

<b>Zeitschrift:</b>	Beiträge zur nordischen Philologie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Gesellschaft für Skandinavische Studien
<b>Band:</b>	43 (2009)
<b>Artikel:</b>	Der tierische Blick : Mensch-Tier-Relationen in der Sagaliteratur
<b>Autor:</b>	Rohrbach, Lena
<b>Kapitel:</b>	6: Anthropologische Funktionsanalysen 2 : die Bedeutung einzelner Tierarten im kulturellen Kontext der Sagaliteratur
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-858136">https://doi.org/10.5169/seals-858136</a>

### 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:** 20.02.2026

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

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

In dem im vorigen Kapitel entfalteten Bedeutungsgeflecht kommen den einzelnen Tierarten jeweils spezifische Funktionen zu. Im folgenden sollen diese zum einen für jene Tierarten, die als zentral in der Bedeutungskonstituierung des Untersuchungskorpus identifiziert werden konnten, in einer Zusammenschau dargelegt werden, zum anderen soll an dieser Stelle auch diskutiert werden, warum einige Tierfamilien und sogar -klassen so gut wie gar keine Erwähnung finden. Während in den beiden vorhergehenden Kapiteln Detailanalysen einzelner Texte und verschiedener Episodenotypen im Vordergrund standen, werden nachfolgend die bisherigen Ergebnisse gebündelt und auf einer abstrakteren Ebene für die einzelnen Tierarten in Zusammenhang gebracht. Im Rahmen dieser Diskussion sollen daneben auch solche Episoden Beachtung finden, auf die bis zu diesem Punkt aufgrund ihres singulären Charakters nicht eingegangen wurde.

Es wurde deutlich, daß vor allem im isländischen Teil der Sagaliteratur die drei Tierarten Pferd, Hund und Ochse als zentral anzusehen sind. In fast allen Dimensionen tierischer Bedeutungskonstituierung kommt ihnen eine exponierte Stellung zu. Die beiden erstgenannten Tiere sind jedoch keineswegs nur mit positiven Konnotationen versehen; bei beiden bestehen vor allem zwischen metaphorischer und metonymischer Dimension gegensätzliche Bedeutungsbelegungen. Der Ochse hingegen ist das einzige Tier in der Sagaliteratur, das durchgängig hoch geschätzt wird und dem auch auf metaphorischer Ebene keine pejorative Bedeutung anhaftet. Diese herausgestellte Position des Ochsen ist als wichtiges Teilergebnis der vorliegenden Untersuchungen hervorzuheben, da in früheren Arbeiten diesem Tier keine besondere Beachtung geschenkt wurde oder gar eine besondere Bedeutung des Ochsen im Kontext der Sagaliteratur verneint wurde. In weiteren Teilkapiteln wird die spezifische Bedeutung von Schlangen, Meerestieren, wilden Raubtieren und Vögeln beleuchtet werden. Diese Tiere tauchen – anders als Pferde, Hunde und Ochsen – nur in wenigen Bedeutungszusammenhängen auf. In diesen kommt ihnen jedoch eine prominente Stellung zu, die näher dargelegt werden soll. Es ist dabei vor allem von Interesse, in welchen Relationen die einzelnen Tierarten zum Menschen positioniert werden. Im folgenden wird dabei wiederholt auf Claude Lévi-Strauss' Überlegungen zum metonymischen oder aber metaphorischen Verhältnis des Menschen zu verschiedenen Tierarten und dessen Reflexion in der jeweiligen Tradition der Namensgebung eingegangen werden, die er in seiner 1962 erschienenen Studie

*La pensée sauvage* entwickelte.<sup>1</sup> Seine allgemein gestalteten Ausführungen können jedoch nicht ohne weiteres auf die Mensch-Tier-Relationen der Sagaliteratur übertragen werden, sondern dienen vielmehr als Diskussionsgrundlage, vor deren Hintergrund die charakteristischen Besonderheiten der Sagas deutlich gemacht werden können.

Wie in den beiden vorigen Kapiteln bildet Ausgangspunkt der Diskussionen wiederum die Bedeutungskonstituierung in den Texten und Textgruppen des Untersuchungskorpus, die spezifische Bedeutungszuweisung der näher untersuchten Tierarten wird zudem aber auch zurückgreifend auf die einführenden Kapitel, in denen die extra- und intertextuellen Rahmenbedingungen der spätmittelalterlichen Sagaliteratur vorgestellt wurden, zu betrachten sein.

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

Das Pferd ist wie bereits mehrfach erwähnt dasjenige Tier, dem in der Sagafor- schung bislang am meisten Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Dies hat fraglos seine Berechtigung, da dieser Vierbeiner in einer ganzen Reihe verfestigter literarischer Muster Eingang in die Sagatexte gefunden hat, die verschiedene Interaktionstypen aufgreifen.<sup>2</sup> Die weitaus meisten vorliegenden Studien, die sich mit der Bedeutung des Pferdes im altnordischen Raum beschäftigen, beschränken sich auf ausgewählte Aspekte. An dieser Stelle soll hingegen aufbauend auf den Erkenntnissen der vorhergehenden Kapitel das weitgespannte Bedeutungsfeld des Pferdes innerhalb des Untersuchungskorpus, das durch eine ausgesprochene Vielstimmigkeit geprägt ist, aus einer ganzheitlichen Perspektive skizziert werden.

Im vorhergehenden Kapitel wurde deutlich, daß Pferde mit einigen signifikanten Ausnahmen in nahezu jeder anthropologischen Dimension aufzuspüren sind. Die narrativen Funktionsanalysen haben weiterhin gezeigt, daß Pferde sowohl in unstilisierten Episoden als auch in zentralen verfestigten Mustern in die Erzählungen integriert wurden. Die Bedeutung des Pferdes erstreckt sich somit auf alle narrativen und anthropologischen Ebenen der Sagaerzählungen – über alle Untergattungen des Untersuchungskorpus hinweg. Keine andere Tierart taucht in so vielen verschiedenen Kontexten auf wie das Pferd. Dabei finden sich auffallend viele der rekurrieren-

<sup>1</sup> Die folgenden Zitate beziehen sich auf die 1973 erstmals erschienene deutsche Übersetzung *Das wilde Denken*. Die betreffenden Überlegungen finden sich dort vor allem auf den Seiten 337-343.

<sup>2</sup> Die zentrale Stellung, die dem Pferd in den Texten des vorliegenden Untersuchungskorpus zu kommt, ist weder zeit- noch raumspezifisch für das mittelalterliche Island und Norwegen, sondern reiht sich in eine allgemein herausgestellte Position dieses Tieres in der Menschheitsgeschichte ein. Die Zahl der existierenden historischen Arbeiten über die Funktion des Pferdes in der menschlichen Gesellschaft ist Legion. An dieser Stelle sollen nur einige zentrale neuere Untersuchungen genannt werden, die sich diesem Aspekt detailliert widmen: Heinz Meyer. 1975; Daphne Machin Goodall. 1984; Marlene Baum. 1991; Juliet Clutton-Brock. 1992; Günter Nobis. 2000; Norbert Benecke. 2002.

den Pferdeepisoden auch in den Regelungen der Rechtsbücher und ebenfalls in den Illuminationen der Jónsbók. Die als Konfliktauslöser herangezogenen Pferdeepisoden scheinen somit auf tatsächlich vorhandenen, regelmäßigen Konfliktgegenständen der isländischen Gesellschaft zu beruhen.

Auf der Ebene der unstilisierten Episoden, die hauptsächlich der Skizzierung der Hintergrundszenerie dienen und die sich vor allem in den weltlichen isländischen Sagas in rauer Menge finden, werden Pferde vornehmlich in ihrer Funktion als Transportmittel genannt.<sup>3</sup> Die Omnipräsenz des Pferdes als Reit- und Lastentier schlägt sich auch in verschiedenen Abschnitten in der Grágás nieder, in denen nicht Interaktionen mit der Tierwelt geregelt werden sollen, sondern in denen das sich im richtigen Satteln äußernde praktische Handlungswissen ebenso wie das Reitvermögen eines Mannes als Anhaltspunkt für dessen geistigen und körperlichen Zustand dienen. Und diese Allgegenwärtigkeit des Pferdes als unentbehrliches Transportmittel manifestiert sich schließlich auch auf der Ebene der rekurrierenden Tierepisoden. Das literarische Muster des unerlaubten Reitens wirkt in den weltlichen isländischen Sagas als konfliktauslösendes Element. In den Bischofssagas werden wiederholt Pferde geheilt, die sich während eines Rittes verletzt haben. Und das Motiv des Falls vom Pferd ist die einzige rekurrierende Episode überhaupt, die sich in allen vier Untergattungen des Untersuchungskorpus findet. Diese Bedeutungsebene durchzieht also unabhängig von der zeitlichen, räumlichen und inhaltlichen Verortung alle Sagagruppen.

Die Bedeutung von Pferden erschöpft sich jedoch keineswegs in dieser ersten, auf der praktischen Funktion von Pferden begründeten Dimension. Vor allem in den isländischen weltlichen Sagas kommt Pferden – genauer gesagt Hengsten – eine herausgestellte Position als Statussymbol zu, die sich unter anderem in der überaus häufigen Erwähnung von Pferdegeschenken und Pferdediebstählen äußert. Die Qualitäten, auf die bei der Vorstellung einzelner Pferde hingewiesen wird und die eingehend in Kapitel 5.2.1 untersucht wurden, sind dabei vorrangig nichtökonomischer Natur. Wiederholt kommt es zu konzeptionellen Gleichstellungen eines guten Hengstes mit einem guten menschlichen Verbündeten, wenn diese Tiere als tapfer und zuverlässig charakterisiert werden. Anhaltspunkte für den ökonomischen Wert von Pferden finden sich in den Sagas dagegen nur indirekt. Der Preis eines Pferdes wird in den Isländersagas immer im Vergleich zu anderen Tieren oder Waren bezeichnet.<sup>4</sup> Weitere Auskünfte über den ökonomischen Wert von Pferden erhalten wir in den Sagas nicht; es wird allerdings des öfteren erwähnt, daß bestimmte Pferde dem Besitzer wertvoller erscheinen als andere. So will Þorleikr Höskuldsson in der Laxdœla saga seine Zuchtpferde auch nicht für den dreifachen Preis gegen andere

<sup>3</sup> Gertrud Jaron Lewis hält in ihrer Untersuchung der mittelhochdeutschen Artusepen fest, daß das Pferd in ihnen „zum Gebrauchsgegenstand degradiert ist, in seinem Wert für den Menschen durchaus mit dem heutigen Auto vergleichbar.“ (Getrud Jaron Lewis. 1974. S.17). In den Sagas ist die Erwähnung des Pferdes als ein Gebrauchsgegenstand in Lewis' Sinne jedoch nur eine von vielen Bedeutungsebenen.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. *Gísl* S.74 und 78; *Reykd* S.177.

eintauschen.<sup>5</sup> Diese Wertschätzung ist allerdings nicht monetärer Natur, sondern beruht auf subjektiver Einschätzung verschiedener Merkmale der betreffenden Pferde. Die auf weichen Kriterien basierende Evaluierung von Pferden in den Sagas steht mit der in Kapitel 2.2 diskutierten Auflistung von Kuhwerten in der Konungsbók der Grágás in Übereinstimmung, in der Reitpferde, Zuchttuten und Kampfhengste als *metfē* eingestuft werden, deren Wert im Einzelfall auszuhandeln sei.<sup>6</sup> Die hohe Wertschätzung von Pferden und vor allem Hengsten äußert sich auch in der wiederholten Verurteilung von Verletzungen. Die zahlreichen diesbezüglichen Regelungen in der Grágás geben einen Anhaltspunkt dafür, daß es sich hierbei um ein veritables Problem in der isländischen Gesellschaft gehandelt haben muß, und die detaillierte Aufführung verschiedener Verletzungen läßt vermuten, daß die Akteure offenbar ebenso grausam phantasievoll waren wie der junge Grettir.

Der außerordentlich hohe Status von Hengsten innerhalb des Tierbestands spiegelt sich auch in der eigenhändigen Versorgung und Pflege dieser Tiere durch ihre männlichen Besitzer wider. Hinsichtlich dieser körperlichen Nähe bilden Pferde eine Ausnahme unter allen im Untersuchungskorpus erwähnten Tierarten. Eine weitere Besonderheit ist die eigentümliche metonymische Verbindung zwischen einem Mann und seinem Hengst im Rahmen der für die Isländersagas charakteristischen Pferdekämpfe, deren Übertragungswirkung eingehend in Kapitel 5.2.2 dargestellt wurde.

Daß zu Pferden eine besondere Nähebeziehung eingegangen werden kann, manifestiert sich auch darin, daß Pferde diejenigen Tiere sind, die im Untersuchungskorpus am häufigsten mit Namen versehen sind.<sup>7</sup> Pferde, deren Namen genannt werden, sind im Regelfall gleichzeitig als ausgesprochen wertvoll beschrieben. Die Namen der Pferde können sowohl auffällige Merkmale des Exterieurs als auch besondere Fähigkeiten aufgreifen.<sup>8</sup> Dabei überwiegen sich auf das Aussehen beziehende Namen wie etwa Hvítингr,<sup>9</sup> Kinnskjóni,<sup>10</sup> Máni,<sup>11</sup> Snækoll<sup>12</sup> oder auch Svart-

<sup>5</sup> *Laxd* S.103.

<sup>6</sup> Bei der bereits zuvor diskutierten Entwendung von Hengst und Ehefrau des Priesters Þorgrímr in der Sturlu saga (S.79) handelt es sich um eine für diesen Zusammenhang anthropologisch äußerst aufschlußreiche Stelle, da sie einen Einblick in die Wertschätzung eines guten Pferdes im Wertgefüge der Sagagesellschaft zuläßt. Der Text läßt offen, welcher der beiden Verluste – Ehefrau oder Pferd – für den Mann schwerer wiegt, am Ende erhält er beide wieder zurück.

