigen Beteiligten der Saga figuriert durch verschiedene Vogelarten eingeführt.<sup>308</sup> 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.<sup>309</sup> 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 (*ørn*) 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,<sup>310</sup> ist Þorkell als nicht am Konflikt Beteiligter ein Falke, ein dem höfischen Kontext zugehöriger Vo-

<sup>306</sup> 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.

<sup>307</sup> Vgl. dazu Kap. 6.7.

<sup>308</sup> *Gunnl* S.54f.

<sup>309</sup> 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 orms tungu* als Quelle für den Schwantraum nutzte, zumal beide als Schwan erscheinenden Frauen Helga heißen (Richard Perkins. 1975. S.216f).

<sup>310</sup> 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.<sup>311</sup> Dieser Vogeltraum weist auffällige Parallelen zu Kriemhilds Traum zu Beginn des Nibelungenliedes auf, in dem sie ebenfalls von zwei Adlern und einem Falken träumt.<sup>312</sup> 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 ormsstunga 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.<sup>313</sup> 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 Wolfs Traum seines Genossen Þórðr vor der Abfahrt nach Stamford Bridge, daß auf jedem Schiffsteven Vögel, Adler oder Raben, saßen.<sup>314</sup> Da Adler und Raben als Leichenvögel ein gängiger Topos in der altnordischen Literatur sind,<sup>315</sup> ist es fraglich, ob die Vögel in diesem Traum sinnbildlich oder nicht vielmehr metonymisch als Element des bevorstehenden Kampfes zu deuten sind.<sup>316</sup> 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.<sup>317</sup> Die Schilderung dieser

<sup>311</sup> 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.

<sup>312</sup> 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).

<sup>313</sup> *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.

<sup>314</sup> Haralds saga Sigurðarsonar. *Hkr* III S.176.

<sup>315</sup> 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.

<sup>316</sup> Alexander Argüelles' Ansicht, daß dies der einzige Traum in den Königssagas sei, der in seiner Charakteristik an die Isländersagas erinnere, kann daher nicht beigepröft werden (Alexander Argüelles. 1996. S.397).

<sup>317</sup> *Ísl* S.428.



beiden Raben verweist auf Óðins kundschaftende Vögel Huginn und Muninn.<sup>318</sup> 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 Brjǫnn 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.“<sup>319</sup> 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.<sup>320</sup> Die in der vorchristlichen skandinavischen Tierornamentik häufig anzutreffenden Eber, die auch in der mittelhochdeutschen Heldendichtung wiederholt als Folgegeister verkörpernde Traumtiere auftauchen,<sup>321</sup> 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-

<sup>318</sup> 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.

<sup>319</sup> *Nj* S.447 [Aber als die Raben euch angriffen, das sind die Teufel, denen ihr vertraut habt und die euch mit Höllenqualen überziehen werden].

<sup>320</sup> Die *Fornaldarsögur* weisen dagegen ein wesentlich größeres Traumtierinventar auf (vgl. Else Mundal. 1974. S.32).

<sup>321</sup> Vgl. Emil Benezé. 1897. S.31-36.

rung und feste Verknüpfung zwischen Tierarten und bestimmten menschlichen Eigenschaften bzw. Figurenkonstellationen festzustellen.<sup>322</sup>

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.“<sup>323</sup> Diese Aussage impliziert eine Differenzierung zwischen einer Vorstellung von sich unabhängig von den Menschen bewegend 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.<sup>324</sup> 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.<sup>325</sup> Die Bezeichnung der Tiere als *fylgjur* kann somit

<sup>322</sup> Vgl. dazu auch Heinrich Beck. 1965. S.147.

<sup>323</sup> *Harð* S.77 [Indriði sagte, daß seien die Gedanken der Hólmverjar. Þorbjörg meinte dagegen, daß sie es selbst seien und alsbald kämen].

