

**Zeitschrift:** Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires  
**Herausgeber:** Empirische Kulturwissenschaft Schweiz  
**Band:** 71 (1975)  
**Heft:** 3-4

**Artikel:** Tell und die nordische Überlieferung : zur Frage nach dem Archetypus vom Meisterschützen  
**Autor:** Naumann, Hans-Peter  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-117087>

### **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:** 18.04.2026

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

## Tell und die nordische Überlieferung

Zur Frage nach dem Archetypus vom Meisterschützen<sup>1</sup>

Von *Hans-Peter Naumann*, Zürich

### I.

Der Kleriker, Dichter und Historiograph Saxo Grammaticus stellt in Buch X der *Gesta Danorum*<sup>2</sup> an die Spitze dänischer Geschichte einen Konflikt besonderen Gepräges:

Toko, ein Dienstmann König Harald Blauzahns, rühmt sich, einen Apfel auf einem Pfahl aus angemessener Entfernung mit dem ersten Schuss zu treffen. Der bösgesinnte Herrscher zwingt ihn statt dessen unter Todesandrohung zum Apfelschuss nach dem Kopf des Sohnes. Nachdem Toko den Knaben ermahnt hat, das Zischen des heranahenden Geschosses mit Geduld zu ertragen, stellt er ihn mit abgewandtem Gesicht auf, entnimmt dem Köcher drei Pfeile und trifft mit dem ersten. Vom König zur Rede gestellt, warum er dem Köcher mehrere Pfeile entnommen, da er sein Glück doch nur einmal hätte versuchen dürfen, antwortet Toko mit dem Trutzwort: «Um an Dir das Fehlgehen des ersten Pfeiles mit der Spitze des andern zu rächen, damit nicht meine Unschuld Strafe, Deine Tyrannei Straflosigkeit fände<sup>3</sup>.»

Tokos Geschicklichkeit wird ein zweites Mal auf die Probe gestellt: er muss auf Skiern einen steilen Felshang zum Meer hinunter abfahren. Man wähnt ihn bei diesem abenteuerlichen Skilauf, den Saxo an den Hügel Kullen in Schonen verlegt, zu Tode gestürzt, aber Toko wird am Wasser von Bootsleuten aufgenommen und entkommt zu Schiff zu den Gegnern Haralds. Harald – so berichtet Saxo an anderer Stelle in Buch X der *Gesta* – musste sich bald in Jütland seinen Feinden zu einem Kampf stellen, der unentschieden blieb. Wörtlich heisst es dann: «Im Vertrauen auf einen abzuschliessenden Vertrag begab sich Harald sorglos in den Wald. Als er sich dort, um ein natürliches Bedürfnis zu befriedigen, in einem Gebüsch niederliess, wurde er von Toko, der nach Rache für die erlittene bösertige Behandlung dürstete,

<sup>1</sup> Nach einem Vortrag vor der «Gesellschaft für deutsche Sprache und Literatur» in Zürich.

<sup>2</sup> Heute massgebliche Ausgabe: J. Olrik u. H. Ræder, *Saxonis Gesta Danorum*, 2 Teile. Kopenhagen 1931–1957.

<sup>3</sup> *Gesta Danorum*, X, vii, a.a.O. 274f.

durch einen Pfeilschuss verwundet.» An der empfangenen Wunde stirbt Harald dann nach kurzer Zeit<sup>4</sup>.

Diese um das Jahr 1200 verfasste, seit 1340 als Auszug der Gesten verbreitete und 1514 in Paris erstmals gedruckte Meisterschützenfabel erinnert so lebhaft an die Umstände der schweizerischen *Tellentat*, dass bereits 1570 der Basler Heinrich Pantaleon im 2. Teil seines «Teutscher Nation Heldenbuch» auf die Zusammenhänge zwischen der urnerischen Tradition und dem dänischen Bericht aufmerksam machen konnte. Doch so oft seither die Möglichkeit einer engeren Abhängigkeit zur älteren nordischen Quelle betont wurde, so oft stiess der Gedanke an eine literarische Verbindungsform auf die mehr oder weniger entschiedene Abwehr durch historische, volkskundliche, sagengeschichtliche und mythologische Argumente. Erst die eindringlichen Forschungen Max Wehrli haben zu dem positiven Resultat geführt, dass Saxos Nachricht auf verschiedenen möglichen, letztlich nicht völlig zu klärenden Überlieferungswegen, wohl aber durch gelehrte, humanistische Vermittlung in die eidgenössische Tradition, in ein erschliessbares *Tellenlied* und bis zu wörtlichen Anklängen in das «*Bundeslied*» von 1477 eingeflossen ist<sup>5</sup>.

## II.

Wie indessen seit langem bekannt, sind Tell und Toko nicht die alleinigen Träger der Meisterschützenszählung im germanischen Bereich. Nachdem Andreas Heusler<sup>6</sup> vor mehr als siebenzig Jahren den Quellentypus exakt bestimmen konnte und Helmut de Boor<sup>7</sup> 1947

<sup>4</sup> Gesta Danorum, X, viii, a.a.O. 277. Die einzige vollständige deutsche Übersetzung des Toko-Textes bietet Paul Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern des Saxo Grammaticus, Teil I, Leipzig 1901, Anhang 436–439.

<sup>5</sup> Max Wehrli, Das Lied von der Entstehung der Eidgenossenschaft, Das Urner Tellenspiel, Aarau 1952 (Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Abt. III, Bd. 2, 1). M. Wehrli, Wär ich witzig, hiess ich nicht der Tell, in: Hortulus Amicorum, Fritz Ernst zum 60. Geburtstag, Zürich 1949, 190f. M. Wehrli, Der Schweizer Humanismus und die Anfänge der Eidgenossenschaft, Schweizer Monatshefte 47 (1967/68) 127–146. Vom gleichen Verf. der instruktive Forschungsbericht: Tell, Bemerkungen zum Stand der Telforschung, Neue Zürcher Zeitung 21. Oktober 1962, Nr. 4060. – Zur Tellproblematik neuerdings: J. R. von Salis, Ursprung, Gestalt und Wirkung des schweizerischen Mythos von Tell, in: Tell, Werden und Wandern eines Mythos, Bern/Stuttgart 1973, 9–29. In diesem Sammelband auch die letzte Tellbibliographie.

<sup>6</sup> Andreas Heusler, Der Meisterschütze, in: Festschrift Theodor Plüss, Basel 1902, 1–28. Hier zitiert nach dem Neuabdruck: A. Heusler, Kleine Schriften, Bd. 2, hrg. von St. Sonderegger, Berlin 1969, 582–597.

<sup>7</sup> Helmut de Boor, Die nordischen, englischen und deutschen Darstellungen des Apfelschussmotivs, Aarau 1947 (Quellenwerk zur Entstehung der Schweiz-

das Material erstmals in grösster Breite nutzbar gemacht hat, dürften sich folgende Überlieferungskreise ausgliedern lassen:

Zwei jeweils als selbständig zu bezeichnende Vertreter erscheinen in deutschen Zeugnissen. Es handelt sich um die Geschichte vom Freischützen Punker von Rohrbach, aufgezeichnet im «Malleus maleficarum», dem «Hexenhammer» von 1487 sowie um die holsteinische Bildsage vom Bauernführer Henning Wulff, die vermutlich dem 16. Jahrhundert entwachsen ist.

Aus England stammt der Pfeilheld William of Cloudesly in einer 1536 gedruckten Wilderer-Ballade vom Robin-Hood-Typ.

Zu einer engeren schweizerisch-nordischen Gruppe, auf die es hier vor allem ankommen soll, stellen sich neben Saxos Toko-Bericht zum einen die isländischen Novellen (þættir) von Hemingr und Eindriði, zum anderen die Apfelschusseinlage des Egill im Wielandroman der Þiðrekssaga.

Der Hemings þátrr Áslákssonar<sup>8</sup>, enthalten in der gegen 1380–94 entstandenen grossen chronistischen Kompilation der isländischen Flateyarábók, bildet eine zweiteilige Episode in der Königssaga von Haraldr harðráði. Hemingr, ein junger norwegischer Grossbauernsohn, sucht sich dem Gefolgschaftsdienst zu entziehen, wird jedoch vom König erreicht und, nachdem er mehrere Geschicklichkeitsproben abgelegt hat, zu Meisterschuss und lebensbedrohendem Skilauf gezwungen. An die Stelle des Apfels tritt – vielleicht unter Einfluss romantischer Rittersagas – eine Nuss<sup>9</sup>; anstatt des Sohnes wird der Bruder des Schützen zum Ziel erwählt. Das Motiv der drei Pfeile fehlt, doch fordert Hemingr den König vielsagend auf, sich selbst neben dem Ziel aufzustellen. Die Abrechnung mit dem mächtigen und böartigen Gegenspieler ist im zweiten Teil des þátrr nach England und in die Schlacht bei Stamfordbridge verlegt, in der Haraldr dank der Mithilfe Hemings durch einen Pfeilschuss fällt.