<sup>7</sup> Eine komplette Auflistung aller im Untersuchungskorpus erwähnter Tiernamen findet sich in Anhang 4.

<sup>8</sup> Vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.11.

<sup>9</sup> Über diesen Hengst heißt es bei der ersten Vorstellung, daß er „alhvítr at lit“ [von ganz weißer Farbe] gewesen sei (*BjH* S.136).

<sup>10</sup> Die Farbe *kinnskjóttur* bezeichnet einen Schecken mit Flecken auf den Wangen (vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.221).

<sup>11</sup> Máni ist gewöhnlich ein Name für ein Pferd mit einem großen rundlichen Stern auf der Stirn. An der betreffenden Stelle in der Sturlu saga wird das Pferd allerdings nicht näher beschrieben (*Stur* S.78).

<sup>12</sup> Snækoll dient als Name für Pferde mit weißem Kopf (vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.254; Valgerður Brynjólfssdóttir. 1998. S.98). In der Víga-Glúms saga wird jedoch nichts Näheres über das Aussehen dieses Pferdes gesagt (*Glúm* S.42).

faxi. Auf besondere Fähigkeiten beziehen sich im gesamten Untersuchungskorpus dagegen ausschließlich die Namen Slöngvir und Sprógr. Bei ersterem handelt es sich um das Pferd, von dem der Ynglingenkönig Alrekr fällt und dabei seinen Tod findet. Sprógr heißt ein Pferd in der *Íslendinga saga*, auf dem ein gewisser Hjálmr Ófeigsson des Nachts heimlich aus Sturla Þórðarsons Gefolge davoneilt, um sich Sturla Sighvatsson anzuschließen. Beide Namen beziehen sich auf die besondere Lauffähigkeit des bezeichneten Pferdes.<sup>13</sup> Und ausschließlich diese Lauffähigkeit bzw. die Funktion der beiden Pferde als Reittiere ist es, die in beiden Fällen von Bedeutung für den Ablauf der Narration ist und den Grund für die Integration dieser beiden Pferde darstellt.

Eine kleine Gruppe von Pferdenamen bezieht sich auf negative oder mediokre Eigenschaften eines Pferdes: Dött, der ‚Hingefallene‘,<sup>14</sup> Eykjarðr, das ‚Pflugarbeitspferd‘, und Illingr, dessen Name sich mit ‚Räuber‘ oder ‚Übeltäter‘ übersetzen lässt. In diesen drei Fällen untermauen die Namen den geringen Wert, der den Pferden zugemessen wird. Der Ackergaul Eykjarðr dient Þúriðr in der *Heiðarvíga saga* als Reitpferd, um ihren Söhnen auf ihrem Rachezug hinterherzureiten.<sup>15</sup> Über Illingr in der *Flóamanna saga* heißt es, daß er ein *klárr ókostigr*, ein wertloser Klepper, sei.<sup>16</sup> Vor allem Dött wird als wenig wertvolles Pferd geschildert: Þorbjörn bietet den Wallach Hávarðr als Buße für den Totschlag seines Sohnes an, und das Pferd entspricht in allen Merkmalen dem Gegenteil dessen, was in den Sagas als bemerkenswerte Qualitäten eines Pferdes hervorgehoben wird. Es handelt sich um ein altes Pferd (*afgamall*), das Satteldruck hat (*baksárr*) und sich nicht mehr bewegen kann.<sup>17</sup> Das Angebot ist somit äußerst entwürdigend für Hávarðr.<sup>18</sup> Bei diesen Tieren handelt es sich um die einzigen Pferde, die von der Erzählerinstanz mit negativen Attributen versehen werden.<sup>19</sup>

Abgesehen von den beiden Namen Dött und Illingr ist bei Pferdenamen keine metaphorische oder symbolische Bedeutungsebene auszumachen, die Rückschlüsse auf ein emotionales Verhältnis der Besitzer zu diesen Tieren oder aber eine allegorische Ausdeutung der betreffenden Tiere zuließe. Bei den meisten der mit Namen versehenen Pferde handelt es sich um Hengste. Nur in der *Grettis saga* werden zwei benannte Stuten erwähnt, Kengála und Söðulkolla, denen beiden eine wichtige Funktion im Handlungsverlauf zukommt und die beide von ihren Besitzern sehr geschätzt werden. Die postklassische *Grettis saga* mit den in ihr integrierten skaldischen Strophen, in denen die beiden Stuten erwähnt werden, muß jedoch als Ausnahmefall bezüglich der betonten Wertschätzung von Stuten angesehen werden. Im

<sup>13</sup> Vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.253 und 255.

<sup>14</sup> Vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.174.

<sup>15</sup> *Heið* S.278.

<sup>16</sup> *Flóam* S.250.

<sup>17</sup> *Háv* S.308f.

<sup>18</sup> Siehe auch Else Ebel. 1999. S.122f.

<sup>19</sup> Die Beschreibung Freyfaxis in der *Hrafnkels saga* ist hingegen ein Beispiel für einen objektiv von der Erzählerinstanz als wertvoll geschilderten Hengst, der jedoch aufgrund der Ereignisse durch die Figuren auf der Handlungsebene eine negative Bewertung erfährt (vgl. *Hrafnk* S.123).

Regelfall werden Stuten lediglich im Kollektiv als zu einem Hengst gehörende Herde erwähnt.<sup>20</sup>

Richtet man den Blick von der metonymischen auf die metaphorische Bedeutungszuschreibung des Pferdes, offenbart sich eine außerordentliche Diskrepanz zwischen diesen beiden Typen der Sinnerzeugung. Auf der sinnbildlichen Ebene sind Hengste so gut wie vollkommen absent, während Stuten als einzige konventionalisierte Metapher für Frauen wirken. Und ebenso wie Hengste auf der metonymischen Bedeutungsebene ausgeprägt männlich konnotierte Tiere sind, rekurriert die Stutenmetapher auf das Bild eines triebhaften weiblichen Geschöpfes. Das sich in der metonymischen Bedeutungszuschreibung widerspiegelnde exzeptionell positive Bild des Pferdes findet also auf sinnbildlicher Ebene geradezu seine Umkehrung. In der Interaktion eines Mannes mit einem Hengst findet eine metonymische Übertragung der Potenz des männlichen Tieres auf den Menschen statt, und dies schränkt die Möglichkeit einer neutralen metaphorischen Bedeutungskonstituierung stark ein. Kein anderes Tier im Untersuchungskorpus ist so durchgängig positiv oder negativ auf seine Sexualität bezogen konnotiert wie das Pferd. Diese Fokussierung auf die Sexualität von Pferden macht eine auf ein ehrenhaftes Auftreten abstellende, metaphorische Gleichsetzung eines Mannes mit einem Hengst geradezu unmöglich.

Dieses Ergebnis steht in komplettem Widerspruch zu Kirsten Hastrups These, daß das Pferd in einer metaphorischen Relation zur menschlichen Lebenswelt stehe.<sup>21</sup> Es ist sicher richtig, daß Pferde sich im Alltag auf den Weiden räumlich in einer anderen Sphäre bewegten als die Menschen, wie Hastrup dies festhält. Eine Übertragung der metonymischen bzw. metaphorischen Klassifizierung Lévi-Strauss' auf der Basis der räumlichen Aufeinanderbezogenheit, wie Hastrup dies vornimmt, erscheint jedoch zu einseitig, da sie die spezifischen Interaktionstypen mit der betreffenden Tierart außer acht läßt.

In den letzten beiden der im vorigen Kapitel beleuchteten anthropologischen Dimensionen sind Pferde nur begrenzt präsent. Eine eindeutige Verknüpfung von Pferden mit der vorchristlichen Religion findet sich ausgesprochen selten. Sie beschränkt sich auf wenige Aspekte und läßt sich in den meisten Fällen befriedigender vor dem Hintergrund des Pferdes als Statussymbol erklären. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht bildet die Erwähnung des Verzehrs von Pferdefleisch, das wiederholt explizit mit dem Gott Óðinn in Verbindung gebracht wird. Eine letzte Auffälligkeit ist schließlich die Abwesenheit von übernatürlichen Pferden im Untersuchungskorpus. Pferde tauchen in übernatürlichen Zusammenhängen lediglich als abhängig von ihrer Farbe konnotierte Transportmittel auf, niemals jedoch selbst als übernatürliche Akteure. In Kapitel 6.3 wird deutlich werden, daß Ochsen und Stieren in diesen letzten beiden Dimensionen eine wesentlich zentralere Stellung zukommt als Pferden. Auch dieser Befund läßt sich mit dem dargelegten Spannungsverhältnis

<sup>20</sup> Z.B. "Þar fylgðu þrjú merhryssi með sama lit sem hestrinn" (*Laxd* S.135) [Es folgten drei Stuten in derselben Farbe wie der Hengst].

<sup>21</sup> Vgl. Kirsten Hastrup. 1990. S.254.

zwischen metonymischer und metaphorischer Bedeutungszuschreibung von Pferden in Verbindung bringen.

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

Ebenso wie das Pferd ist auch der Hund ein Tier, dem in den untersuchten Textgruppen einerseits hohe Wertschätzung zukommt – das als Individuum geschildert und mit einem Namen versehen wird und zu dem ein hochgestellter Mann und sogar ein König eine Nähebeziehung eingehen kann –, auf das andererseits aber auch zugleich frequent als Schimpfwort zurückgegriffen wird, das dem Bezeichneten Feigheit vorwirft. Die persönlichen Beziehungen eines Mannes zu einem Hund, von denen in den Sagas wiederholt berichtet wird, sind vor dem Hintergrund der Domestizierungsgeschichte dieses Tieres wenig überraschend.<sup>22</sup> Auch im Falle des Hundes lassen sich jedoch spezifische Bedeutungskonstituierungen in den verschiedenen Untergattungen der Sagaliteratur feststellen.

Alle Hunde, die in den Sagaerzählungen erwähnt werden, sind Nutztiere für die menschliche Gesellschaft. Für die an keine praktische Funktion geknüpften Hundearten, die archäologischen Erkenntnissen zufolge bereits zur Sagazeit auf Island gehalten wurden – sehr kleine oder aber windhundartige Tiere –, lassen sich in den Sagatexten keine Spuren finden. Auch in den Rechtsbüchern lassen sich lediglich in der erwähnten Regelung in den *Frostabjingslög* begriffliche Anhaltspunkte für eine ausdifferenzierte Unterscheidung verschiedener Hundearten festmachen. Hunde, die als reine Luxusobjekte gehalten wurden, scheint es somit zwar auch im mittelalterlichen Island und Norwegen gegeben zu haben, diesen kommt jedoch keinerlei Funktion in der Konstruktion verschiedener Gesellschaftszusammenhänge in der Sagaliteratur zu.

Es sind vielmehr vor allem zwei praktische Funktionen, mit denen Hunde in den Sagas in Verbindung gebracht werden und die in den verschiedenen Sagagruppen in unterschiedlichem Ausmaß Niederschlag gefunden haben.<sup>23</sup> Zum einen handelt es sich um die Funktion des Hundes als Jagdbegleiter, zum anderen um dessen Rolle als Behüter seines Besitzers und dessen Eigentums. Das Jagdtier Hund findet sich fast ausschließlich in den Königssagas. Die Funktion des Jagdhundes beschränkt sich auf die eines verweisenden Attributes, ohne daß das individuelle Tier über die bloße Erwähnung hinaus weiter beschrieben wird. In isländischem Kontext wird lediglich in der *Eyrbyggja saga* beiläufig und ohne Verbindung zu einer Jagd ein Jagdhund erwähnt und dort als *dýrhundr mikill* bezeichnet.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Frederick E. Zeuner. 1967. S.67f; Joyce E. Salisbury. 1994. S.68; Robert Delort. 1997. „Hund“. In: *LexMA* 8. S.768.

<sup>23</sup> Diese beiden Funktionen lassen sich allerdings kaum an der Benennung der Tiere festmachen. In fast allen Fällen werden Hunde unabhängig vom Kontext lediglich als *hundr* bezeichnet.

<sup>24</sup> Eb S.115.

Abgesehen von dieser singulären Erwähnung eines *dýrhundr* in der Eyrbyggja saga handelt es sich bei den in den Isländersagas und der Sturlunga saga erwähnten Hunden stets um Wach- und Hütehunde, die als *varðhundr* oder meist lediglich als *hundr* bezeichnet werden. Der Wachhund hat vor allem im literarisch verfestigten Muster des treuen, bellenden Gefährten, der seinen Besitzer vor einem drohenden Angriff warnt, Aufnahme in die Sagaliteratur gefunden. Und sogar Vígi, der weise Hund Óláfr Tryggvasons, wird in den meisten Situationen bei der Ausübung eines vom König gestellten Auftrags geschildert, und bei seiner ersten Vorstellung glänzt er in voller Aktion als überdurchschnittlich kluger Hütehund. Der einzige Hund, bei dem kein Wort über seine praktische Funktion fällt und der beinahe unter den Vorzeichen eines Haustiers im modernen Sinne vorgestellt wird, ist Björn Hítdœla-kappis Hund, dessen aufmerksame Behandlung durch seinen Besitzer den Konflikt zwischen Björn und Þórðr weiter anstachelt.<sup>25</sup>

Diese unlösbare Verknüpfung von Hunden mit ihrer Funktion für die menschliche Gesellschaft darf jedoch nicht zu dem voreiligen Schluß führen, daß diese Tiere im Untersuchungskorpus nicht als Individuen wahrgenommen würden. Es ist vielmehr gerade das Gegenteil der Fall. Insgesamt tummeln sich nur einige wenige Hunde im gesamten Untersuchungskorpus, aber abgesehen von den Jagdhunden werden fast alle von ihnen eingehender in bezug auf die sie auszeichnenden Eigenschaften geschildert und dazu noch mit einem Namen versehen.<sup>26</sup> Die Anzahl der Hundenamen ist viel geringer als die der Pferdenamen, daher ist es schwierig, allgemeine Aussagen über die Natur dieser Namen zu treffen. Sámr hat den Charakter eines menschlichen Eigennamens.<sup>27</sup> Eine mögliche Allusion an ein zottiges Aussehen besteht bei den beiden Hundenamen Buski und Flóki.<sup>28</sup> Dem Namen des Hundes König Óláfr Tryggvasons kommt hingegen zweifellos symbolische Bedeutung zu: Vígi bedeutet ‚Befestigung, Verschanzung, Schutzvorrichtung‘,<sup>29</sup> und dies entspricht durchaus der Funktion, die dem Hund in der Narration zugeordnet ist.