<sup>324</sup> Zu der nachlassenden Verbindung zwischen Traumtier und Mensch in der mittelhochdeutschen Dichtung im Laufe des Mittelalters vgl. auch Emil Benezé. 1897. S.48.

<sup>325</sup> Der von Sofus Larsen (1917), Alf Önnersfors (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 Hundträumen. 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 Tierchimpfwörter 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 Vordergrund steht, nicht jedoch deren Grundlage in tatsächlichen Praktiken.<sup>326</sup> 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.<sup>327</sup> In Isländersagas und Königssagas wird von einer Reihe von Tieropfern in vorchristlicher Zeit berichtet. Die weitaus am häufigsten genannten Opfertiere sind Stiere oder Ochsen.<sup>328</sup> Die ausführlichste Schilderung eines Tieropfers findet sich in der *Víga-Glúms saga*:

<sup>326</sup> 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 zuzuordnen (Kristina Jennbert. 2002. S.114). An Jennberts Ansatz ist leider die etwas unkritische Nutzung der *Snorra Edda* als Quelle zur vorchristlichen Religion zu kritisieren.

<sup>327</sup> 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).

<sup>328</sup> 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 nokkurar 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.<sup>329</sup>

[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 þáttur* 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.<sup>330</sup> 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.<sup>331</sup> 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.<sup>332</sup> 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.<sup>333</sup> In der *Óláfs saga helga* wird dem König von Pferde- und Rinderopfern berichtet. Im selben Atemzug wird vom Weißen von Bechern „signuð Ásum at fornum sið“<sup>334</sup> 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

<sup>329</sup> *Glúm* S.34.

<sup>330</sup> *Brandkr* S.185f. Vgl. Anne Holtsmark. 1933. S.114.

<sup>331</sup> *Ynglinga saga*. *Hkr* I S.31.

<sup>332</sup> Z.B. *Eb* S.9; *Ljósv* S.14.

<sup>333</sup> 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).

<sup>334</sup> *Óláfs saga helga*. *Hkr* II S.177 [den Asen nach altem Brauch geweiht].



Kampf erhaltenen Wunden abheilen.<sup>335</sup> In dieser Episode spiegelt sich der weitverbreitete isländische Volksglaube an Elfen wider.<sup>336</sup> 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.<sup>337</sup> 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.<sup>338</sup> 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.<sup>339</sup> 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-

<sup>335</sup> *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).

<sup>336</sup> 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.

<sup>337</sup> 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.

<sup>338</sup> *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 handle („þetta voro velar diofulsins“). In der S-Handschrift wird hingegen erwähnt, daß ein Hund, der von diesem Fleisch fraß, daran starb.

<sup>339</sup> *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.<sup>340</sup> Dies ist jedoch die einzige Stelle, in der Hunde explizit mit heidnischen kultischen Aktivitäten in Verbindung gebracht werden.<sup>341</sup>

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.<sup>342</sup> Die Erwähnung dieses Verbots scheint auf historischen Tatsachen zu basieren, da es sich auch im Kristinna laga þátrr der Grágás und des Gulapingsrechts findet.<sup>343</sup> 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.<sup>344</sup>

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 Þorbjörn digri jedes Jahr aus seiner Herde ein Pferd zum Schlachten aussuchte, jedoch wird nicht erwähnt, daß er dies zu kultischen Zwecken tat.<sup>345</sup> In der Reykdœla saga wird außerdem eine Familie erwähnt, die Pferde zum Schlachten verkauft.<sup>346</sup> 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.<sup>347</sup> 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 erwachsenen Konfliktpotential.

<sup>340</sup> Haraldssona saga. *Hkr* III S.345.

<sup>341</sup> Dagegen werden Hunde in den Bischofssagas wiederholt mit dem Teufel in Verbindung gebracht. Vgl. Kap. 5.5.2.

<sup>342</sup> Óláfs saga helga. *Hkr* II S.74; *Nj* S.272.

<sup>343</sup> *GrgStað* Kap. 32. S.42f; *Gul*. Kap. 20. S.11.