Um Hemingr hat sich daneben eine jüngere, variationsreiche norwegische und färöische Balladenüberlieferung gebildet, die Trutzwort

---

rischen Eidgenossenschaft, Abt. III, Bd. 1, Anhang 1–53). Zugänglich auch in: H. de Boor, Kleine Schriften, Bd. 2, hrg. von R. Wisniewski u. H. Kolb, Berlin 1966, 117–174.

<sup>8</sup> Ausgabe: Hemings þátrr Áslákssonar, hrg. von G. Fellows Jensen, Kopenhagen 1962 (Editiones Arnarnáttanar, Ser. B., vol. 3). Vollständige Übersetzung von Felix Niedner, Norwegische Königsgeschichten, Bd. 1 (Thule 17), Neuausgabe Düsseldorf/Köln 1965.

<sup>9</sup> Auf die Bedeutung des Nusswäldchens in den Rittersagas verweist Jan de Vries, Altnordische Literaturgeschichte (Grundriss der germ. Philologie Bd. 16), Bd. II, 2. völlig neubearbeitete Aufl., Berlin 1967, 298.

und zweiten Rachepeil kennt und mithin aus teilweise älterer Quelle als der þátr schöpft.

Die Novelle von Eindriði mit dem Beinamen «Breitferse» gehört als Eindriða þátr ílbreiðs<sup>10</sup> ebenfalls einer Königssaga, und zwar der sogenannten Grossen Ólafssaga Tryggvasonar an. In dieser legendenhaften und nachweislich der Heming-Geschichte abgeschauten Bekehrungsanekdote eines isländischen Geistlichen wird der Meisterschütze von Óláfr Tryggvason zum Wettstreit gefordert, wird der Konflikt zwischen einem heidnischen Odalbauern und dem gewalttätigen norwegischen Missionskönig ausgetragen. Nach vorangegangenen Schwimmwettkampf und Scheibenschiessen lässt Óláfr einen Brettspielstein auf den Kopf von Eindriðis Schwestersohn legen. Eindriði droht mit Rache, falls der Knabe zu Schaden käme. Doch der König segnet die Pfeilspitze, was den in seiner Ehre getroffenen Heiden zornig erröten lässt, und schießt selbst auf wunderbare Weise zwischen Stein und Haar des Kindes hindurch. Eindriði verzichtet auf die Wiederholung des Schusses, lässt sich taufen und tritt in die Gefolgschaft Óláfs ein.

Der Charakter des Eindriða þátr als epigonische Umbildung der Heming-Novelle unterliegt keinem Zweifel. Schon im vorigen Jahrhundert hat aber auch der Schwede Klockhoff<sup>11</sup> den seither unbestrittenen Nachweis erbracht, dass weder Saxos Darstellung noch der Hemings þátr die ursprüngliche Form der Sage bewahrt haben können. Beide Zeugnisse sind unabhängig voneinander auf einen norwegischen Prototypen des 12. Jahrhunderts zurückzuführen, der mit der Motivkette Apfelschuss, Trutzrede, Skilauf und endgültiger Abrechnung zwischen den Antagonisten die volle nordische Meisterschussage gekannt haben dürfte.

### III.

Obwohl die Leitmotive Apfelschuss und Skilauf zumindest teilweise an das beliebte, aber gleichwohl sekundäre, isländische Erzählschema sportlicher Wettkämpfe geknüpft sind, können sie doch keineswegs nur als blosse Geschicklichkeitsproben gelten. Vielmehr sind sie als variable Elemente in einen mehrgliedrigen dramatischen

<sup>10</sup> Enthalten in: Flateyrbók, hrg. von S. Nordal, Bd. 1, Akranes 1944/45, 507–516. Auszugsweise Übersetzung bei de Boor, Quellenwerk (wie Anm. 7) 41–43.

<sup>11</sup> Oskar Klockhoff, De nordiska framställningarna af Tellsagan, in: Arkiv för nordisk filologi 12 (1896) 171–200. Oskar Klockhoff, Konung Harald och Heming, in: Uppsalastudier. Festschrift Sophus Bugge. Uppsala 1892, 114–139.

Handlungsablauf gebettet, der den Konflikt zwischen einem tyrannischen Herrscher und einem bedrohten Gefolgsmann, beziehungsweise dem bedrängten Angehörigen der adelsnahen Grossbauernschicht zum Inhalt hat. Eine überlegene kriegerische Macht zwingt den mit besonderen Fähigkeiten ausgestatteten Exponenten einer bestimmten sozialen Gruppe durch exzeptionelle Aufgaben zur Wahrung seiner Integrität. Nicht der Apfelschuss, das Verhältnis zwischen Vater und Sohn also, sondern eine besonders geartete Beziehung zwischen Souverän und Bogenheld – so sehen es unter allerdings verschiedenen Gesichtspunkten auch Heusler und de Boor – dürfte das *primum movens* der Sage sein. Für diese Grundstruktur suchen die bisher berührten nordischen Quellen ebenso wie der «Hexenhammer» für den Punker von Rohrbach, wie die holsteinische Bildsage für Henning Wulff und die schweizerische Befreiungstradition für Wilhelm Tell einen fest umrissenen historischen Bezugsrahmen.

Auf König Haraldr Sigurðarson *harðráði*, Harald den Harten, der ab 1047 in Norwegen regierte und 1066 beim letzten norwegischen Eroberungsversuch Englands in der Schlacht bei Stamfordbridge fiel, ist das Geschehen um Hemingr bezogen. In die Herrschaft von Óláfr Tryggvason zwischen 995 und dem Jahre 1000 wird die *Eindriði*-Novelle verlegt. Nur allzu deutlich spiegelt dieser *pátttr* die drastischen Bekehrungsmethoden Óláfs. Bezeichnenderweise führt auch der König und nicht *Eindriði* den Meisterschuss aus. Einer Rache am Fürsten boten hier weder die historischen Tatbestände noch die legendenhafte Konzeption Raum.

In Saxos Darstellung haben wir mit zwei geschichtlichen Grössen zu rechnen: einmal mit der Gestalt des Dänenkönigs Harald Gormsson oder «Blauzahn», der 985 seinem Sohn Sven Gabelbart unterliegt, zum andern mit dem Oberhaupt der militärischen Genossenschaft der *Jómsvikinger* von Wollin, *Palna-Tóki*. *Tóki* ist aus isländischen Geschichtsquellen gut bezeugt, seine Stellung Harald gegenüber aber gänzlich unklar.

Trotz der doppelt belegten Historizität der Gegenspieler kann mit guten Gründen angenommen werden, dass Saxo seine Meisterschussage in wesentlichen Zügen aus Norwegen – vielleicht durch isländische Vermittlung – bezogen und unbefangen auf die halbdunklen frühgeschichtlichen Verhältnisse Dänemarks übertragen hat<sup>12</sup>. Da jedoch Buch X der *Gesta* den Drehpunkt zwischen Vorzeitdarstellung

<sup>12</sup> Vgl. O. Klockhoff, *Arkiv för nordisk filologi* 12 (1896) 177ff. und besonders de Boor, *Quellenwerk* (wie Anm. 7) 6. Heusler (wie Anm. 6) 585f. betont hingegen nachdrücklich die Abhängigkeit Saxos von einer isländischen Quelle.