Hunde werden also in den Sagaerzählungen fast ausschließlich als treue Begleiter herausragender Männer geschildert, denen Attribute zugeordnet werden, die ebenso gut zur Schilderung eines treuen menschlichen Verbündeten herangezogen werden könnten, und so heißt es auch in der Njáls saga, daß Sámr ein guter Hund sei

<sup>25</sup> Zum Begriff des Haustiers, der für das Mittelalter sicherlich sehr problematisch ist, vgl. John Berger. 1977b. S.664.

<sup>26</sup> Vgl. Anhang 4. Die Tatsache, daß der in der Hákonar saga góða erwähnte Hundekönig einen Namen trägt, ist allerdings aus einer anderen Funktion heraus zu erklären (*Hkr* I S.164f). In diesem Fall dient der Name Saurr, der „Schmutz“ oder „Kot“ bedeutet, der Unterstreichung der herabwürdigenden Absicht, die hinter dem Einsetzen eines Hundes als König über die Trondheimer steht. Darüber hinaus handelt es sich bei dieser Episode um einen für die Königssagas so typischen anekdotischen Einschub, der auf außerskandinavische Vorlagen zurückgreift und daher nicht ohne weiteres mit dem isländischen Material vergleichbar ist.

<sup>27</sup> Zur Verwendung des Namens Sámr für Pferde von dunkler Farbe vgl. Hermann Pálsson. 1995. S.246. Für eine solche Bedeutungsbelegung des Hundes in der Njáls lassen sich jedoch keine Anhaltspunkte im Text finden.

<sup>28</sup> Vgl. Baetke S.147; Hermann Pálsson. 1995. S.168.

<sup>29</sup> Vgl. Baetke S.736.

„ok eigi verri til fylgðar en røskr maðr“.<sup>30</sup> Wie bei Pferden wird zum einen die herausragende Treue eines Tiere hervorgehoben, darüber hinaus ist es aber vor allem die Intelligenz (*mannvit*), die bei der Schilderung von Hunden angeführt wird. Diese Qualitäten zeichnen den Hund als hervorragenden Partner eines Mannes aus, der seinem Herrn wie im Falle Vígis bei der Ausführung unangenehmer Aufgaben behilflich ist oder aber ihn loyal vor dem Angriff von Feinden zu bewahren versucht, auch wenn ihn dies sein eigenes Leben kosten sollte.<sup>31</sup> Er ist Bestandteil der menschlichen, männlichen Lebenswelt und wird mit menschlichen Maßstäben beschrieben, ohne jedoch seine Natur als Tier zu verlieren.<sup>32</sup>

In bezug auf die sinnbildliche Dimension ist zunächst auffällig, daß Hunde in den zahlreichen vorausdeutenden Tierträumen des Untersuchungskorpus vollkommen absent sind. In Kapitel 5.4.2 wurde bereits darauf hingewiesen, daß Gabriel Turville-Petres Annahme, die Wolfsträume der Sagaliteratur seien eine Rekontextualisierung der in den verschiedenen Versionen des Somniale Danielis aufgeführten Hundeträume, wenig überzeugend ist, da es in der altnordischen Kultur lang zurückreichende, eigenständige Bedeutungszuschreibungen des Wolfes gibt, auf die in den Träumen alludiert wird.<sup>33</sup> Entgegengesetzt zu dieser Abwesenheit in den Tierträumen stellt die Familie der Hundeartigen die größte Gruppe der konventionalisierten Tierschimpfwörter. Den männlichen Vertretern (*hundr*) und noch potenziert den weiblichen Tieren (*grey, bikkja*) ist stets eine ausgeprägt pejorative Wirkung zugeordnet, während *hvelpr* lediglich einen spöttischen Unterton trägt, der dem Bezeichneten den Status eines erwachsenen Mannes abspricht. Die vorliegende Spannung zwischen positiver Konnotation in der metonymischen und negativer Konnotation in der metaphorischen Bedeutungszuweisung ist keineswegs spezifisch für den altnordischen Sprachraum, sondern läßt sich in fast allen indogermanischen Sprachgemeinschaften feststellen. Ebenso wie im Falle des Pferdes ist es gerade das besondere Näheverhältnis des Menschen zu diesen Tieren, auf der die beleidigende Kraft dieser Metaphern beruht, allerdings fehlt im Falle des Hundes der sexuelle Unterton.<sup>34</sup>

Außerhalb der metaphorischen Ebene lassen sich lediglich in den Bischofssagas Spuren einer negativen Bedeutungszuweisung des Hundes identifizieren, und auch dies mit Gewißheit nur in der Guðmundar saga dýra, in der ein schwarzer Hund als

<sup>30</sup> Nj S.173 [und kein schlechterer Begleiter als ein tapferer Mann].

<sup>31</sup> Diese Qualitäten des Hundes werden auch in den Bestiarien aufgegriffen und allegorisch ausgedeutet (vgl. Ann Payne. 1990. S.51; Janetta Rebold Benton. 1992. S.94).

<sup>32</sup> Vgl. dazu auch Claude Lévi-Strauss. 1973. S.238f. Soweit das spärliche Material Aussagen zuläßt, scheint die oben diskutierte Benennung der Hunde im Untersuchungskorpus tendenziell anderer Natur zu sein, als dies Lévi-Strauss an dieser Stelle ausführt, da es sich in der Mehrzahl der Fälle nicht um stereotype menschliche Eigennamen handelt, sondern um metaphorische oder sich auf das Aussehen eines Tieres beziehende Namen. Dieser abweichende Befund läßt sich durch die Fokussierung auf den Nutzcharakter erklären.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch Kap. 6.6.

<sup>34</sup> Vgl. Joyce E. Salisbury. 1994. S.68.

Verkörperung des Teufels bezeichnet wird.<sup>35</sup> Heidnische Assoziationen des Hundes, wie sie etwa in Baldrs draumar zum Ausdruck kommen, wenn Óðinn aus Hels Hütte ein blutbefleckter Hund entgegengerannt kommt, fehlen im Untersuchungskorpus vollends.<sup>36</sup>

### **6.3 Prachtochsen und Opferstiere – Rinder im Zentrum des isländischen Männlichkeitsdiskurses**

In diesem Kapitel wird der Blick nun auf Ochsen und Stiere gerichtet, Tiere, die in der bisherigen Sagaforschung, sei sie literaturwissenschaftlicher oder historischer Art, keine nennenswerte Aufmerksamkeit gefunden haben. In Kapitel 4 und 5 wurde deutlich, daß diese Tiere in den Isländersagas und auch in der Sturlunga saga eine zentrale Stellung einnehmen, während sie in den Königssagas und in den Bischofsagas so gut wie gar nicht präsent sind. Es scheint sich somit um ein spezifisches Charakteristikum der weltlichen isländischen Sagas zu handeln, das im folgenden näher beleuchtet werden soll.<sup>37</sup>

In den beiden weltlichen isländischen Sagagattungen gehen Ochsen in einer Reihe verschiedener anthropologischer Zusammenhänge in die Erzählungen ein, und hierbei ist zunächst auffällig, daß Ochsen anders als Hunde und Pferde in den Sagas an keiner Stelle in Verbindung mit einer praktischen Funktion für die menschliche Gesellschaft erwähnt werden. Nirgends wird von pflügenden oder Lasten transportierenden Ochsen berichtet, statt dessen werden diese Tiere in den Erzählungen auffällig häufig verschenkt oder entwendet. Die herausgehobene Stellung der Ochsen in diesen Zusammenhängen läßt sich vor dem Hintergrund ihres hohen ökonomischen Wertes erklären. Übereinstimmend mit dieser ersten Beobachtung werden Ochsen ungleich Hunden und Pferden nicht mit individuellen Eigenschaften charakterisiert, die auch zur Beschreibung von Menschen herangezogen werden, sondern lediglich in bezug auf ihre Fellfärbung, Statur, und anders als

<sup>35</sup> In der Untersuchung der Funktion von Tieren als Mittler zwischen Immanenz und Transzendenz in Kapitel 5.5.2 wurde bereits darauf hingewiesen, daß Hunde in Judentum, Christentum und Islam als Verkörperungen des Unreinen und Profanen und sogar des Dämonischen angesehen wurden (Sophia Menache. 1997. S.37). Im Laufe des Mittelalters wich diese negative Sicht einer Wertschätzung des Hundes als eines besten Freundes des Menschen, unter anderem auch begründet durch das Wirken des Heiligen Franziskus (ebd. S.38f). Auch im Untersuchungskorpus ist es fast ausschließlich diese Bedeutungszuschreibung, unter deren Vorzeichen der Hund erwähnt wird.

<sup>36</sup> Baldrs draumar Str. 2f. *Edda* S.277. Vgl. auch die Figur des Höllenhundes Garmr (z.B. *Völuspá* Str. 40. *Edda* S.9).

<sup>37</sup> Aus einer umfassenderen Perspektive betrachtet ist auch die besondere Wertschätzung des Ochsen jedoch sicherlich kein isländisches Spezifikum, da Stieren und Ochsen in vielen Regionen der Erde in unterschiedlichen Epochen eine zentrale Funktion in ökonomischen und kultischen Kontexten zukam. Für eine Untersuchung der Bedeutung des Stiers vom Ende der Steinzeit bis hin zur Antike im heutigen europäischen und arabischen Raum vgl. Michael Rice. 1998. Vgl. auch Robert Delort. 1984. S.292.

bei allen anderen Tierarten wird regelmäßig auch das Alter eines Tieres erwähnt. Für diese Besonderheit wurde in Kapitel 5.2.1 darauf hingewiesen, daß dies auf die vornehmlich ökonomisch begründete Wertschätzung dieser Tierart hinweist, da in der Kuhwert-Berechnung der Grágás Ochsen abhängig von ihrem Alter verschiedene Werte zugeordnet werden. Das wertvollste Tier in dieser Auflistung ist abgesehen von den als *metfí* bezeichneten Tieren ein mindestens sieben Jahre alter Ochse. In dieser Wertzuordnung spiegelt sich die hohe Bedeutung des Tieres als kräftiges Transporttier im isländischen agrarischen Alltag wider, die jedoch wie erwähnt in den Texten nur peripher angedeutet wird. Allerdings läßt vor allem die regelmäßige Erwähnung der Fellfärbung darauf schließen, daß die Wertschätzung nicht allein auf den ökonomischen und damit indirekt auch auf den praktischen Nutzen der Tiere beschränkt ist, sondern daß es daneben durchaus auch eine von pragmatischen Erwägungen losgelöste Wahrnehmung dieser Tiere gibt.

Korrelierend mit der vornehmlich ökonomisch begründeten Wertschätzung der verschenkten Ochsen findet sich lediglich im Falle Brandkrossis die Schilderung einer emotionalen Verbindung eines Mannes zu einem Ochsen. Bei Gríms Verhältnis zu seinem Ochsen handelt es sich um die einzige Nähebeziehung, die mit den wiederholt geschilderten engen Verknüpfungen zu individuellen Pferden und Hunden vergleichbar ist. Ein Körperkontakt wird zu Ochsen zu keinem Zeitpunkt eingegangen. Die Beziehung eines Mannes zu den in seinem Besitz befindlichen Ochsen ist somit konzeptionell wesentlich distanzierter als zu einem Hengst oder Hund.

Im Zuge der Erörterung der spezifischen Funktion von Pferden und Hunden im Untersuchungskorpus wurde auf das gemeinsame Einhergehen von besonderer Wertschätzung und der Benennung von Tieren hingewiesen. Bei Rindern gestaltet sich die Situation etwas anders. Es lassen sich zwar mit Brandkrossi, Glæsir und Harri drei benannte Ochsen identifizieren, bei den letzten beiden handelt es sich jedoch nicht um gewöhnliche Ochsen, sondern um Tiere, die mit übernatürlichen Kräften in Verbindung stehen.<sup>38</sup> Brandkrossi ist somit der einzige Ochse, bei dem die Benennung mit der besonderen Wertschätzung seines Besitzers korreliert, auch bei ihm handelt es sich jedoch wie gezeigt nicht um einen völlig gewöhnlichen Ochsen, sondern um einen mit übernatürlichen Kräften in Verbindung stehenden Mittler, der Grímr nach Norwegen führt, wo er auf den Vater seiner zukünftigen Frau Droplaug trifft. Die exzentrische Wertschätzung Brandkrossis dient somit in diesem *þátr* primär als narratives Element zur Herleitung der Familienursprünge des Droplaug-Geschlechts.