<sup>344</sup> *Íslb* S.17.

<sup>345</sup> *Eb* S.33f.

<sup>346</sup> *Reykd* S.221f.

<sup>347</sup> *Band* S.353.

Neben Tieropfern finden sich vereinzelt Erwähnungen von Tieren, die einem heidnischen Gott geweiht wurden.<sup>348</sup> 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 brúnmóalóttr 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<sup>349</sup>

[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 fœxóttan, er kallaðr var Freysfaxi; hann var virkr at hestinum, ok þótti góðr; var hann ok øruggr til alls, bæði vígs ok annars; höfðu flestir þat fyrir satt, at Brandr hefði átrúnað á Faxa.<sup>350</sup>

[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.<sup>351</sup> 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

<sup>348</sup> 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.

<sup>349</sup> *Hrafnk* S.100.

<sup>350</sup> *Vatn* S.90.

<sup>351</sup> Vgl. dazu auch Simon Teuscher. 1990. S.316.

diskutiert.<sup>352</sup> 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.<sup>353</sup> 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.<sup>354</sup>

Nichtsdestoweniger wird in der stark durch fiktionale Elemente geprägten Hrafnkels saga<sup>355</sup> 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.<sup>356</sup>

Der aus archäologischen Untersuchungen gut dokumentierte Brauch der Grabbeigabe von Pferden im vorchristlichen Island<sup>357</sup> wird in den Isländersagas nur in der Egils saga und in der Grettis saga erwähnt.<sup>358</sup> 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.<sup>359</sup> In diesen vereinzelt Erwähnungen

<sup>352</sup> Die unterschiedlichen Positionen innerhalb dieser Diskussion werden übersichtlich dargestellt von Harald Müller. 2004. S.170.

<sup>353</sup> Vgl. Anhang 5 und Kap. 5.2.1.

<sup>354</sup> Vgl. Kap. 4.2.1.

<sup>355</sup> Die zentrale Studie zu Ursprung und Literarizität der Hrafnkels saga ist Sigurður Nordals Monographie aus dem Jahr 1958. Einen Überblick über die um die Hrafnkels saga ausgefochtenen Diskussionen liefert Jónas Kristjánsson. 1994. S.260-265.

<sup>356</sup> 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).

<sup>357</sup> 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).

<sup>358</sup> 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).

<sup>359</sup> 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 *trénið* fallenden Neidstangen diskutiert werden. Neidstangen werden in mehreren Isländersagas erwähnt,<sup>360</sup> 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 Jökull und Faxe-Brandr eine Neidstange gegen Finnboði und Berg, weil diese nicht zum Holmgang erschienen sind. Zu diesem Zweck schnitzt Jökull 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.<sup>361</sup> 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.<sup>362</sup>

Von der Runeninschrift in der *Vatnsdœla saga* wird erzählt, daß sie besagen solle, der Betreffende solle jedermanns Neiding sein und Vertragsbrecher genannt werden.<sup>363</sup> 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 *trénið* in der *Grágás* als vollbüßbare Worte (*fullréttisord*) aufgeführt. *Trénið* bewirkt laut *Grágás* die geringe Acht, während *tunguníð* bei Anschuldigung der Weiblichkeit mit Waldgang bestraft wird.<sup>364</sup> Der Vergleich mit der *Grágás* bestätigt somit den beleidigenden Charakter der Neidstange.<sup>365</sup> 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.<sup>366</sup> 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

<sup>360</sup> BjH S.155; Gísl S.10; Reykd S.228.

<sup>361</sup> Vatn S.91.

<sup>362</sup> Eg S.171.

<sup>363</sup> Vatn S.88f.

<sup>364</sup> Vgl. dazu *GrGStað* Kap. 376. S.391f.

<sup>365</sup> Siehe auch Ole Fenger. 1992. S.137.