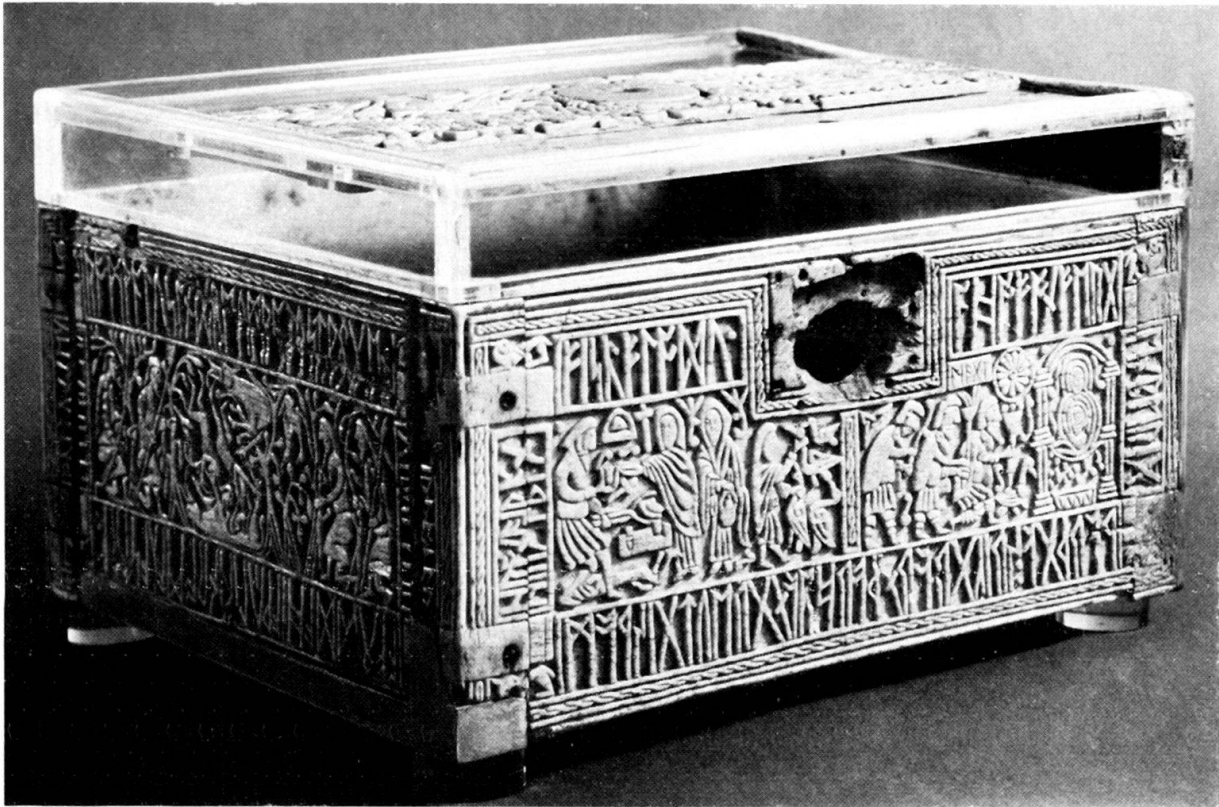


Abb. 1: Das Kästchen von Auzon. Linke Vorderseite: Die Wielandszene. Aufnahme: British Museum, London.



Abb. 2: Das Kästchen von Auzon. Egilplatte (Kampfszene). Aufnahme: British Museum, London.



Abb. 3: Stein von Böksta (Balingsta sn, Uppland, Schweden). Aufnahme: I. Andersson, ATA, Stockholm.

und geschichtlichem Anbruch bezeichnet und folglich hier Historisches mit Sagenhaftem und Mythischem oft schwer entwirrbar zusammentrifft, muss gleichwohl die Möglichkeit offenbleiben, dass die dänische Version auch Indizien für eine ältere germanische Meisterschützentradition bewahrt.

Das offenbar tiefreichende Vorstellungsmuster vom Bogenkriegerkonflikt mit einer übergeordneten Macht verwertet Saxo auch an anderer Stelle. In der in Buch VI der *Gesta* erhaltenen, sonst verlorenen *Friðleifs saga* tritt der Vasall *Ano sagittarius* gegen König *Friðlevus* zur Rache an und vollbringt drei Meisterschüsse. Saxo plagiiert hier die zweisträngige Geschichte von *Án bogsveigir*, dem Helden einer *fornaldarsaga*<sup>13</sup>, der als trotziger Schütze dem böswilligen *Ingjaldr*, Kleinkönig von *Naumudalr* in Norwegen, widersteht. Die Motivkette der klassischen Apfelschusstradition bleibt in dieser zudem völlig ungeschichtlichen *Wikingersaga* unerfüllt. Drei Kunstschüsse gelten zwar dem männlichen Verwandten, stehen aber in ganz fremdem Zusammenhang, und der Fürst fällt am Ende durch die Hand des Sohnes von *Án*. Obgleich die Typik des Konflikts an einen norwegischen Schauplatz gebunden ist, dürfte eine Stellungnahme zur *Heming-Urform* auszuschliessen sein.

Die offensichtliche Historisierungstendenz all jener Texte, die mit einer älteren *Heming-Redaktion* verbunden werden können, hat de Boor bewogen, auch die Ausbildung des Apfelschussmotivs in das 10. und 11. Jahrhundert zu verlegen, in die Regierungszeit der Norwegerkönige *Olafs Tryggvason*, *Olafs des Heiligen* und *Haralds des Harten*<sup>14</sup>. In den Jahrzehnten um das Jahr 1000 geht neben oft gewaltsamer Christianisierung die Entstehung des lehnsherrlich orientierten Zentralkönigtums kontinentalen Gepräges einher, welches notwendigerweise in alte politische Strukturen und Rechtsverhältnisse eingreifen musste. Als literarisch fassbares Produkt gesellschaftlicher Auseinandersetzung, als symbolhafte Konzentration des Kampfes zwischen altgermanischer Bauernfreiheit und aufstrebendem landesherrlichem Feudalismus soll die Apfelschussgeschichte in dieser Umbruchszeit Gestalt gewonnen haben. Dem Faktum, dass im Gegensatz zur historischen Realität der Schütze und nicht der Tyrann triumphiert, begegnet de Boor mit dem Argument, dass die unterlegene grossbäuerliche Partei ihre eigene perspektivische Geschichtstradition be-

<sup>13</sup> *Áns saga bogsveigis*, hrg. von G. Jónsson, *Fornaldarsögur Norðurlanda*, Bd. 2, 2. Aufl. Akureyri 1954, 365–403. Vgl. dazu Paul Herrmann, *Die Helden-sagen des Saxo Grammaticus. Erläuterungen Teil II*. Leipzig 1922, 407f.

<sup>14</sup> Vgl. *Quellenwerk* (wie Anm. 7) 24ff.

essen habe, vergleichbar derjenigen der grossen isländischen Familiensagas.

So verlockend der Ansatz de Boors auf den ersten Blick erscheinen mag: man gewinnt eine historisch erklärbare, der Tellentat – allerdings vom Gegenpol her – entsprechende und überdies zeitlich fixierbare literarische Frühform, so darf doch andererseits nicht übersehen werden, dass damit der Gesamtzusammenhang germanischer Meisterschützentradition aufgelöst ist. Es hiesse auch, den engen norwegischen Verhältnissen übergrosse Bedeutung beizumessen, wenn man von Ereignissen um einen Harald oder Olaf jene sagenbildende Kraft ausgehen lassen wollte, die zu exemplarischer Nachwirkung im deutschen und englischen Sprachgebiet geführt hat. Auch wurde fast gleichzeitig mit de Boor ein Erklärungsversuch vorgetragen, der ebenfalls eine postulierte norwegische Lokalsaga von Heming zum Ausgangspunkt nahm, jedoch ganz andere Zusammenhänge vermutete.

Von Hemingr wird eingangs im þáttir berichtet, dass er von seinem Vater Áslákr in ein Inselversteck verbracht wurde, und zwar unter dem Vorwand, er sei *wahnsinnig*. Da auch der Name Tell möglicherweise mit «Tölpel, Tor» oder «der Tolle» gleichgesetzt werden kann<sup>15</sup> und auch die Formen Toko/Tóki eine Übersetzung «der Törichte, Närrische» zulassen<sup>16</sup>, glaubte der Norweger Nils Lid<sup>17</sup> aus Benennungsentsprechungen eine Verbindung herleiten zu können. Er stellte ausserdem den Namen Hemingr zum altnordischen Substantiv *hamr* im Sinne von «Gestalt» und einer damit zusammenhängenden Wortsippe, aus der zu schliessen wäre, dass die Namensform die Fähigkeit zu ekstatischem Gestaltwechsel anzeigt. Folgt man diesem – sprachlich allerdings anfechtbaren – Erklärungsversuch, dann wäre der Ursprung des Meisterschützen im Umkreis magischer Jagd- und Kriegeriten und letztlich im sakralen Bereich zu suchen<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. jedoch die begründet zurückhaltende Stellungnahme des Schweizerdeutschen Wörterbuchs (Schweizerisches Idiotikon), Bd. 12, Frauenfeld 1961, Sp. 1398–1402.

<sup>16</sup> Nach anderer Auffassung läge eine Kurzform zum altnordischen Männernamen Þorkell vor; vgl. Jan de Vries, *Altnord. etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962, 594.

<sup>17</sup> Nils Lid, *Heming-tradisjonen*, in: *Det norske Videnskapsakademi i Oslo. Årbok* 1946, 22. – Nils Lid, *Skiene i veide- og vikingtid*, in: *På Ski* 1964, 10ff.

<sup>18</sup> Auch Kurt Schier, *Hemings þáttir Áslákssonar*, in: *Kindlers Literatur Lexikon*. Bd. V, 1970, 4358 scheint diese Möglichkeit andeuten zu wollen. – Im übrigen bezieht Lid als interessante Parallele den Amlethus/Hamlet-Bericht bei Saxo, *Gesta III*, in seine Argumentation ein: sowohl der Name wie die Wahnsinn vorspiegelnde Vorstellungskunst von Amlethus würden nach Lid auf die gleiche Vorstellung von ekstatischem Gestaltwandel verweisen.

## IV.

Ein gewichtiges nordisches Apfelschusszeugnis und eine zentrale Meisterschützengestalt blieben bis hierher ausgespart: die Nachricht der *Þiðrekssaga* und der skilaufernde Bogenheld Egill. Während bei Saxo und in den isländischen *þættir* die Motivik an ganz verschiedene Namensträger gebunden erscheint, deren Alter auch bei Berufung auf sakrale Schichten nicht unter eine gewisse Grenze geführt werden kann, vereinigt die Figur Egils aus gesonderten Beleggruppen mehrere Motivzüge, deren hohe Altertümlichkeit quellenmässig bekundete Realität ist.

