

Vincent Samson

Die Berserker

Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde



Herausgegeben von
Sebastian Brather, Wilhelm Heizmann
und Steffen Patzold

Band 121

Vincent Samson

Die Berserker

Die Tierkrieger des Nordens von der Vendel- bis zur
Wikingerzeit

aus dem Französischen übersetzt von
Anne Hofmann

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-033281-0
e-ISBN (PDF) 978-3-11-033292-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-039011-7
ISSN 1866-7678

Library of Congress Control Number: 2020936485

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

© Original edition Vincent SAMSON, *Les Berserker. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (VIe —XIe siècle)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2011

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die revidierte, ins Deutsche übertragene Fassung einer 2008 an der Universität Lille angenommenen Dissertation, die 2011 in Frankreich veröffentlicht wurde.

Besonderer Dank gilt Herrn Prof. Wilhelm Heizmann, der in Abstimmung mit dem inzwischen verstorbenen Prof. Heinrich Beck anlässlich eines Vortrags über die altnordischen Berserkir am Institut für Nordische Philologie der Ludwig-Maximilians-Universität München im Mai 2012 den Verfasser dazu aufgefordert hat, dieses Buch mit dem Ziel einer Aufnahme in die Reihe der Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde übersetzen zu lassen.

Zugleich spreche ich meine innige Dankbarkeit der von ihm berufenen Übersetzerin, Frau Dr. Anne Hofmann, aus. Trotz der Verzögerung und mancher Schwierigkeiten, die aus der vom Verfasser parallel zur Übersetzungsarbeit vorgenommenen Überarbeitung des Originaltextes resultierten, hat sie ihre mühevollen Aufgabe mit höchster Sorgfalt ausgeführt.

Herrn Prof. Heizmann und Frau Sophie Fendel bin ich für wertvolle Hinweise, die zur Verbesserung des ursprünglichen Textes auf entscheidende Weise beitrugen, Dank schuldig. Sie nahmen die Last auf sich, das Korrekturlesen dieser deutschen Ausgabe vorzunehmen. Für ihre unermüdliche Hilfsbereitschaft bei der Fertigstellung des Manuskriptes bin ich äußerst dankbar.

Seit mehr als fünfzehn Jahren hat Prof. François-Xavier Dillmann (Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris) durch seine Lehre sowie durch zahlreiche, freundliche und anregende Gespräche meine gesamte wissenschaftliche Entwicklung wesentlich bestimmt. Ihm wird diese deutsche Ausgabe als Zeichen meiner aufrichtigen Dankbarkeit und Anerkennung gewidmet.

Nicht zuletzt möchte ich meiner Frau für ihre treue, unaufhörliche Unterstützung ausdrücklich danken. Ohne ihre Hilfe wäre diese Abhandlung nicht entstanden.

Paris, im Frühling 2020
Vincent Samson

Inhaltsverzeichnis

Vorwort — V

Abkürzungen — XI

Einleitung — 1

- A Die Überlieferung Snorri Sturlusons — 1
- B *Haraldskvæði* — 4
- C Der Krieg und das Sakrale — 6
- D Etymologische Fragen und Abgrenzung des Themas — 8
- E Typologie der Quellen — 10
- F Methodische Grundsätze — 15

Kapitel I

Forschungsstand — 21

- A Die frühen Forschungsansätze — 22
- B Von Sveinbjörn Egilsson zu Hermann Güntert — 26
- C Die Ära der Kontroversen — 30

Kapitel II

Etymologische Interpretation der Appellative *berserkr* und *úlfheðinn* — 43

- A Etymologische Untersuchung des Appellativs *úlfheðinn* — 43
- B Die kontroverse Etymologie des Appellativs *berserkr* — 48
 - 1 Die ersten Interpretationen — 48
 - 2 Die „klassische“ Interpretation ausgehend vom Adjektiv *berr-* (*nudus*) — 50
 - 3 Das Etymon **ber-* (*ursus*) und die Interpretation Sveinbjörn Egilssons — 52
 - 4 Die Kontroverse — 58
- C Von „Bärenhemd“ zu „wilder Krieger“ — 65
 - 1 Die These der semantischen Verschiebung — 65
 - 2 Fazit der etymologischen Untersuchung — 69

Kapitel III

Die Berserker in den skaldischen und eddischen Quellen: *Haraldskvæði* und andere Gedichte — 73

- A Die Entstehung des *Haraldskvæði*: Etappen einer Rekonstruktion — 74
- B Die Fragmente des *Haraldskvæði*: Untersuchung der altnordischen schriftlichen Überlieferung — 83

- 1 Der Text der *Fagrskinna* — 83
- 2 Der Text der *Heimskringla* — 95
- 3 Der Text der *Flateyjarbók* — 100
- C Das *Haraldskvæði* und die Tierkrieger: der Wert der Überlieferung — 102
- D Weitere eddische und skaldische Quellen — 111
 - 1 Inhalt der Strophen — 112
 - 2 Datierung der Strophen — 114

Kapitel IV

Die Berserker in Norwegen zur Zeit der Schlacht von Hafrsfjord: die Überlieferung der *Íslendingasögur* — 117

- A Die *Vatnsdæla saga* (Kap. IX) — 117
- B Die *Grettis saga* (Kap. II) — 121
- C Die *Egils saga* (Kap. IX) — 122
- D Der soziale Status der Tierkrieger — 123
- E Der Erbcharakter des Phänomens: eine Genealogie von Tierkriegern — 128

Kapitel V

Trance und die Erinnerung an Werwölfe in der *Egils saga* — 133

- A Die physischen Charakteristika der Tierkrieger — 133
- B *Berserksgangr* und Werwolfseigenschaften — 139

Kapitel VI

Die Berserker und die odinsche Mythologie: die Überlieferung Snorri Sturlusons — 153

- A Die Verwandlungen Óðinns in der *Heimskringla* — 153
- B Die Beschreibung des *berserksgangr* bei Snorri Sturluson — 154
- C Óðinn, Gott der Tierkrieger: Bestätigung der Überlieferung Snorris — 157

Kapitel VII

Die literarische Figur des Berserkers und seine Stereotypen in den Isländersagas — 169

- A Die Figur des Berserkers, Varianten und Entwicklung — 169
 - 1 Der Elitekrieger im Dienst der Mächtigen — 170
 - 2 Der Wikinger und der Holmgangsmann (*hólmgöngumaðr*) — 179
 - 3 „Exotische“ Figuren und unheilvolle Kreaturen — 190
 - 4 Der tugendhafte Kämpfer — 194
- B Die Charakteristika des *berserksgangr* und das Vokabular der Verwandlung — 195
 - 1 Die Beschreibung des *berserksgangr* — 196
 - 2 *Berserksgangr* und das Vokabular der Verwandlung — 212

Kapitel VIII

Pórir hundr und die letzten Tierkrieger im Norwegen des 11. Jahrhunderts — 227

- A Untersuchung der Quellen — 228
 - 1 Der Bericht der *Heimskringla* — 231
 - 2 Der Bericht der Legendarischen Saga — 237
- B Die Figur des Tierkriegers und die *interpretatio christiana* — 240

Kapitel IX

Archäologische und epigraphische Überlieferungen — 251

- A Das Motiv des Wolfskriegers — 252
 - 1 Die Matrizen von Torslunda — 252
 - 2 Die Schwertscheide von Gutenstein und das Bronze­fragment von Obrisheim — 264
 - 3 Die Ringschwerter und die germanische Gefolgschaft — 273
- B Das Tragen von Masken in der alten nordischen Welt — 286
 - 1 Die Überlieferung vor der Wikingerzeit — 286
 - 2 Das Material der Wikingerzeit — 292
- C Runeninschriften — 298

Zusammenfassung — 307

Bibliographie — 313

Quellen — 313

Sekundärliteratur — 333

Fundstättenregister — 371

Quellenregister — 373

Abkürzungen

adän.	altdänisch
ahd.	althochdeutsch
ae.	altenglisch
air.	altirisch
alam.	alamannisch
an.	altnordisch
as.	altsächsisch
aschw.	altschwedisch
aslaw.	altslawisch
ASB	Altnordische saga-bibliothek
BA	Bibliotheca Arnamagnæana
bair.	bairisch
DR	Danmarks Runeindskrifter → Jacobsen / Moltke 1942
EA	Editiones Arnamagnæanæ
Flat	<i>Flateyjarbók</i> → Guðbrandr Vigfússon / Unger (Hg.) 1860–1868
fränk.	fränkisch
FMS	<i>Fornmanna Sögur</i>
FSN	<i>Fornaldar sögur Norðrlanda</i>
Germania	<i>Tacitus, Germania</i> → Perret (Hg./Übers.) 1997
got.	gotisch
griech.	griechisch
HdA	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens → Bächtold-Stäubli / Hoffmann-Krayer (Hg.) 1927–1942
Hkr	<i>Heimskringla</i> → Finnur Jónsson 1893–1901
IED	<i>An Icelandic-English Dictionary</i> → Cleasby / Guðbrandur Vigfússon 1957
ÍF	Íslenzk fornrit
indogerm.	indogermanisch
KHLNM	Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid → Brøndstedt et al. (Hg.) 1956–1978
lat.	lateinisch
langob.	langobardisch
mhd.	mittelhochdeutsch
NGL	Norges gamle Love indtil 1387 → Keyser / Munch (Hg.) 1846, 1848
LMIR	Late Medieval Icelandic Romances → Loth (Hg.) 1962–1965
Ög	Östergötlands runinskrifter → Brate 1911/1918
ONP	Ordbog over det norrøne prosasprog → Degnbol et al. 1989–2004
RGA	Reallexikon der Germanischen Altertumskunde → Beck et al. (Hg.) 1973–2008
RGA-E	Ergänzungsbände zum RGA
run.	runisch
SPSMA	Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages
Skj.	Skjaldedigtning → Finnur Jónsson (Hg./Übers.) 1908–1915
Sö	Södermanlands runinskrifter → Brate / Wessén 1924–1936
STUGNL	Samfund til Udgivelse af Gammel Nordisk Litteratur
U	Upplands runinskrifter → Wessén / Jansson 1949–1951
urgerm.	urgermanisch
Vg	Västergötlands runinskrifter → Jungner / Svärdström 1940–1970

Einleitung

A Die Überlieferung Snorri Sturlusons

Snorri Sturluson, der in seiner Geschichte der Ynglingen, der *Ynglinga saga*,¹ den sagenhaften Ursprung dieser königlichen Dynastie darstellt, entnimmt dem mythologischen Erbe des alten Nordens den Stoff für einen pseudo-historischen Bericht, dessen zentrale Figur Óðinn ist. Der Gott erscheint mit den Zügen eines bedeutenden Anführers (*hofðingi*), der gleichzeitig ein großer Krieger (*hermaðr mikill*), ein Seher und ein Magier ist (*forspár ok fjölkunnigr*),² und der mit zwölf „Priestern“ (*hofgoðar*)³ über ein Heiligtum (*blótstaðr*) herrscht, das in *Ásgarð* liegt. Den Männern seiner Truppe bietet Óðinn vor allem im Kampf Schutz:

Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir, en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða gríðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá; þat er kallaðr berserksgangr.⁴

(Óðinn konnte dies bewirken, dass seine Feinde in einem Kampf blind oder taub oder von Schrecken ergriffen wurden, und dass ihre Waffen nicht mehr bissen als Ruten. Seine Männer gingen ohne Brünne und waren wild wie Hunde oder Wölfe, sie bissen in ihre Schilde, sie

1 Die *Ynglinga saga* ist die erste von insgesamt 16 Sagas, die in der *Heimskringla* versammelt sind – ein umfassendes Werk, das die Geschichte der Könige von Norwegen bis zur Herrschaft Magnús Erlingssons (1156–1184) schildert. Die mittelalterlichen Kopisten bezeichneten diese Textsammlung, die zu Beginn des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, mit unterschiedlichen Namen (*Ævisaga Noregskonunga*, *Sögur Noregskonunga* etc.). Der Titel der *Heimskringla*, der durch den Schweden Johan Peringskiöld für seine *editio princeps* von 1697 aufgenommen wurde, wird durch die ersten Worte der *Ynglinga saga* inspiriert: *kringla heimsins* (ein Ausdruck, der vom lateinischen *orbis terræ*, „Weltkreis“, abgeleitet wird). Die *Heimskringla* wird traditionell dem Isländer Snorri Sturluson (1179–1241) zugesprochen. Die Manuskripte, die auf uns gekommen sind, erwähnen keinen Autor namentlich; allerdings nehmen bereits die ersten dänischen Übersetzungen – entstanden im 16. Jahrhundert auf heute verlorenem Pergament – Bezug auf Snorri. Mehrere mittelalterliche Quellen präsentieren ihn ebenfalls als eine Autorität auf dem Gebiet der norwegischen Historiographie (vgl. besonders Whaley 1999, S. 239–240).

2 *Ynglinga saga*, Kap. V, S. 14.

3 *Ynglinga saga*, Kap. II, S. 11. Die Lesart *hofgoðar* kommt in den Kopien der Handschrift *Kringla* vor, die als eine besonders treue Wiedergabe des Originaltexts gilt. Sie wurde um 1260 auf Island verfasst und ging bis auf ein einziges Blatt (*Lbs frg* 82, heute in der Nationalbibliothek von Reykjavík aufbewahrt) während des Brandes von Kopenhagen 1728 verloren. Der Text ist aufgrund von Transkriptionen aus dem 17. und 18. Jahrhundert erhalten geblieben. Der *Codex Frisianus* (AM 45 fol, erstes Viertel des 14. Jahrhunderts) überliefert die Lesart *hofðingjar* („Hauptlinge“), zusammen mit AM 38 fol (Kopie vom Ende des 17. Jahrhunderts, teilweise vom Manuskript *Jofraskinna* abgeschrieben, welche ebenfalls während des Brandes von 1728 verloren gegangen ist; diese Version der *Jofraskinna* wird in den modernen Editionen mit der Abkürzung J2 bezeichnet). Für die Handschriften der *Heimskringla* siehe auch das Vorwort von Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1901, 1, S. I–VIII.

4 *Ynglinga saga*, Kap. VI, S. 17 f.

waren stark wie Bären oder Stiere; sie töteten Menschen, aber weder Feuer noch Eisen konnte ihnen etwas anhaben; das wird *berserksgangr* genannt.)

Das Kompositum *berserksgangr*,⁵ das häufig in der isländischen Prosaliteratur verwendet wird,⁶ beschreibt einen Zustand der Raserei, der ursprünglich bestimmten Kriegern des heidnischen Skandinaviens zugesprochen wurde: den *berserkir*.⁷ Gemäß der mittelalterlichen Tradition können diese Krieger während ihrer furchterregenden Anfälle weder durch Schwerter noch Feuer verwundet werden.⁸

Dieser Text Snorris, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasst wurde, wird heutzutage als ein *locus classicus* angesehen. Er besitzt einen zutiefst originalen Charakter: Keine andere Überlieferung verbindet in derselben expliziten Weise den *furor berserkicus* mit der odinschen Magie.

Diese religiöse – oder mythologische – Interpretation des Phänomens spaltet bis heute die Wissenschaft. Einige Germanisten – unter ihnen Otto Höfler⁹ und Jan de Vries¹⁰ – haben den Berserkern sowohl eine kultische als auch eine militärische Funktion zugesprochen. In Frankreich hat diese Diskussion das Interesse von Georges Dumézil geweckt. Im Rahmen seiner Untersuchung der „mythischen Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen“ hat sich der Komparatist unter verschiedenen altnordischen Quellen insbesondere auf den oben zitierten Absatz der *Ynglinga saga* gestützt.¹¹ Andere Wissenschaftler jedoch – unter ihnen Hans Kuhn¹² und Klaus von See¹³ – halten die Berichte Snorris für bloße Fabeln und lehnen es ab, die Existenz der Tierkrieger mit einem Óðinnskult in Verbindung zu bringen. Diese Philologen bestehen sowohl auf dem rein sagenhaften Charakter der ersten Kapitel der *Ynglinga saga* als auch auf der späten Entstehungszeit des Textes nach Einsetzen des Christentums.

5 Wörtlich: „Gang des Berserkers“. Das Substantiv *gangr* kann ebenfalls im Sinn von „rapid or furious going“ verstanden werden (vgl. *IED*, S. 191). Vgl. auch die Redewendung *ganga berserksgang*.

6 Vgl. die zitierten Belege in *ONP*, 2, S. 259 f.

7 Pl. des Subst. mask. *berserkr*.

8 Vgl. u. a. die *Svarfdæla saga* (Kap. VII, S. 142 f.) oder die *Vatnsdæla saga* (Kap. XLVI [Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 125]). Für andere Belege siehe Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 332 ff. Dieser Frage wird im Detail im Kapitel VII der vorliegenden Arbeit nachgegangen.

9 Höfler 1976, S. 298–304.

10 de Vries 1970, 1, § 333–336.

11 Dumézil 1985, S. 208 f. Vgl. ebenfalls Dumézil 1939, S. 79–91 (Kap. VI: Les guerriers-fauves).

12 Kuhn 1949; vgl. ebenso die revidierte Version dieses Artikels, die auf Deutsch unter dem Titel „Kämpen und Berserker“, 1968, veröffentlicht wurde.