Im Vergleich zu Schilderungen von Pferden fällt weiterhin auf, daß es für die Erzählungen nur von bedingter Relevanz ist, ob das männliche Rind kastriert ist oder nicht. Stiere und Ochsen tauchen in den meisten Zusammenhängen austauschbar auf. Lediglich wenn Gefährlichkeit und Unzähmbarkeit im Mittelpunkt des Interesses stehen, sind es ausschließlich Stiere, die als Kontrahenten auftreten. Auf diese Augenfälligkeit wird gleich detaillierter eingegangen werden. Bei Pferden wird hin-

---

<sup>38</sup> Vgl. Kap. 5.6.

gegen wiederholt mit dem Adjektiv *graðr* explizit darauf hingewiesen, daß es sich um einen Hengst handelt,<sup>39</sup> und aufgrund der metonymischen Dimension, die den Pferdekämpfen zukommt, wäre es undenkbar, daß in diesen Wallache gegeneinander getrieben werden. Die metonymische Übertragung im Falle der Ochsen scheint sich anders als bei Pferden somit nicht auf die sexuelle Potenz des Tieres zu erstrecken. Dies läßt sich damit erklären, daß sich die metonymische Relation eines Ochsen zu seinem Besitzer in der Regel auf das Eigentumsverhältnis begrenzt.

Die ausgeprägte Statusfunktion von Ochsen und Stieren liegt neben dem hohen ökonomischen Wert auch in der Aggressivität dieses Tieres begründet. Diese Aggressivität wird vor allem in einer Reihe von Episoden aufgegriffen, in denen Stiere als Angreifer auf einzelne Individuen geschildert werden. Episoden dieser Art finden sich, wie in Kapitel 5.3 diskutiert, sowohl in den Isländersagas als auch in den Bischofssagas, dienen aber in den beiden Textgruppen unterschiedlichen Funktionen, da es in ersteren ein Mann ist, der gegen den Stier antritt und diesen besiegt, wohingegen in der *Jóns saga helga* eine Frau von einem Stier bedroht wird und nur durch die Unterstützung des Heiligen entkommen kann. In den weltlichen Sagas illustriert dieser Episodentyp somit die Behauptung eines Mannes gegenüber der bedrohenden Natur, in der *Jóns saga helga* hingegen unterstreicht das Mirakel die Ohnmacht einer Frau gegenüber der sie umgebenden Umwelt. In beiden Fällen ist es ein Stier, ein unkastriertes Rind, von dem die Bedrohung für die menschliche Gesellschaft ausgeht. Die in der *Ynglinga saga* geschilderte Niederlage König Egils gegen einen Stier kann als ironische Spielart dieser Opposition zwischen Mensch und Tier gedeutet werden, die zu dem generellen Tenor der geschilderten Todesfälle in dieser Saga paßt. Daß es sich hierbei nicht um einen Heldentod handelt, wird vor allem dadurch unterstrichen, daß der sich auf der Jagd befindliche König nicht einem wilden Raubtier wie etwa einem Bären unterliegt, sondern gegen ein wildgewordenes Nutztier nicht bestehen kann.

Auch im Kontext der für die vorchristliche Zeit erwähnten Tieropfer nehmen Ochsen und Stiere eine herausgestellte Position ein. Die meisten der erwähnten Opfertiere sind Ochsen. Auch hier läßt sich die hohe Frequenz einerseits mit dem hohen ökonomischen Wert und andererseits mit der männlichen Konnotation dieser Tiere erklären. In den Bischofssagas werden männliche Rinder im Vergleich zu den weltlichen isländischen Sagas seltener erwähnt, statt dessen finden sich auffällig häufig Erwähnungen von Kühen: Die Kuh einer bedürftigen Frau gibt nach Anbeten Jóns den ganzen Winter über Milch,<sup>40</sup> Kühe werden nach Anbeten eines Heiligen geheilt,<sup>41</sup> und es sind auch stets Kühe und nicht Ochsen, die der Kirche oder einem Heiligen als Geschenk versprochen werden. Die Gründe für die ausgeprägte Anwesenheit weiblicher Vertreter einer Tierart in dieser Textgruppe wurde bereits in Kapitel 5.5.2 diskutiert: Die Wahrnehmung von Tieren in den Bischofssagas ist einerseits vornehmlich auf die praktische Funktion von Tieren in der menschlichen

<sup>39</sup> Z.B. *Nj* S.276; *Ófp* S.118.

<sup>40</sup> *JBp* S.291.

<sup>41</sup> *PBp* A S.96; *Jar I* S.106; *PBp* B S.207; *JBp* S.291; *GBp* A S.102.

Gesellschaft bezogen und andererseits nicht durch die Regeln der maskulinen Bedeutungskonstituierung der weltlichen Sagas beschränkt. In diesen werden Kühe und Kälber fast ausschließlich in negativen Zusammenhängen erwähnt, wie etwa in der Bjarnar saga Hítðoelakappa, in der der Status der Beteiligten durch eine körperliche Annäherung an diese Tiere infragegestellt wird.

Im Vergleich zu dem sich in der sinnbildlichen Dimension äußernden ambivalenten Verhältnis zu Pferden ist die Konnotation von Ochsen eindeutiger und durchgängig positiv. Sowohl in Metaphern als auch in Träumen verkörpern Ochsen hoch angesehene Männer ohne jegliche abwertende Konnotation. Der Ochse ist das einzige Nutztier, das in positiven Zusammenhängen metaphorische Anwendung findet, und auch in den Träumen dienen Ochsen-*fylgjur* wiederum als einzige Vertreter aus der Gruppe der Nutztiere stets der Bezeichnung herausragender Männer, auch wenn es sich bei diesen durchaus um Feinde handeln kann. Die Versinnbildlichung eines feindlich gesinnten Mannes durch einen Ochsen oder einen Stier trägt dabei völlig andere Assoziationen mit sich als das Bild des Wolfes. Die Traumochsen werden stets als ansehnliche Tiere geschildert, während Wölfe völlig entindividualisiert als meist in einer Meute auftretende, blutrünstige Wesen skizziert sind.<sup>42</sup> Die positive Konnotation von Ochsen in sinnbildlichen Zusammenhängen wird gerade durch die konzeptionelle Distanz zu dieser Tierart und durch die Betonung der Andersartigkeit, der Nichtteilhaftigkeit am menschlichen Leben ermöglicht. Aufgrund der gleichzeitig mit einer hohen Wertschätzung verbundenen Alterität dieser Tierart unterliegt diese keiner Tabuisierung, die ein pejoratives Potential begründen könnte.

In den Königssagas kommt Rindern nur geringe Bedeutung in der Konstruktion der Erzählungen zu. In der Haralds saga Sigurðarsonar dienen die auf die Nachfrage seines Stiefbruders König Óláfr Haraldsson von Guthormr angeführten Kühe, wie bereits früher dargelegt, der Charakterisierung der beiden Brüder des zukünftigen Königs Haraldr als agrarisch gesinnte Männer, denen der Geist zum Königtum fehlt. Neben König Egill in der Ynglinga saga stirbt auch Sveinn Úlfsson durch aufgehetzte Ochsen, und auch in diesem Fall ist der Tod wenig ehrenhaft, da er diese Ochsen ursprünglich als Kampfmaschinen gegen seine Feinde einsetzen wollte. Im Ágrip wird von Gyðas und Geirsteins Streitigkeiten um das Weiden von Ochsen auf fremdem Grund berichtet. An keiner Stelle jedoch wird in den Königssagas davon erzählt, daß Ochsen als Geschenke zwischen Männern ausgetauscht werden. Der hohe Status, der diesen Tieren in den weltlichen isländischen Sagas auf verschiedenen Bedeutungsebenen zugeordnet ist, läßt sich in den Königssagas nicht ausmachen. Dies unterstreicht, daß die Wertschätzung des Ochsen in den isländischen Erzählungen in einer agrarischen Lebenswelt verankert ist und daß es für diese keine Übertragungsmöglichkeit in die höfische Welt der Königssagas gibt. In diesen werden Rinder lediglich als Inbegriff des Gegenteils höfischer Ideale herangezogen.

---

<sup>42</sup> Vgl. Kap. 6.6.

Das Verhältnis des Menschen zu Ochse und Stier in den weltlichen isländischen Sagas ist geprägt durch eine außerordentlich hohe Wertschätzung; die Tiere werden jedoch als grundsätzlich verschieden von den Menschen geschildert und abgesehen von einer eventuellen aggressiven Veranlagung nicht weiter hinsichtlich besonderer Eigenschaften charakterisiert. Ebenso wie Pferde dienen Ochsen und Stiere der Konstruktion von Männlichkeit, jedoch auf eine völlig andere Weise, da Stiere nicht metonymisch wie Hengste untereinander die Männlichkeitskämpfe ihrer Besitzer austragen oder wie Vígi im Auftrag ihres Herren dessen Feinde bekämpfen, sondern als reale Gegner auftreten, gegen die ein Mann zum Beweis seiner Männlichkeit bestehen muß. Metonymische Wirkung entfalten Ochsen lediglich als wertvolle Besitztümer eines Mannes, die dessen Reichtum und Status illustrieren.

#### **6.4 Aggression und Siechtum – Schlangen als Widersacher und Instrumente norwegischer Herrscher**

Schlangen sind anders als die bisher beleuchteten Tierarten innerhalb des Untersuchungskorpus nur in wenigen Kontexten präsent und finden sich fast ausschließlich in den Königssagas. In den auf Island verorteten Untergattungen der Sagaliteratur gibt es lediglich zwei Episoden, in denen Schlangen erwähnt werden. Bei der ersten handelt es sich um den Schlangen-Wolf-Traum in der *Gísla saga Súrssonar*, bei der zweiten um eine Szene in der *Kormáks saga*, in der vom Schwert Skofnung und einer in seinem Schaft hausenden kleinen Schlange (*yrmlingr*) erzählt wird.<sup>43</sup> Diese Abwesenheit der Schlange in den isländischen Sagagattungen ist nicht weiter verwunderlich, da es sich um kein auf Island heimisches Tier handelt.<sup>44</sup> Signifikant ist hingegen vielmehr, daß es auch in norwegischem Kontext nur sehr wenige Zusammenhänge sind, in denen Schlangen Erwähnung finden.

Eine auffällige Häufung von Schlangenepisoden liegt in der *Morkinskinna*-Version der *Haralds saga Sigurðarsonar* vor. Der König bewährt sich im Laufe dieser Erzählung durch verschiedenartige Interaktionen mit dieser Tierart, auf die bereits im Rahmen der narrativen Funktionsanalysen detailliert eingegangen wurde. An dieser Stelle ist vor allem von Interesse, auf welche Weise der König mit den einzelnen Schlangen interagiert. Alle drei Passagen dienen der Illustration der ausgesprochenen Klugheit und Tüchtigkeit Haralds. Bei der ersten Schlangenepisode, dem Kampf im Kerker von Mikligarðr, handelt es sich wie im Falle des Kampfes gegen einen Stier um ein Oppositionsverhältnis zwischen Mensch und Tier, bei dem die Schlange als außermenschliche Bedrohung überwunden werden muß, um die Stellung innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu konsolidieren. Die Episode ist jedoch singulär im gesamten Untersuchungskorpus, es handelt sich um die einzige Schilderung einer Schlange als Aggressor, die darüber hinaus nicht in heimischen

<sup>43</sup> *Korm* S.235.

<sup>44</sup> Eine andere nicht auf Island heimische Tierart – Wölfe – ist dagegen sehr präsent in den isländischen weltlichen Sagas. Vgl. dazu auch Kap. 6.6.

Gefilden, sondern im fernen Mikligarðr lokalisiert ist. Weiterhin ist dies überhaupt die einzige Stelle, in der eine Schlange als Akteur auftritt. In allen anderen Fällen werden die Tiere als passiv oder als ausführende Instrumente geschildert, wie etwa in den beiden anderen Schlangenepisoden in der Haralds saga Sigurðarsonar. In seinem zweiten Stelldichein mit einer Schlange befindet sich diese als Krankheitsübel im Bauch Ingibjørg Halldórsdóttirs und kann von dort nur aufgrund der weisen Vorschläge des Königs entfernt werden. Das Tier wirkt auch hier als Gegenspieler des Menschen, allerdings nicht aufgrund einer konkreten Handlung, sondern durch seine bloße Anwesenheit. Die Schlange wird in dieser Episode als Schädling aufgefaßt, den es zu beseitigen gilt. In der dritten Schlangenepisode der Haralds saga Sigurðarsonar, der einzigen, die neben der Morkinskinna mit dem Ágrip und der Heimskringla auch in anderen Kompendien zu finden ist, tritt eine Schlange in ihrer natürlichen Lebenswelt auf und wird dort vom König zum Auffinden von Trinkwasser instrumentalisiert. Hier ist es der Instinkt des Tieres, der vom rational denkenden Menschen für eigene Zwecke ausgenutzt wird.

Eine solche Instrumentalisierung einer Schlange findet sich auch in der Óláfs saga Tryggvasonar in den Versionen Odds und Snorris. Hier ist es allerdings die Aggressivität bzw. Giftigkeit des Tieres, die sich der König zunutze macht, um einen aufsässigen, heidnischen Mann zu unterwerfen. Die Schlange bildet in diesem Fall ebenso wie der Hund Vígi die metonymische Verlängerung des Königs. Hund und Schlange sind somit in diesem Fall nicht als außermenschliche Opponenten aufzufassen, sondern vielmehr als lebendige Werkzeuge des Königs. Während jedoch im Falle Vígis durch die Betonung seiner Loyalität gegenüber dem König diesem auch der Charakter eines treuen Famulus zukommt, verbleibt der Subjektcharakter der Schlange völlig im Hintergrund.