In der mythisch-heroischen *Völundarkviða*<sup>19</sup>, die zu den ältesten Eddaliedern zählt, tritt Egill als Bruder des Meisterschmiedes Wieland auf und spielt in der einleitenden Schwanenmädchenfabel als Skiläufer, Jäger und Gatte der *Ölrún* eine Rolle.

Zumindest an zwei norwegischen und isländischen Skaldenstellen wird auf Egill als Bogenschütze Bezug genommen: so spricht Eyvindr skáldaspillir nach Ausweis der *Heimskringla Snorris* um das Jahr 976 eine Einzelstrophe auf die Pfeile Egils, und etwa 990 nimmt der Dichter Hallfreðr in einem Preislied auf Jarl Hákon ebenfalls die Waffe Egils zum Vorwurf einer Kenning<sup>20</sup>. Andere Belege, wie eine Kenning Kormáks, die auf Egils Skikunst anspielen könnte, oder ein Vers der späten *Ragnars saga loðbrókar*, müssen, weil möglicherweise verderbt, unsicher bleiben<sup>21</sup>. Da die skaldischen Metaphern, um verstanden zu werden, nur allgemein bekannte Vorstellungen verwerten konnten, kommt ihnen sehr zuverlässige Belegkraft zu.

Als artistischen Bogenschützen, der «von den Menschen *Ölrúnar Egill* genannt wird», zitiert ihn sodann die um 1250/60 vermutlich in der norwegischen Stadt Bergen zusammengestellte *Þiðrekssaga*<sup>22</sup>. In diese weitausholende Geschichte Dietrichs von Bern ist auch ein Wielandroman eingearbeitet, der Egill in doppelter Funktion zeigt:

<sup>19</sup> Ausgabe: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, hrg. von G. Neckel. 1. Text, 3. Aufl. von Hans Kuhn, Heidelberg 1962.

<sup>20</sup> Die beiden Belege (vgl. Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*, I B, Kopenhagen 1912–14, 65, Str. 14, 148, Str. 8) wurden neuerdings wieder einer kritischen Überprüfung unterzogen von Alois Wolf, *Franks Casket in literarhistorischer Sicht*, *Frühmittelalterliche Studien* 3 (1969) 229.

<sup>21</sup> Vgl. Sveinbjörn Egilsson, *Lexicon poeticum antiquæ septentrionalis*, 2. Aufl. von J. Jónsson. Kopenhagen 1913–16, 98.

<sup>22</sup> *Þiðriks saga af Bern*, hrg. von Henrik Bertelsen. 2 Bde. Kopenhagen 1905–1911. Übersetzung von Fine Erichsen (Thule 22), Neuausgabe Düsseldorf/Köln 1967. – Zitat, Bertelsen I, 124: «Oc þenna kalla menn olrvnar egil.» Die Anspielung bezieht sich auf die *Völundarkviða* und Egils Liebesverhältnis zur Schwanenjungfrau *Ölrún*.

als Helfer bei der Rachehandlung des Schmiedes, indem er Vogelfedern für das Fluggewand beschafft und dem davonfliegenden Wieland durch einen Scheinschuss zu Rettung verhilft, und als Träger der Apfelschussage. Von dieser Apfelschussepisode, die zumeist als unorganisches Einschleibsel in Wielands Racheabel betrachtet wird, ist eine norwegische und eine teilweise abweichende isländische Handschriftenfassung überliefert. Beide zusammen ergeben folgende Version<sup>23</sup>: Egill tritt auf Wielands Rat in die Gefolgschaft König Nidungs ein. Dieser will die Berühmtheit des Schützen auf die Probe stellen. Er lässt daher Egills dreijährigen Sohn nehmen und dem Kind einen Apfel auf den Kopf legen. Egill wird vor die Wahl gestellt, den Schuss zu wagen oder das Leben zu verlieren. Es folgt das Motiv der drei Pfeile und die Trutzreplik: «Wenn ich den Knaben mit dem ersten Pfeil getroffen hätte, so hätte ich Euch die beiden andern zugebracht.» Skifahrt und weitere Aufgaben fehlen, auch die persönliche Rache am Fürsten bleibt ausgeklammert. Bemerkenswert ist jedoch im Episodenkern die Koinzidenz mit der um fünfzig Jahre älteren Saxo-Darstellung.

Die Frage nach der Einordnung dieses Apfelschusses ist ein seit langem umstrittenes Problem und lässt zwei prinzipielle Möglichkeiten zu:

1. Der Kompilator der *Piðrekssaga* kannte die vermutete Heming-Urform und übertrug den Apfelschuss aus Stoffhunger auf den Bogenhelden und Skiläufer Egill. Auf diese Position, die schon Klockhoff festgelegt hatte, zieht sich aus oben angeführten Gründen de Boor zurück<sup>24</sup>.
2. Der Darsteller wusste, dass Egill als alleiniger und ursprünglicher Träger der Apfelschusstradition seit altersher mit dem Wielandstoff verbunden war. Obwohl der Schuss nicht fugenlos in das Konzept des Romans passte, wollte er die dramatische Episode seinem Publikum nicht vorenthalten. Diese Ansicht hatte Andreas Heusler<sup>25</sup> mit Nachdruck vertreten.

Der Katalog der Egill-Taten erfährt nun eine bemerkenswerte Erweiterung, wenn man ein ausserliterarisches Zeugnis einbezieht: das

<sup>23</sup> Die Zeugnisse finden sich im Urtext und dt. Übersetzung zugänglich bei de Boor, Quellenwerk (wie Anm. 7) 44f.

<sup>24</sup> Vgl. O. Klockhoff, *Arkiv för nordisk filologi* 12 (1896) 199; de Boor, a.a.O. 16.

<sup>25</sup> (Wie Anm. 6) 587f.; – Jan de Vries, Betrachtungen zum Wielandabschnitt in der *Piðrekssaga*, *Arkiv för nordisk filologi* 65 (1950) 71ff. zählt zwar den Meisterschützen Egill zum alten Bestand der Wielandsage, möchte aber andererseits gerade das Apfelschussmotiv als Fremdelement ausscheiden.

auch unter dem Namen «Franks Casket» bekannte Bilder- und Runenkästchen von Auzon. Diese Walbein-Schnitzerei, die nach heutiger Datierung gegen Ende des 7. Jahrhunderts in Northumbrien entstanden sein dürfte und zu deren Gesamtdeutung in jüngster Zeit von englischer und deutscher Forschung Beträchtliches geleistet wurde<sup>26</sup>, zeigt auf Deckelplatte und Vorderseite zwei Bildszenen germanischer Heldensage: einmal einen Ausschnitt aus der Egill-Tradition, zum andern eine zentrale Motivreihe des Wielandstoffes.

Die dreiteilige Wielandszene in der linken Vorderhälfte des Kästchens (Abb. 1) hält nach allgemeiner Anschauung den verkrüppelten Schmied fest, der aus dem Schädel der enthaupteten Prinzenleiche unter dem Amboss einen Becher fertigt. Hinzu tritt die Königstochter Bödwild mit einer weiteren Frauengestalt, in welcher die ältere Forschung Bödwilds Magd sah. Karl Hauck jedoch, der das Runenkästchen in gänzlich neue Zusammenhänge stellt, erkennt in ihr Völunds walkürenhafte Geliebte Hervor aus der *Völundarkviða*, die in einer Tragflasche den Rauschtrank zur Verführung der Königstochter bereithält<sup>27</sup>. Eine kleinere Figur im rechten Bildteil ist mit dem Fang von Vögeln beschäftigt. Ihre Identität mit Wielands Bruder Egill scheint die *Þiðrekssaga* herzustellen.

Den Deckel des Kästchens (Abb. 2) beherrscht auf der rechten Seite ein Bogenkrieger, der eine hausähnliche Architektur gegen angreifende Feinde mit einem Pfeilhagel verteidigt. Fünf angelsächsische Runen oberhalb der Schulter weisen den Bogenhelden als *Ægili*, d. h. Egil, aus. Andere Träger des Namens Egill sind der germanischen Heldensage unbekannt. Es muss sich um den Bruder Wielands handeln. Folglich darf die im Hause befindliche Frauengestalt als *Ólrún*, die Geliebte Egils aus dem *Völundlied*, gedeutet werden.

Die *Þiðrekssaga* erzählt ausser dem Vogelfang von Egill zwei Dinge: den Apfelschuss und den Schuss auf den Bruder. Dem Deckelbild hat man auch diese Vorgänge entnehmen wollen. So könnte der schwebende, bärtige Mann am oberen Rand, der sich mit einem Schild deckt, den entfliegenden Wieland vorstellen, auf den Egill auf Befehl des Königs anlegt. Phantasievoller ist eine Deutung des Apfel-

<sup>26</sup> Vgl. Karl Hauck, Auzon, das Bilder- und Runenkästchen, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl., Berlin/New York 1973, Bd. I, 514–522 und die hier angeführte umfangreiche Literatur. Karl Hauck, Vorbericht über das Kästchen von Auzon, in: *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968) 415–418. Eingehend behandelt die literarischen Zusammenhänge Alois Wolf (wie Anm. 20) 227–243.