13 Vgl. von See 1961b; *IED*, S. 61, bezweifelt ebenfalls die Position Snorris und verdächtigt den Autor der *Ynglinga saga*, die *Hávamál* zu paraphrasieren (vgl. besonders die Str. 156 dieses Gedichts). Die Überlieferung des eddischen Gedichts scheint jedoch die Position Snorris eher zu bestärken, ohne von einer direkten Entlehnung ausgehen zu müssen.

Scheinbar verdreht auch Snorri selbst die Darstellung der Fakten: Er beschreibt Óðinn zugleich als Gründer eines neuen schwedischen Königreichs¹⁴ und schreibt ihm Heldentaten zu, die nicht zu einer historischen Figur, dafür jedoch zu einem der höchsten Götter des nordischen Pantheons passen. Diese Verwirrung der Genres, die in den mittelalterlichen Quellen recht gewöhnlich ist, kann eine gewisse Skepsis erzeugen. Verliert der Autor dabei seine Glaubwürdigkeit? Muss man sein Werk endgültig in die Kategorie der „mythologischen Erzählung“ einordnen? Man weiß, dass Eugen Mogk die *Edda*, aber auch die ersten Kapitel der *Ynglinga saga* in ein literarisches Genre aufgenommen hat, das er als „mythologische Novelle“¹⁵ bezeichnet hat. Dumézil hat dieser Ansicht lebhaft widersprochen, da er Snorri als einen generell verlässlichen Zeugen ansieht.¹⁶ Inwieweit können wir Snorri in diesem Fall vertrauen? Zwiespalten zwischen den Ansprüchen des christlichen Glaubens und seinem Interesse an den Traditionen der Vorfahren, versucht der isländische Historiograph die beiden Standpunkte in Einklang zu bringen: Er bezieht sich auf sagenhafte Überlieferungen, die mit den göttlichen Vorfahren und dem schwedischen Ursprung der norwegischen königlichen Familie verbunden sind,¹⁷ während er gleichzeitig die Grenzen der *interpretatio christiana* respektiert. Die Konventionen seiner Zeit verbieten es ihm, die heidnischen Gottheiten in ihrer wahren Natur zu zeichnen.¹⁸ Aber der Euhemerismus Snorris verringert nicht notwendigerweise den Wert seiner Äußerungen. Der Autor wurde wahrscheinlich von einer alten mythischen Erzähltradition im Gewand einer historischen Überlieferung inspiriert. Die Hypothese von einer ununterbrochenen Überlieferung verdient es jedenfalls, genauer untersucht zu werden. Die Vorsicht gebietet es, nicht sofort der

14 Ahnherr der *Ynglingar* wird sein Nachfolger Yngvi-Freyr, der den Asen nicht angehört, sondern aus dem Geschlecht der Wanen stammt.

15 Mogk 1923.

16 Dumézil 1992, S. 253 f. („Réhabilitation de Snorri“).

17 Für Baetke 1964, S. 69 f., handelt es sich um eine „neue“ Legende, die im 12. Jahrhundert von Ari dem Weisen (*Ari inn fróði*) in seiner ersten Version der *Íslendingabók* erschaffen wurde. Einer anderen Hypothese folgend, die öfter vertreten wird, basiert das Motiv der göttlichen Vorfahren der *Ynglingar* auf einer prä-christlichen Tradition (vgl. Sundqvist 2002; Sundqvist 2004b, S. 279 f.). Man ging teilweise von Andeutungen auf diese mythische Genealogie in den ersten – heute verlorenen – Strophen des *Ynglingatal* aus. Ungeachtet der ursprünglichen Form dieses Gedichts, das wahrscheinlich im 9. Jahrhundert verfasst wurde, kannte Snorri ohne Zweifel nur die Fragmente, die er zitiert. Daraus lässt sich schließen, dass er sich von anderen Informationsquellen hat inspirieren lassen (vgl. Dillmann 2000a, S. 360 f., Anm. 9). Zudem gibt es in der Tradition der germanischen Völker viele Beispiele für königliche Geschlechter, die mit einem göttlichen Vorfahren – meist Óðinn/Wotan – verbunden sind. Sie sind klar bei den Angelsachsen nachgewiesen (vgl. den Beitrag von Lutz von Padberg 2004, S. 272 f.) und indirekt bei den Germanen des Kontinents, vor allem bei den Goten und den Langobarden (vgl. Höfler 1956; Höfler 1973b, S. 18–29; Beck / Sauer / Scheibelreiter 1998; Anton et al. 2004, S. 235–272).

18 In seiner *Edda* folgt Snorri noch euhemeristischen Ansätzen, jedoch auf eine weniger systematische Art und Weise.

Versuchung der Hyperkritik nachzugeben: Der Beginn der *Ynglinga saga* sollte nicht übereilt dem Bereich der literarischen Phantastik zugeordnet werden.

Gewiss ist der Gebrauch des Wortes *berserksgangr* nicht vor dem 13. Jahrhundert in Prosawerken belegt.¹⁹ Die Berserker jedoch werden in einer sehr viel älteren skaldischen Strophe erwähnt, die von Snorri in seiner *Haralds saga hárfagra*²⁰ zitiert wird.

B *Haraldskvæði*

Diese Strophe stammt aus dem Fragment eines Gedichts, das die Schlacht von Hafrsfjord beschreibt, die um 872 n. Chr. an der Küste Norwegens stattfand. Die mittelalterliche Tradition nennt sowohl Þórbjörn hornklofi als auch Þjóðólfr ór Hvíni – zwei Skalden Haraldr hárfagris – als Verfasser dieses Fragments. Der archaische Stil des Werks erlaubt es, den Entstehungszeitraum dieses Werks um das Ende des 9. Jahrhunderts anzusetzen.

Basierend auf einer Rekonstruktion von 1847 wird dieses Fragment mit weiteren Strophen verbunden und seitdem in den meisten Ausgaben der Skaldendichtung als Teil eines längeren Gedichtes unter dem Namen *Haraldskvæði*²¹ („Haraldslied“) aufgenommen. Dieses Werk erscheint jedoch in keiner mittelalterlichen Handschrift in der Form, die die modernen Editionen wiedergeben und die aus 23 Strophen unterschiedlicher Herkunft besteht.²² Der Titel *Haraldskvæði* ist in den altnordischen Quellen nirgends erwähnt.

Außerhalb der *Haralds saga hárfagra* erscheinen die Verse, die sich auf die Schlacht im Hafrsfjord beziehen, in der *Fagrskinna*²³ – einer Chronik, die wohl wenig früher als die *Heimskringla* entstanden ist – und in einer späteren Sammlung, der *Flateyjarbók*.²⁴

Zwei weitere Strophen, die einem anderen, heutzutage in das *Haraldskvæði* integrierten Fragment entstammen, nennen ebenfalls die Berserker, die als eine Gruppe von Elitekämpfern und Gefolgsleuten des Königs Haraldr hárfagri vorgestellt

¹⁹ Dies spricht nicht gegen die Vermutung, dass dieses Wort viel älter sein könnte: Das Argument *ex silentio* ist nicht immer zutreffend, um einen Begriff als eine „späte“ Schöpfung anzusehen. Die ältesten skandinavischen Quellen, die vor der Niederschrift der isländischen Sagas entstanden sind, gehören zur eddischen oder skaldischen Dichtung oder zu den runischen Inschriften; die Werke oder Inschriften, die auf uns gekommen sind, bilden ein recht limitiertes Korpus, das einen relativ stereotypen Wortschatz benutzt.

²⁰ *Haralds saga hárfagra*, Kap. XVIII, S. 124, Str. 52.

²¹ Zur Entstehung und Struktur dieses Gedichts s. u. Kap. III.

²² Vgl. Würth 1999a.

²³ Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903, S. 16, Str. 9.

²⁴ *Haralds þáttur hárfagra*, S. 574.

werden. Aber die Datierung dieser Passage ist kontrovers. Beide Strophen, die in der *Fagrskinna*²⁵ und der *Flateyjarbók*²⁶ überliefert werden, bleiben im Werk Snorris unerwähnt.

Snorri Sturluson hat das Motiv der Tierkrieger jedenfalls nicht selbst erfunden. Er ist dennoch der Einzige, der die Berserker eindeutig als „Männer Óðinns“ (*hans menn*) bezeichnet. Findet sich bei Snorri das Echo eines Mythos, dessen Ausformungen keinen Einfluss auf die Gliederung der altnordischen Gesellschaft hatten? Oder erinnert der Verfasser der *Heimskringla* im Gegenteil an eine Tradition, die sich in bestimmten Kulturen tatsächlich widerspiegelte und die Organisation der Gefolgschaft in vorchristlichen Zeiten prägte? Sind die Berserker nur fiktive Figuren oder historisch belegbare Krieger?

Die Überlieferung des *Haraldskvæði* spricht für die Annahme, dass die Berserker ein historisches Phänomen waren. In diesem Fall reduziert sich dieses nicht nur auf eine kriegerische Praxis, sondern gehört gleichzeitig einer religiösen Sphäre an, worauf die Bindung an Óðinn hinweist.

Die verheerende Raserei, der sich die Anhänger des Asenfürsten hingeben, scheint sich in einen kultischen Kontext einzufügen. Entspricht der Ruf der Unverwundbarkeit, den diese Heiden genießen, den Kräften, die dem Gott zugesprochen werden, der die ekstatische Kampferregung hervorruft? Betrachten sich diese Männer während ihrer furchtbaren Wutanfälle als Inkarnationen von mythischen Wesen, die den Totengott begleiten?

Diesbezüglich liefern die mittelalterlichen Quellen, die mehrere Jahrhunderte nach der Christianisierung Islands entstanden sind, keine direkten, eindeutigen Zeugnisse. Deswegen stützen sich die verschiedenen Theorien zum Ursprung des *berserksgangr*, die lange nach dem Untergang des Heidentums entwickelt wurden, auf sehr unsichere Grundlagen. Wie lassen sich die Aussagen Snorris bestätigen, die als scheinbar vereinzelter Zeugnis methodisch angreifbar werden?

Von den altnordischen Quellen, über die Snorri verfügen konnte, hat nur das skaldische Material bis heute überdauert. Da es sich beim *Haraldskvæði* um eine Primärquelle handelt, erweist sich die Verwendung dieser Überlieferung als unumgänglich: Sie stellt historisch und geographisch verlässliche Ansatzpunkte zur Verfügung, indem sie die Existenz der Berserker mit einem bestimmten Ereignis (der Schlacht von Hafrsfjord) in Verbindung bringt. Die Forschung, die sich mit diesem Thema beschäftigt, muss folglich vor allem auf einer kritischen Untersuchung des *Haraldskvæði* basieren – was nicht immer der Fall gewesen ist.

Allerdings ist eine Analyse dieses Werkes nicht ausreichend, um alle Zweifel zu beseitigen: Der „odinsche“ Charakter der Berserker wird in dem Gedicht nicht explizit erwähnt, das dennoch einige mythologische Anspielungen enthält. Betrachtet

²⁵ Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903, S. 11, Str. 12f.

²⁶ *Haralds þáttr hárfagra*, S. 568.

man sämtliche Texte, aus denen die *Heimskringla* besteht, als Ganzes, so haben die Verse, die in der *Haralds saga hárfagra* zitiert werden, keinen direkten Bezug zum sechsten Kapitel der *Ynglinga saga*. Man muss daher das Zeugnis Snorris mit weiteren Quellen vergleichen, die ähnliche Glaubensvorstellungen oder damit zusammenhängende Praktiken überliefern. Dabei kann es sich um literarische Texte oder archäologisches Material handeln.

Diese Vorgehensweise wird trotz der methodologischen Schwierigkeiten, die sich aus der typologischen Vielfalt der Quellen ergeben, schlüssige Antworten hervorbringen. Nicht selten liefern diese Quellen scheinbar gegensätzliche Bilder oder Informationen, die sich nur schwer verifizieren lassen – außer auf indirekte Weise, im Rahmen einer komparativen Untersuchung.

Aber die Aufgabe, wie schwierig sie auch sein mag, wird durch das Thema vollkommen gerechtfertigt: Das Urteil über die Glaubwürdigkeit der Überlieferung Snorris Sturlusons hängt davon ab. Seine Definition des *berserksgangr* kann auf entscheidende Weise die engen Zusammenhänge erhellen, die in den Glaubensvorstellungen des altnordischen Heidentums zwischen numinosen Kräften und kriegerischer Funktion bestanden.

C Der Krieg und das Sakrale

Im Altnordischen wird das Konzept des „Krieges“ – neben anderen Wörtern und Redewendungen²⁷ – durch die mit dem Präfix *ú-* gebildete Negation *ú-friðr* („Feindseligkeiten“, „Auseinandersetzungen“, wörtlich „Un-frieden“) ausgedrückt.²⁸ Das maskuline Substantiv *friðr* verweist auf die Vorstellung von Frieden, aber auch auf persönliche Sicherheit und Unverletzbarkeit. Das Wort wird auch mit der Idee von Wohlstand verbunden, wie es die rituelle Redewendung *til árs ok friðar* („gutes Jahr und Frieden“)²⁹ bezeugt; in bestimmten Kontexten besitzt es auch eine religiöse Konnotation – wie es auch der Ausdruck *jólafríðr* („Julfriede“)³⁰ andeutet. Im Gegensatz dazu bezeichnet das Wort *ú-friðr* also die Störung eines positiven Zustands.

Jedoch wird in den altnordischen Quellen den kämpferischen Leistungen und dem heldenhaften Verhalten ein besonders hoher Wert beigemessen. Ohne spezifisch

²⁷ Vgl. Sturtevant 1941, S. 260.

²⁸ Der Ausdruck erscheint sowohl in der skaldischen Dichtung als auch in Prosatexten – z. B. in dieser Passage der *Hákonar saga góða* (Kap. X, S. 179): *ófriðr var millum Danmerkr ok Nóregs. Úfriðr* ist auch als Personen- oder Beiname in den schwedische Runeninschriften überliefert (Inschriften U 1118, Stein von Örke, und M 15, Stein der Kirche von Skön).

²⁹ Vgl. zur Interpretation dieser Formel Hultgård 2003.

³⁰ Vgl. auch das Attribut *fríðsæll* („vom Frieden bevorzugt“), das im Zusammenhang mit dem mythischen Herrscher *Fjölfnir* in der *Ynglinga saga* (Kap. XI, S. 24) benutzt wird.

„sakral“ zu sein, erwirkt der Krieg, der sehr oft mit Ritualen und mythologischen Glaubensvorstellungen verbunden wird, das Eingreifen von göttlichen Mächten – genauso wie andere menschliche Aktivitäten. In einer Welt, in der man sich selten über rein friedliche Wege behaupten kann, stellt die kriegerische Tat ein privilegiertes Mittel dar, um den persönlichen Wert auszudrücken: Sie erlaubt es, das eigene Schicksal zu erfüllen und Ruhm und Reichtum zu erlangen. Die Tapferkeit erregt zweifellos Respekt und Anerkennung in einer Gesellschaft, in der männliche Tugenden hoch geschätzt werden. Auch wenn Charakterstärke, Redegewandtheit, Geschicklichkeit und Selbstbeherrschung in der Sagaüberlieferung häufig über rohe Gewalt triumphieren, kann sich die Kampferregung, wenn sie unter bestimmten Umständen durch ein tragisches *fatum* geschürt wird, zu einem Höhepunkt steigern, der in manchen Texten der altnordischen Dichtung eine epische Dimension erreicht.

Durch seine Etymologie wird selbst der Name *Óðinn* mit der Vorstellung der ekstatischen Raserei verbunden (vgl. das Adjektiv *óðr*),³¹ die auch seine Anhänger ergreift. Darüber hinaus weisen die Mythen, die vom Schicksal der toten Krieger (*einherjar*) in Walhall berichten, ebenso wie die Ausführung von magisch-religiösen Ritualen (wie z. B. der Speerwurf über das feindliche Heer, das dadurch Óðinn geweiht und dem Totengott „geopfert“ wird) auf die enge Beziehung zwischen den kriegerischen Traditionen der heidnischen Epoche und der Welt der Götter hin.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll die Bedeutung dieser Verbindung von Krieg und dem Sakralen, die keineswegs im Widerspruch zu der herausragenden Stellung steht, die den Gottheiten des Bereichs „Fruchtbarkeit – Ergiebigkeit“ in der altnordischen Welt anderweitig zugesprochen wird, durch die emblematische Figur des Berserker bewiesen werden.

Die Menge und die Vielfältigkeit der vorhandenen Quellen sind beachtlich. Die mittelalterlichen Quellen, die oft von Interesse für den Philologen sind, bieten in den Augen des Historikers nicht alle denselben Wert. Denn obwohl der explizite Bezug zum Kult Óðinns ausschließlich bei Snorri dargestellt wird, erscheinen die Berserker in zahlreichen altnordischen Quellen.

³¹ Gemäß einer anderen Interpretation stammt der Name des Gottes vom Substantiv *óðr* ab, das im Sinn von „Poesie“, „poetische Kunst“, „Zauber“ verwendet wird (vgl. Hultgård 2007, S. 773). Die beiden Deutungen schließen einander nicht aus, wie bereits Höfler 1974 gezeigt hat. Basierend auf einer Ableitung des Theonyms *Wotan* von der indogerm. Wurzel *h₂ueh₁-*, „wehen“, schlägt Stefan Zimmer folgende Deutung vor: Als **Wōdu-na-z* wird jener Gott benannt, „dessen Zuständigkeitsbereich das Wehen ist“. Diese Interpretation lässt sich „mit verschiedenen Bildern von der ursprünglichen Figur des Gottes vereinen, sowohl mit dem alten Totendämon, späteren Wilden Jäger . . . als auch mit dem Gott der Zauberei und inspirierten Dichtung“ (Zimmer 2015, S. 387).