Wie diese Episode in der Óláfs saga Tryggvasonar werden auch alle übrigen Erwähnungen von Schlangen außerhalb der Haralds saga Sigurðarsonar mit den missionarischen Tätigkeiten der norwegischen Herrscher in Verbindung gebracht. Dabei wird die Schlange als Versinnbildlichung der inneren seelischen Verrottung und der Verderbtheit zauberndiger Menschen und der vorchristlichen Religion an sich herangezogen. Wie in Kapitel 5.5.1 ausgeführt dienen die aus Snæfriðs Leichnam und aus der Götterstatute im Gudbrandsdal kreuchenden Reptilien vor allem dazu, die brüchige Fassade des heidnischen Kultes aufzudecken. Die Schlange ist somit nicht als Verkörperung transzentaler heidnischer Kräfte, sondern im Gegenteil als diesseitige Entkräftigung der vorchristlichen Religion zu verstehen. Die oben erwähnte Schlange im Bauch Ingibjørg Halldórsdóttirs wird zwar nicht explizit mit dem Heidentum verknüpft, und die Episode spielt sich auch nicht in der Zeit des Missionsgeschehens ab, sie rekurriert aber auf dasselbe Bildfeld, in dem die Anwesenheit von Schlangen für Siechtum und innere Verrottung steht. Auffällig ist dabei die völlige Abwesenheit der konzeptionellen Verknüpfung der Schlange mit dem Antichristen, die in der christlichen Symbolik eine lange Tradition hat und sich in zeitgenössischen kontinentaleuropäischen Textzeugen häufig aufspüren läßt. Die negative Bedeutungszuweisung der Schlange im Untersuchungskorpus beruht nicht

auf der christlichen Assoziation als verschlagenes, heimtückisches Wesen. Das Tier wird vielmehr auf eine ganz und gar nicht anthropomorphisierte Weise als aggressive, aber vollkommen in ihren Instinkten verhaftete Kreatur geschildert.

Als phantastisches Pendant zu Schlangen können Drachen verstanden werden, die allerdings aufgrund des Selbstanspruchs der hier untersuchten Sagagruppen in der Regel nur in fernen Ländern als zu überwindende Gegner auftauchen. Eine Ausnahme bildet die Walhamskipti-Episode in der Heimskringla, in der den Schlangen, Kröten und Nattern ein Drache voranschreitet. Daß die Wahl auf einen Drachen und nicht eine Schlange als Frontfigur der Wächter des Vopnafjörður gefallen ist, liegt zum einen an der Abwesenheit einer männlichen Konnotation der Schlange, während der Drache ebenso wie Stiere in Konfrontationen Inbegriff der Männlichkeit ist. Zum anderen läßt die durchgängig negative Konnotation der Schlange eine Gleichsetzung eines angesehenen Mannes mit diesem Tier beinahe unmöglich erscheinen.

Die Schlange kann somit sowohl als Gegner als auch als Instrument eines Mannes in Erscheinung treten. In beiden Fällen wird stets die Andersartigkeit dieses Wesens deutlich. Es ist nicht Teil der menschlichen Lebenswelt, sondern in fernen Ländern oder in der freien Natur (auf einer Insel im Limfjord) anzutreffen. Und kommt es doch zu einem Kontakt mit der Menschheit, so verhält sich die Schlange als Parasit, die ihren Wirt auffrißt, sofern sie nicht entfernt wird. Der Aggressor Schlange kann von einem kampftüchtigen Mann besiegt werden, zum Austreiben des Nassauers Schlange bedarf es eines gewandten Geistes – Haraldr Sigurðarson weist beide Fähigkeiten auf und zeichnet sich durch diese Bezwigung der wilden Natur als potenter Herrscher aus.

## 6.5 Nahrungslieferanten und Zauberwesen – Tiere des Meeres

Von den Bewohnern des Wassers trifft man in den Texten des Untersuchungskorpus auf Fische, vor allem aber auf die Meeressäuger Seehund und Wal.<sup>45</sup> In den meisten Fällen treten diese jedoch nur als Beutetiere in Erscheinung und werden dabei beinahe nie in ihrer Eigenschaft als individuelle Lebewesen wahrgenommen. Fische werden fast ausschließlich im Kollektiv erwähnt, und dabei sehen sich die Erzähler nur selten bemüßigt, diese genauer zu spezifizieren. In den Isländersagas werden wiederholt explizit Lachse genannt, dies ist jedoch wahrscheinlich vor allem darauf zurückzuführen, daß es sich bei diesen um Fluß- und nicht um (unspezifizierte) Hochseefische handelt. In den Frostabjingslög läßt sich wie in Kapitel 2 ausgeführt eine besondere Bedeutung der Heringsfischerei für die norwegische Bevölkerung in der Auflistung der erlaubten Arbeiten an Feiertagen ausmachen, diese Relevanz hat jedoch keinen Eingang in die Welt der Sagaliteratur gefunden.

---

<sup>45</sup> Die in den Rechtsbüchern wiederholt angeführten Walrosse werden dagegen mit keiner Silbe in den Sagatexten erwähnt.

Anders als Fische tauchen Wale und Seehunde zwar meist alleine auf, vor allem im Falle der Wale handelt es sich jedoch in der Regel um tote Tiere, die an Land gespült werden und die daher nicht als Lebewesen, sondern vielmehr als leblose Ressourcen perzipiert werden. Bei Seehunden, die hauptsächlich in den Bischofssagas erwähnt werden, wird hingegen stets auch der Prozess der Erlegung geschildert, der allerdings ebenso wie das Erlegen von Fischen in keinem Fall als Gewalthandlung qualifiziert wird, sondern stets neutral als zum Überleben notwendiges Geschehen.

Die auf die Nahrungsfunktion beschränkte Wahrnehmung dieser Tiere – die zu der spärlichen indigenen Fauna der Atlantikinsel gehören – bedeutet jedoch nicht, daß diese irrelevant für die Konstruktion der Erzählungen sind. In der literarischen Funktionsanalyse konnte gezeigt werden, daß in den Isländersagas, der Sturlunga saga und den Bischofssagas mehrere verfestigte literarische Muster identifiziert werden können, die die Bedeutung dieser Tiere als Nahrungsmittel aufgreifen, namentlich das Motiv des gestrandeten Wals und eine Reihe von Mirakeln, in denen sich Seehunde widerstandslos als Beute anbieten. Daß diese Episoden sich zu literarischen Mustern verfestigt in den Sagas aufspüren lassen, unterstreicht den auch durch die zooarchäologischen Funde bestätigten Stellenwert dieser Tiere als Grundlage der isländischen Subsistenz, wenn auch wiederum aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Das Walmotiv der Isländersagas greift das Konfliktpotential auf, das aus dem hohen wirtschaftlichen Wert von gestrandeten Walen erwächst und das sich auch in den Regelungen der nordischen Rechtsbücher widerspiegelt. Die Seehundmirakel hingegen stellen darauf ab, daß die auf der kargen Atlantikinsel lebenden Menschen in ihrem Überleben abhängig vom Beistand der Heiligen sind, die wilde Tiere zahm werden lassen können, so daß selbst schwache Frauen sie erlegen können. Während es für Frauen durchaus angemessen ist, dieser Hilfe zu bedürfen, ist es für einen Mann schmählich, einen Seehund nicht überwältigen zu können, wie das aus dem Seehundbiß in der Bjarnar saga Hítdœlakappa erwachsende Spottpotential verdeutlicht.<sup>46</sup>

Die Bedeutung von Fisch(en) beschränkt sich auf diese pragmatische Funktion für das menschliche Überleben. Den Meeressäugern Wal und Seehund kommt hingegen in den Isländersagas auch auf einer anderen Bedeutungsebene eine zentrale Funktion zu. Zauberfähige Männer und Frauen verwandeln ihre Gestalt wiederholt in die eines Wals oder eines Seehundes. Es ist auffällig, daß es gerade Meerestiere sind, die in den Isländersagas als *hamhleypa* erscheinen. Eine Erklärung hierfür läßt sich in der Situiertheit der Atlantikinsel finden. Die isländische Gesellschaft ist durch ihre geographischen Gegebenheiten unumgänglich der Welt des Wassers ausgesetzt, da sie komplett von dieser umringt und fernab anderer Länder gelegen ist. Trotz dieser Allgegenwärtigkeit des Meeres und der Nutzung seiner Ressourcen bleibt dieses gleichwohl ein unbekanntes Reich, in das die Menschen nicht vordringen können und dessen Wesen dem Menschen daher inhärent fremd sind.<sup>47</sup> Diese

<sup>46</sup> Vgl. dazu Kap. 4.1.1.

<sup>47</sup> Vgl. dazu auch Gísli Pálsson. 1991. S.94f.

grundlegende Fremdheit der Meeresbewohner ist es, die aufgegriffen wird, um die Andersartigkeit der *hamhleypur* zauberkundiger Menschen darzustellen. In diesen Episoden werden die betreffenden Wesen als Individuen wahrgenommen, jedoch nicht in ihrer Natur als Tiere, sondern als Phänomen des Übernatürlichen erfaßt, das weder Mensch noch Tier ist.

Die Tiere des Meeres dienen also in den Fällen, in denen sie über ihre Bedeutung als Nahrungsmittel hinaus Eingang in die Texte des Untersuchungskorpus gefunden haben, der Abgrenzung der menschlichen Gesellschaft nach innen. In keinem der beiden Fälle agieren sie als Teil der menschlichen Lebenswelt, sondern sind entweder unbelebte Objekte oder verkörpern das Fremde, Unerreichbare, Übernatürliche, die undurchdringliche Bedrohung von außen, von einer Lebenswelt, die nicht diejenige des Menschen ist.

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

Ebenso wie die Tiere des Meeres sind auch auf dem Land lebende Raubtiere nicht Teil der menschlichen Gesellschaft, sondern umgeben deren Lebensraum. Die Funktion, die Bären, Wölfen und Füchsen im Textuniversum des Untersuchungskorpus zukommt, ist jedoch eine grundsätzlich andere als die der Wasserbewohner, da es sich bei ihnen nicht um Beutetiere handelt, sondern eben um Räuber, die in unterschiedlichem Grad mit Aggressivität und Bedrohungspotential konnotiert sind. Da es sich bei den in den Sagatexten erwähnten Raubtieren Wolf und Braubär um auf Island nicht heimische Tiere, beim Polarfuchs und (zumindest temporär) beim Eisbär um die einzigen ursprünglich auf der Atlantikinsel lebenden Säuger handelt, wird in den folgenden Überlegungen gleichzeitig zu beleuchten sein, inwiefern sich die Tatsache, daß ein Tier nicht in der einheimischen Fauna anzutreffen ist, in der Integration in die Erzählungen niederschlägt.

Zunächst fällt auf, daß alle drei Tierarten hauptsächlich in den auf Island verorteten Sagagruppen zu finden sind. Für die einzelnen Raubtiere lassen sich dabei jeweils spezifische Bedeutungsbelegungen ausmachen. Der Fuchs spielt nur eine marginale Rolle und taucht fast ausschließlich in metaphorischen Zusammenhängen auf. Dort dient er der Versinnbildlichung eines vorlauten Mannes, ist dabei aber deutlich positiver konnotiert als der boshaftie, listenreiche Fuchs in der kontinental-europäischen Fabeldichtung. Wie bereits in Kapitel 5.4.2 eingehend diskutiert, wird eine Füchsin im Untersuchungskorpus nur innerhalb eines Traumes in der Hávarðar saga Ísfirðings erwähnt, und in diesem Fall liegt eine wesentlich negativere Bedeutungszuschreibung vor als in den metaphorischen Wendungen. Aufgrund der selte-

nen Erwähnungen sind allgemeine Aussagen über eine bedeutungskonstituierende Funktion dieser Tiere jedoch schwierig.<sup>48</sup>

Wölfe und Bären sind in den Texten des Untersuchungskorpus dagegen häufig anzutreffen. Die Bedeutung des Wolfes beschränkt sich vollständig auf die sinnbildliche Dimension; das Bedrohungspotential dieser wilden Tiere ist auf der Handlungsebene der Erzählungen völlig irrelevant. Diese Restriktion, die auch die Königssagas umfaßt, in denen die in Norwegen heimischen Wölfe durchaus als feindliche Akteure auf Handlungsniveau erscheinen könnten, zeigt, daß die mit diesen Tieren verknüpfte Bedeutung weniger auf der Erfahrungswelt der spätmittelalterlichen Verfassergesellschaft beruht als auf einer auf literarische Traditionen zurückgreifenden Bedeutungszuschreibung. In Kapitel 5.4 wurde deutlich, daß Wölfen vor allem in den vorausdeutenden Träumen eine durch und durch negative Bedeutung zugeschrieben wird, da diese Tiere der Verkörperung anrückender ruchloser Feinde und Mörder dienen. Die Schilderung der Wölfe ist dabei stark typisiert, sie werden mit keinerlei individuellen Eigenschaften versehen und treten darüber hinaus meist auch in einem großen Rudel auf, das nur in seiner Gesamtheit Erwähnung findet.

Bei der Erwähnung von Wölfen lassen sich signifikante Bedeutungsunterschiede zwischen *úlfr* und *vargr* ausmachen. In Träumen werden die erscheinenden Wölfe stets als *vargr* bezeichnet. In metaphorischen Zusammenhängen finden sich beide Begriffe, wobei *úlfr* nur in den weltlichen isländischen Sagas ausgemacht werden kann. Ein metaphorischer Verweis auf einen *úlfr* rekurriert auf das Bild eines gierigen, gefräßigen Wesens und ist sicherlich am unteren Ende des metaphorischen Konnotationssystems anzusiedeln,<sup>49</sup> eine Bezeichnung eines Mannes als *vargr* positioniert diesen jedoch außerhalb der menschlichen Gesellschaft, wie die beinahe nicht mehr als Metapher wahrgenommene Bezeichnung eines Geächteten als *vargr* deutlich macht.<sup>50</sup> Vor dem Hintergrund dieser metaphorischen Bedeutungsbelegung wird die ausgesprochen negative Konnotation der Traumwölfe noch deutlicher. Der Metapher des *vargr* kommt eine völlig andere Bedeutung zu als einer Beschimpfung als *hundr*, da sie keine beleidigende Funktion hat, sondern vielmehr der Markierung als nicht mehr zur menschlichen Gesellschaft gehörend dient.<sup>51</sup> Die Metapher des *úlfr* wird schließlich auch als allgemeiner Verweis auf die Rücksichts-

<sup>48</sup> Die von Kirsten Hastrup attestierte wichtige Rolle der Polarfüchse als feindliche Opponenten der Menschen in der Vorstellungswelt der Isländer kann an der Sagaliteratur nicht bestätigt werden (vgl. Kirsten Hastrup. 1990. S.251).