<sup>27</sup> A.a.O. (Reallexikon) 516f.

schusses, die 1910 der Norweger Sophus Bugge<sup>28</sup> wagte: Unter dem verlorenen Deckelknopf beugt sich eine Figur, deren Haartracht von der aller übrigen dargestellten Personen signifikant abweicht. Über ihr weist ein Pfeil frei mit der Spitze nach oben auf drei runde Gegenstände. Naive Kunst, so meint nun Bugge, habe folgendes abbilden dürfen: den Sohn Egils, der mit einer Handgebärde nach dem noch vor Angst gestäubten Haar zu erkennen gibt, dass ihn der Pfeil nicht verletzt habe; den Apfel in spielerisch-ornamentaler Vielfalt und schliesslich den zweiten gefiederten Rachepfeil neben dem Schützen.

Allen Vermutungen um Egill als ältesten Träger des Apfelschusses wäre der Boden weitgehend entzogen, wenn nicht die Forschung auf den gewichtigen Tatbestand verweisen könnte, dass die englische Ballade von William of Cloudesly in spätmittelalterlicher Umgebung von ihrem Helden zweierlei berichtet: nämlich die bekannte Meisterschussfabel und ausserdem eine Hausverteidigung. Während die Apfelschusszene wohl mehr als nur zufällige Gemeinsamkeiten sowohl mit der *Piðrekssaga* als auch mit Saxo und Tell aufweist, stimmt die Hausverteidigung der Ballade in bemerkenswerten Details mit dem Kampfbild des Runenkästchens überein: William und sein Weib Alice werden von Angreifern belagert, der Schütze wehrt sich erbittert bis auf den letzten Pfeil.

Da das Motiv der Hausverteidigung von einem wikingerzeitlichen Bildstein der Insel Gotland kopiert wird<sup>29</sup> und auch die isländische *Njálssaga* ihren überragenden Helden Gunnarr in eine vergleichbare Situation stellt, wäre das Vorliegen alter heroischer Typik hier nicht auszuschliessen. Ob der Auftritt des Kästchens indessen eine eigenständige Episode aus dem Heldenleben Egils heraushebt<sup>30</sup>, lässt sich der bruckstückhaften Sagenüberlieferung nicht entnehmen. Der Wielandroman der *Piðrekssaga* jedenfalls weiss ein halbes Jahrtausend später nichts mehr davon.

Wie man das Gewicht der einzelnen Zeugnisse auch immer veranschlagen mag: im Geflecht vielfältiger, Jahrhunderte überbrückender Bezüge erscheint Egill als grosser Schütze. Seine Funktionen – ob Apfelschuss oder Hausverteidigung – mussten das Signal für die

<sup>28</sup> Det oldnorske Kvad om Vølund og dets Forhold til engelske Sagn, *Arkiv för nordisk filologi* 26 (1910) 33–77, bes. 71f.

<sup>29</sup> Stein von Klinte Hunninge I. Gute Abbildung bei Eric Graf Oxenstierna, *Die Nordgermanen*. Stuttgart 1957, Tafel 85. – Bemerkenswerterweise stellt dieses Bildzeugnis direkt neben die Hausverteidigung mit Bogenwaffe ebenfalls eine Wielandszene.

<sup>30</sup> So vermutet Alois Wolf (wie Anm. 20) 239f.

Skaldenkenningar geliefert haben. Lässt sich, so lautet die zentrale Frage, für die zweifelsohne sehr archaische Figur Egils eine tragfähige Basis der konstitutiven Konfliktsituation sichern?

Die stark zerstörte Vǫlundarkviða, die wie auch andere germanische Heldenlieder eine breitere Stoffkenntnis vorauszusetzen scheint, entfernt Egill aus der Handlung, bevor das Geschehen um König Niðuðr in seiner Grausamkeit beginnt. Die Þiðrekssaga hingegen lässt hinter romanhafter Tünche schärfste Opposition zwischen Fürsten und Schützen erkennen. Zweimal wird der Gefolgsmann Egill unter Todesandrohung von König Niðung zu Meisterleistungen gezwungen: zum Apfelschuss und zum Schuss auf den entfliegenden Bruder. Aber diese Wortüberlieferung findet sich nicht oder jedenfalls nur teilweise auf der Bildszenerie des Kästchens repräsentiert. Wer unter den Angreifern ist der grosse Gegner bei der Hausverteidigung? Erst die jüngsten ikonographischen Beobachtungen Haucks<sup>31</sup> haben hierüber Aufschluss geben und den Helmträger in der Mitte der Belagerer aufgrund charakteristischer Herrscherinsignien endgültig als \*Nípaþ-Niðuðr identifizieren können. Damit fällt neues Licht auf die Umgebung des helmtragenden Krieger-Herrschers. In der zurückgebeugten kleineren Gestalt, die einen Schwertstoss gegen den Nacken der Grossfigur richtet, entdeckt Hauck den Töter von Niðuðr wieder. «Widia, Nidhads Gesippen, Wielands Sohn»<sup>32</sup> nennt ihn die Waldere-Dichtung. Es ist der Bastard der Bödwind, der die Rache des Schmiedes vollendet. In dieser Untergangsprophetie ist Egill von unmittelbarer Rache am Fürsten ausgeschlossen. Das Grundgerüst der Schützenfabel trägt andere Schwerpunkte als später bei Saxo und Tell. Nicht auf den endgültigen Racheakt, das Motiv der «Hohlen Gasse» also, weitet sich das Spannungsmoment aus, sondern es ist psychologisch ursprünglicher und wirkungsvoller auf den Augenblick konzentriert, in welchem der Held durch artifizielle Leistung über eine grosse Macht triumphiert. Den heroischen Rahmen des Konflikts hatte Andreas Heusler abgesteckt. In der Verherrlichung der Krieger-ehre, im besonders gearteten Pflichtenverhältnis des Gefolgsmannes zum Gefolgsherrn erkannte er einen liedfähigen Handlungskern<sup>33</sup>.

Man wird Heusler in der Annahme recht geben müssen, dass in der Fabel Elemente enthalten sind, die sich im Bereich des Gefolgschaftswesens heroisch verdichten konnten. Aber diese untragische «punk-

<sup>31</sup> (Wie Anm. 26) Reallexikon, 515f.

<sup>32</sup> Zitat nach Hauck, Reallexikon (wie Anm. 26) 516.

<sup>33</sup> (Wie Anm. 6) 596f.

tuelle» Heroik<sup>34</sup> erfasst die objektive Konstellation des Bogenkriegerkonflikts nur unzureichend. Der im Konflikt implizierte Symbolcharakter der Waffe, die emotionale Chiffre des Triumphes über eine souveräne Gewalt, die exzeptionelle Leistung schliesslich legen tiefer liegende Typik und Vorstellungsmuster bloss. Es fällt zudem auf, dass der kunstfertige Schütze in unmittelbare Nähe zum kunstfertigen Schmied gestellt wird, dessen Tätigkeit weit in kulturgeschichtliche Vergangenheit hinabreicht. Auch die Institution der Gefolgschaft lässt sich als feste gesellschaftliche, das heisst sozial-religiöse Konstante in der Germania bis auf Tacitus, in indogermanischer Verlängerung auf viel frühere Stufen zurückverfolgen. Wenn zudem der Schützenkonflikt Ausstrahlungskraft besass, um in heroischer Umgebung individualisiert zu werden, wenn die spezifische Situation in einem bestimmten historischen Augenblick Symbolcharakter annehmen und zu verschiedenen Zeiten in Dänemark, Norwegen, Holstein und der Schweiz geschichtliche Aktualisierung erfahren konnte, so ist man zu der Annahme berechtigt, dass dem Motiv auch ältere Bereiche zugänglich waren. Wir werden daher von Heuslers ausschliesslich von literarästhetischen Gesichtspunkten bestimmten Ansatz abgehen und nach diesen Schichten der Motivik fragen dürfen.

## V.

Für Jacob Grimm bestand 1835 kein Zweifel daran, dass die Gestalten Tell, Toko und Egill in einem tiefliegenden und weit verbreiteten Mythos verwurzelt seien<sup>35</sup>. Eine Deutung dieser Mythe, deren Art und Gestalt Grimm unberührt liess, unternahm das spätere 19. Jahrhundert auf unbedenklichste Weise. Sowohl die ältere vergleichende Mythologie wie auch die jüngere naturmythologische, volkskundliche und völkerkundliche Lehre erkannte im Bogenschützen eine Fülle arischer und germanischer Göttergestalten wieder. Tell wurde als Indra oder Rudra, als Wodan oder Thor zum Gewittergott erhoben, der den solarischen Bogen spannt, der bald als Sonnen-, bald

<sup>34</sup> So Alois Wolf (wie Anm. 20) 228. Auf Wolfs grundsätzliche Bemerkungen zu Typik und Struktur des Egill-Wieland-Stoffes an dieser Stelle sei nachdrücklich verwiesen.