D Etymologische Fragen und Abgrenzung des Themas

Hinsichtlich der Etymologie des Substantivs *berserkr* bestehen einige Unsicherheiten, die die Interpretation schwierig machen. Zwei Lösungen können in Betracht gezogen werden, die von einem philologischen Standpunkt aus gleich wahrscheinlich sind. Im Verlauf dieser Arbeit werden beide genauer untersucht (s. u. Kap. II). Die eine, die auf der alten Wurzel **ber-* für Bär beruht, erinnert an das Bild eines Kriegers, der mit dem Fell dieses Tieres bekleidet ist; die andere, die ausgehend vom Adjektiv *berr* („nackt“) gebildet wird, entspricht wiederum der alten germanischen Tradition des Kampfes *nudis corporibus*.³² Georges Dumézil umgeht dieses Problem – gefolgt von François-Xavier Dillmann³³ –, indem er den treffenden Ausdruck „guerrier-fauve“³⁴ verwendet. Dieser erweckt einen Eindruck von der Wildheit, die den Berserkern zu eigen ist, ohne der exakten Bedeutung des altnordischen Wortes vorzugreifen. Dieser Begriff erfasst alle Varianten des Phänomens, ohne z. B. genau festzulegen, welche Tierart den Pelz liefert, den diese Tierkrieger tragen – eine Unbestimmtheit, die umso günstiger erscheint, da der Ausdruck *berserkir* im *Haraldskvæði* und anderen neueren Quellen in Verbindung mit dem Kompositum *úlfheðnar* (Sg. *úlfheðinn*) gebracht wird. Letzterer Begriff wird für Krieger verwendet, die mit einem Wolfspelz bekleidet sind. Beschreiben die beiden Namen *berserkir* und *úlfheðnar* zwei verschiedene Kategorien? Die skaldischen Strophen liefern zu dieser Frage keine eindeutige Antwort, auch wenn einige Indizien dafür sprechen, dass sich beide Bezeichnungen auf dieselbe Gruppe beziehen.³⁵

Im Gegensatz zum Appellativ *berserkr* wird *úlfheðinn* auch als Eigenname verwendet. Der Personenname Úlfheðinn ist auf schwedischen Runensteinen der Wikingerzeit bezeugt. Es ist jedoch nicht bekannt, ob das Substantiv älter als der Personenname ist.

Darüber hinaus beschränkt sich das Problem nicht allein auf lexikographische Fragen: In einigen mittelalterlichen Quellen kommen Tierkrieger vor, ohne durch eine exakte Terminologie beschrieben zu werden. Dies ist vor allem der Fall bei Saxo Grammaticus in den ersten Büchern seiner *Gesta Danorum* – wo man vergeblich die lateinische Form *berserkus* sucht, die von modernen Gelehrten genutzt wird.³⁶

³² Vgl. vor allem Tacitus, *Historiae*, II, xxii, im Zusammenhang mit den germanischen Kohorten des Vitellius, die *more patrio nudis corporibus* kämpfen, oder auch *Germania*, VI.

³³ Dillmann 2000a, S. 337, Anm. 8.

³⁴ Dies ist der Titel von Kapitel VI in *Mythes et dieux des Germains* (Dumézil 1939). Cleasby (*IED*, S. 61) definiert *berserkr* als „wild warrior“. Gunter Müller benutzt den Ausdruck „Tier-Krieger“ (Müller 1970, S. 178 f.), der auch im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit verwendet wird.

³⁵ S. u. Kap. II und III.

³⁶ Vgl. ab dem 17. Jahrhundert die Arbeiten von Gudmundus Andreæ, Olaus Verelius et al., s. u. Kap. II. 1725 erschien in Uppsala eine Arbeit von Ericus Ramelius mit dem Titel *Berserkus furorque berserkicus*.

In den Isländersagas erscheint das Wort *berserkr* sehr oft, es wird jedoch nicht einheitlich verwendet. Einige Berichte haben ihren Ursprung eher in sagenhaften Überlieferungen oder bedienen sich rein literarischer Topoi, nicht historischer Tradition.

Die Vorstellung der Metamorphose, der Verwandlung der körperlichen Hülle, wird manchmal mit den Berserkern in Verbindung gebracht – wie das Vokabular aus dem Bereich magischer Praktiken und religiöser Vorstellungen belegt. Mehrere Ausdrücke, die basierend auf einem Wort gebildet werden, das die Seele in ihrer sichtbaren Form (an. *hamr*) bezeichnet, erwecken den Eindruck einer Veränderung der Erscheinung – man kann in diesem Zusammenhang von einer Veränderung des Verhaltens und des psychischen Zustands sprechen: *eigi einhamr*, *skipta hönun*³⁷ etc. Aufgrund dieser Eigenschaften kommt es manchmal zu einer Verwechslung mit Werwolflegenden, die oft sehr viel jünger sind.

Wie kann man folglich das Bild der Tierkrieger genauer skizzieren? Welche Grenzen müssen dieser Studie gesetzt werden? Sie sind angesichts der Natur der behandelten Phänomene notwendigerweise weit: Der Untersuchungsgegenstand muss in einer umfassenden Perspektive analysiert werden, während ausgehend von einer „longue durée“ die Gesamtheit der verwandten Gebiete (angelsächsisch und kontinentalgermanisch) betrachtet wird. Der Fokus wird dennoch auf dem Zeitraum vom 6. Jahrhundert bis zur Jahrtausendwende im skandinavischen Raum liegen. Diese Wahl ist nicht willkürlich: Die Ikonographie der Vendelzeit (6.–8. Jahrhundert)³⁸ bringt die ersten überzeugenden Beweise für die Existenz der Tierkrieger hervor, deren Traditionen in der anschließenden Wikingerzeit ihren Höhepunkt haben.

Für die ältere Zeit steht der Geschichtsforschung ein sehr begrenztes Quellenkorpus zur Verfügung, das leider nur hypothetische Schlussfolgerungen ermöglicht, während viele Quellen der jüngeren Periode, in der die Stellung des Christentums in Skandinavien bereits gestärkt war, für den Forschungsgegenstand von geringer Relevanz sind: Mit dem Ende der Wikingerzeit entwickelt sich in der nordischen Welt eine den Berserkern gegenüber feindliche Gesellschaft, in der sie schrittweise mit professionellen Holmgangsmännern, Wegelagerern und Geisteskranken gleichgesetzt werden.

Über die rein mythischen Aspekte sowie über die mittelalterlichen Fabeln und Stereotypen hinaus soll versucht werden, ein Verständnis für die Bedeutung des *berserksgangr* in den Ritualen und den kriegerischen Traditionen im heidnischen Skandinavien zu erlangen.

³⁷ Zur Bedeutung und der Verwendung dieser Redewendungen s. u. Kap. VII.

³⁸ Die Vendelzeit (schwed. Vendeltiden) hat ihren Namen von einem Kirchspiel im Norden der schwedischen Provinz Uppland, in der wichtige archäologische Entdeckungen gemacht wurden. Die Vendelzeit erstreckt sich über einen Zeitraum, der den zwei letzten Jahrhunderten der Merowingerzeit (von 550 n. Chr. bis 750) entspricht (vgl. Arrhenius 2006).

Die Vorgehensweise wird historisch angelegt sein, basierend auf der Beschreibung, Einordnung, Datierung und anschließenden Erklärung der Fakten. Nicht zuletzt muss auch die Rolle der Berserker in der altnordischen Gesellschaft so genau wie möglich definiert werden. In diesem Zusammenhang soll auch versucht werden, ihre Verbindungen mit bestimmten Institutionen – wie dem „sakralen“ Königtum und der Gefolgschaft – aufzuzeigen, deren Umfang und frühe Entwicklung heute noch Gegenstand heftiger Kontroversen ist.

Es wird kein Anspruch erhoben, definitive Antworten auf die erörterten Fragen zu geben. Es soll nur versucht werden, neue Denkanstöße zu einer Diskussion beizutragen, die zu oft zwischen einer gewissermaßen undistanzierten Auswertung der altnordischen Quellen und der entgegengesetzten Neigung zur Hyperkritik gespalten ist.

E Typologie der Quellen

Das Vorhaben erweist sich als komplex: Das aus Skandinavien überlieferte Quellenmaterial wirft eine Reihe von Interpretationsschwierigkeiten auf. Diese resultieren vor allem aus dem zeitlichen Rahmen, in dem die mittelalterlichen Texte niedergeschrieben wurden und der meist erst weit nach den beschriebenen Ereignissen einsetzt, aber auch aus der großen Bandbreite der gesamten Quellen – archäologisches Material, epigraphische Monumente, skaldische und eddische Gedichte, Prosawerke, deren literarische Qualität oft den historiographischen Wert übertrifft, und schließlich einige Gesetzestexte.

Diese Schwierigkeiten sind nicht unüberwindbar, wenn man die Grundsätze, die Lucien Musset festgelegt hat, beachtet: „Chacune de ces catégories de sources doit être critiquée selon des méthodes distinctes. Toujours une extrême prudence chronologique s'impose“.³⁹ Vom Ende des 8. Jahrhunderts bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts hat die skandinavische Zivilisation, deren scheinbare Homogenität nicht über die vielfältigen regionalen Eigenheiten hinwegtäuschen kann, bedeutende Entwicklungen durchlaufen. Wenn auch die frühen Vertreter der altnordischen Philologie diese lange historische Periode, die bequemerweise als Wikingerzeit bezeichnet wird,⁴⁰ oft als eine im Laufe von zweieinhalb Jahrhunderten nahezu unverändert gebliebene Einheit betrachtet haben, so gilt es doch heute, eine differenziertere Sichtweise anzunehmen.

³⁹ Musset 1968, S. 229 f.

⁴⁰ Lucien Musset hat seinerseits eine Periodisierung vorgeschlagen, die um eine „erste Wikingerzeit“ angeordnet wird, und ungefähr die Jahre 790 bis 930 abdeckt, gefolgt von einer „zweiten Wikingerzeit“, die um 980 einsetzt und gegen 1030 aufhört (vgl. Musset 1969). Diese Dichotomie scheint sich vor allem auf die skandinavischen Expansionswellen nach Übersee zu beziehen. Die Christianisierung, die zu unterschiedlichen Zeiten in den Gebieten durchgeführt wurde, bildet ohne Zweifel den ausschlaggebenden Grund für die Veränderungen, die die nordische Gesellschaft um die Jahrtausendwende herum durchmachte.

Die Probleme, die sich durch die Vielfalt der Quellen ergeben, sollen im Folgenden knapp dargestellt werden.

Die bedeutendsten Bildzeugnisse, die das archäologische Material liefert, datieren auf den Zeitraum vor der Wikingerzeit: die Vendelzeit.⁴¹ Dies ist unter anderem der Fall bei den vier Matrizen von Torslunda (Öland). Eine von ihnen zeigt neben einem einäugigen Krieger, der einen Hörnerhelm trägt, einen Krieger, der von Kopf bis unter die Knie in einen Wolfspelz gekleidet ist; zwei weitere zeigen Personen, die entweder gegen zwei Bären kämpfen oder ein gefesselter bärenartiges Tier an einer Leine führen; auf Letzterer erscheinen zwei bewaffnete Männer, deren Helme mit Eberdarstellungen verziert sind.

Diese Gegenstände sind mit einer relativ stereotypen Ikonographie versehen, die verwandt ist mit angelsächsischen (Helm von Sutton Hoo, Gürtelschnalle aus Finglesham), alamannischen (Schwertscheide von Gutenstein, Pressblech von Obirgheim) und skandinavischen Funden (Helme von Vendel und Valsgärde). Eine solche Verbreitung von identischen Motiven, die als „gemeinsamer Schatz von Bildsymbolen“ betrachtet werden können,⁴² scheint die Existenz von vergleichbaren kriegerischen Traditionen, verbunden mit gemeinsamen Glaubensvorstellungen und Riten, zu bezeugen.

Dennoch bleibt die Identifikation der Szenen, die solche Helme oder andere Ausrüstungsstücke des 6. oder 7. Jahrhunderts zieren, schwierig. Zwar stimmt das Aussehen von bestimmten Motiven mit den Angaben, die von den literarischen Quellen und dem Namensmaterial (vgl. u. a. den Personennamen *úlfheðinn*) überliefert werden, überein. Infolgedessen liegt die Vermutung nahe, dass diese Bilder Tierkrieger darstellen könnten. Dennoch stellt sich immer wieder eine Frage: Handelt es sich hierbei um die Darstellung von Menschen und Ritualen oder von mythischen Wesen und Szenen?

Natürlich ist größte Umsicht bei einem Vergleich von archäologischen Belegen aus der Merowinger- bzw. Vendelzeit mit späteren Texten geboten: Zwei bis drei Jahrhunderte trennen diese Objekte von der Zeit der frühen Skaldendichtung. Die ikonographische und die literarische Überlieferung stimmen jedoch in überraschendem Maße überein. Das archäologische Material der Wikingerzeit (der Teppich von Oseberg, die Figuren von Ekhammar, die Masken von Haithabu etc.) liefert ebenfalls Anhaltspunkte, die nicht vernachlässigt werden dürfen.

Vom Ende des 9. Jahrhunderts an ist die Existenz des Wortes *berserkir* in einigen Strophen des *Haraldskvæði* belegt, die bereits erwähnt wurden. Neben diesem Werk benutzen auch eddische und skaldische Texte, die wahrscheinlich jünger sind,⁴³ ein

⁴¹ In diesem Zusammenhang sollen allerdings auch Vergleiche mit älteren Objekten gezogen werden, wie die Hörner von Gallehus, die auf den Beginn des 5. Jahrhunderts datieren.

⁴² Holmqvist 1977, S. 201.

⁴³ Für diese Werke hat Klaus von See 1961b eine Datierung vorgeschlagen, die, je nach Gedicht, vom 11. bis zum 14. Jahrhundert reicht.

ähnliches Vokabular. Einige oft sehr spät datierte Texte⁴⁴ enthalten meistens nur Anspielungen auf Personen, deren Name oder Verhalten an die Tradition der Tierkrieger erinnert.

All diese Informationen sind wertvoll, aber sie müssen mit Bedacht in diese Untersuchung aufgenommen werden. In der Tat wirft der Zeitraum, der die Entstehung der ältesten Strophen von ihrer Niederschrift trennt, viele Fragen über die Authentizität der Quellen auf; hinzu kommt die Unsicherheit, die den Überlieferungsprozess umgibt. Die Fragmente, die Dichtern der heidnischen Zeit zugesprochen werden, gelangten wahrscheinlich nicht vor dem 12. Jahrhundert in die Hände der Kopisten. Die lange mündliche Tradition, auf die sie sich berufen, führte wahrscheinlich zu Lücken und Varianten. Die erhaltenen Texte erlauben es nicht immer, den ursprünglichen Archetyp zu rekonstruieren. Sie sind oft Kopien von Kopien – ein Vorgang, der die Möglichkeit von Fehlern, Interpolationen und Auslassungen beinhaltet.

Die komplexen Vorgaben der skaldischen Dichtung verringern gleichwohl den Umfang solcher Entstellungen: Sie erlauben nur begrenzte Anpassungen innerhalb der Strophen und garantieren im Wesentlichen eine treue Erhaltung der überlieferten Verse. Die Veränderungsmöglichkeiten werden durch die Strenge der Metrik grundsätzlich eingeschränkt.

Im Laufe der Zeit konnten aber ganze Textstellen aus der Erinnerung verschwinden. Strophen, die aus unterschiedlichen Gedichten stammen, wurden manchmal zu neuen Gesamtwerken zusammengefügt. Andere Fragmente, die in Prosaerzählungen eingefügt sind, wurden von den mittelalterlichen Autoren, die sie kommentierten, nicht immer richtig interpretiert. In den Augen der Nachwelt können mehrere Skalden als mögliche Verfasser desselben Stücks in Frage kommen. Und schließlich ist es nicht immer leicht, zwischen einem „authentischen“ Gedicht und einer späteren Paraphrase zu unterscheiden: Die Vorliebe der Isländer für einen archaisierenden Stil ist bekannt.

In einigen Fällen ermöglicht eine sorgfältige Stil- und Wortschatzanalyse eine glaubwürdige Datierung. Dennoch lässt der Deutungsversuch bestimmter skaldischer Strophen den Historiker genauso hilflos zurück wie der Umgang mit den archäologischen Funden: Isoliert betrachtet reichen diese Quellen kaum aus, um Gewissheit zu schaffen.

Unter Umständen kann aber der Wert der aus den verschiedenen Quellen zusammengetragenen Indizien durch die Untersuchung des onomastischen Materials bestätigt werden. Dieses enthält eine Reihe von Anthroponymen, die an eine Tierversummung erinnern. Die Etymologie dieser Personennamen, deren Konstruktion oft dem Kompositum *úlf-heðinn* ähnelt, suggeriert eine gewisse Affinität zur Welt der Tierkrieger.

⁴⁴ Einige Werke, die vor allem dem Genre der *Rímur* angehören, entstanden erst nach dem 14. Jahrhundert.