<sup>366</sup> 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 deutungs-offen. 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, pøddur ok allskyns illyrmi.“<sup>367</sup>

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.<sup>368</sup> 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 pøddur* 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.<sup>369</sup> 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

<sup>367</sup> 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.

<sup>368</sup> 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.

<sup>369</sup> 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.<sup>370</sup> 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.<sup>371</sup> Die isländischen Bischofssagas zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen weitaus häufiger von Tiermirakeln berichtet wird als in lateinischen Mirakelgeschichten.<sup>372</sup> Unter Tiermirakeln sollen dabei solche Mirakelbeschreibungen verstanden werden, in denen Tiere durch das Eingreifen eines Heiligen beeinflusst werden.<sup>373</sup> 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.<sup>374</sup> In der Þorláks saga verspricht ein Mann sogar, einen Teil des Tieres dem Heiligen zu schenken:

Hestr einn meiddisk af gelding svá at með vágföllum fúnaði allr kviðrinn af honum. Sá hét, er átti, at gefa Þorláki byskupi hálfan hestinn, en innan hálfðs mánaðar var hann alheill.<sup>375</sup>

[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.]

<sup>370</sup> 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.

<sup>371</sup> Hierbei sind vor allem zu nennen: Diana Whaley. 1994; Ásdís Egilsdóttir. 1998 und 2002.

<sup>372</sup> 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).

<sup>373</sup> 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.

<sup>374</sup> 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.

<sup>375</sup> *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 transzendente 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.<sup>376</sup> 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.<sup>377</sup> Es können drei Typen von Tiermirakeln unterschieden werden: die Heilung kranker Tiere (Tierheilungswunder), das mühelose Einfangen von Beutetieren (Nahrungswunder) sowie die Zähmung eines wild gewordenen Tieres (Zähmungswunder).<sup>378</sup>

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.<sup>379</sup> 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 transzendente 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.<sup>380</sup> 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

<sup>376</sup> Zu diesem Aufbau vgl. auch Diana Whaley. 1994. S.166.

<sup>377</sup> Vgl. dazu Einar Ól. Sveinsson. 1936. S.40.

<sup>378</sup> Zu den Zähmungswundern siehe auch Kap. 5.3.

<sup>379</sup> 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.

<sup>380</sup> *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.<sup>381</sup>

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 feitzaztr var idalenum ok sterkaztr. ok var eigi leð. þa gengr hestrin ibrun læk þeira er atto. ok do hann þar i.<sup>382</sup>

[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.<sup>383</sup> Es tauchen Pferde auf, die sich in Lavaströmen verbrannt haben<sup>384</sup> oder ins Eis eingebrochen sind,<sup>385</sup> und Rinder, die von einem Felsunterstand erschlagen werden.<sup>386</sup> Vor allem die Þorláks saga A mit ihrer Jarleinabók ist in ihren Mirakelschilderungen unverkennbar durch den isländischen Alltag geprägt.<sup>387</sup>

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.<sup>388</sup> Dem vergleichbar sind plötzlich erscheinende Seehunde, die sich nach Anbeten des Heiligen bereit-

<sup>381</sup> Vgl. z.B. *ÞBp A* S.96; *Jar I* S.107, S.123f; *JBp* S.248, S.313.

<sup>382</sup> *GBp A* S.115. Vgl. auch *Prest* S.146.

<sup>383</sup> Vgl. Einar Ól. Sveinsson. 1936. S.44f; Diana Whaley. 1994. S.156.

<sup>384</sup> *ÞBp A* S.90.

<sup>385</sup> *Jar I* S.124f; *ÞBp C* S.275; *JBp* S.307f.

<sup>386</sup> *Jar I* S.126f.

<sup>387</sup> So auch Anne Holtsmark. 1938. S.14; Ásdís Egilsdóttir. 2002. S.CIV.