<sup>35</sup> Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*. Bd. 1, unveränderter reprographischer Nachdruck der 4. Aufl., Darmstadt 1965, 315–317. Bereits im frühen Aufsatz «Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte» von 1813 hatte Grimm enge genetische Gemeinsamkeiten zwischen Tell, Toko und Egill gesehen und diese durch sinnverwandte Namenherleitungen zu stützen gesucht: Tell < telum «Pfeil», Toko < τόξον «Bogen, Pfeil», Egil < Igel, «Stachel, Pfeil».

als Donnergott seine Strahlen und Blitzpfeile verschleudert<sup>36</sup>. Zu einer Identifizierung mit dem eddischen Gott Heimdallr, der als Verkörperung der Frühlingssonne den Drachen des Wintereises besiegen solle, führten lautliche Anklänge und scheinbar innere Bezüge: das zweite Namensglied schien auf den Tell oder Tall zu deuten<sup>37</sup>, das erste hingegen in der Gleichsetzung mit altnord. *heimsker* im Sinne von «einfältig» auf die «unwitzige», unbesonnene Geisteshaltung des Urner Schützen<sup>38</sup>. Man identifizierte weiterhin Egill mit dem aus Snorra-Edda und Hárbarðsljóð flüchtig bekannten Sternenheros Aurvandill, diesen seinerseits mit dem Helden des halb legendarischen mhd. Spielmannsliedes *Orendel* und erschloss aus dessen Lautform schliesslich einen *Ure-Tell*<sup>39</sup>. Die Reihe abwegiger Namensklärungen und ähnlicher naturmythischer oder auch kultisch-ritualer Deutereien liesse sich mühelos fortsetzen. Sie bekunden allesamt, dass die Öffnung mythisch-sakraler Perspektiven der Meisterschützengestalt auf diesen Wegen kaum möglich ist.

Der Forschungsfortschritt, der sich während der letzten Jahrzehnte in Abkehr von älteren Methoden innerhalb der modernen strukturalistisch und komparatistisch orientierten Religionswissenschaft verzeichnen lässt, hat vor allem durch die auf funktionalen und soziologischen Gesichtspunkten fussenden Arbeiten des französischen Forschers Georges Dumézil eine entscheidende Verschiebung von Positionen auch der germanischen Religionskunde bewirkt<sup>40</sup>. Dumézils vielfältige Versuche, soziale Strukturen und menschliche Grundfunktionen auf religiöse Vorstellungen und ein homologes, triadisches

<sup>36</sup> So etwa E. L. Rochholz, *Tell und Gessler in Sage und Geschichte*. Heilbronn 1877, 3–18; Heino Pfannenschmid, *Der mythische Gehalt der Tellsage*. Wien 1865, 9ff.

<sup>37</sup> Zuerst vorgeschlagen von Alois Lütolf, *Heimdall und Wilhelm Tell*, in: *Germania* 8 (1863) 208f.; vgl. jedoch Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (= *Grundriss der germanischen Philologie* 12), Bd. II, 2. Aufl. Berlin 1957, 238–244.

<sup>38</sup> Dies behauptet noch Hermann Brunnhofer, *Die Schweizerische Heldensage im Zusammenhang mit der deutschen Götter- und Heldensage*. Bern 1911, 103–115, 135f., der überhaupt Tell in widersinnigste naturmythische und sagen-geschichtliche Zusammenhänge stellt.

<sup>39</sup> So Viktor Rydberg, *Undersökningar i germanisk Mytologi*. Bd. 2, Stockholm 1889, 359f., 464.

<sup>40</sup> Vgl. Jan de Vries, *Der heutige Stand der germanischen Religionsforschung*, GRM 33 (1951) 1–11; Karl Helm, *Mythologie auf alten und neuen Wegen*, PBB (Tübingen) 77 (1955) 333–365. – In weitgehender Übereinstimmung mit Dumézils Einsichten befinden sich die beiden bedeutendsten Darstellungen neuerer Zeit: Werner Betz, *Die altgermanische Religion*, in: *Deutsche Philologie im Aufriss*, 2. überarbeitete Aufl. Berlin 1962, Sp. 1547–1646 sowie Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Berlin 1956/57.

Göttersystem gemeinindogermanischer Wurzel zu überführen, bedürfen im einzelnen wohl nach wie vor kritischer Aufmerksamkeit. So wird die berechtigte Frage gestellt, ob sich die strenge und durchgängige Dreigliederung sakraler und sozialer Urfunktionen von Herrschaft, Kriegertum und vegetativer Fruchtbarkeit, der im nordgermanischen Bereich die Götterdreiheit von Óðinn (herrschaftliche Souveränität), Þórr (Kriegertum) und Njǫrðr/Freyr/Freyja (Wachstum) entspreche, in ihrer ganzen Konsequenz aufrechterhalten lässt, oder ob nicht für einzelne Göttergestalten vielmehr eine Funktionskombination anzusetzen ist<sup>41</sup>. Bedeutungsvoll erweist sich andererseits gerade für die germanische Religion die Differenzierung, die Dumézil bezüglich der ersten Funktionsebene, der Souveränität, durchführt. Sie spaltet sich in zwei Aspekte, wovon der eine das Schreckliche und die magisch-dämonische Seite der Macht repräsentiert, hingegen der andere Gerechtigkeit und Milde ausdrückt. In dieser Unterscheidung, der das Götterpaar Óðinn-Týr entspricht, wird Óðins Grundcharakter als souveräner Gott des magischen Priester- und Königtums, als Herrscher der Gefolgschaft mit dunklen und schrecklichen Zügen erst wirklich durchsichtig. Besondere Aufmerksamkeit hat Dumézil zuletzt auf den Aspekt der Kriegerfunktion gerichtet. Hier erkennt er auffallende, durch wesenhafte Antagonismen gekennzeichnete Beziehungen zwischen der schrecklichen Seite der Souveränität und dem Dienst des Kriegers, wobei sich die Funktion des Kriegers nicht nur im Gott, sondern ebenso in verschiedenen Heroentypen realisieren kann<sup>42</sup>.

Um beurteilen zu können, ob im Funktionensystem Dumézils dem Bogenkriegerkonflikt unter Umständen ein Stellenwert zukommt, sei der Blick erneut auf die Typik des Meisterschützen gerichtet: ausser Tell und dem Bauernführer Henning Wulff der holsteinischen Sage stehen sämtliche Bogenhelden in einem Verhältnis zum Gefolgschaftswesen. Egill, Toko und Punker von Rohrbach sind wie auch der nebenbei erwähnte Án Bogenschwinger von vornherein Leute des Fürsten. William of Cloudesly und Eindriði treten nach dem Schuss in den Gefolgschaftsdienst. Hemingr ist wohl dazu bestimmt, möchte sich ihm jedoch entziehen. Für die Tellgestalt hingegen hat die volkskundliche Forschung – unabhängig von der literarischen Überlieferung – kriegerisch-genossenschaftliche Bezüge zu männerbündischen

<sup>41</sup> Vgl. die Einführung von Otto Höfler zu Georges Dumézil, *Loki*. Darmstadt 1959, XIII.

<sup>42</sup> Georges Dumézil, *Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen*. Darmstadt 1964, passim.

Brauchtumsformen der archaischen Hirtengesellschaft der Schweiz wahrscheinlich zu machen gesucht<sup>43</sup>. Als hervorragendes Mitglied eines militanten Männerbundes wird auch Palna-Tóki in der Jónsvíkingasaga und anderen Quellen vorgestellt.

Zur Kunst des Bogenschiessens tritt bei Toko, Egill und Hemingr als zweite Leistung der Skilaut; bei Egill, beim Helden der norwegischen und färöischen Volksballaden und beim Wilderer William als drittes Merkmal die Jagd. Sie darf als Attribut treffsicherer Schützen wohl ohnehin vorausgesetzt werden. Sämtliche drei Elemente sind für den Norden kulturgeschichtlich relevant. So gehören sie etwa zum Bildinhalt eines schwedischen Runensteins vom Anfang des 11. Jahrhunderts<sup>44</sup>. Umrahmt von einer gewöhnlichen Gedenkinschrift wie sie in jener Zeit zu Hunderten vorkommt, wird eine in ihrer Art sonst nirgends wiederholte Szene herausgestellt (Abb. 3). Trotz der partiellen Zerstörung gut sichtbar ist der auf einem stilisierten Hengst sitzende, durch Speer- und charakteristisches Helmzeichen hervorgehobene Fürst-Krieger, den ein skilautender Bogenschütze begleitet. Seit langem wird die Ritzung ohne rechte Überzeugungskraft als winterliche Elchjagd mit Hunden und Falken gedeutet. Ob sich dahinter auch ein Konflikt zwischen Pfeilheld und Herrscher verbirgt – die Geschossrichtung zielt auf den Reiter und nicht auf das Wild –, ob sich gar ein verlorener Ausschnitt des Egill-Stoffes fassen lässt, wird man höchstens rein spekulativ erwägen wollen. Man darf in das Denkmal mangels literarischer Vergleichsmöglichkeiten nicht mehr hineindeuten als man sieht. Da die bildtragenden Runensteine jedoch nie alltägliche Lebenserscheinungen darstellen und derartige Ritzungen überhaupt sehr konservative Muster verarbeiten, muss immerhin mit der Existenz alter, das Bogen-, Ski- und Jagdelement zusammenfassender Konventionen gerechnet werden.