<sup>49</sup> Die Konnotation wird in einigen metaphorischen Wendungen sogar explizit ausgedrückt, z.B. in der Eyrbyggja saga: „ok er því fangs ván at frekum úlfí, er hann er, ef hann fær eigi þann áverka í fyrstunni, er honum vinnisk skjótt til bana.“ (Eb S.133) [und so ist zähes Ringen von dem gefräßigen Wolf, der er ist, zu erwarten, wenn er nicht gleich zu Beginn die Wunde erhält, die ihn schnell tot niederstreckt]. Ebenso Laxd S.47f.

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch Heinrich Beck. 1970. S.66.

<sup>51</sup> In dieser Hinsicht kann James McMahon nicht zugestimmt werden, der die Hundemetapher in seiner Untersuchung der elaborierten Hunde- und Wolfsmetaphorik in der Atlaqviða als wesentlich negativer konnotiert ansieht als die des Wolfes (1991. S.187).

Iosigkeit der Gesellschaft verwendet, in der jeder gierig auf das Seine bedacht ist.<sup>52</sup> In diesem Fall und bei der Bezeichnung eines Mannes als *úlfr* wirkt die Metapher nicht als Beschimpfung im engeren Sinne, sondern bezieht sich auf die negativen Züge der menschlichen Natur im allgemeinen.

Anders als Füchse und Wölfe erscheinen Bären wiederholt auf der Handlungsebene, allerdings wiederum nur in den auf Island verorteten Sagagruppen. In den Königssagas werden Bären dagegen nur in metaphorischer Bedeutung erwähnt. Dabei sind den auf Island zumindest temporär anzutreffenden Eisbären und den nur in Norwegen heimischen Braunbären unterschiedliche Funktionen zugeordnet. Eisbären gehen vornehmlich unter ökonomischen Gesichtspunkten als wertvolle Geschenke in die Erzählungen ein, deren Funktion eingehend in Kapitel 4 und 5 dargelegt wurde. Das aggressive Naturell dieser Tiere, das sich in Regelungen in der Grágás und ebenso in der in Kapitel 3.2 zitierten Episode in der Landnámbók wider-spiegelt, wird in den Sagas hingegen gar nicht aufgegriffen.<sup>53</sup> Auf sinnbildlicher Ebene findet sich ein Eisbär ein einziges Mal in einem Traum in der Harðar saga Grímkelssonar, und die Konnotation dieses Tieres weist keine Abweichungen zu jener gewöhnlicher Bären in den Sagaträumen auf.

(Braun-)Bären verkörpern im Traumkontext geachtete Männer, bei denen es sich sowohl um Verbündete als auch um Feinde handeln kann. Ebenso wie im Falle der Ochsen ist dieses Tier somit nicht in dem Sinne mit einer festen sinnbildlichen Bedeutung verknüpft, daß die alleinige Erwähnung bereits das Verhältnis des Träumenden zu dem Verkörperten aufzeigen würde, wie dies bei dem Erscheinen einer Schlange oder eines Wolfes der Fall ist. Traumbären verweisen vielmehr auf den hohen Status der verkörperten Person, und ebenfalls übereinstimmend mit der Bedeutungszuschreibung von Ochsen stimmen die mit Bären verbundenen Assoziationen in Träumen mit denjenigen in Metaphern überein. Dieser den Bären auf sinnbildlicher Ebene zugeordnete hohe Status findet auch in ihrer Funktion auf Handlungsebene Widerhall. Dort werden Braunbären ausschließlich als Widersacher junger isländischer Helden in Zweikämpfen im norwegischen Ausland erwähnt, die funktional der Aufnahme der Jünglinge in den Kreis der erwachsenen Männer dienen. Der Bär erscheint somit zunächst einmal als Bedrohung für die menschliche Gesellschaft, die nur durch einen tatkräftigen jungen Mann abgewehrt werden kann. In der Konfrontation stellt er jedoch einen angesehenen Gegner dar, dessen Überwindung dem Mann ebenso wie die Bezwigung einer Schlange oder eines Stieres große Ehre einbringt.

Während Wölfe durchgängig negativ bewertet werden und ihnen keinerlei positive Züge zugeschrieben werden, liegt bei Bären ein wesentlich differenzierteres Bild vor. Die signifikanten Unterschiede in der bedeutungskonstituierenden Funktion von Wolf und Bär lassen sich zu einem gewissen Grad mit den unterschiedlichen Lebensformen dieser beiden Tierarten erklären: Wölfe sind Rudeltiere, die in der

<sup>52</sup> Z.B. im Ausdruck „úlfar eta annars ørendi“ (*Laxd* S.64) [Wölfe fressen die Ausbeute anderer].

<sup>53</sup> Auch hier bestätigt sich somit in den Sagatexten das von Hastrup herausgearbeitete Bild nicht (vgl. Kirsten Hastrup. 1990. S.251).

Gruppe jagen, Bären hingegen leben und jagen als Einzelgänger. Die beiden Tiere verkörpern somit unterschiedliche Jäger- und Kämpfertypen,<sup>54</sup> die in den Sagas auf sinnbildlicher Ebene auf Menschen übertragen werden. Auch in den Episoden auf Handlungsebene werden Bären unter den Vorzeichen eines achtbaren Einzelkämpfers in die Erzählungen aufgenommen.

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

Auch die einzelnen Vogelarten sind mit unterschiedlichen Konnotationen versehen und in jeweils spezifischen Zusammenhängen in die Erzählungen integriert. Nur wenige Vögel finden – und dies auch nur vereinzelt – ohne symbolische Bedeutung Eingang in die Texte. Die seltenen Nennungen von Vögeln in den Sagas spiegeln nicht im entferntesten die Artenvielfalt isländischer und norwegischer Wildvögel wider. Die einzige rekurrierende Vogelepisode im gesamten Untersuchungskorpus ist der Topos der fliegenden Raben zur Ankündigung eines Totschlags, der, wie bereits in der narrativen Analyse gezeigt wurde, in seiner Symbolik auf die eddische Dichtung zurückgeht und dabei in seiner Bildlichkeit auch auf die Natur dieser Tiere als Aasvögel anspielt. Die Raben werden in diesen Episoden nur sehr bedingt als Tiere wahrgenommen, sondern vielmehr als typisierte Bedeutungsträger, die über die bloße Nennung hinaus keine weitere Beachtung erfahren. Auch in Träumen erscheinen Raben unter denselben Vorzeichen als vorausdeutende Omen und Vögel der Leichenfelder. Daß den Passagen im Prosatext meist skaldische Strophen vorausgehen oder folgen, in denen Raben eingebunden sind, läßt darauf schließen, daß die kurzen Erwähnungen im Prosatext hauptsächlich der Kontextualisierung der oft älteren Strophen dienen. Vor diesem Hintergrund wäre der Rabentopos somit als ein aus der älteren nordischen literarischen Tradition adaptiertes literarisches Muster anzusehen, das in der Sagaliteratur selbst nur noch bedingt produktiv war.

Die sich in kontinentaleuropäischen Quellen ebenso wie in der Jónsbók wider-spiegelnde große Bedeutung des Falken als isländisches Exportgut ließe erwarten, daß auch diesen Vögeln eine verfestigte bedeutungskonstituierende Funktion in den Texten zukommt, etwa in Form einer metonymischen Beziehung oder im Rahmen des Nähe-Distanz-Diskurses. De facto werden Falken in isländischem Kontext auf Handlungsebene bis auf zwei Erwähnungen von verschenkten Falken ins Ausland gar nicht genannt. Die Abwesenheit von Falken in den ‚isländischen‘ Untergattungen der Sagaliteratur liegt in dem in diesen Erzählungen konstruierten Bild einer unhierarchisch organisierten Agrargesellschaft begründet, in der das Adelsattribut des Falken keinen Platz hat. In den Königssagas erscheint der Falke wiederholt gemeinsam mit Hunden als Begleiter der königlichen Jagd, allerdings – ebenso wie im Falle der Jagdhunde – nur in beiläufigen Bemerkungen, ohne daß den Vögeln wei-

---

<sup>54</sup> Vgl. dazu Hilda R. Ellis Davidson. 1978. S.134.

tere Aufmerksamkeit geschenkt würde. Sogar König Óláfr Tryggvasons Schwester besitzt jedoch einen Falken, und ihr Bruder nutzt die hohe Wertschätzung dieses Tieres aus, um Ástriðr seine Mißbilligung ihres Verhaltens auszudrücken.<sup>55</sup> Der Falke wird also ausschließlich in höfischen Kontexten erwähnt.<sup>56</sup> Die Exklusivität des Besitzes dieses Tieres manifestiert sich auch in der bereits an früherer Stelle angeführten Regelung in der Jónsbók, die besagt, daß Falken ausschließlich vom norwegischen König gejagt werden dürfen. Die höfische Konnotation dieses Raubvogels schlägt sich ebenfalls auf der sinnbildlichen Bedeutungsebene nieder: Im Vogeltraum der Gunnlaugs saga verkörpert der Falke Helgas Ehemann Porkell Hallkelsson, der an den blutigen Auseinandersetzungen der früheren Buhlen seiner Frau nicht beteiligt ist.

Seine beiden sich bis zum Tod bekämpfenden Vorgänger Hrafn und Gunnlaugr erscheinen in diesem Traum hingegen als Adler.<sup>57</sup> Auch wenn es sich bei dem Traum um eine Rekontextualisierung des Falkentraums des Nibelungenlieds handeln mag, fügt sich die Bedeutungszuschreibung der beiden Vogelarten in das Gesamtbild des Untersuchungskorpus ein. Die bedeutungskonstituierende Funktion des Adlers beschränkt sich bis auf eine Ausnahme auf die sinnbildliche Dimension. Dort ist er in Metaphern und in einem Traum in der Haralds saga Sigurðarsonar mit dem Attribut der kämpferischen Aggressivität verknüpft.<sup>58</sup> In nichtsinnbildlicher Funktion findet ein Adler nur in einem in Kapitel 5.3 erwähnten Schutzmirakel in der ersten Jarteinabók der Þorláks saga helga Erwähnung. In dieser heißt es, daß ein Adler regelmäßig die Eierbestände einer Insel und damit die Ernährungsgrundlage der dort lebenden Menschen plündert. Hier erscheint der Adler losgelöst von einer kriegerischen Assoziation in seiner Natur als Raubtier, dessen Bedürfnisse mit jenen der menschlichen Gesellschaft kollidieren. Handelt es sich beim Falken um ein domestiziertes Raubtier, dem unter anderem aufgrund der Möglichkeit der Abrichtung zu Jagdzwecken hohe ökonomische Wertschätzung zukommt und das nicht mehr als wildes Tier, sondern als der menschlichen Gesellschaft dienendes Nutztier wahrgenommen wird, versinnbildlicht der Adler zum einen vergleichbar zum Braunbären eine kämpferische Natur, zum anderen kann er ebenso wie der Bär durchaus für die menschliche Gesellschaft zur Bedrohung werden, diese Bedrohung besteht jedoch nicht aus einer Leib und Leben gefährdenden direkten Konfrontation, sondern aus einer auf der Überschneidung von Lebensräumen beruhenden Konkurrenz um dieselben Ressourcen.

Bei den Vogelarten, auf die bisher der Blick gerichtet wurde, handelte es sich um Aas- und Raubvögel. Es wurde deutlich, daß diesen nur in sehr wenigen Zusammenhängen bedeutungskonstituierende Funktion zukommt. Erwähnungen von Beute-

<sup>55</sup> Diese Episode wurde umfassend in Kap. 4.4.1 und 5.2.4 analysiert.

<sup>56</sup> Zur hohen Bedeutung des Falken im höfischen Kontext des Mittelalters vgl. auch Peter Dinzelbacher. 2000. S.188.

<sup>57</sup> Eine ausführliche Analyse des Traums findet sich in Kap. 5.4.2.

<sup>58</sup> Zur Funktion des Adlers als Tier der Walstatt in der eddischen Dichtung vgl. Heinrich Beck. 1970. S.56f und S.58-61.

vögeln sind indes noch wesentlich rarer gesät. Obwohl Gänse und Hühner dem archäologischen Material nach ebenso gewöhnliche Nutztiere waren wie Schafe oder Rinder, sind diese Tiere in den Sagas nahezu vollkommen abwesend. Gäbe es keine Knochenfunde für die mittelalterliche Besiedlung, wären die einzigen vagen Anhaltspunkte für die Haltung von Nutzvögeln die Erläuterung von Höensa-Pórirs Personenbeinamen und Grettirs grausame Behandlung der ihm von seinem Vater anvertrauten Gänse.<sup>59</sup> Das König Hákon Magnússon zum Schicksal werdende Schneehuhn, das ihn in die Berge lockt, wo er einer plötzlichen Krankheit erliegt, hat zwar Eingang in alle vier Königssagakompendien gefunden, ist jedoch ein einsamer Vertreter seiner Art im Untersuchungskorpus. Die einzige andere Situation, in der ein Schneehuhn erwähnt wird, ist die fadenscheinige Ausrede der Droplaugsöhne für die scharfe Bewaffnung auf dem Weg zu einem Totschlag, auf die in Kapitel 5.4.1 eingegangen wurde.