Die Runeninschriften erlauben es teilweise, diese Behauptung zu verifizieren. Einige Inschriften stammen allerdings nicht aus der historischen Periode, die für die Untersuchung der Tradition der altnordischen Berserker relevant ist. Sie geben keine Auskunft über die archaischen Traditionen des heidnischen Skandinaviens, da sie in einem christlichen Kontext erstellt wurden: ein gewisser **ulueþin**, der im 13. Jahrhundert auf einem Grabstein bei einer uppländischen Kirche erwähnt wird,⁴⁵ war wahrscheinlich kein wilder Krieger, der mit einem Wolfspelz bekleidet war. Derselbe Name, in der Form **ul(f)hipin**, erscheint aber auf einem älteren schwedischen Stein,⁴⁶ der sich nicht genau datieren lässt; vermutlich trennen allerdings nur einige Jahrzehnte diese Inschrift von der Zeit Harald Schönhaars. Einige vendelzeitliche Inschriften überliefern ebenfalls faszinierende Berichte – wie der Stein von Istaby (7. Jahrhundert),⁴⁷ auf dem drei Männer erwähnt werden, die „Wolf des Krieges“ (*Hapuwulfr*), „Wolf des Schwerts“ (*Hæruwulfr*) und „Wolf des Heeres“ (*Harifwulfr*) genannt werden. Diese Personen waren wahrscheinlich miteinander verwandt.⁴⁸ Die sich wiederholende Verwendung von alliterierenden Namen innerhalb einer Familie ist eine Praxis, die in der gesamten germanischen Welt verbreitet ist. Dieses Familienerbe beschränkt sich jedoch im Fall des Steins von Istaby nicht auf die Wiederholung eines Halbreims: Wenn man die Bedeutsamkeit der drei Anthroponyme beurteilt, so bildet die Tiersymbolik für die kriegerische Aristokratie einen wichtigen Verweis auf die soziale Stellung. Dieses Beispiel impliziert nicht zwingend, dass es sich bei diesen drei Personen um Tierkrieger (*úlfheðnar*) handelt; es gibt aber Aufschluss über die Vorstellungswelt, in welcher sich die Tradition der Berserker entwickelt hat.

Mehr als 500 Jahre trennen diese epigraphischen Belege von den ersten Prosaquellen, die erst ab dem 12. Jahrhundert in einem christlichen Kontext entstanden sind und ein reichhaltiges Korpus von lateinischen und altnordischen Texten bilden – das religiöse wie auch profane Schriften umfasst: Homiliensammlungen, Hagiographien, „Königssagas“ (*Konungasögur*), „Isländersagas“ (*Íslendingasögur*), „Vorzeitsagas“ (*Foraldarsögur*), „höfische“ Sagas (*Riddarasögur*), Gesetzestexte etc.

Bei der Auseinandersetzung mit jeder dieser Quellen muss der Forscher die Gattung im Auge behalten, der der Text angehört, und ebenso den möglichen Zeitpunkt der Niederschrift. Zusätzlich muss er danach streben, die Primärquellen zu identifizieren, auf denen das Werk beruht: Die isländischen Sagaverfasser stützen

⁴⁵ U 799, Kirche von Långtora, Lagunda.

⁴⁶ Sö 307, Mühle von Igelsta, Södertälje.

⁴⁷ DR 359, Gemeinde Mjällby, Lister, Blekinge.

⁴⁸ Vgl. Jansson 1987, S. 20 f. Der Name *Hariwulfr* erscheint auf einem anderen Stein des Gebiets Lister, dem Stein von Stentoft (DR 357), an der Seite des Namens *Hapuwulfr* – dieser begegnet ebenfalls auf dem Nachbarstein von Gummarp (DR 358). Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um dieselbe Personengruppe (vgl. Birkmann 1995, S. 114 f.; Williams 2001, S. 509–512; Schulte 2014). Die Inschriften werden in Kapitel IX der vorliegenden Untersuchung genauer behandelt.

sich teilweise auf die skaldische Überlieferung, die sie somit für die Nachwelt bewahren. In anderen Fällen werden sie von Vorbildern der fremden höfischen Literatur inspiriert, die sie mehr oder weniger genau umarbeiten. Aus dieser Vielfalt entsteht ein sehr kontrastreiches Bild, in welchem dem Berserker sowohl mythische und heroische als auch verabscheuungswürdige oder lächerliche Züge zugesprochen werden.

Der Begriff wird für so unterschiedliche Figuren verwendet, dass sich daraus ein inkohärentes Bild formt: Es sind Elitekrieger, Gefolgsleute eines mächtigen Herrschers, aber auch furchterregende Abenteurer, Briganten, Haudegen, wenn es sich nicht gar um märchenhafte oder „exotische“ Wesen handelt: Zauberer, Mohammedaner, Trolle oder Riesen usw. Gewiss gibt die Fülle dieser unterschiedlichen literarischen Charaktere, die lange nach dem wahrscheinlichen Verschwinden des Phänomens erarbeitet wurden, Auskunft über die semantische Entwicklung des Begriffs in der mittelalterlichen Literatur. Aber die Beschreibung einer Sammlung von urigen und stereotypen Figuren erlaubt es nicht, eine historisch bezeugte Tradition zu rekonstruieren.

Selbst im Werk Snorris ist das Bild der Tierkrieger nicht unveränderbar: Im Verlauf der Sagas, die den ersten Teil der *Heimskringla* ausmachen, beschreibt der Autor den *berserksgangr* zuerst in einem mythischen Kontext; anschließend stellt er einige reale Personen mit Zügen von authentischen Berserkern vor: Hildebrand und Haki in der *Hálfðanar saga svarta* (Kap. V)⁴⁹ und Berðlu-Kári und Þórir haklangr in der *Haralds saga hárfagra* (Kap. XII und XVIII).⁵⁰

Während Snorri in der *Ynglinga saga* den *berserksgangr* als eine Form von Raserei, die den „Männer Óðinns“ eigen ist, beschreibt, wird dasselbe Konzept von den isländischen Gesetzesmännern mit einer anderen Bedeutung benutzt: Die *Grágás*⁵¹ erklärt den *berserksgangr* zu einem Ausdruck von Gewalt – in diesem Fall handelt es sich wahrscheinlich nicht um eine Erinnerung an verschwundene heidnische Traditionen.

Die Gegensätze sind oft im selben Text bewahrt: Gemäß der *Egils saga Skalla-Grímssonar* geben sich sowohl der Vater als auch der Großvater des Skalden im Kampf gegen die Truppen König Haralds dem *berserksgangr* hin, während Egill in einer der Strophen, die ihm zugesprochen werden, einem Tierkrieger vorwirft, „den Göttern zu opfern“. Dieses Gedicht ist aller Wahrscheinlichkeit nach apokryph: Egill hat die Einführung des Christentums auf Island nicht erlebt. Das Material der Isländersagas muss also mit Vorsicht genutzt werden.

Die Historizität der *Fornaldarsögur* ist noch geringer. Sie können trotzdem, in einer in der Regel entarteten Form, bestimmte Mythen oder authentische Traditionen (*Völunga saga*, *Hrólfs saga kraka* etc.) überliefern – dieselbe Bemerkung gilt übrigens im 13. Jahrhundert für die neun ersten Bücher der *Gesta Danorum* von Saxo Grammaticus.

⁴⁹ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 90f.

⁵⁰ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 114 und 123.

⁵¹ Vilhjálmur Finsen (Hg./Übers.) 1852, 1, S. 23. Zur Kompilation von altisländischen Gesetzen, die seit dem 16. Jahrhundert als *Grágás* (Graguans) bezeichnet wird, vgl. u. a. Strauch 2011, S. 234f.

Welchem Genre auch immer sie angehören, die Sagas sind doch zum größten Teil auf Island entstanden, in einer oligarchischen Gesellschaft ohne Könige oder Jarle, in welcher das Phänomen der Tierkrieger nicht auf Dauer existieren konnte. Zudem hatten die Berserker nach der Konvertierung zum Christentum um das Jahr 999 keinen Platz mehr in der Gesellschaft. Der Weg vom literarischen Thema zur Realität ist also manchmal weit.

F Methodische Grundsätze

Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts haben sich aus den unterschiedlichen Studien, die sich dem Thema widmen, verschiedene Forschungsmeinungen entwickelt. Die hohe Anzahl an vorgeschlagenen Argumenten liefert jedoch ein uneinheitliches Bild.

Bis heute nähert man sich diesem Thema auf zwei Wegen: Die eine Herangehensweise stützt sich fast ausschließlich auf das Studium der altnordischen Texte, die oft nur wenig historisch sind; die zweite greift zu einer komparativen Vorgehensweise, indem die schriftlichen Quellen, die archäologischen Befunde und die Überlieferung volkstümlicher Traditionen miteinander verbunden werden – auf diese Weise wird die skandinavische Überlieferung in eine sehr viel umfangreichere germanische, wenn nicht sogar indoeuropäische Gesamtheit eingeordnet.

Die erste Methode, die oft von hyperkritischen Meinungen beeinflusst wird, resultiert entweder in rationalistischen Interpretationen oder der Widerlegung des Phänomens, das auf eine literarische oder folkloristische Erscheinung reduziert wird. In diesem Zusammenhang wird die Überlieferung Snorris oft herabgewürdigt.

Die zweite Methode wiederum, die sich besonders der Untersuchung der Mythologie zuwendet, identifiziert die Tierkrieger oft mit den Vertretern von Kultbräuchen und archaischen Riten und bestätigt damit die Aussagen Snorris. Die Theorien dieser Schule stützen sich vor allem auf die Lehren der Anthropologie, der Soziologie und der Religionsgeschichte. Einwände gegen diese Vorgehensweise beziehen sich vor allem auf die gewagten Vergleiche, die zeitlich und räumlich sehr weit voneinander entfernte Überlieferungen miteinander verbinden.

Es soll versucht werden, die Probleme zu umgehen, die den beiden methodischen Ansätzen innewohnen, indem ein Mittelweg beschritten wird: Den skandinavischen Berichten wird eine entscheidende Bedeutung eingeräumt, ohne die Überlieferungen zu vernachlässigen, die andere Gebiete der germanischen Welt dazu beitragen. Um dies zu erreichen, muss danach gestrebt werden, jeden Quellentypus einzeln zu untersuchen, bevor die unterschiedlichen Elemente zur Rekonstruktion eines kohärenten Ganzen vereint werden. Jede Information soll in eine chronologische Perspektive eingeordnet werden – ohne dabei die ungenauen Datierungen für diese Periode zu übersehen.

Deshalb folgt diese Untersuchung anderen Vorgaben als jenen, die hinsichtlich dieses Themas die Dissertation von Gerard Breen über den Berserker in der altisländischen Literatur bestimmt haben:⁵² Ziel soll nicht sein, die Entwicklung einer literarischen Figur erschöpfend zu beschreiben und dabei unterschiedlichen mit ihr assoziierten Charakterzügen eine gleichwertige Relevanz zuzusprechen. Zuerst sollen die Überlieferungen herangezogen werden, die es erlauben, die historische Realität dieses Phänomens genau einzuordnen. Diese selektive Vorgehensweise ist nicht frei von Risiken: Es ist bisweilen schwierig, Kriterien für eine sehr restriktive Auswahl aufzustellen, da die wissenschaftliche Akribie es gebietet, keine Quelle *a priori* auszuschließen.

In vielen Fällen lassen sich die authentischen Elemente von den mehr oder weniger phantastischen Topoi nicht leicht unterscheiden. Bestimmte Indizien, die eine Differenzierung ermöglichen, können aber als zuverlässig eingestuft werden. Viele sekundäre Aspekte, die in mehreren Quellentypen anzutreffen sind, sind nachweislich durch verschiedenartige Einflüsse entstanden, ohne Bezug zu den hier behandelten Fakten. Die wiederholte Verwendung von bestimmten Motiven, die je nach Kontext stark variieren, soll nicht in die Irre führen. Es handelt sich meist um die Wiedergabe eines Stereotyps: Die Berserker fürchten weder Eisen noch Feuer, sie zeigen ihre Wildheit durch entsetzliches Geheul, beißen in den Rand ihrer Schilde und fallen anschließend, sobald der Anfall vorbei ist, in eine Apathie etc.

Diese Charakteristika, die auf unterschiedliche Weise miteinander kombiniert werden können, finden sich so häufig in den Texten wieder, dass sie seit dem 17. Jahrhundert bis in die heutige Zeit zu unterschiedlichen „rationalen“ Deutungen geführt haben: Der Gebrauch von halluzinogenen Substanzen, vererbare Epilepsie etc. So entspricht die typologische Vielfalt der Geschichten über Berserker der allmählichen Verflechtung bestimmter Klischees verschiedensten Ursprungs: Das Wechselspiel von Imitation und literarischen Bezügen hat ohne Zweifel die eintretende unbewusste Verwechslung von unterschiedlichen Phänomenen gefördert. Die Vielzahl der möglichen Erklärungen resultiert zweifellos aus dieser besonderen Quellenlage.

Zwar werden auch die unterschiedlichen literarischen Aspekte untersucht, der Fokus soll aber zu einem großen Teil auf den ältesten Quellen liegen: der Ikonographie der Vendel- und der Wikingerzeit, skaldischen Gedichten, die heidnischen Dichtern zugesprochen werden, und dem namenkundlichen Material, das unter anderem in den Runeninschriften überliefert ist.

Angesichts dieser Überlieferung muss das Phänomen der altnordischen Berserker als eine Verbindung von kriegerischen, mythischen und kultischen Traditionen betrachtet werden. Bis zur Einführung des Christentums haben die alten Skandinavier, die in diesem Bereich von verschiedenen Glaubensvorstellungen beeinflusst wurden, dem *furor* einen sakralen Aspekt zugesprochen. Bei einigen Elitekriegern scheinen diese Anfälle Bezug auf eine Tierv verwandtschaft zu nehmen, wie es auch

⁵² Breen 1999a.

das Tragen von Pelzen und Masken impliziert. Es soll der Versuch unternommen werden, diese These zu verifizieren.

Wie bereits erwähnt, ist die philologische Untersuchung nur ein Teilaspekt: Allein die verschiedenen Belege des Worts *berserkr* aufzulisten, erlaubt es nicht, die Gesamtheit des Problems zu erfassen. Dieser Begriff erscheint regelmäßig in der altisländischen Literatur, wohingegen er in bestimmten Teilen der skandinavischen Welt von Dänemark bis Schweden scheinbar lange unbekannt war. Stattdessen können auch, abhängig vom Zeitraum und den lokalen Traditionen, andere Ausdrücke und Wörter verwendet worden sein, die für die verschiedenen Ausformungen des Tierkriegerturns stehen – *úlfheðinn* ist einer von ihnen.

Einige Forscher untersuchen nur Teilaspekte dieses weiten Feldes, indem sie sich auf den Inhalt der Sagas, etymologische Analysen oder auch „physiologische“ Betrachtungen (dazu gehören die Theorien über den Gebrauch von halluzinogenen Substanzen oder den Einfluss von psychischen Erkrankungen) beschränken. Dies ist vor allem der Fall bei Fredrik Grøn (1929a) und Erik Noreen (1932).

Im Gegensatz haben andere Philologen das archäologische oder namenkundliche Material für ihre Untersuchungen von Traditionen, die mit dem Phänomen der Tierkrieger verwandt sind, berücksichtigt – man denke hier vor allem an die Arbeiten von Heinrich Beck oder Gunter Müller zur altgermanischen Tiersymbolik.⁵³

In seiner Dissertation über den Berserker in der altnordischen Literatur stützt sich Benjamin Blaney (1972) vor allem auf die Thesen von Lily Weiser-Aall⁵⁴ (1927), Otto Höfler und Georges Dumézil, scheint jedoch nicht immer bestrebt zu sein, das Thema in einen genauen historischen Kontext einzubetten. Die Bedeutung, die er dem Initiationsritus zuspricht, ist vielleicht für eine archaische Phase der germanischen Kulturen angemessen, lässt sich aber nicht ohne Weiteres für die Wikingerzeit übernehmen. Die Quellen, in denen Tierkrieger vorkommen, beziehen sich jedoch hauptsächlich auf diese Periode. Sicher sind diese Traditionen nicht *ex nihilo* entstanden.⁵⁵ Allerdings ist die frühgeschichtliche Entstehung dieses Phänomens aus Mangel an zeitgenössischen historiographischen Quellen nicht mehr rekonstruierbar.

In Anbetracht der Vielzahl an offengebliebenen Fragen scheint es notwendig, die verfügbaren Informationen erneut zu betrachten. Ziel soll sein, einen neuen Gesamtüberblick vorzustellen, der auf ein besseres Verständnis der kriegerischen Traditionen im skandinavischen Heidentum ausgerichtet ist.

Dafür soll zunächst der Forschungsstand betrachtet werden (Kap. I), bevor die etymologische Analyse der Begriffe *berserkr* und *úlfheðinn* unternommen wird (Kap. II).

⁵³ Zu diesen beiden Autoren siehe vor allem die genannten Referenzen in Kapitel I. Zur germanischen Tiersymbolik, vgl. auch Scheibelreiter 1976, S. 40f.

⁵⁴ Genau genommen erschien das Buch 1927 unter dem Namen Lily Weiser. Nach ihrer Heirat mit dem Norweger Anathon Aall im Jahr 1928 führte sie dann den Doppelnamen Weiser-Aall. Aus Gründen der Vereinheitlichung wird dieser Name im Folgenden durchgehend verwendet.