Diese Konvention des skilautenden, jagenden Bogenschützen, der als Gestalt menschlichen Kriegertums eine feste Stelle im Umkreis des sozialen Lebens einnimmt, wiederholt im germanischen Bereich

<sup>43</sup> Vgl. Hans Georg Wackernagel, *Altes Volkstum der Schweiz*. 2. Aufl. Basel 1959 (= *Schriften der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde* 38) 7–62, bes. 28f.; Hans Georg Wackernagel, *Bemerkungen zur älteren schweizerischen Geschichte in volkscundlicher Sicht*, *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 59 (1960) 1–24. – Die Rolle Tells im Brauchtum behandelt auch Hans Trümpy, *Zum Fastnachtsspiel in Gottfried Kellers Roman «Der grüne Heinrich»*, *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 59 (1960) 25–39.

<sup>44</sup> Runen- und Bildstein von Böksta (Uppland). Vgl. *Sveriges runinskrifter* 18. *Upplands runinskrifter*. *Granskade och tolkade av*. E. Wessén och S. B. F. Jansson. Stockholm 1949–51. 3. delen. I. Text. Nr. 855, 505–511. II. Planscher 138, 139. – Zur Deutung und älteren Literatur vgl. I, 510f.

die sehr archaische, zur Wikingerzeit allerdings schon stark verdunkelte Gottheit Ullr. Snorri bezeichnet ihn in den *Skáldskaparmál*<sup>45</sup> als *boga-áss*, *veiði-áss*, *ǫndur-áss*, als Bogen-, Jagd- und Skigott, und in der *Gylfaginning*<sup>46</sup> heisst es: «Ullr ist ein so guter Bogenschütze (*bogmaðr*) und so geschickt als Skiläufer (*skiðfœrr*), dass niemand mit ihm wetteifern kann.» Der Gott gilt weiterhin als hervorragender Krieger und soll besonders bei Zweikämpfen angerufen werden. Die Skaldenpoesie rückt ihn in die Nähe zu Þórr und umschreibt seinen Namen oft in Kriegerkenningen. Zu seiner Eigenschaft gehört ferner die Wahrung rechtlicher Integrität. Nach den eddischen *Grímnismál* wohnt er in «*ýdalir*», in den Eibentälern<sup>47</sup>. Diese Beziehung zur Eibe betont den Bogengottaspekt seines Charakters. Die Eibe<sup>48</sup> (*taxus baccata*) diente ihrer Härte und Elastizität wegen im Altertum und Mittelalter vornehmlich zur Herstellung von Bögen und Armbrüsten und war als härtestes Holz Europas als Handelsartikel in dem Masse gefragt, dass der langsam wachsende, immergrüne Baum teilweise ausstarb. Bodenfunde und vor allem sprachliche Bezüge<sup>49</sup> erhellen die Bedeutung des Eibenholzbogens. Für die 13. Rune in der gemein-germanischen Runenreihe kann als Begriffswert ebenfalls die Eibe oder der Eibenbogen ermittelt werden. Diese evidenten kulturgeschichtlichen Zusammenhänge erschöpfen den Charakter Ulls jedoch nicht. Saxo Grammaticus, der Snorris Erwähnung der Skikunst Ulls bestätigt, historisiert im Buch III der *Gesta*<sup>50</sup> in euhemeristischer Weise folgenden, besonders akzentuierten Mythos: Othinus, der Herrscher und Hauptgott von Byzantion wird seiner Tyrannei und Freveltaten wegen vertrieben. Seine Stelle als Gegenspieler nimmt eine Zeitlang ein gewisser Ollerus ein. Dieser Mythos wird von Saxo an anderem Ort unter etwas veränderten Begleitumständen rekapituliert<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Edda Snorra Sturlusonar, hrg. von Finnur Jónsson. Kopenhagen 1931, 99 (*Skáldskaparmál* Kap. 22).

<sup>46</sup> A.a.O. 33 (*Gylfaginning* Kap. 17).

<sup>47</sup> Vgl. die Ullr-Kapitel bei Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II, 153–163.

<sup>48</sup> Wir folgen der ausführlichen Darstellung von Heinz Klingenberg, *Runenschrift-Schriftdenken-Runeninschriften*. Heidelberg 1973, 304–307, 322f. und passim. Hier auch weiteres Material und Quellenangaben zum Eibenkomplex.

<sup>49</sup> Lat. *taxus* «Eibe» steht neben griech. *tóxon* «Bogen», altnord. *ýr* «Eibe» neben *ýr* «Bogen», dt. «Eibe» neben mhd. *iwe* «Bogen», schwäb. *aip* «Armbrust», vgl. Klingenberg a.a.O. 304.

<sup>50</sup> *Gesta Danorum* III, iii–v (wie Anm. 2) 67–74.

<sup>51</sup> *Gesta Danorum* I, vii, 25f.; Odins Vertreibung behandelt auch ausführlich Paul Herrmann, *Erläuterungen* II (wie Anm. 13) 110f., 241f.

Jan de Vries<sup>52</sup> deutet diesen Konflikt, indem er Dumézils Hochgott-Theorie auf die Situation überträgt: Othinus/Óðinn, der zweifellos die dunkle, schreckliche Seite der Souveränität repräsentiert, hat sich seines Herrscheramtes unwürdig erwiesen und wird deshalb von Ollerus/Ullr, dem Vertreter der hellen, rechtlichen Sphäre, beseitigt. De Vries geht bei dieser Deutung davon aus, dass der Name Ullr – der *opinio communis* gemäss – zu got. *wulþus* «Herrlichkeit» zu stellen ist und Ullr weitgehend mit dem eigentlichen Himmelsgott Týr/Tiwaz identifiziert werden kann. Die Prämissen dieser Theorie erscheinen jedoch unsicher. Die *snorronischen*, *eddischen* und *skaldischen* Belege betonen eher die Affinität des Bogengottes zum militanten Þórr und überhaupt die Nähe Ulls zur zweiten kriegerischen Funktionsebene. Schröder<sup>53</sup> schliesst die Namensform an die Wurzel \**ul̥ta-* an und fasst Ullr als «den Zottigen», d. h. als eine Erscheinungsform des Gottes Þórr in Bocksgestalt. Eine dritte Perspektive eröffnet die Rückführung des Namens auf germ. \**wullīnaz*, «der Wollene», wobei Ullr als eine ursprünglich vegetative Gottheit schafzüchtender germanischer Hirtenbevölkerung zu sehen wäre<sup>54</sup>.

Angesichts der sehr komplexen und zugleich verblassten Natur<sup>55</sup> des Bogengottes muss eine streng kanonische funktionale Zuordnung im Sinne Dumézils unsicher bleiben. Auch die wertvolle Quelle bei Saxo Grammaticus vermag keine weiteren Aufschlüsse zu liefern. Was wir den *Gesta Danorum* in auffälliger Duplizität der Ereignisse mit einiger Sicherheit jedoch entnehmen dürfen, ist die euhemeristisch verkleidete Mythologisierung eines typischen Konflikts zwischen tyrannischer Souveränität und einer triumphierenden Gewalt, zu deren charakteristischen Abzeichen die symbolhafte Bogenwaffe gehört.

<sup>52</sup> Altgermanische Religionsgeschichte II, 103–105.

<sup>53</sup> Franz Rolf Schröder, *Skadi und die Götter Skandinaviens*. Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte Nr. 2. Tübingen 1941, 82.

<sup>54</sup> Vgl. Nils Lid, *Jolesveinar og Grøderikdomsgudar*. Oslo 1933 (= *Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps Akademi i Oslo, Hist.-filos. Klasse 5*) 93–105; Nils Lid, *Gudar og Gudedyrkning*, in: *Nordisk Kultur XXVI*, Stockholm/Oslo/København 1942, 123.

<sup>55</sup> Der verdunkelten Tradition des Bogengottes steht nun allerdings ein reiches theophores Ortsnamenmaterial in Schweden und Norwegen entgegen, das durch seine Schichtung und geographische Verteilung auf ein hohes Alter kultischer Verehrung hinweist. Diese Ortsnamen sowie die Nennung des Gottes auf einer runischen Schwertzwinde aus einem Schleswiger Moor sichern den Ullr-Kult zumindest für die römische Kaiserzeit. Aus Gründen, die wir nur unvollständig kennen, wurde der Gott später von konkurrierenden Mächten aus seinen zentralen kultischen Funktionen verdrängt und allmählich zu relativer Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Vgl. auch Erik Elgqvist, *Ullvi och Ullinshov. Studier rörande Ullkultens uppkomst och utbredning*. Lund 1955.