<sup>388</sup> *ÞBp A* S.95; *GBp A* S.111f.

willig erschlagen lassen.<sup>389</sup> In der Prestssaga bittet Guðmundr Gott um einen Wal als Bezahlung für seinen Aufenthalt im Vatnsfjörður, wo am Tag darauf tatsächlich ein Wal strandet.<sup>390</sup> 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.<sup>391</sup> 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.<sup>392</sup> 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.<sup>393</sup>

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:

Pat var eitt sinn um uetrin at Márs at Guðmun(dr) prestr var í kirkiu ute. at bæ sine. ok kemr Már bonde gangande til kirkiu. En er hann kom í kirkiu. þá sa hann at fugl litill flopp af avxl G(uðmunde) preste ilopt. ok hvarf honum þá. Hann þóttiz eige uita huat fugla þat var. þui at hann uar ouanr at sea heilagan anda.<sup>394</sup>

[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.]

<sup>389</sup> *ÞBp A S.96f; Jar I S.107, S.118f.*

<sup>390</sup> *Prest S.144.*

<sup>391</sup> Vgl. Lukas 5,4-9; Johannes 21, 4-11.

<sup>392</sup> 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.

<sup>393</sup> „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 Heilagamma sögur ergibt, daß auch in ihnen Tiermirakeln keine nennenswerte Bedeutung zukommt.

<sup>394</sup> *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 rekuriert selbstverständlich auf eine weithin verbreitete christliche Allegorie, die sich so bereits in der Bibel findet.<sup>395</sup> 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.<sup>396</sup> 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.<sup>397</sup> Darüber hinaus ist die Verkörperung des Teufels in Gestalt eines schwarzen Hundes seit dem Mittelalter auch ein sehr gängiges Folklore-motiv.<sup>398</sup> In der Bibel selbst gibt es dagegen keine textuelle Grundlage, die eine Gleichsetzung des Hundes mit dem Diabolischen begründet.<sup>399</sup> 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 hofðo mönnum þangat. ok bituz sua. akaft. at menn matto eige skilea. þa<.> ok var hellt uatne aþa ok togapir isundr. ok barðir ok letu eigi laust at helldr. þa gengr G(uðmundr) prestr at hundunum ok blezar þa. ok mælti við 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.<sup>400</sup>

[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 gezerzt 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,

<sup>395</sup> 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).

<sup>396</sup> *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 *Mariu 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 *Mariu saga* wird die Verkörperung des Teufels in Hundegestalt durch ein junges, wunderschönes, wohlriechendes Mädchen vertrieben. Eine Übernahme dieses gängigen Motivs aus der *Mariu saga* erscheint auch aufgrund ähnlicher Wortwahl in den beiden betreffenden Passagen wahrscheinlich.

<sup>397</sup> Vgl. Sophia Menache. 1997. S.34.

<sup>398</sup> Vgl. dazu Barbara Allen Woods. 1954. S.230.

<sup>399</sup> 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).

<sup>400</sup> *GBp A* S.81f. Vgl. auch *Beyers 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 Kulturen 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 Rekurrenz auf die metonymische Dimension des Geschenkeausbaus weitere Querbezüge zu den bisher diskutierten Diskursebenen. In den Opferepisoden wird der Geschenkeausbau 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.<sup>401</sup> 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).<sup>402</sup> Vor allem in den Mirakelschilderungen wird immer wieder explizit auf die Arbeitskraft der betroffenen Tiere abgestellt. Tiere werden als nicht-menschlicher 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.

---

<sup>401</sup> Zur Abwesenheit der Statusfunktion von Tieren in Heiligenleben vgl. auch Joyce E. Salisbury. 1994. S.170.

<sup>402</sup> 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.<sup>403</sup> 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<sup>404</sup> 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.<sup>405</sup> Während sich dabei verschiedene Artikel und Monographien mit Mensch-Tier-Übergängen wie dem Berserkertum, Werwölfen und Gestaltenwechseln beschäftigten,<sup>406</sup> 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

<sup>403</sup> Vgl. Astrid van Nahl. 1981. S.167f.