⁵⁵ Wie die archäologische Überlieferung bezeugt, die in Kapitel IX analysiert wird.

Der Gebrauch dieser beiden Ausdrücke in der eddischen und skaldischen Dichtung soll kommentiert werden, wobei dem *Haraldskvæði* besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird (Kap. III). Anschließend werden die verschiedenen Beschreibungen der Schlacht im Hafrsfjord, die in einigen *Íslendingasögur* vorkommen, untersucht, bevor der soziale Status der Tierkrieger ausgehend von der Darstellung in der *Egils saga* analysiert wird (Kap. IV). Dieser Text dient auch als Beleg für mögliche Relationen zwischen Werwolfsvorstellungen und den Glaubensvorstellungen, die im heidnischen Norwegen mit dem *berserksgangr* verbunden sind (Kap. V).

Es folgt eine Aufzählung von Quellen, die die Tierkrieger mit der Óðinnsmithologie verbinden (Kap. VI). Dabei steht im Vordergrund, den Wert der Informationen, die in Snorris *Ynglinga saga* enthalten sind, zu diskutieren.

Schließlich werden die Ergebnisse dieser Untersuchung mit verbreiteten Stereotypen aus der mittelalterlichen Literatur verglichen (Kap. VII). Die semantische Entwicklung, die der Begriff *berserkr* durchmachte, sowie der fiktive Charakter und die späte Entstehungszeit der Quellen erschweren die Rekonstruktion des historischen Phänomens. Einige Indizien erlauben es dennoch, eine kohärente Interpretation vorzunehmen. Wenn möglich, soll versucht werden, die literarischen Konventionen von einer authentischen Tradition zu trennen, in der kriegerische Praktiken und religiöse Glaubensvorstellungen miteinander verbunden waren.

Der Überblick über die altnordischen Quellen endet mit der Figur Þórir hundr (Kap. VIII). Zusammen mit seinen Gefolgsleuten stellt dieser zu Beginn des 11. Jahrhunderts eine der letzten historisch bezeugten Erscheinungen einer archaischen Form der germanischen Gefolgschaft dar, die mit dem Erbe heidnischer Bräuche eng verknüpft war.

Deswegen soll im Verlauf dieser Untersuchung auch die schwierige Frage nach dem Ursprung der Gefolgschaft erörtert werden, die Tacitus unter dem Namen *comitatus* als eine der Kerninstitutionen der germanischen Gesellschaft beschreibt. Einige Forscher, wie Hans Kuhn (1956), sehen die Gefolgschaft als ein sehr zeit- und raumbegrenztes Phänomen, das um die Jahrtausendwende ausgehend von angelsächsischen Vorbildern in den Norden importiert wurde. Kuhn zufolge ist die Beschreibung der Gefolgschaft und die Verwendung des altnordischen Begriffs *hirð* in den mittelalterlichen Quellen, die über die vorchristliche Gesellschaft Skandinaviens berichten, ein Anachronismus, da der *comitatus* in der germanischen Welt abgesehen von einer späten Wiederaufnahme am Hofe christlicher Herrscher nur in der römischen Kaiserzeit bei einigen Stämmen in der Nähe des Limes bezeugt gewesen sei. Neuere Studien – darunter Beiträge von John Lindow (1976), Reinhard Wenskus (1992) und Heiko Steuer (1992)⁵⁶ – erlauben es aber, die hyperkritischen Vorstellungen Kuhns zu relativieren und einen engen Zusammenhang zwischen der Gefolgschaft und den frühen Formen des germanischen Königtums aufzuzeigen – eine These, die nicht zuletzt anhand

⁵⁶ S. auch Steuer 1998 (für weitere Verweise, vgl. Kap IX).

einer Untersuchung der archäologischen und onomastischen Quellen, die mit der Tradition der Tierkrieger verbunden sind, verifiziert werden soll (Kap. IX).

Diese Vorgehensweise ermöglicht es, eine Verbindung der Berserker und ihrer kultischen Bräuche mit der sakralen Dimension der Herrscherfunktion im Kontext der vorchristlichen altnordischen Gefolgschaft aufzuzeigen. Nicht zuletzt soll dabei, acht Jahrhunderte nach Snorri Sturluson, das Ziel erreicht werden, die Vorstellungen und Sitten der „Männer Óðinns“ wieder ans Licht zu bringen.

Kapitel I

Forschungsstand

Die Figur des Berserkers zieht schon seit Langem die Aufmerksamkeit von Philologen, Archäologen und Historikern auf sich. Die Vielzahl an Quellen und die Vielfältigkeit der Interpretationsmethoden haben dabei zur Entwicklung von sich widersprechenden Theorien beigetragen, die hier in einer chronologischen Perspektive betrachtet werden sollen.

Die Forschungsgeschichte gliedert sich in drei Hauptphasen, die jeweils mit ideengeschichtlichen Entwicklungen verknüpft sind.

Das Zeitalter der „Pioniere“ erstreckt sich vom Ende des 17. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Es fällt zeitlich mit den ersten Editionen der altnordischen Literatur zusammen und feiert seinen Höhepunkt mit dem Beginn der Romantik: Mit dem wachsenden Interesse an sagenhaften Überlieferungen und volkstümlichen Traditionen erfährt die moderne Philologie ihren Aufschwung.

Die von Sveinbjörn Egilsson in seinem 1860 erschienenen *Lexicon poëticum antiquae linguae septentrionalis* vorgeschlagene etymologische Deutung des Wortes *berserkr* erneuert auf entscheidende Weise das Bild der Tierkrieger und die wissenschaftliche Diskussion über ihre Überlieferung. Mehrere wichtige Studien, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts veröffentlicht wurden, bereichern die Forschungslage durch eine umfassende Bestandsaufnahme der mittelalterlichen Quellen. Das archäologische Material, das in dieser Zeit ans Licht kommt, liefert kostbares ikonographisches Material, das es erlaubt, die schriftliche Überlieferung zu bestätigen. Linguisten zaudern jedoch, diese Informationen in ein komparatives und interdisziplinäres Vorgehen einzubinden: Ein 1912 von Hermann Güntert veröffentlichter Aufsatz berücksichtigt sie überhaupt nicht.

Die Untersuchung dieser Fragen bekommt zwischen den beiden Weltkriegen durch den Einfluss der Wiener „mythologischen“ Schule Rudolf Muchs einen entscheidenden Anstoß. Lily Weiser-Aall und Otto Höfler setzen sich unter einem neuen Blickwinkel, der zu einem großen Teil durch ethnologische Beobachtungen inspiriert ist, mit der Problematik der Tierkrieger auseinander. Ihre Betrachtungen, deren Grundzüge Georges Dumézil und Jan de Vries übernommen haben, wurden von den kritischsten Philologen, die jeder religiösen Interpretation des Phänomens ablehnend gegenüberstanden (Erik Noreen, Hans Kuhn und Klaus von See), mit Härte zurückgewiesen.

Die zeitgenössischen Analysen sind oft abhängig davon, welcher Zugang verwendet wird, wenngleich die neuen archäologischen und namenkundlichen Funde weiterhin den Horizont der Forschung in hohem Maße erweitern.

Der unten angeführte kurze Überblick erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.¹ Es geht vor allem darum, die existierenden Haupttheorien zusammenzufassen, ebenso wie die von ihnen hervorgerufenen Haupteinwände. Diese sind natürlich Gegenstand einer gründlichen Diskussion im Verlauf dieser Arbeit.

A Die frühen Forschungsansätze

Von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an, als das Interesse der Gelehrten am skandinavischen Altertum stieg, ist das altnordische Substantiv *berserkr* schrittweise in den schwedischen („bärsärk“), dänischen („bersærk“) und den deutschen („Berserker“) Sprachgebrauch eingezogen.²

Die ersten Erklärungsversuche basieren offensichtlich auf der Tradition Snorri Sturlusons.³ Die Berserker sind wilde Krieger, die im Kampf ohne Rüstung voranschreiten (vgl. an. *brynjulauss*, „ohne Brünne“, „ohne Kettenhemd“).

Olaus Verelius etablierte in seiner Edition der *Hervarar saga*, die 1672 in Uppsala publiziert wurde, die Etymologie des Worts *berserkr* ausgehend vom Adjektiv *berr-* (*nudus*) (s. o. Kap. II). Der schwedische Philologe wusste hingegen nicht, ob er den *furor* der Tierkrieger ihrer natürlichen Veranlagung oder dem Einfluss eines Dämons zuschreiben sollte: „an vero ab intumescence bile & ebulliente sanguine, aut â dæmone aliquo concitatus fuerit hic furor, qui bacchantium furorem superavit non capio“.⁴

1772 schrieb Bischof Finnur Jónsson im ersten Band seiner *Historia ecclesiastica Islandiae* die Unverwundbarkeit der Berserker offensichtlich der Zauberei zu: „Erant viri robusti, sed fascinorosi et ut plurimum incantatores, qui cutem arte diabolica induraverant, ne iis ferrum ignisve nocere posset.“⁵ Auch dieser Autor betrachtete die Tierkrieger als „nackte und rüstungslose“ Krieger: „*berserkir*, id est, nudi et sine loricâ in cædes et pugnas ruentes“.

Im Anhang der arnamagnäanischen Edition der *Kristni saga*, die 1773 erschien, fertigte der Jurist Jon Erichsen unter dem Titel *De Berserkis & furore berserkico* die

¹ Mehrere Literaturverweise, die in diesem Kapitel nicht explizit erwähnt werden, wurden trotzdem in die Bibliographie aufgenommen. Einige von ihnen werden in den spezifischen Kapiteln, die sich vor allem mit etymologischen oder archäologischen Aspekten befassen, zitiert.

² Vgl. Noreen 1932, S. 242.

³ Die *editio princeps* der *Heimskringla* durch Johan Peringskiöld in Stockholm datiert von 1697. Dennoch hatte sich bereits eine Übersetzung, die 1599 von dem norwegischen Pastor Peder Claussøn Friis vollendet und 1633 in Kopenhagen von Ole Worm veröffentlicht wurde, unter den Gelehrten weit verbreitet.

⁴ *Hervarar saga* (Verelius (Hg.) 1672), S. 50. Noreen 1932, S. 246, setzt diese Zeilen sinnvollerweise in den Kontext der vielen Hexenprozesse, die zu Zeiten Verelius' in Uppland stattfanden.

⁵ Finnus Johannæus 1772–1778, 1, S. 45.

erste Zusammenstellung der Quellen an, die sich mit Berserkern befassen.⁶ Dieser Forscher machte drei „psychologische“ Ursachen für den Ursprung dieses Phänomens verantwortlich: „impotentia animi, malorum geniorum sive spirituum vis et vitium temperamentum sive morbus“⁷ – das Unvermögen der Seele sich zu beherrschen, der Einfluss von unheilvollen Geistern, geistige Krankheit. Erichsen übernahm auch die „traditionelle“ etymologische Deutung: „*berserkr* (a *ber* nudus & *sekr*, proprie indusium, soed poëtice lorica), quod hominem lorica non indutum significat“.⁸

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts kam eine neue Theorie auf, die vom rationalistischen Trend der Aufklärung beeinflusst war: Samuel Lorenzo Ödman, ein Theologe an der Universität Uppsala, brachte die Raserei der Berserker mit dem Genuss des Pilzes *Amanita muscaria* („Fliegenpilz“, schwed. „flugsvamp“) in Verbindung.⁹ Solche Bräuche, die bei den Samen und den Völkern Sibiriens und der Halbinsel Kamtschatka¹⁰ beobachtet wurden, sind in den Sagas nicht überliefert.¹¹

Diese Theorie, die seitdem oft widerlegt worden ist, erlebte ihren Höhepunkt in der enzyklopädischen und medizinischen Literatur – vor allem in den Arbeiten des norwegischen Botanisten Frederik Christian Schübeler.¹² Sie wurde in der Mitte des 20. Jahrhunderts von Howard D. Fabing in seinem Artikel „On Going Berserk: A Neurological Inquiry“¹³ wiederaufgegriffen. Nachdem er die in dem Pilz enthaltene halluzinogene Substanz (Bufotenin) isoliert hatte, führte er mehrere Versuche an

⁶ Erichsen 1773, S. 142–163.

⁷ Erichsen 1773, S. 155.

⁸ Erichsen 1773, S. 162.

⁹ Ödman 1784. Dieselbe rationalistische Erklärung wurde manchmal auch für Visionen, die im Zusammenhang mit Zauberei beschrieben wurden, herangezogen.

¹⁰ Eine der ersten Beschreibungen des Phänomens im Kontext eines schamanischen Rituals auf Kamtschatka verdanken wir Philipp Johann von Strahlenberg (1730). Das Thema des Genusses von *Amanita muscaria* in einem magisch-religiösen Kontext rief eine Vielzahl von Publikationen hervor, von denen besonders Wasson 1968 zu beachten ist (der Autor stellt den Fliegenpilz mit dem vedischen *soma* gleich); s. auch Brough 1971 (dieser Artikel widerspricht den Theorien Wassons); Czirány 1980.

¹¹ Kaplan (1975) glaubt, bereits in sehr viel früherer Zeit auf bronzezeitlichen schwedischen Felsbildern bestimmte Motive identifizieren zu können, die Pilze darstellen sollen – ihm zufolge passe diese Art der Darstellung zum Heraufbeschwören von orgiastischen Kulte. Diese These lässt sich nur schwer verifizieren. Man muss wiederum das Erscheinen von Krieger*innen mit Tiermasken auf Felszeichnungen zur Kenntnis nehmen (vgl. Kap. IX), die das Alter einer solchen Praxis bezeugen. Insofern ist es immer schwierig, die Glaubensverhältnisse der Bronzezeit – die uns fast vollkommen unbekannt sind – mit denen der Wikingerzeit zu vergleichen. Man kann dennoch eine Kontinuität von gewissen Konzepten auf der Grundlage eines indoeuropäischen Erbes annehmen. Zu dieser stark debattierten Frage siehe u. a. Schier 1992 und Schjødt 1986.

¹² Vgl. Schübeler 1886, S. 224 f. Den Schlussfolgerungen Schübelers steht Thorsen 1948 skeptisch gegenüber. Für weitere Literaturverweise vgl. Noreen 1932 und Grøn 1929a.

¹³ Fabing 1956. Die Schlussfolgerungen von Fabing werden von Bauerle 1958 zustimmend erwähnt.

Insassen des Staatsgefängnisses von Ohio durch. Die Beschreibung der Reaktionen, die durch die Aufnahme der Substanz hervorgerufen wurden, stimmt jedoch kaum mit den Symptomen überein, die in den mittelalterlichen Texten beschrieben werden.¹⁴

Ungeachtet dieser anfechtbaren Ergebnisse zog die These Ödmans weiterhin das Interesse einiger Forscher auf sich. 1970 erwähnte Hanscarl Leuner den Genuss dieser Pilze durch Tierkrieger, um „die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe“¹⁵ zu illustrieren. Die neuesten Studien über die Wirkung des Pilzes wurden in einem Artikel der Isländerin Aðalheiður Guðmundsdóttir, der 2001 in der Zeitschrift *Skírnir* unter dem Titel „Um berserki, berserksgang og amonita muscaria“ erschien, zusammengefasst. Dort sind die wichtigsten altnordischen Quellen zum *berserksgangr* aufgelistet.¹⁶

Mehrere wichtige Toxikologen haben jedoch jede Verbindung zwischen der Raserei der Berserker und *Amanita muscaria* verworfen. Wolfgang Schmidbauer und Jürgen vom Scheidt zufolge ist nur die Einnahme einer beträchtlichen – und damit gefährlichen – Dosis des Fliegenpilzes imstande, einen Zustand der Reizbarkeit, der dem des *furor* der Tierkrieger ähnelt, auszulösen. Dieser Rausch habe meist eine euphorisierende, beruhigende oder halluzinogene Wirkung, die den Ansprüchen eines Nahkampfes nicht gerecht werde: „wer die heutigen Resultate hinsichtlich der psychischen Effekte von *Amanita muscaria* kennt, wird die Berserker nicht mehr unter dem Einfluß des Fliegenpilzes sehen“.¹⁷ Um der These Ödmans eine gewisse Berechtigung einräumen zu können, wäre es nötig, die Existenz eines Getränks anzunehmen, das auf unmittelbare Weise die gewünschte Wirkung erzielt, ohne jedoch zu riskieren, den Trinkenden kampfunfähig zu machen. Diese Möglichkeit scheint jedoch recht unwahrscheinlich.

Das Hauptargument gegen diese Theorie bleibt also weiterhin das Fehlen jeglicher Erwähnung einer Aufnahme von Pilzen, Drogen oder Alkohol in den mittelalterlichen Beschreibungen des *berserksgangr*. Laut der schriftlichen Überlieferung zeigt sich die Raserei der Tierkrieger immer extrem plötzlich: Das Phänomen tritt schlagartig ohne Vorbereitung oder Vorsatz auf – was sich nicht mit einer absichtlichen Vergiftung in Einklang bringen lässt, wie auch Renate Doht in ihrer Arbeit zum *Rauschtrank im germanischen Mythos* unterstreicht.¹⁸

¹⁴ Vgl. Blaney 1972, S. 10 ff.