Schwan und Schwalbe schließlich dienen beide der Verkörperung von Frauen, eine Tatsache, die sich unter anderem aus der femininen Natur der altnordischen Signifikanten für diese beiden Tiere erklärt. Der Schwan (*álp*) versinnbildlicht in zwei Träumen in den Isländersagas eine schöne und begehrenswerte Frau. Die Schwalbe (*svala*) ist die *hamhleypa* der Königsmutter Gunnhildr, die den armen Egill von der Abfassung seiner Haupteslösung abzuhalten versucht. Die weibliche Konnotation dieser beiden Tiere wird dadurch ermöglicht, daß Vögel aufgrund ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit anders als die in der sinnbildlichen Dimension wesentlich prominenteren Säugetiere, allen voran Pferd, Hund und Rind, nicht mit einer sexuellen Assoziation verbunden sind. Diese Neutralität ermöglicht die Gleichsetzung eines Vogels mit einer Frau ohne pejorativen Unterton. Eine derartige Neutralität oder gar positive Assoziation besteht im Kontext der Sagaliteratur für kein weibliches Säugetier.

Vögel werden in den Texten des Untersuchungskorpus als Lebewesen, nicht jedoch als mit besonderen Eigenschaften ausgestattete Individuen wahrgenommen. Raben, Nutz- und Beutevögel werden nur im Kollektiv erfaßt.<sup>60</sup> Die Welt der (wilden) Vögel besteht größtenteils ohne Berührungspunkte zu jener der Menschen, sie stellen in der Regel keine direkte Bedrohung für die menschliche Gesellschaft dar, und es kommt nur insofern zu Interferenzen zwischen der Lebenswelt der Menschen und jener der Vögel, als letztere wie im Falle des Adlers auf Viðey die Bedürfnisbefriedigung der Menschen gefährden. Die einzige Vogelart, zu der Menschen ein Interaktionsverhältnis eingehen, sind Falken, auch diese Tiere sind jedoch auf der Handlungsebene nur vereinzelt aufzuspüren. Die vornehmlich auf der metapho-

<sup>59</sup> Bei der Einführung der Figur Höensa-Pórirs in der gleichnamigen Saga heißt es: „Ok eitt sinn, er Pórir fór sunnan um heiði, hafði hann með sér hœns i fyr norðr um land ok seldi þau með qðrum kaupskap, ok því var hann kallaðr Höensa-Pórir.“ (*Hœns* S.6) [Und einmal, als Pórir von Süden über das Hochland zog, da hatte er Hühner mit sich auf seiner Reise durchs Nordland, und er verkaufte sie mit anderen Kaufwaren, und deswegen wurde er Hühner-Pórir genannt].

<sup>60</sup> Hier können zusätzlich die von Haraldr Sigurðarson zum Überfall auf eine sizilianische Stadt instrumentalisierten Singvögelchen genannt werden (*Mork* S.69-71; *Fsk* S.231f; *Hkr* III S.76f).

rischen Ebene stattfindende Bedeutungskonstituierung mit Hilfe von Vögeln stimmt mit Claude Lévi-Strauss' Klassifizierung der Relation zwischen menschlicher Gesellschaft und Vogelwelt als einer metaphorischen überein:<sup>61</sup> Aufgrund der nur sporadischen Interaktion zwischen Vogelwelt und menschlicher Gesellschaft wird erstere in vielen Kulturen konzeptionell als metaphorisches Abbild der Menschheit verstanden.<sup>62</sup> Und in genau dieser Funktion kommt den verschiedenen Vogelarten eine nicht unwesentliche Rolle in der Konstruktion der Sagaerzählungen zu.

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

Die bisher behandelten Tierarten sind alle in bestimmten anthropologischen Konstellationen präsent, in anderen dagegen absent. Daneben gibt es eine nicht unbedeutliche Anzahl von Arten, die in den Sagas zwar erwähnt werden, ohne jedoch in verfestigter literarischer Funktion zur Strukturierung der Erzählungen aufgegriffen zu werden. Bevor zum Abschluß dieses Kapitels auf mögliche Erklärungsansätze für die marginale Bedeutung dieser Tiere eingegangen wird, erfolgen zunächst einige Bemerkungen allgemeinerer Natur zum Tiervokabular innerhalb des Untersuchungskorpus. Insgesamt sind in den untersuchten Texten 135 verschiedene, der Bezeichnung bestimmter Tiere oder Gruppen von Tieren dienende Substantive zu finden.<sup>63</sup> Davon handelt es sich bei vier Vokabeln um allgemeine Bezeichnungen für Tiere,<sup>64</sup> weitere zwölf Wörter sind artenunspezifische Termini für Nutzvieh.<sup>65</sup> Auch für Vögel und Fische gibt es allgemeine Oberbegriffe für alle die Klasse umfassenden Tierarten.<sup>66</sup> Hingegen existiert keine Sammelbezeichnung für Insekten oder Schädlinge im Altnordischen,<sup>67</sup> ebensowenig für Amphibien und Reptilien. Diese Abwesenheit von Begrifflichkeiten für diesen Teil des Tierreichs verdeutlicht, daß biologische Klassifikationen nicht notwendigerweise mit anthropologischen Kategorien von Tieren übereinstimmen müssen.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss. 1973. S.237f.

<sup>62</sup> Der Charakter der Vogelwelt als metaphorisches Abbild der menschlichen Gesellschaft drückt sich auch in einer Episode in der Morkinskinna aus, in der von einem alten, weisen Mann erzählt wird, der die Sprache der Vögel versteht (*Mork* S.294f). Die Vogelwelt wird hier als Gemeinschaft verstanden, die in einer eigenen Sprache kommuniziert.

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

<sup>64</sup> *dýr* n; *illdýri* n; *kvíkendi* n; *kykvandi* n.

<sup>65</sup> *bú* n; *búfé* n; *búsmali* m; *eykr* m; *fé* n; *fénaðr* m; *gelfé* n; *geldneyti* n/Pl.; *graðfé* n; *hjorð* f; *kvíkfé* n; *smali* m.

<sup>66</sup> *fiskr* m; *fugl* m.

<sup>67</sup> Im Neuisländischen finden sich ab dem Ende des 18. Jahrhunderts die Ausdrücke *skordýr* und *smákvíkindi*. Vgl. Orðabók Háskolans. Ritmálsskrá (<http://lexis.hi.is/cgi-bin/ritmal/leitord.cgi?adg=innsl>).

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch Thomas A. Sebeok. 1988. S.67. Anthropologische Kategorien beziehen sich auf das Verhältnis des Menschen zur jeweiligen Tierart (vgl. Robert Delort. 1984. S.289; Kirsten Hastrup. 1990. S.248; Janetta Rebold Benton. 1992. S.15f; Steven P. Ashby. 2002. S.40).

Abgesehen von diesen artenübergreifenden Bezeichnungen und phantastischen Tieren lassen sich auf terminologischer Ebene 45 verschiedene Tierarten identifizieren.<sup>69</sup> Am ausführlichsten und detailliertesten ist das Vokabular für Säugetiere mit Nutztierfunktion, vor allem für Schafe, Ziegen, Kühe, Schweine, Pferde und Hunde.<sup>70</sup> Nur in dieser Kategorie gibt es eigenständige Termini für weibliche, männliche, teilweise auch kastrierte Tiere, zum Teil sogar mit mehreren alternativen Ausdrücken.<sup>71</sup> Auch Jungtiere sind in dieser Kategorie mit einer eigenen Bezeichnung versehen.<sup>72</sup> Die ausdifferenzierte Terminologie für diesen Teil der heimischen Tierwelt unterstreicht die herausgestellte Funktion dieser Tiere in der menschlichen Lebenswelt, die durch die archäologischen Funde und die in die Rechtsbücher aufgenommenen Regelungsbereiche bestätigt wird. Nicht alle dieser Nutztierarten werden jedoch gleichermaßen in die Sagaerzählungen eingebunden.

So sind Schafe in isländischem Kontext zwar beinahe omnipräsent, wie etwa in der Analyse der *Reykðœla saga* deutlich wurde, erscheinen allerdings nie als individuelle Akteure.<sup>73</sup> Schafe werden gehütet, gesucht, gestohlen, vereinzelt auch in Herden verschenkt. Schafe werden in den Bischofssagas geheilt, und in den weltlichen Sagas entstehen Konflikte, weil Schafe auf fremdem Grund geweidet haben. Diese Tiere gehen also prinzipiell in ähnlichen Situationen in die Texte ein wie Ochsen und Pferde. Anders als diese werden Schafe allerdings zum einen fast ausschließlich im Kollektiv wahrgenommen. Abgesehen von dem als Spottbuße vergebenen Lamm in der *Heiðarvígá saga* werden an keiner Stelle über den ökonomischen Wert hinausgehende individuelle Eigenschaften eines Schafes geschildert.<sup>74</sup> Zum anderen beschränkt sich die Funktion der Schafe auf diese passive Rolle, es findet keine über die reine Nutzbeziehung hinausgehende Interaktion des Menschen mit diesen Tieren statt. Der wiederholt als wenig ehrbar dargestellte Kontakt zu Schafen deutet darauf hin, daß Schafe im Wertesystem der Sagaliteratur als Niedrigstatustiere anzusehen

<sup>69</sup> Bei dieser Zählung wurde keine Differenzierung in funktionale Unterarten (wie etwa Schäferhund und Jagdhund) vorgenommen. Die verschiedenen Walarten sowie Eisbären und Braunbären, Füchse und Polarfüchse wurden hingegen als einzelne Arten gezählt. Zu verschiedenen biologischen Klassifikationssystemen vgl. Thomas A. Sebeok. 1988. S.64f.

<sup>70</sup> Edmund Leach erklärt in seiner anthropologischen Untersuchung von Tiermetaphern einen solch hohen Grad an Diversifikation für das Vokabular von Nutztieren mit der an die unterschiedlichen Geschlechter und Lebensabschnitte gebundene Nutzfunktion (Edmund Leach. 1972. S.56). Seine Erkenntnis, daß das Vokabular für nicht eßbare Haustiere weniger differenziert sei als für Nutztiere, kann jedoch nicht ohne weiteres auf das vorliegende Untersuchungskorpus übertragen werden, da eine klare Unterscheidung zwischen Nutz- und Haustier für das Mittelalter nicht vorgenommen werden kann.

<sup>71</sup> *oxi m; geldingr m; galti m, goltr m*. Für Wallache gibt es bemerkenswerterweise keine eigenständige Begrifflichkeit im Altnordischen.

<sup>72</sup> *folald n (foli m, fylja f); kálfir m (kvígr m, kvíga f); dilkr m, lamb n; gríss m; kið n; (höðnukið n, kiðlingr m); hvelpr m.*

<sup>73</sup> Die Omnipräsenz von Schafen spiegelt sich auch in den isländischen Annalen und der Landnámabók wider, in denen diese Tiere häufiger als andere in kurzen Bemerkungen Erwähnung finden (vgl. Kap. 3.2). Und das am häufigsten anzutreffende Bildmotiv in den Handschriften der Jónsbók ist dasjenige eines Diebs mit einem Schaf auf dem Rücken (vgl. Kap. 3.1).

<sup>74</sup> Vgl. Anhang 5.

sind. Daher ist es beispielsweise wenig erstaunlich, daß an keiner Stelle von einem Aufeinanderstoßen eines Mannes mit einem kampflustigen Widder oder Ziegenbock berichtet wird, obwohl das Aggressionspotential dieser Tiere in mehreren Regelungen in der Grágás thematisiert wird. Ein Schafs- oder Ziegenbock entspricht nicht der Vorstellung eines ehrenwerten Widersachers, wie sie etwa durch einen Ochsen oder Bären verkörpert wird. Ziegen sind offensichtlich überhaupt nur sehr vereinzelt der Erwähnung wert, obwohl sie den archäologischen Funden und Regelungen der Rechtsbücher zufolge durchaus zum gewöhnlichen Viehbestand eines isländischen und norwegischen Bauernhofs gehört haben. Konzeptionell ist dieses Tier lediglich als Versinnbildlichung eines feigen Wesens relevant. Daß Ziegen über alle untersuchten Sagagattungen hinweg beinahe vollkommen abwesend sind, unterstreicht die geringe Bedeutung, die diesen Tieren von der Verfassergesellschaft trotz ihrer Präsenz im agrarischen Alltag beigemessen wurde.<sup>75</sup>

Auch Schweine finden nur vereinzelt Aufnahme in die Sagaerzählungen. Sie werden fast ausschließlich in übernatürlichen Zusammenhängen und zur Erläuterung der Herkunft von Ortsnamen angeführt, wie etwa in der berühmten Szene zu Beginn der Hrafnkels saga.<sup>76</sup> Lediglich in der Víga-Glúms saga entsteht ein Konflikt unter anderem aufgrund eines vorgeblichen Diebstahls eines Ebers.<sup>77</sup> An keiner Stelle im Untersuchungskorpus wird davon erzählt, daß es zu Konflikten wegen auf anderer Männer Land weidender Schweine gekommen sei, während in allen nordischen Rechtsbüchern detaillierte Verhaltensregeln für einen solchen Fall angeführt sind. Die Abwesenheit von Schweinen in den Isländersagas lässt sich dahingehend interpretieren, daß die Verfasser in der Beschreibung der Geschehnisse der Landnahme- und frühen Freistaatszeit auf die in ihrer Zeit vorhandene Tierwelt zurückgriffen, da während der *landnáma* zwar eine beträchtliche Anzahl von Schweinen nach Island mitgebracht wurde, die Haltung von Schweinen jedoch ab Beginn des 12. Jahrhunderts fast vollständig aufgegeben wurde, wie in Kapitel 2.1 erörtert wurde. In den Königssagas gehen Schweine vereinzelt in die Schilderung der Hintergrundszenerie ein, wie etwa im Falle von Hákon jarls Versteck in einer Grube unter dem Schweinstall.<sup>78</sup> Ebenso wie im Falle der Ziegen unterstreicht die seltene Erwähnung von Schweinen über alle Untergattungen hinweg jedoch gleichzeitig auch den niedrigen Status dieser Tiere. Dieser niedrige Status erklärt auch, warum es keine Erwähnungen von Ziegenböcken oder Ebern als Opfertiere gibt, während das Hochstatustier Ochse wiederholt von Sagacharakteren den Göttern als Geschenk dargeboten wird.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Ähnlich für den kontinentaleuropäischen Kontext Joyce E. Salisbury. 1994. S.26.