<sup>404</sup> 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.

<sup>405</sup> Vgl. z.B. Margret Clunies Ross. 2002. Auch die Sagakonferenz 2006 in Durham und York widmete sich dem Phantastischen in der Sagaliteratur.

<sup>406</sup> Vgl. Kap. 1.2.2.

Aufenthalts in England zur Rettung seines Lebens eine *drápa* – die Haupteslösung (*hofuðlausn*) – auf König Eiríkr blóðøx dichten mußte, von einer Schwalbe vor seinem Fenster von der Arbeit abgehalten wurde:

Þá gekk Arinbjörn 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 Arinbjörn 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 nökkur fór annan veg af húsinu<sup>407</sup>

[Da ging Arinbjörn 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 Arinbjörn 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 Feminin substantivs *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 (*túngoltr*) verzaubert, als seine Feinde Þórarinn und Arnkell auf den Hof kommen, um ihn wegen einer zugefügten Verletzung zu stellen.<sup>408</sup> Bereits wiederholt wurde auf die in Odds Óláfs saga Tryggvasonar erwähnte Verwandlung des Þórir hjörtr 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.<sup>409</sup> Nach einer die Stutenmetaphorik aufgreifenden Schmähsrophe der Isländer auf den dänischen König Haraldr befiehlt dieser einem zauberkundigen Mann, sich in verwandelter Gestalt nach Island zu begeben:

<sup>407</sup> Eg S.182f.

<sup>408</sup> Eb S.52f.

<sup>409</sup> 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 hamföllum til Íslands ok freista, hvat hann kynni segja honum. Sá fór í hvalslíki. [...] En er hann kom fyrir Vápnafjörð, þá fór hann inn á fjörðinn ok ætlaði á land at ganga. Þá fór ofan eptir dalnum dreki mikill, ok fylgðu honum margir ormar, þóddur ok eðlur ok blésu eitri á hann. En hann lagðisk í brot ok vestr fyrir land, allt fyrir Eyjafjörð. Fór hann inn eptir þeim firði. Þar fór móti honum fugl svá mikill, at vængirnir tóku út fjöllin tveggja vegna, ok fjölði annarra fugla, bæði stórir ok smáir. Braut fór hann þaðan ok vestr um landit ok svá suðr á Breiðafjörð ok stefndi þar inn á fjörð. Þar fór móti honum gríðungr mikill ok óð á sæinn út ok tók at gella ógurliga. Fjölði landvætta fylgði honum.<sup>410</sup>

[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 bespion 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 Mathías 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).<sup>411</sup> 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, Eyjólfur 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*, *þóddur 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

<sup>410</sup> Óláfs saga Tryggvasonar. *Hkr* I S.271.

<sup>411</sup> Vgl. Mathías 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.<sup>412</sup> 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 rekurren 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 Meeressäugtiere Wal und Seehund figurieren auch anderenorts als Verkörperungen von Menschen mit Zauberkraften.

Eine Verwandlung eines zauberkundigen Menschen in die Gestalt eines Wals wird auch in der *Kormáks saga* erwähnt.<sup>413</sup> 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-Hrapp, der sie vom Umzug auf sein ehemaliges Gehöft abhalten möchte:

Peir 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 öllum, sem mannsaugu væri í honum. Þorsteinn bað þá skjóta selinn; þeir leita við, ok kom fyrir ekki.<sup>414</sup>

[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 Menschaugen 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 tekin þar hǫndvm ok færðr Geirroþi iotni. En er hann sa a/gv hans, þa grvnaði hann, at maðr mvndi vera“.<sup>415</sup> Gleichzeitig handelt es sich hierbei um den auch im Mittelalter weitverbreiteten Topos der Augen als Spiegel der Seele.<sup>416</sup>

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

<sup>412</sup> Daneben scheint zusätzlich ein Verweis auf Þórðs Beinamen Schreier (*gellir*) vorzuliegen. In der *Hoensa-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 rödd sem gríðungr gelldi.“ (*Hæns* 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].