¹⁵ Leuner 1970, S. 280 ff. Fatur 2019 versucht, den *berserksgangr* durch die Aufnahme von *Hyoscyamus niger* (Schwarzes Bilsenkraut) zu erklären, was auf der Grundlage der an. Quellen auch nicht Überzeugen kann.

¹⁶ Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001b hat in ihrem Vorwort zur Edition der *Úlfhams saga* ebenfalls das Thema der Werwolvesverwandlung untersucht; ein weiteres Mal in einem 2007 erschienenen Artikel: „The Werewolf in Medieval Icelandic Literature“.

¹⁷ Schmidbauer / vom Scheidt 1971, S. 57.

¹⁸ Doht 1974, S. 21. Vgl. ebenfalls Dimbleby 1967, S. 73.

Die meisten Forscher haben daher die These Ödmans mit größter Skepsis aufgenommen.¹⁹ Darüber hinaus betrifft diese Diskussion nur rein physiologische Aspekte des Themas: Der Genuss einer Substanz, die das Auslösen der Trance fördert, kann nicht die Rolle erklären, die den Tierkrieger in der heidnischen Gesellschaft zukommt – wenn es nicht sogar die Tradition der Berserker auf eine kriegerische Form des Schamanismus reduziert, was nicht vollständig überzeugen kann (s. u. im Zusammenhang mit der These von Peter Buchholz).

Die Analyse des Verhaltens der Tierkrieger darf sich nicht auf eine Untersuchung der Mittel, die den *berserksgangr* auslösen können, beschränken: Die Debatte muss auch auf allgemeinere Weise auf die Bedeutung eingehen, die dem Phänomen in der altnordischen Kultur zukam – ebenso wie auf die religiösen Glaubensvorstellungen, die damit verbunden waren.

Das Interesse der Forschung an diesem Thema wuchs in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts beträchtlich durch die Publikation der großen Quellensammlungen, die unter anderen von dem Dänen Carl Christian Rafn editiert wurden.²⁰ Im Zuge der Romantik erweckte die Untersuchung von folkloristischem Material und Sagenüberlieferungen – vor allem Themen wie die „wilde Jagd“ und die Lykanthropie²¹ – immer stärker werdendes Interesse. Skandinavische Gelehrte stellten die These auf, dass es zwischen der Beschreibung des *berserksgangr* und der Vorstellung der Metamorphose – ob als Phänomen physiologischer oder psychologischer Natur – eine Verbindung gebe. Niels M. Petersen spricht 1839 diese Frage kurz in einer Sammlung, die der Geschichte des Skalden Egill gewidmet ist,²² an. So auch Rudolph Keyser in seiner 1847 erschienenen Studie über die Religion des alten Nordens.²³ Dennoch richten sich diese Studien nicht gegen die „traditionelle“ etymologische Deutung: Das Wort *berserkr* bezieht sich immer auf das Bild eines Kriegers „ohne Rüstung“.²⁴

¹⁹ Wie auch Hans Peter Duerr 1985, S. 409 eingesteht, auch wenn er sich für diese Theorie ausspricht. In seiner Studie über *soma* hat sich selbst Wasson 1968, S. 177 f. und 341 abgeneigt gezeigt. Unter den skandinavischen Forschern legt besonders Grøn 1929a Wert darauf, die Aussagen Schubölers über den Ursprung des *berserksgangr* zurückzuweisen.

²⁰ Gemeint sind hier vor allem die *Fornmanna sögur*, die von 1825 an veröffentlicht wurden, sowie die *Fornaldarsögur Norðrlanda*, die 1829–1830 erschienen sind.

²¹ Vgl. u. a. Friedrich Panzer 1848–1855, 2, Kap. VIII, „Wütendes Heer“, S. 441 f. Die großen Sammlungen von populären Erzählungen, die ab 1812 in Deutschland von den Brüdern Grimm (*Kinder- und Hausmärchen*) oder ab 1818 in Dänemark von Just Mathias Thiele (*Danske Folkesagn*) zusammengetragen wurden, trugen auch zur Wiederaufleben der folkloristischen Studien bei.

²² Vgl. u. a. Niels Matthias Petersen 1839–1844, 2, S. 295–299: „Om Berserker og Berserksgang“.

²³ Vgl. Keyser 1847, S. 126 f.

²⁴ Für weitere Literaturhinweise, die dieselbe Interpretation vertreten, vgl. Noreen 1932, S. 248.

B Von Sveinbjörn Egilsson zu Hermann Güntert

Einige Jahre später konnte jedoch der Isländer Sveinbjörn Egilsson neue Argumente in die Diskussion einbringen.²⁵ Dem Verfasser des *Lexicon poëticum* zufolge entspricht die Wurzel *ber-* dem urnordischen **berr*, „Bär“ (s. u. Kap. II). Er sieht im Berserker einen Krieger, der mit einem Pelz dieses Tieres bekleidet ist: „Si radix e lingua septemtrionali petenda est, putarim *berserkr* proprie esse pelle ursina indutum, a *berr* v. *bera*, ursus, ursa, et *serkr*, tunica, vestis.“²⁶ Diese These Sveinbjörns stieß sofort auf großen Anklang unter Philologen.²⁷

Zur selben Zeit widmete Konrad Maurer einen langen Abschnitt seines monumentalen Werks über die *Bekehrung der norwegischen Stämme zum Christentum* dem Motiv der Tierkrieger.²⁸ Der deutsche Wissenschaftler untersuchte im Detail die Beziehungen zwischen den Praktiken der Berserker und den Glaubensvorstellungen, die mit der Idee einer Tierverwandlung verbunden sind – ohne jedoch die beiden Traditionen komplett miteinander zu vermischen. Diese Vorgehensweise übte auf die spätere Forschung einen unleugbaren Einfluss aus. Maurer zufolge verweist das Vokabular, das im Zusammenhang mit der Beschreibung des *berserksgangr* in den altnordischen Quellen benutzt wird (vor allem das Adjektiv *hamrammr*,²⁹ der Ausdruck *eigi einhamr*³⁰ und das mediopassive Verb *hamask*³¹) auf eine bruske Veränderung des psychischen Zustands („eine Steigerung der Leidenschaftlichkeit“), impliziert aber keine reale Veränderung des Körpers. Maurer erwägt, dass diese Terminologie, die von dem Substantiv *hamr* abgeleitet wird, Schritt für Schritt ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hat: *hamr* bezieht sich auf die Vorstellung des Äußeren, der körperlichen Hülle, und bezeichnet genau die Form, in der sich die Seele während einer Metamorphose manifestiert. Andere Wörter, die aus derselben Familie stammen, wie die Benennung *hamhleypa*³² oder die Wendungen *at fara í hamförum*³³ und *at skipta hömum*³⁴ weisen auf die Möglichkeit hin, die „eigene Form zu ändern“, werden jedoch in den Isländersagas Personen mit magischen Fähigkeiten zugesprochen. Maurer interpretiert diese semantische Veränderung als den Beweis für eine allmähliche Abschwächung der Glaubensvor-

25 Sveinbjörn Egilsson (1791–1852), Theologe, Philologe, Dichter und Pädagoge, ist auch für seine Übersetzungen Homers ins Isländische bekannt.

26 Sveinbjörn Egilsson 1860, S. 51.

27 Vgl. vor allem die von Noreen 1932, S. 250 zitierten Beispiele.

28 Maurer 1856, S. 101f.

29 Wörtlich „stark in Bezug auf seinen *hamr*“.

30 Wörtlich eine Beschreibung für jemanden „der mehr als nur einen *hamr* besitzt“.

31 Vor allem im Sinn von „sich einem Zustand der Wut hingeben“ benutzt.

32 Wörtlich „der, der seinen *hamr* laufen (*hleypa*) lässt“. Zu diesem Ausdruck vgl. u. a. Dillmann 2006, S. 260, Anm. 89.

33 Beschreibt die Fähigkeit, „in einer anderen Form zu reisen“.

34 Wörtlich „ändern des *hamr*“, das heißt sich verwandeln.

stellungen, die mit der Metamorphose verbunden sind. Wenngleich seine lexikalische Analyse einer Differenzierung bedarf,³⁵ ist dennoch festzustellen, dass keine mittelalterliche Quelle den Berserkern explizit die Fähigkeit zuspricht, ihre äußerliche Gestalt zu ändern – mit Ausnahme einiger Vorzeitsagas, die offensichtlich auf „späten“ literarischen Traditionen beruhen.

Nach Maurer haben wichtige Forscher das Thema in einer ähnlichen Perspektive behandelt. Wilhelm Golther geht in seinem *Handbuch der germanischen Mythologie*³⁶ offensichtlich von einer Parallele zwischen Berserkern und Lykanthropie aus, während er gleichzeitig klarstellt, dass die Ersteren keine tatsächliche Verwandlung durchlaufen. Laut Golther haben diese Phänomene ihren Ursprung in Glaubensvorstellungen, die mit der Seelenwanderung zu tun haben, was ihn dazu bringt, auch das Thema der *fylgja* aufzugreifen.³⁷

In seiner Antrittsrede über „Weissagung und Zauber im nordischen Altertum“ verbindet Hugo Gering seinerseits das Konzept der *fylgja* mit der Idee der Verwandlung: „beide Ideen kreuzen einander“.³⁸ Gering präzisiert, dass die Tierkrieger vor allem als Gefolgsleute eines Herrschers erscheinen („meist als Dienstmännern nordischer Fürsten“). Er spricht den Ursprung ihrer Raserei dem Genuss eines berausenden Getränks zu (eine These, die auch von dem Norweger Ingjald Reichborn-Kjennerud vertreten wird)³⁹ oder sieht sie als einen Ausdruck der Autosuggestion.⁴⁰

Der dänische Folklorist Axel Olrik widmet sich ebenfalls den Tierkriegern. Ein Kapitel im ersten Band seiner wichtigen Studie über die altdänische Heldendichtung (*Danmarks Heltedigtning*)⁴¹ befasst sich mit den Traditionen, die sich auf die zwölf Gefährten Hrólfr krakis beziehen, die alle Berserker sind.

In seinem Werk *Germanische Mythologie* verwendet Eugen Mogk seinerseits die folgende Definition für *berserkr*: „der in Bärenwand Gehüllte, Bärenhäuter“.⁴² Der

35 Der Ausdruck *hamrammr mjök* („deutlich fähig sich zu verwandeln“) bezieht sich in der *Landnámabók* auf zwei Duellanten – *Dufþakr* und *Stórolfr Hængsson* –, die sich in Gestalt eines Bären und eines Stieres gegenüberreten (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968, S. 355f.). Das mediopassive Verb *hamask* beschreibt in der *Helgaqviða Hirvarðssonar* die Verwandlung des Jarls *Fránmarr* in einen Adler (Prosa, S. 142). Für weitere Beispiele vgl. die Untersuchung des Vokabulars der Verwandlung in Kapitel VII der vorliegenden Studie.

36 Golther 1895, S. 100–103.

37 Dieses Substantiv ist eine der altnordischen Bezeichnungen für die Seele. Es handelt sich dabei vor allem um eine weibliche Gestalt, die mal die Rolle eines Schutzgeistes über ein Individuum oder eine Familie einnehmen, mal ein *alter ego* sein kann, dem es möglich ist, sich vom Körper zu trennen und sich in tierischer Gestalt zu manifestieren (z. B. als Bär oder Wolf). Zu dieser komplexen Sachlage vgl. Blum 1912; Strömbäck 1975; Folke Ström 1960; Mundal 1974. Für weitere bibliographische Verweise siehe Dillmann 2006, S. 244, Anm. 25; Mundal 1993.

38 Gering 1902, S. 15.

39 Reichborn-Kjennerud 1928–1947, 4, S. 139–151.

40 Gering 1902, S. 13.

41 Olrik 1903a, S. 201f. Olrik 1919, S. 348f.

42 Mogk 1898, S. 273.

Verfasser betrachtet den Tierkrieger als eine Figur aus der Sagenüberlieferung, die sich aus lykanthropischen Glaubensvorstellungen entwickelt hat: „Die Berserker sind demnach von Haus aus nichts anders als Werwolfsmythen.“ Für Mogk basiert dieser „Mythos“ auf einer altertümlichen Vorstellung der Seele, der nachgesagt wird, während einer ekstatischen Trance die Gestalt eines Bären oder Wolfes annehmen zu können.⁴³ Mogk unterstreicht, dass das altnordische *vargúlf* dem deutschen *Werwolf* entspricht. Die Form *vargúlf* ist jedoch außerhalb des Zyklus der *Strengleikar* (einer Prosaadaption der *Lais de Marie de France*) nicht überliefert. Es handelt sich daher wahrscheinlich um eine jüngere Konstruktion (13. Jahrhundert), die benutzt wurde, um das normannische *garwulf* zu übersetzen.⁴⁴

Die Gleichsetzung des Berserkers mit einem Werwolf wurde nach Mogk vor allem von Walter Müller-Bergström (1927 und 1934) und Nils Lid (1937 und 1956) wiederaufgenommen.

In einem 1905 erschienenen Artikel zog der Schwede Nils Sjöberg einen Vergleich zwischen drei archäologischen Belegen, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gefunden worden waren: die Matrizen von Torslunda (gefunden auf der Insel Öland), die Schwertscheide von Gutenstein (in der Nähe von Sigmaringen ans Tageslicht gebracht) und das Metallfragment von Obrigheim (aus einem merowingerzeitlichen Friedhof in der Pfalz). Auf all diesen Gegenständen, die in das Ende des 6. Jahrhunderts oder in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts datieren, sind Darstellungen von Kämpfern zu sehen, die mit Wolfspelzen bekleidet sind.⁴⁵ Man musste jedoch erst die Arbeiten Otto Höflers ab 1934 abwarten, um diese Ikonographie tatsächlich mit der Tradition der Tierkrieger in Verbindung bringen zu können.

⁴³ Mogk 1911, S. 260: „Wie der Name zeigt, wurzeln sie in dem Glauben, daß der Mensch durch Ekstase seine Seele aussenden und diese Bären- oder Wolfsgestalt annehmen kann.“ Vgl. auch Mogk 1919 über den Werwolfsglauben.

⁴⁴ *Strengleikar* (Keyser / Unger (Hg.) 1850), S. 30: *Biclarret i Bretzku máli en Norðmandingar kallaðu hann vargúlf*, Übersetzung des Verses „Bisclavret a nun en Breton, / Garwulf l'apelent li Norman“ (Warnke (Hg.) 1885, S. 75). Das deutsche *Werwolf* kommt vom althochdeutschen *wërwolf*, in der Bedeutung „Mensch“ (*wër*) – Wolf (*wolf*), eine Form, die mit dem angelsächsischen *wër(e)wulf* (vgl. Kluge 2002) verglichen werden kann, während das altnordische *vargúlf* die Substantive *vargr* („Wolf“, aber auch „Verbrecher“) und *úlf* („Wolf“) verbindet. Einige Forscher haben für das althochdeutsche *wërwolf* eine Etymologie erwogen, die auf der älteren Form **wariwulf* basiert, die vom gotischen *wasjan* („kleiden“) abgeleitet sein könnte. Diese Konstruktion bietet eine Deutung, die dem altnordischen *úlfheðinn* nahe steht, aber auch dem slawischen *vlukodlacu* und dem lateinischen *versipellis*. Aber diese etymologische Interpretation, so bestechend sie auch sein mag, steht auf wackligen Beinen (vgl. Sohm 2006 und die dort zitierte Literatur).

⁴⁵ Vgl. Sjöberg 1905. In einer früheren Studie über die Schwertscheide von Gutenstein hatte schon Naue 1889 die Matrizen von Torslunda erwähnt, die Montelius 1877 in den Blickpunkt der Öffentlichkeit rückte.

Im ersten Band seines Werkes *Vikingerne*⁴⁶ vergleicht Alexander Bugge – wie Ödman vor ihm – die Raserei der Berserker mit dem Phänomen des Amoks, das bei der Bevölkerung Malaysias beobachtet wurde.⁴⁷ In einem späteren Werk zur norwegischen Geschichte⁴⁸ scheint Bugge diese Raserei dem Genuss von fermentierten Getränken zuzuschreiben: „alkoholforgiftning har vel ogsaa virket med“.⁴⁹

Einige norwegische Artikel und Werke, die sich mit Fragen der Psyche beschäftigten,⁵⁰ trugen zu Beginn des 20. Jahrhunderts dazu bei, eine These zu entwickeln, laut der der *berserksgangr* auf epileptische Anfälle zurückzuführen sei.