## VI.

Angeregt durch die Erkenntnisse der modernen komparatistischen Religionswissenschaft wird mit wachsender Zuversicht angenommen, dass die Germanen bereits in weit zurückliegenden Perioden der Vorgeschichte anthropomorphe Götter verehrt haben. Zu ihnen soll auch eine Bogengottheit gehören, als deren Fortsetzungsform in historischer Zeit der kultisch altertümliche Ullr anzusetzen wäre. Diese Auffassung findet Rückhalt in den bronzezeitlichen Felsbildern Nordeuropas, die in stilisierter Ritzung neben dinglichen Motiven eine Vielzahl menschlicher Figuren auf Stein verewigen<sup>56</sup>. Auf einigen dieser Felszeichnungen werden andere Gestalten durch grossformatige speer-, axt- oder bogentragende Ritzfiguren überragt, die persönliche Götter zu sein scheinen. Der hohe kulturhistorische Aussagewert der Zeichnungen gilt heute als unbestritten, wenngleich ihre Erforschung in Einzelheiten noch recht lückenhaft bleibt. Bisher am besten untersucht und dokumentiert ist eine westschwedische Felsbilderprovinz aus dem letzten Jahrtausend vor Christi, zu deren ikonographischen Programmen ebenfalls eine bogenführende Figur gehört<sup>57</sup>. Dieser Bogenträger tritt unter zahllosen Kriegern, Tänzern, Adoranten und Volteuren auffällig singulär hervor und ist jedesmal in einem Konflikt mit einer der typischen Gross- oder Axtfiguren begriffen. In der Mehrzahl der Fälle bedroht er die vergrössert abgebildete Gestalt durch einen Pfeilschuss.

Wenn man sich einer von Jan de Vries vorgetragenen These anschliesst, kann der Axtträger oder Axtgott mit seinem symbolischen Signum als eine Verkörperungsform des indogermanischen Himmelsgottes gefasst werden<sup>58</sup>. Dann liessen auch die schwedischen Felsritzungen eine antithetische Konstellation des Bogenkriegers zur Souveränität erkennen. Eine solche engere Sinndeutung der vorgeschicht-

<sup>56</sup> Vgl. W. Betz, *Die altgermanische Religion* (wie Anm. 40) Sp. 1563f., 1612f.; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, 103–108, 125–128, II, 160f., 344f.; Oscar Almgren, *Hällristningar och kultbruk*. Stockholm 1927 (dt. Übersetzung: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Frankfurt/Main 1934).

<sup>57</sup> Landschaft Bohuslän; vor allem die Felszeichnungen von Fossum, Tanum; Lökeberget, Foss; Varlös, Tanum. Gute Reproduktionen bei Pehr Hasselrot-Åke Ohlmarks, *Hällristningar*. Stockholm 1966.

<sup>58</sup> J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, 115–117, 127f.; dieser Ansicht folgt auch W. Betz, *Die altgermanische Religion*, a.a.O. Sp. 1562. Vgl. weiterhin Bertil Almgren, *Den osynliga gudomen*, in: *Proxima Thule*, Stockholm 1962 (hrsg. v. Svenska arkeologiska samfund) 63–71. Weit vorsichtiger argumentiert Hans Kuhn (Besprechung von J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1. Aufl.) *AfdA* 56 (1937) 151–153.

lichen Felsbilder erscheint jedoch in vielerlei Hinsicht als problematisch. Am zwanglosesten dürften sich die Ereignisse als Kulthandlungen erklären lassen. Unter dem Aspekt des kultischen Vorgangs, dessen sozial-politischer Bezug nicht übersehen werden darf, hat offensichtlich auch der Bogenkriegerkonflikt mit einer als überlegen akzentuierten Gewalt wesenhaften Darstellungswert besessen.

## VII.

Falls diese Überlegungen zutreffend sind, dann wäre bereits auf einer relativ archaischen Kulturstufe ein Vorstellungskomplex angelegt, der in späteren kulturellen und literarischen Phasen in auffälliger Wiederholung des strukturalen Zusammenhangs erneut geformt und in mythologisierender, heroisierender und endlich historisierender Form aktualisiert wird. Ein kontinuierlicher Zusammenhang lässt sich zwar für einzelne Stufen einsichtig machen, aber an eine direkte historische Verbindung zwischen dem Pfeilhelden auf einer bronzezeitlichen Felsplatte an der Westküste Schwedens und dem Tell von Uri – um es überspitzt auszudrücken – wird man wohl kaum glauben wollen.

Wie Dumézil, der in religiösen Anschauungen, in rituellen und sozialen Verhaltensnormen nicht zufällige und individuelle Wiederholungen, sondern das allgemeingültige Unwandelbare, bestimmte sozial-religiös oder politisch definierte Gesetzmässigkeiten erkennt, hat auch der rumänische Religionshistoriker Mircea Eliade in Anlehnung an die Tiefenpsychologie C. G. Jungs den Blick auf das Archetypische bestimmter Vorstellungskomplexe gerichtet<sup>59</sup>. Der Archetypus kann, wie Eliade an religiösen Symbolen zeigt, auch mehrere strukturell zusammengehörige Bedeutungen offenbaren<sup>60</sup>. Will man im Meisterschützen eine archetypische Form sozialen Verhaltens sehen, so ist noch einmal grundsätzlich zu fragen, welche Motivzüge als alt zu betrachten, welche vielleicht erst sehr jungen Perioden der Tradition entstammen. Für den Egill des Runenkästchens, also für das 7. Jahrhundert, kann nicht einmal der Apfelschuss mit Sicherheit nachgewiesen werden. Auch der Tod des Tyrannen bildet keinen zwingenden Abschluss der alten Fabel. Die Skifahrt gehört zwar zur älteren Typik des Motivs, ist aber gleichwohl sekundär. Als verfü-

<sup>59</sup> Mircea Eliade, *Le mythe de l'Eternel Retour. Archétypes et répétition*. Paris 1949. Vgl. auch Mircea Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*. Salzburg 1954.

<sup>60</sup> Mircea Eliade, *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen*, in: *Grundfragen der Religionswissenschaft*, hrg. von M. Eliade und J. M. Kitagawa. Salzburg 1963, 106–135.

bares Grundgerüst bleibt ein signifikanter Konflikt zwischen einer grossen Macht und einem Schützen, anders ausgedrückt: die Moral des Heros steht gegen die des Souveräns. Das im Gegensatzverhältnis implizierte Symbol ist die Bogenwaffe. Ihre artistische Handhabung, das Moment exzeptioneller, wohl auch magischer Kunstfertigkeit und nicht etwa körperliche Kraft oder besonderer Heldenmut, befähigt den Opponenten zum Triumph über die übermächtige Gewalt, erhebt ihn über seine Umgebung, lässt ihn vielleicht zum Exponenten der Gruppe werden.

Die auffallende Vereinzelung des Meisterschützenmotivs verdeutlicht, dass die archetypische Situation nicht für die menschliche Existenz schlechthin konstitutiv sein kann, sondern eher auf eine bestimmte, geographisch und historisch enger begrenzte Erscheinungsform sozialen und religiösen Lebens zurückgeführt werden darf. Die literarischen Zeugnisse lassen als gesellschaftlichen Rahmen des Konflikts das Gefolgschaftswesen erkennen. Die Gefolgschaft vereinigt Merkmale sowohl des herrschaftlichen als auch des genossenschaftlichen Verbandes. Ihre Angehörigen befinden sich einerseits in engem persönlichem Verhältnis zur regierenden Macht, bilden jedoch andererseits eine Einheit, die nicht nur durch ihr Oberhaupt zusammengehalten wird<sup>61</sup>. Dem Aspekt des verpflichtenden Fürstengefolges steht der Aspekt des freien Männerbundes gegenüber. Diese Unterscheidung, die seit den Arbeiten von Lily Weiser<sup>62</sup> und Otto Höfler<sup>63</sup> für den germanischen Bereich einsichtig geworden ist, hat die religionshistorische Schule von Uppsala für die indogermanische Gemeinschaftsperiode wahrscheinlich gemacht<sup>64</sup>. In der Ideologie der indogermanischen Gefolgschafts- und Männerbundorganisation, in einem Milieu, das die Gruppe in antagonistische und doch komplementäre Hälften teilt und somit einer weiten Skala von Emotionen Raum gibt, kann auch der Meisterschützenkonflikt letztlich verankert sein.

<sup>61</sup> Vgl. Hans Kuhn, Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanist. Abt. 73 (1956) 9–13.

<sup>62</sup> Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Bühl 1927.

<sup>63</sup> Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen I. Frankfurt a.M. 1934.

<sup>64</sup> Vgl. Stig Wikander, Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte. Lund 1938; Geo Widengren, Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund-Gefolgswesen-Feudalismus der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse. Köln/Opladen 1969. Geo Widengren, Religionsphänomenologie. Berlin 1969, bes. 594–607.