<sup>413</sup> *Korm* S.265f.

<sup>414</sup> *Laxd* S.41.

<sup>415</sup> *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].

<sup>416</sup> 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.<sup>417</sup> 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 Königssagas 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.<sup>418</sup> Dieser Befund unterstreicht, daß es sich bei Gestaltenwechseln um ein gängiges volkstümliches Märchenmotiv handelt.<sup>419</sup> Auch in der eddischen Dichtung werden jedoch Gestaltenwechsel der Asen geschildert.<sup>420</sup> 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 Gefjóns Ochsen in der Ynglinga saga wiederum auf die Isländersagas.<sup>421</sup> 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 hafði þa ferð haft til Svafilfara, at nokqvorv síðar bar han fyl; þat var gratt ok hafði viii. fætr, ok er sa hestr beztr með goðvm ok monnvm.“<sup>422</sup> Neben den acht Bei-

<sup>417</sup> Vgl. dazu auch Bo Almqvist. 1965. S.130f.

<sup>418</sup> Vgl. dazu Astrid van Nahl. 1981. S.119; Phil Cardew. 2000. S.54.

<sup>419</sup> Vgl. *Stith Thompson* Bd. 2. 1956. S.13-26.

<sup>420</sup> Zu Gestaltenwechseln in eine tierische Gestalt vgl. v.a. Locasenna Str. 23f. *Edda* S.101.

<sup>421</sup> Ynglinga saga. *Hkr* I S.14f; Gylfaginning. *SnE* S.8.

<sup>422</sup> Gylfaginning. *SnE* S.47 [Und es war Loki, der da an Svafilfari 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.<sup>423</sup> 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.<sup>424</sup> 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.<sup>425</sup> Das Grau deutet somit weniger auf die übernatürliche Natur des Tieres hin als auf die Übernatürlichkeit der gesamten Situation.<sup>426</sup>

Bei dem Ochsen Brandkrossi schließlich, dem einzigen Tier im Untersuchungskorpus, nach dem ein Saga- bzw. *þátrr*-Text benannt wurde,<sup>427</sup> 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.<sup>428</sup>

Anders als die Bewährungsproben junger Helden gegen Drachen in fremden Ländern spielen mit Ausnahme des Brandkrossa *þátrr* alle in diesem Unterkapitel kurz aufgezählten Episoden übernatürlicher Art auf Island.<sup>429</sup> 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

<sup>423</sup> 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].

<sup>424</sup> Eb S.170-175. Vgl. auch die Schilderung des Ochsen Harri in der Laxdœla saga (Íf S. S.84f). Siehe auch Anhang 5. Die einzige Ausnahme, bei der ein grauer Stier nicht als Wesen übernatürlicher Herkunft beschrieben wird, ist der böartige Stier Þórólfs im Bolla *þátrr* der Laxdœla saga (Laxd S.230f).

<sup>425</sup> Vgl. dazu Nj S.449.

<sup>426</sup> 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 Þorbjörn Þjóðreksson nach dem Totschlag seines Sohnes einen uralten, grauen Klepper mit Sattel- druck (Háv S.308f).

<sup>427</sup> Da die überlieferten Handschriften jedoch alle frühestens aus dem 17. Jahrhundert stammen, ist unsicher, ob der dort aufgeführte Titel bereits im Mittelalter existierte.

<sup>428</sup> Vgl. Kap. 5.1.2.

<sup>429</sup> Auf die seltenen Erwähnungen von Drachen und deren Funktion als Bewährungsprobe des jungen Helden wurde bereits in der Analyse der Bjarnar saga Hítðœlakappa 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 binären Konflikttypus 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.<sup>430</sup> 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

---

<sup>430</sup> 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.<sup>431</sup> 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.

---

<sup>431</sup> Vgl. Einar Ól. Sveinsson. 1936. S.46; Peter Koppenberg. 1980. S.139.