1912 verfasste Hermann Güntert einen neuen Überblick über die Quellen, in denen die Tierkrieger vorkommen, in seinem Artikel „Über altisländische Berserker-Geschichten“. Im Gegensatz zu Mogk billigt er der Existenz von Berserkern volle Glaubwürdigkeit zu. Güntert geht nicht von einer Verbindung zwischen der Raserei der Tierkrieger und der Aufnahme von giftigen Pilzen aus. Er teilt die Berserker in zwei Gruppen ein: Auf der einen Seite die pathologischen Fälle, die nervliche oder psychische Leiden zeigen, und auf der anderen Seite die professionellen Kämpfer und Straßenräuber.⁵¹ Indem er eine Verbindung mit den keltischen *Fianna* und dem Helden Cúchulainn herstellt, etabliert der deutsche Philologe die These eines norwegischen Einflusses auf die irische Mythologie.⁵² Die Kelten besaßen jedoch ihre eigenen Traditionen der „heroischen Raserei“, wie aus den ausführlichen Untersuchungen von Kim Mac Cone oder Helmut Birkhan deutlich hervorgeht.⁵³ Einige Autoren – darunter der Schweizer Ludwig Rübekeil (2002b) – sprechen sogar den kriegerischen Aspekten des odinschen Kultes einen keltischen Ursprung zu. Diese kelto-germanische Verwandtschaft findet indessen zahlreiche Parallelen im vedischen und iranischen Bereich, die von Stig Wikander (1938), Georges Dumézil (1985) und Kris Kershaw (2000) klar aufgezeigt wurden. Solche Ähnlichkeiten lassen sich vor einem gemeinsamen indoeuropäischen Hintergrund eher durch Verer-

46 Bugge 1906, S. 76–82.

47 Spores 1988.

48 Bugge 1910, S. 113.

49 Ein Text des 18. Jahrhunderts vergleicht den *berserksgangr* mit bestimmten Formen des Rauschwahns: „Ølqveisa er formodentlig de Gamles Berserkergang“ (Hans Jakob Wille, *Beskrivelse over Sillejords Præstegjeld i Øvre-Tellemarken i Norge*, Kopenhagen, 1786, S. 144; Text zitiert nach Breen 1999a, S. 93). Für weitere Vertreter dieser These, die kein Echo in den altnordischen Quellen findet, vgl. auch Reichborn-Kjennerud 1928–1947, 4, S. 60.

50 Vgl. die Literaturhinweise in Grøn 1929a, S. 12.

51 Güntert 1912, S. 25: „So möchte ich auch die Berserker . . . in zwei große Gruppen einteilen: Die eine kleinere besteht aus wirklich nervenkranken, gemütsleidenden Menschen, über die von Zeit zu Zeit, namentlich wenn sie gereizt werden, unter Fiebererscheinungen ein Tobsuchtsanfall kommt . . . Die zahlreichere Gruppe von Berserkern aber besteht aus wilden, jähzornigen und rohen Gesellen, vom raufflustigen, händelsüchtigen Wiking bis zum gemeinen Verbrecher . . .“.

52 Güntert 1912, S. 27 f.

53 Vgl. u. a. McCone 1987; Birkhan 1999 und 2006.

bung erklären als durch direkte Entlehnungen von einer Zivilisation in eine andere. Der *ferg fene* (*furor* der *Fianna*) und die Wut Cúchulainns bilden sicher keine „fantasievolle Umsetzung“ des *berserksgangr* in der keltischen Vorstellungswelt („eine in keltische Anschauung und keltische Phantasie umgesetzte Schilderung der nordischen Berserkerwut“). In diesem Punkt führt die Arbeit Hermann Günterts, ungeachtet der sorgfältigen Untersuchung der altnordischen Quellen, schließlich zu kaum verwertbaren Ergebnissen.

In seiner 1927 erschienenen Dissertation *Primitives Erzählgut in den Íslendingasögur* behandelt Heinz Dehmer seinerseits das Thema unter dem Teilaspekt eines archaischen Märchenmotivs, das er „die vom Berserker bedrohte Jungfrau“⁵⁴ nennt. Indem er die Berserker-Geschichten als „dem Märchentyp von der Drachenbraut“ verwandt betrachtet, versucht Dehmer die archetypische Struktur dieser Erzählungen festzulegen und diese dann mit den unterschiedlichen Varianten, die in den altisländischen Sagas enthalten sind, zu vergleichen – eine Vorgehensweise, die den historischen und religiösen Zusammenhang, in dem die Tradition der altnordischen Berserker entstanden ist, außer Acht lässt.

C Die Ära der Kontroversen

In ihrer im selben Jahr (1927) publizierten Habilitationsschrift über *Altgermanische Jünglingsweißen und Männerbünde* betrachtet Lily Weiser-Aall die Untersuchung dieses Phänomens in einem ganz neuen Licht. Die Originalität dieses neuen Ansatzes besteht in der sowohl ethnologischen als auch historischen Annäherung an das Thema – eine Methode, die sich von den vorhergehenden Arbeiten unterscheidet, die in erster Linie auf rein philologischen Diskussionen beruhten. Im Gefolge der Untersuchungen, die Heinrich Schurtz (1902) über die Bedeutung der „Männerbünde“ und „Altersklassen“ in unterschiedlichen, meist nicht europäischen Kulturen durchgeführt hat, versucht Weiser-Aall nachzuweisen, welche Rolle diese Institutionen in der altgermanischen Gesellschaft gespielt haben. Nach einer Untersuchung der Überlieferung der antiken Autoren Tacitus, Ammianus Marcellinus, Prokop und Paulus Diaconus widmet die österreichische Volkskundlerin einen wichtigen Teil ihrer Arbeit den nordischen Quellen. Weiser-Aall stellt die Berserker der heidnischen Epoche als Erben archaischer religiöser Glaubensvorstellungen und Riten dar – Mitglieder kriegerischer Bruderschaften, die mit dem odinschen Totenkult verbunden waren. Der Autorin zufolge beschleunigte die Einführung des Christentums den Untergang dieser Tradition. Die altnordischen Quellen liefern dennoch keinen direkten Beleg, der mit Sicherheit auf die Existenz irgendeiner „kultischen Initiation“ der Tierkrieger schließen lässt. Einige Bräuche, die mit Ber-

⁵⁴ Dehmer 1927, S. 86 f.

serkern in Verbindung stehen (s. u. Kap. VII), können jedoch Hinweise in diese Richtung geben – eine Interpretation, die die Aufmerksamkeit mehrerer Forscher auf sich gezogen hat, darunter Mary Danielli (1945), Margaret Arent (1969), Mircea Eliade (1992), Ulf Drobin (1993) und Jens Peter Schjødt (1994, 2003, 2006, 2008, 2011).

Die Studie *Berserksgangensvesen og Årsaksforhold*, die 1929 von dem Norweger Fredrik Grøn veröffentlicht wurde, ignoriert die Arbeit Weiser-Aalls vollständig. Indem er auf systematischere Weise eine Hypothese wiederaufnimmt, die zuvor von Hermann Güntert in Erwägung gezogen wurde, beabsichtigt Grøn, den pathologischen Charakter des *berserksgangr* zu demonstrieren. Der Autor vergleicht die Rasei der Tierkrieger mit dem malaysischen *Amok* – einem Phänomen, das nicht auf den Genuss von Rauschmitteln zurückzuführen ist, sondern auf den Einfluss einer Geisteskrankheit. Grøn verwirft die Schlussfolgerungen Ödmans und Schübelers, wobei er sich auf eine imposante wissenschaftliche Bibliographie stützt. Er zieht sodann medizinische Untersuchungen über die Hysterie, die Epilepsie und die Lyanthropie heran. Die Vorgehensweise Grøns findet – im Gegensatz zu der Ödmans – ein gewisses Echo in der Literatur über den alten Norden. Eine aufmerksame Lektüre der Quellen, eingebettet in ihre historische Perspektive, zeigt jedoch die Grenzen dieses „psychiatrischen“ Zugangs. Das Bild des „verrückten“ Berserkers ist in den isländischen Quellen sicher vorhanden, da der *berserksgangr* dort bisweilen als eine Form des Wahnsinns beschrieben wird (s. u. Kap. VII). Dennoch müssen diese Texte mit Bedacht analysiert werden: Der soziale und religiöse Kontext des mittelalterlichen Islands ist nicht der des Norwegens der Wikingerzeit. Die Berserker, die als Elitekrieger traditionell in Verbindung mit Herrschern stehen, fanden auf Island kein vergleichbares soziales Umfeld, in das sie sich hätten einfügen können. Übrigens erlebte die Tradition der Tierkrieger nach dem Einzug des Christentums in Norwegen einen raschen Niedergang. Die Wörter *berserkr* und *berserksgangr* erhielten relativ bald einen abwertenden Beiklang, fernab der heroischen Reputation, die mit den Berserkern im Umfeld der heidnischen Könige verbunden war (eine Reputation, deren Echo aber in der skaldischen Dichtung, den Königssagas und einigen Vorzeitsagas nachhallt).

Die These Grøns, die durch eine umfassende Dokumentation gestützt wird, beschreibt sich einer rein „naturalistischen“ Vision, die der religiösen, „sakralen“ Dimension bestimmter Institutionen und Bräuche wenig Raum lässt. Es scheint jedoch schwierig, den Begriff der „heroischen Raserei“ – deren Manifestationen einen zentralen Platz in der Kultur zahlreicher indoeuropäischer Völker einnehmen – auf das Phänomen einer geistigen Umnachtung zu reduzieren. Trotz dieser Feststellung erfreuen sich die „historisch-medizinischen“ Untersuchungen immer noch einer gewissen Beliebtheit. Der Archäologe Jesse Byock (1993a, 1995a, 1995b), ein Spezialist für das mittelalterliche Island, befasst sich ebenfalls mit dem Beweis des pathologischen Ursprungs des Verhaltens, das dem Skalden Egill Skallagrímsson zugesprochen wird: Seine Reizbarkeit sei eine Folge des Paget-Syndroms (*Osteodystrophia deformans*),

eines chronischen Leidens, das Knochenwucherungen verursacht, die den Schädel verformen können. Die These Byocks stützt sich in der Tat auf die Beschreibung von Egills Schädel, dem die Überlieferung eine ungewöhnliche Größe attestiert. Wie muss man jedoch die seltsame Gabe interpretieren, die dem Ahnen Egils, Kveld-Úlfr („Abendwolf“), nachgesagt wird, der als *mjök hamrammr* („sehr fähig zum Gestaltwandeln“) gilt? Muss man auch die Berserker, die den norwegischen König Haraldr hárfagri umgeben, als eine Gruppe von Psychopathen betrachten?

Ein sehr viel differenzierterer „psychiatrischer“ Ansatz entstammt der Feder des Norwegers Jon Geir Høyersten (2004). Dieser stellt einen klaren Unterschied zwischen der „Psychose“, die mit der Lykanthropie verbunden ist, und der „selbstinduzierten dissoziativen Trance“ des *berserksgangr* („selvindusert dissosiativ transe“) fest. Ihm zufolge verweist diese Trance auf ein autosuggestives Phänomen, das auf den Glaubensvorstellungen des heidnischen Nordens beruht.

Høyersten unterstreicht also die Wichtigkeit der religiösen und kultischen Aspekte in der Tradition der Tierkrieger. Mehrere Wissenschaftler haben diese Dimension vernachlässigt, um sich auf einen rein „profanen“ Zugang zu beschränken. Dies ist vor allem der Fall bei Erik Noreen, dessen 1932 erschienener Artikel „Ordet bäsärk“ sich den Vorstellungen Grøns in großen Teilen anschließt. Noreen konzentriert sich indessen auf etymologische Fragen, indem er kategorisch zur alten Interpretation zurückkehrt, die auf der Interpretation Snorri Sturlusons beruht. Der skandinavische Wissenschaftler verweigert den Untersuchungen Weiser-Aalls jegliche Anerkennung.⁵⁵ Zwar stimmt er der Existenz eines Bezugs zu lykanthropischen Glaubensvorstellungen zu,⁵⁶ verwirft jedoch die Thesen, die auf einem Zugang über die Namen *berserkr* und *úlfheðinn* basieren – zwei Komposita, die in seinen Augen vollständig voneinander abweichende Formen sind. Über die philologischen Argumente hinaus beurteilt Noreen das Bild des in einen Bärenpelz gekleideten Berserkers als unrealistisch – laut ihm eine Ausstaffierung, die nicht zu dem Umgang mit Waffen passt. Am Ende seiner Studie widmet der Verfasser einige Worte den Quellen, die den Tierkriegern Züge von Elitekriegern zuschreiben. Aus der Sicht Noreens erscheint dieser Aspekt jedoch marginal, verglichen mit der pathologischen Dimension, wie sie Grøn unterstreicht.⁵⁷

Im Gegensatz zu diesen Verfassern hebt der Wiener Otto Höfler – der die von Lily Weiser-Aall eröffneten Perspektiven weiter ausführt – die Berichte hervor, die die Berserker mit bestimmten Kulturen im alten Norden in Verbindung bringen (vor allem denen des Gottes Wotan/Óðinn).

⁵⁵ Noreen 1932, S. 247, Anm. 2.

⁵⁶ Noreen 1932, S. 252: „... förbindelsen med varulvstron är sålunda klar“.

⁵⁷ Noreen 1932, S. 253: „Utöver den „tekniska“, patologiska innebörden har fon. *Berserkr* också helt enkelt betydelsen ‚tapper krigare‘ . . .“.

In seinem Buch *Kultische Geheimbünde der Germanen* (1934) untersucht Höfler die altnordischen Quellen in Hinblick auf die kultischen Bräuche, die mit dem Mythos des „Totenheeres“ (vgl. den *feralis exercitus* bei Tacitus) und den Initiationsriten spezifischer Kriegergruppen verbunden sind.⁵⁸ Höfler spricht dem Tragen von „Masken“ und der Tierverkleidung eine zentrale Bedeutung zu, wie auch dem Phänomen der ekstatischen Raserei. Sein Vorgehen basiert nicht nur auf der Analyse der mittelalterlichen Quellen, sondern auch auf der – manchmal sehr problematischen – Interpretation von späteren volkstümlichen Traditionen und dem Vergleich mit den archäologischen Funden – dabei verweist er unter anderem auf die Matrizen von Torslunda.

Auch in seinen späteren Werken hat Höfler der Tradition der Tierkrieger einen breiten Raum eingeräumt.⁵⁹ In seiner 1973 erschienenen letzten Monographie, in der er gegen Friedrich Ranke (1940) und seine Interpretation der Sage vom wilden Heer als Ergebnis von psychischen Vorgängen und pathologischen Bewusstseinsstörungen argumentiert, erstellt Höfler eine interessante Typologie der Maskenkulte, die er als „Verwandlungskulte“ deutet. Das Tragen von Masken bildet in diesem Kontext ein „numinoses Erlebnis“, in dessen Verlauf die Teilnehmer eine psychologische Verwandlung erfahren, die es ihnen erlaubt, übermenschliche Mächte zu verkörpern. Durch die Maskierung werden mythische Wesen „gegenwärtig“ gemacht, an die sowohl die Zuschauer als auch die Verkleideten selbst im Rahmen der „Wesens-Teilhabe“, die sie ergreift, glauben können. Der Kult wird also der „dramatische“ Ausdruck des Mythos.⁶⁰ In diesem Sinn können die Tierkrieger tatsächlich als „Gefährten Óðinns“ wahrgenommen werden. Die Bedeutung der Masken in „rituellen Dramen“ wurde ebenfalls durch den britischen Ethnologen Terry Gunnell (1995) untersucht.⁶¹

1976 verfasste Höfler den Artikel „Berserker“ für die zweite Auflage des *Reallexikons der Germanischen Altertumskunde*. Dieser Text kann auch als eine Zusammenfassung seiner Forschung zu diesem Thema betrachtet werden. Der Verfasser spricht sich vor allem für die etymologische Interpretation aus, die von Sveinbjörn Egilsson vorgeschlagen wurde – eine These, die von den namenkundlichen Untersuchungen Gunter Müllers unterstützt wird.

⁵⁸ Vgl. Höfler 1934, S. 163–275: „Zur altnordischen Überlieferung“. Für eine fast zeitgenössische, kurzgefasste Studie über die „Berserker-geschichten“ aus der isländischen Sagas, vgl. Huchting-Gminder 1933.

⁵⁹ Vgl. u. a. Höfler 1936a, 1936b, 1940, 1952b, 1973a und 1976.

⁶⁰ Die Idee einer möglichen Verbindung zwischen Kultbräuchen und Mythologie in der altnordischen Welt wird neuerdings durch die Untersuchungen Lotte Hedeagers (2001; 2002), die dem dänischen eisenzeitlichen Zentralplatz Gudme eine „kosmographische“ Dimension zuspricht, bekräftigt.

⁶¹ Vgl. auch Gunnell (Hg.) 2007.

Im Rahmen seiner ausführlichen Analyse von germanischen Namen, die an Tiernamen erinnern,⁶² vermerkt Gunter Müller mehrere Formen, die von der urgermanischen Bezeichnung für den Bären (die in zwei Varianten, dem n-Stamm **beran*- und dessen u-stämmiger Erweiterung **ber(a)nu*-, vorliegt) abgeleitet werden können,⁶³ und erklärt die Parallele, die zwischen den Formen *berserkr* und *úlfheðinn* gezogen wurde, für rechtmäßig (vgl. vor allem den altnordischen Personennamen *Biarnheðinn*).

In einem 1968 in den *Frühmittelalterlichen Studien* erschienenen Artikel widmet sich Heinrich Beck – dessen Doktorarbeit aus dem Jahr 1965 über das *Ebersignum im Germanischen* einen wichtigen Beitrag zur Untersuchung der Tiersymbolik in der alten germanischen Welt lieferte – einer gründlichen Analyse der religiösen Bedeutung der Matrizen von Torslunda.⁶⁴ Beck unterstreicht vor allem den odinschen Charakter der mit einem Wolfspelz bekleideten Krieger (*úlfheðnar*) – eine Ansicht, der sich unter anderen Karl Hauck im Rahmen seiner Untersuchungen zur Ikonologie der germanischen Bilddenkmäler anschließt.⁶⁵

In seiner *Altgermanischen Religionsgeschichte* stimmt Jan de Vries der Argumentation Otto Höflers in ihren Grundzügen zu. Er verbindet diese Scharen von Berserkern vor allem mit den Traditionselementen, die im Norden aus der alten germanischen Gefolgschaft übernommen wurden⁶⁶ – vor der tiefgreifenden Erneuerung der Institution der Gefolgschaft durch die ersten christlichen Herrscher.