<sup>76</sup> *Hrafnk* S.98.

<sup>77</sup> *Glúm* S.60. Davor sind allerdings bereits einige Schafe abhanden gekommen. Dies ist der eigentliche Konflikt auslöser.

<sup>78</sup> *Mork* S.82f.

<sup>79</sup> Ein den niedrigen Status der beiden Tierarten bestätigenden Anhaltspunkt findet sich in der eddischen Dichtung: In der wahrscheinlich im 13. Jahrhundert entstandenen Rígsþula werden Ziegen und Schweine als Charakteristikum der untersten Bevölkerungsschicht angeführt (vgl. Rígsþula Str. 12. *Edda* S.281), die Bauernsöhne zähmen hingegen Ochsen (Str. 22. S.283), die

Die Tatsache, daß einige Tierarten auch auf terminologischer Ebene so gut wie vollständig in den hier untersuchten Texten fehlen, kann unterschiedliche Gründe haben. Zum einen lassen archäologische Funde darauf schließen, daß einige Tierarten im Mittelalter nur wenig verbreitet waren; dies gilt vor allem für die Katze.<sup>80</sup> Eine solche Abwesenheit einer Tierart in der zeitgenössischen heimischen Fauna ist sicherlich eine Erklärung dafür, daß Katzen in den hier untersuchten Sagagattungen so gut wie überhaupt keine Rolle spielen, indes keine Selbstverständlichkeit, da im Laufe dieses Kapitels deutlich wurde, daß auch nichtheimische Tiere wie Bären und Wölfe auf sinnbildlicher Ebene durchaus bedeutungskonstituierend wirken können. Ein Seitenblick auf Freyjas Katzen, die allerdings nur in der Snorra Edda Erwähnung finden, offenbart zudem, daß Katzen in der altnordischen Kultur nicht vollkommen ohne bedeutungskonstituierende Relevanz waren.<sup>81</sup> Im vorliegenden Textkorpus gibt es jedoch nur eine einzige Erwähnung von Katzen auf der Handlungsebene. In der Vatnsdoela saga werden Katzen als Begleiter eines zauberkundigen Mannes beschrieben.<sup>82</sup> Diese Episode ist singulär und greift im kontinentaleuropäischen Raum verbreitete, abergläubische Vorstellungskomplexe auf, die sich ansonsten nicht in den Sagas niedergeschlagen haben.<sup>83</sup> Bei den übrigen spärlichen Erwähnungen von Katzen handelt es sich um ein Wortspiel über den Personenbeinamen *köttr*, dessen pejoratives Potential sich bereits in der eddischen Dichtung aufspüren läßt,<sup>84</sup> und um ein Wortspiel über den Personenbeinamen *kausi*, das im Untersuchungskorpus das einzige Anzeichen für eine Bedeutung der Katze als Mäusefänger ist.<sup>85</sup> Im Falle

Jarlssöhne beschäftigen sich mit Hunden und Pferden (Str. 35. S.285) und der Königsohn zudem mit Jagdvögeln (Str. 46. S.287). Zur Tiermotivik der Rígsþula vgl. auch Klaus von See u.a. 2000. S.497.

<sup>80</sup> Vgl. Kap. 2.1.

<sup>81</sup> In der Gylfaginning heißt es über Freyja: „en er hon ferr, þa ecr hon kavttvm ii. oc sitr ireið“ (*SnE* S.31) [und wenn sie reist, dann sitzt sie in einem von zwei Katzen gezogenen Wagen].

<sup>82</sup> „Nú skal segja frá þeim manni, er fyrr var nefndr, er hét Þórólfr sleggja; hann gerðisk inn mesti óspekðarmaðr, bædi var hann þjófr ok þó um annat stórrilla fallinn; þótti mónum með stórmeynum hans byggð ok einskis illa örvaent fyrir honum, ok þótt hann hefði eigi fjölmenni hjá sér, þá átti hann þá hluti, er hann vænti trausts at, þat váru tuttugu kettir; þeir váru ákafliga stórir ok allir svartir ok mjök trylldir.“ (*Vatn* S.72f) [Jetzt soll von dem Mann erzählt werden, der bereits vorher erwähnt wurde, der Þórólfr sleggja hieß; er war ein ausgesprochener Unruhestifter, er war ein Dieb und auch in anderer Hinsicht ein schlechter Mensch; es erschien den Leuten, daß seine Ansiedlung großes Übel mit sich führe und daß nur Schlechtes von ihm zu erwarten sei, und obwohl er keine große Schar von Leuten bei sich hatte, da besaß er die Dinge, von denen er sich Schutz erhoffte, das waren zwanzig Katzen. Sie waren überaus groß und alle schwarz und mit großer Zauberkraft versehen].

<sup>83</sup> Eine indirekte Verbindung einer zauberkundigen Person mit Katzen findet sich auch in der Eiríks saga rauða, in der eine Seherin mit einem Katzenfell bekleidet ist (*Eir* S.206). Zur Verknüpfung der Katze mit Teufel und Hexerei vgl. Robert Delort. 1984. S.338.

<sup>84</sup> Vgl. Helgaþvíða Hundingsbana in fyrri Str. 18. *Edda* S.133. Vgl. Kap. 5.4.1.

<sup>85</sup> „Annarr sonr Þorsteins var ok heima, hét hann Sveinn ok var nú vетra gamall; lengisk honum fóður síns í boðinn, ok heyrir eithvat hark úti, veit ok eigi, hvat um er; kemr hann út í dyrrnar, ok er honum svefn í augum. Snorri mælti við son sinn, Þórð kausa: ,Sér kótrinn mísina? Ungr skal at ungu vega.“ (*Heið* S.248f) [Ein anderer Sohn Þorsteins war auch zu Hause, er hieß Sveinn und war neun Jahre alt. Er sehnt sich nach seinem Vater im Hof und hört draußen Lärm und weiß

der Katze scheint die Absenz demnach am überzeugendsten durch ihre Bedeutungslosigkeit in der menschlichen Lebenswelt erklärt zu sein.

Wilde, pflanzenfressende Säugetiere schließlich sind in den Sagaerzählungen, auch in den auf norwegischem Grund spielenden Königssagas, so gut wie nicht existent, während Raubtieren, wie in Kapitel 6.6 gezeigt, eine spezifische Funktion in den Narrationen zukommt. Elche, Hasen und Kaninchen werden an keiner einzigen Stelle im Untersuchungskorpus auch nur genannt. Auch Hirsche sind auf der Handlungsebene nicht anzutreffen. Die einzige Erwähnung eines Hirsches auf sinnbildlicher Ebene ist die an früherer Stelle ausführlich besprochene Þórir-hjörtr-Episode in der Óláfs saga Tryggvasonar.<sup>86</sup> Ein Eichhörnchen findet nur in einem dem Schwesternkönig Óláfr vorgetragenen Gleichnis Erwähnung,<sup>87</sup> und Mäuse erscheinen an einzelnen Stellen als Schädlinge.<sup>88</sup> Daß diesem Teil der einheimischen Tierwelt, der in norwegischem Kontext einen nicht unbeträchtlichen Anteil der Diät stellte, nicht einmal als Hintergrundszenerie oder auf sinnbildlicher Ebene eine Bedeutung in den Erzählungen zugeordnet ist, ist insofern auffällig, als es andere Tierarten wie etwa Fische gibt, die wiederholt und ausschließlich als Beuteobjekte in den Texten Erwähnung finden. Eine befriedigende Erklärung für diesen Sachverhalt kann nicht gegeben werden, mögliche Begründungen verbleiben im Bereich des Spekulativen. So könnte eine Vermutung lauten, daß die vorwiegend isländischen Verfasser der Königssagas in der Konstruktion der Erzählungen wo möglich auf die ihnen bekannte Fauna zurückgriffen und daher als Beutetiere auf Handlungs- und Sinnbild- ebene Fische und Vögel heranzogen, während zur Illustrierung von Oppositions- verhältnissen zwischen Mensch und Wildnis notgedrungen auf Island nicht heimische Raubtiere Beachtung finden mußten.

Die in diesem Kapitel vorgenommene Synopse zum Abschluß der hier vorliegenden Untersuchung offenbarte, daß jede Tierart eine spezifische Funktion in der Bedeutungskonstituierung der Sagatexte einnimmt, die einerseits an ihre Positionierung gegenüber der menschlichen Lebenswelt geknüpft ist, andererseits aber auch Topoi und Motive vor allem eddischer Herkunft aufgreift. Diese komplexen Bedeutungszuschreibungen unterstreichen, daß die erwähnten Tierarten nicht untereinander austauschbar sind, sondern daß diese in jeweils verschiedenen Dimensionen in die einzelnen Textgruppen eingehen. Dabei werden einige Tiere als Akteure wahrgenommen, mit denen Menschen in eine tatsächliche reziproke Interaktion treten (Pferde, Hunde, Stiere, Bären, Schlangen), andere lediglich als Objekte ohne eigenen Handlungsspielraum (Wale, Seehunde, Schafe, Kühe). Die als Akteure figurie-

nicht, was vor sich geht. Er kommt heraus auf die Türschwelle und hat Schlaf in den Augen. Snorri sprach zu seinem Sohn Þórðr kausi (Katze); „Sieht die Katz die Maus? Jung soll mit jung kämpfen“].

<sup>86</sup> Vgl. Kap. 4.4.1.

<sup>87</sup> Óláfs saga helga. *Hkr* II S.149f.

<sup>88</sup> *PBp* B S.153, S.181. Gemeinsam mit der Trias der Schlangen, Kröten und Frösche: Óláfs saga helga. *Hkr* II S.189. In einer metaphorischen Wendung in der oben erwähnten Stelle in der Heiðarvíga saga.

renden Tiere sind alle ausnahmslos stark männlich konnotiert. Einige von ihnen treten primär als Partner und Instrumente ihrer Besitzer auf (Pferde, Hunde), andere dagegen ausschließlich oder überwiegend als Kontrahenten (Bären, Schlangen und auch Stiere). Auf einer anderen Ebene lassen sich die Tiere danach einteilen, ob sie Teil der menschlichen Lebenswelt sind (Nutztiere), oder diese umgeben, ohne an ihr teilzuhaben (Meerestiere, Raubtiere, Vögel).<sup>89</sup> Die Tiere der letzteren Gruppe werden vorwiegend als Zeichenträger in die Texte integriert. Einige Tierarten konnten schließlich mit der Konstruktion einer isländischen agrarischen Gesellschaft in Verbindung gebracht werden (Ochsen und Stiere), während andere der Illustrierung höfischen Lebens dienen (Falken).

Auch über diese Aufspaltung in die Schilderung einer Agrargesellschaft und einer höfischen Gesellschaft hinweg finden sich einige gravierende Unterschiede zwischen den auf Island angesiedelten Sagas und den Königssagas. Aus offensichtlichen Gründen erscheinen wilde Säugetiere nur auf norwegischem Grund. Dafür werden in den auf Island situierten Sagas wesentlich häufiger Meeressäugetiere und Fische erwähnt, was sich aus den Besonderheiten einer insularen Gesellschaft erklären lässt. Die unterschiedliche Verteilung der einzelnen Tierarten steht demnach auf verschiedenen Ebenen mit den Gesamtaussagen der einzelnen Sagauntergattungen in Verbindung, insofern als die spezifische Interaktion mit den einzelnen Tierarten in den einzelnen Untergattungen die Charakteristika des betreffenden gesellschaftlichen Kontextes konturiert.

So unterschiedlich sich die Interaktion der menschlichen Gesellschaft mit den einzelnen Tierarten ausgestaltet, so verbleiben diese jedoch immer Wesen mit tierischer Natur, sogar dann, wenn diese in sinnbildlicher Funktion in Träumen oder als Hüllen übernatürlicher Phänomene erscheinen. Auch in diesen Situationen sind sie nicht der menschlichen Sprache mächtig, sie kleiden sich nicht, und sie bewegen sich weiterhin in der ihnen angestammten Lebenswelt. Eine anthropomorphe Bedeutungsbelegung von Tieren, wie sie den kontinentaleuropäischen Fabeln und Tierschwänken zugrundeliegt, gibt es in der Sagaliteratur nicht. Auch die allegorische oder symbolische Ausdeutung von Tieren in der Tradition des Physiologus spielt in den Sagatexten nur eine marginale Rolle und ist auf wenige Tierarten begrenzt. Ein Tier ist also ein Tier in den Sagas und wird aus genau diesem Grund in die Erzählungen aufgenommen. Die Tierwelt ist integraler Bestandteil der die menschliche Gemeinschaft umgebenden Umwelt, und der Mensch muß sich zu diesen Wesen unumgänglich auf die eine oder andere Weise verhalten. Daß diese Positionierung auch Auswirkungen auf die Stellung einer Person innerhalb der menschlichen Gesellschaft hat, wird von den Sagaverfassern in ihren Erzählungen aufgegriffen und fruchtbar gemacht.

---

<sup>89</sup> Vgl. dazu auch Janetta Rebold Benton. 1994. S.14f. Zur Konzeptualisierung der Wildnis als Raum jenseits der menschlichen Kontrolle vgl. Aleks Pluskowski. 2002b. S.94.