Martha Paul, die in einem 1981 erschienenen umfassenden Überblick die Funktion der Caniden in den altgermanischen Kulturen unter profanen und religiösen Aspekten untersuchte (*Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*), war ebenfalls von den Thesen Höflers beeinflusst.

Hans Kuhn, der den Theorien der Wiener mythologischen Schule kritisch gegenüberstand, schloss sich wiederum der alten Etymologie an, die durch Noreen vertreten wird. In einem 1968 publizierten Artikel über „Kämpfen und Berserker“⁶⁷ zieht der deutsche Philologe eine gewagte Parallele zwischen dem altfriesischen *berskinze* und dem altnordischen *berserkr* und betont, dass die Tierkrieger in der altnordischen Literatur oft als *kappar* („Kämpfen“) bezeichnet werden. Laut Kuhn sind die Berserker nur eine besondere Variante der professionellen Kämpfer, die als skandinavische Nachfahren der römischen Gladiatoren dargestellt werden.⁶⁸ Dieser Vergleich basiert auf den isländischen Quellen, in denen die Tierkrieger in einem

⁶² Vgl. Müller 1967, 1968 und 1970.

⁶³ Müller 1970, § 10 f.

⁶⁴ Beck 1968a.

⁶⁵ Die Arbeiten Haucks werden in Kapitel IX näher vorgestellt.

⁶⁶ Vgl. de Vries 1970, 1, § 333 ff. und 406 ff.

⁶⁷ Vgl. auch die frühere, isländische Version dieses Artikels: Kuhn 1949.

⁶⁸ In einem früheren Beitrag bezeichnet Kuhn die Berserker als Berufskrieger, „die bis in die Wikingerzeit die Kerntruppen der Fürsten gestellt haben“ (vgl. Kuhn 1938, S. 101).

extrem ungünstigen Licht erscheinen. Scheinbar wird ihm jedoch durch andere, sehr viel ältere skaldische Überlieferungen widersprochen. Implizit gibt Kuhn übrigens zu, nur einen bestimmten Aspekt des Phänomens zu berücksichtigen, wenn er schreibt: „Die Erklärung des Worts, die ich verfechte, schließt nicht aus, daß auch altheimische Elemente in das Berserkertum und die späteren Vorstellungen von ihm eingegangen sind. Hier aber geht es darum, das herauszuarbeiten, was mit den Kämpfen (und den Gladiatoren) verbindet.“ Kuhn schreibt den „altheimischen Elementen“ jedoch nur einen untergeordneten Wert zu und bevorzugt den römischen Ursprung.

Kuhns These wurde von dem Archäologen Egon Wamers (2009) wiederaufgegriffen. Dieser übt zwar eine sehr pointierte Kritik an der „schamanischen“ These, wirkt aber weniger überzeugend, sobald er sich gegen die zentrale Rolle des Óðinnskults in der Tradition der Tierkrieger wendet – eine Problematik, die er ohne richtige Diskussion abtut. Wamers widmet den Glaubensvorstellungen, die mit der Verwandlung der „Exkursionsseele“⁶⁹ verbunden und in der altnordischen Welt so wichtig sind, wenig Aufmerksamkeit. Die Idee einer germanischen Nachahmung der römischen Praxis der Gladiatorenkämpfe – die vor allem durch den Vergleich von römischen und germanischen Bilddarstellungen gestützt werden kann – erscheint extrem vereinfachend: Wie lässt sich die Existenz von Figuren, die mit den Berserkern vergleichbar sind, in den ältesten indoeuropäischen Kulturen erklären?⁷⁰ Kuhn postulierte zwar die Vorrangstellung lateinischer Einflüsse, zeigte sich aber wesentlich vorsichtiger, als er eine mögliche Verschmelzung mit dem germanischen Erbe in Betracht zog.

Klaus von See (1961b), der hinsichtlich der Arbeiten Otto Höflers ebenfalls sehr skeptisch war, stellte die Bedeutung, die dem Phänomen der kriegerischen Ekstase in der altnordischen Gesellschaft zugesprochen wurde, nicht in Frage.⁷¹ Er sieht die Bezeichnungen *berserkr* und *úlfheðnar* jedoch als einfache poetische Bilder, die von dem Skalden Þórbjörn hornklofi erschaffen wurden: „Ich glaube nämlich, daß *berserkr* im Haraldskvæði gar kein feststehender Terminus ist, sondern – ebenso wie *úlfheðinn* – eine Erfindung des Dichters Þórbjörn“.⁷² Laut von See wurde dem altnordischen Wort *berserkr* erst relativ spät ein appellativer Wert zugesprochen, begünstigt durch die Verallgemeinerung des Themas in den isländischen Sagas (s. u. Kap. II). Der deutsche Geisteswissenschaftler formuliert keine These zu der Art und Weise, wie die Tierkrieger – deren Existenz er zugibt – im heidnischen Skandinavien bezeichnet wurden. Er äußert sich auch nicht zu verschiedenen namenkundlichen Belegen, die den altertümlichen Gebrauch des altnordischen Namens Úlfheðinn – oder anderer verwandter germanischer Formen – bezeugen.⁷³

⁶⁹ Vgl. Hasenfratz 2005, S. 38–41 (§ 4. Seelenvorstellungen im germanischen Bereich).

⁷⁰ Vgl. die o. zitierten Arbeiten von Wikander, Dumézil und Kershaw.

⁷¹ Vgl. von See 1961b, S. 134.

⁷² Vgl. von See 1961b, S. 133.

⁷³ Drei Personen des 10. Jahrhunderts, die diesen Namen tragen, erscheinen in der *Landnámabók* (vgl. Blaney 1972, S. 24). Als einer der ersten hat Jakob Grimm die Bedeutsamkeit des althochdeut-

Peter Buchholz (1968) nimmt eine vollkommen andere Perspektive in seiner Studie zu den schamanistischen Zügen in der altisländischen Überlieferung ein. Der Verfasser, der sich damit befasst, in den Glaubensvorstellungen des alten Nordens die Existenz von Elementen aufzudecken, die zu den zirkumpolaren Kulturen gehören, sieht den Berserker als einen „kriegerischen Schamanen“. Wenn jedoch die Raserei, durch die sich die Tierkrieger auszeichnen, in der Tat einer ekstatischen Trance ähnelt, zeugt die Plötzlichkeit dieser Anfälle nicht von einer „schamanistischen Technik“. Zumindest liefern die mittelalterlichen literarischen Quellen kein Zeugnis für den Einsatz eines solchen Verfahrens. Die übliche Ausstattung eines Schamanen – wie z. B. die Trommel – fehlt hier völlig. Eine andere „magische“ Kompetenz, die den Schamanen üblicherweise zugesprochen wird, scheint zunächst den von Buchholz vorgeschlagenen Vergleich zwischen den altnordischen und samischen Glaubensvorstellungen zu rechtfertigen: Es handelt sich um die Reise der Seele außerhalb des menschlichen Körpers in Gestalt eines Tieres. Wiederrum muss jedoch beachtet werden, dass das Phänomen sich bei den Schamanen nicht auf identische Weise äußert wie bei den Tierkrieger: Der Held Kveld-Úlfr, der in der *Egils saga* als *mjök hamrammr* beschrieben wird, greift nicht auf magische Praktiken zurück; sein „zweites“, innerstes Wesen manifestiert sich spontan, sehr plötzlich, unabsichtlich und unbezwinglich (s. o. Kap. IV). Die zu systematische Parallele, die von Buchholz zwischen dem skandinavischen und dem samischen Gebiet gezogen wird, stößt damit schnell an ihre Grenzen, besonders wenn versucht wird, sie auf die Berserker anzuwenden.⁷⁴

Die „schamanistische“ These Buchholz',⁷⁵ die den Untersuchungen Dag Strömbäcks über die magischen Praktiken des *seiðr*⁷⁶ viel verdankt, hat vor allem in den Arbeiten des Franzosen Régis Boyer (1986)⁷⁷ und des Briten Neil S. Price (2002) ein großes Echo hervorgerufen. Sie wurde jedoch von François-Xavier Dillmann verworfen, der in seinem Buch über die Magier im alten Island eine gründliche Untersu-

schen Namens *Wolfhetan* hervorgehoben, vgl. Grimm 1842 und 1875–1878, 2, S. 916. Viele verwandte Beispiele finden sich in den Registern von Adolf Socin (1903) und Ernst Föstermann (1901).

⁷⁴ Buchholz interpretiert die *Ynglinga saga* dennoch richtig, wenn er schreibt: „*Fara brynjlausir*“ muss keineswegs Nacktheit bedeuten; es heisst nur, dass die Berserker eben keine Rüstung im üblichen Sinne tragen“ (Buchholz 1968, S. 68). Eigentlich impliziert das Fehlen einer Rüstung nicht notwendigerweise die Praxis eines Kampfes *nudis corporibus* – der Tierpelz kann an die Stelle von anderen Schutzausrüstungen treten. Im Übrigen können das Kompositum *ber-serkr* und das Adjektiv *brynjlausir* nicht dieselbe Bedeutung haben: Das altnordische *serkr* entspricht nicht dem lateinischen *lorica*, sondern der *tunica*, wie Sveinbjörn Egilsson unter Zurückweisung der Etymologie, die auf *ber-* (*nudus*) basiert, deutlich gemacht hat.

⁷⁵ Vgl. auch Buchholz 1971.

⁷⁶ Strömbäck 1935.

⁷⁷ Im Unterschied zu Buchholz sieht Boyer die Berserker nicht ausdrücklich als Schamanen; er vertritt jedoch die These eines direkten Einflusses des Schamanismus auf die magische Praktiken und die Glaubensvorstellungen im alten Skandinavien.

chung der Quellen vornimmt – ein Kapitel darin ist der magisch-kriegerischen Ekstase gewidmet.⁷⁸ Auch der Komparatist Georges Dumézil nimmt eine zurückhaltende Position zu der Frage nach möglichen Einflüssen des Schamanismus ein⁷⁹ und versucht, die Tradition der Tierkrieger in einen größeren Zusammenhang zu stellen, der die Gesamtheit der indoeuropäischen Gesellschaften umfasst. Der französische Wissenschaftler interessiert sich von Beginn seiner Untersuchungen an für die kriegerische Mythologie des alten Nordens. In *Mythes et dieux des Germains*, erschienen 1939, definiert er die Berserker als „irdische Pendants“ („doublet terrestre“) der *einherjar*.⁸⁰ Dumézil behandelt dieses Thema auch in einer nachfolgenden Arbeit, die den „aspects mythiques de la fonction guerrière“⁸¹ gewidmet ist. Die Idee einer Parallele zwischen den *berserker* und den *einherjar* wurde von Andreas Nordberg (2003) in seiner Arbeit zu den Darstellungen des Jenseits und den Kriegerkulten in der altnordischen Religion wiederaufgenommen. Laut Nordberg beeinflussten die rituellen Gelage, die in der vorchristlichen skandinavischen Gesellschaft von den lokalen Herrschern zu bestimmten Jahreszeiten gegeben wurden, die Vorstellungen von Walhall, das als Abbild der königlichen Halle in der Welt der Götter betrachtet wurde. Umgekehrt konnten sich die Mitglieder der Gefolgschaft – besonders die Berserker – bei solchen Gelegenheiten als echte Inkarnationen der odinschen Truppe betrachten.

1972 verfasste der Amerikaner Benjamin Blaney eine Doktorarbeit zum Thema „Berserker in der altnordischen Literatur“. Er übernimmt die Etymologie Sveinbjörn Egilssons und analysiert das Vokabular, das im Zusammenhang mit den Tierkriegern und der tierischen Verwandlung verwendet wird. Blaney stützt sich auf die Interpretation der Texte, aber untersucht gleichzeitig auch die archäologischen Belege, ganz in der Tradition der Arbeiten Höflers und Haucks. Er versucht, das Erbe von alten Initiationsriten in einigen mittelalterlichen Quellen nachzuweisen und macht für den Untergang des Phänomens die Christianisierung des Nordens verantwortlich. Zehn Jahre nach dem Erscheinen dieser Arbeit geht Blaney der Frage nach literarischen Stereotypen im Zusammenhang mit den Berserkern in einem Artikel in *Scandinavian Studies*⁸² erneut nach, bevor er seine Meinung zu diesem Thema 1993 im Lexikon *Medieval Scandinavia* zusammenfasst.

⁷⁸ Dillmann (2006, S. 261f.), der die Berserker klar von Zauberern unterscheidet, weist auf den Zusammenhang zwischen der Tradition der Tierkrieger, der odinschen Mythologie und dem vorchristlichen Königtum hin.

⁷⁹ Vgl. Dumézil 1997, S. 72. Einer schamanistischen Interpretation der germanischen Religion steht Polomé 1992 auch skeptisch gegenüber (vgl. auch Schjødt 2001). Für eine differenzierte Nutzung des Begriffes „Schamanismus“ plädieren u. a. Hultkrantz 1973 und Francfort / Hamayon 2001.

⁸⁰ Dumézil 1939, S. 81.

⁸¹ Dumézil 1985, u. a. S. 207f.

⁸² Blaney 1982.

Mehrere neuere Studien geben eine mehr oder weniger komplette Zusammenfassung der isländischen Quellen, die die Figur des Berserkers erwähnen. Neben dem zitierten Artikel von Aðalheiður Guðmundsdóttir sollen vor allem die Beiträge von Gerd Kreutzer (1977), David J. Beard (1978), Otto Zitzelberg (1979), Åke V. Ström (1982) und Gryte Piebenga (1993)⁸³ sowie die 1999 von Gerard Breen unter dem Titel *The berserkr in Old Norse and Icelandic Literature* verfasste Dissertation genannt werden.

In dieser Studie bietet Breen eine gründliche Untersuchung des mittelalterlichen Korpus (besonders der Vorzeitsagas und *Riddarasögur*) sowie einiger späterer Texte wie der *Rímur*. Er befasst sich auch mit der namenkundlichen Überlieferung, auf die er bereits 1997 in einem Artikel in *Studia anthroponymica Scandinavica* ausführlich eingegangen war. Ohne die ethnographischen und komparatistischen Belege abzutun, betrachtet Breen den Berserker doch als eine vor allem literarische Figur („primarily a literary figure“).⁸⁴ Er versucht, die verschiedenen Topoi aufzulisten, die mit den Tierkriegern in Verbindung gebracht werden, und räumt gleichzeitig jedem der untersuchten Stereotype die gleiche Aufmerksamkeit ein. Kein Aspekt wird vernachlässigt, keiner wird begünstigt. Die Komplexität der literarischen Tradition wird perfekt dargestellt, ebenso wie die Verschiedenheit der möglichen Interpretationen. Diese Ansicht trägt jedoch kaum zu einer historischen Rekonstruktion bei, der Breen nur eine sekundäre Bedeutung beimisst. Den verschiedenen Theorien und Deutungsversuchen, die seit dem 17. Jahrhundert vorgebracht worden sind, wirft der britische Forscher einen sehr hypothetischen, oft voreingenommenen Charakter vor, wenn man sie im Vergleich zu den einzigen objektiven, verlässlichen Daten betrachtet, die in den mittelalterlichen Quellen vorliegen – daher die pessimistische Einschätzung: „The berserkr might never be critically fathomed as a historical, religious or mythical phenomenon.“⁸⁵ Laut Breen ist es unzulässig, eine Auswahl unter den mittelalterlichen Werken zu treffen, indem man die „späten“ Darstellungen den „authentischen“ Überlieferungen gegenüberstellt – ein Vorgehen, das einen Mangel an „kritischer Schärfe“ („critical acumen“) zeige.⁸⁶ Dieses Urteil scheint sehr streng: Die Rezension der Texte stellt nur einen Schritt der Untersuchung dar und darf sich nicht selbst genügen. Den dokumentarischen Wert einer Quelle zu beurteilen, gehört zum Wesen der historischen Kritik. Zwar handelt es sich keineswegs um eine exakte Wissenschaft, deren Aufgabe die Erstellung von definitiven Ergebnissen wäre. Soll dennoch auf die Möglichkeit einer historischen Interpretation verzichtet werden? Die methodologische

⁸³ Vgl. Kreutzer 1977, Beard 1978, Zitzelberg 1979, Åke Ström 1982 und Piebenga 1993. Siehe auch Pastré 1992 und 1994, Touber 1996 und Grundy 1998.

⁸⁴ Breen 1999a, S. 193.

⁸⁵ Breen 1999a, S. 5.

⁸⁶ Breen 1999a, S. 195.

Umsichtigkeit darf den Historiker nicht daran hindern, Hypothesen zu formulieren und letztlich Stellung zu beziehen.

Michael P. Speidel, der der Möglichkeit einer historischen Interpretation der Tradition der Tierkrieger weniger reserviert gegenüber steht, dehnt in seiner 2002 unter dem Titel „*Berserks: A History of Indo-European, Mad Warriors*“⁸⁷ erschienenen Arbeit das Feld seiner Untersuchung auf die Gesamtheit der indoeuropäischen Welt aus. Dieser Artikel bietet einen sehr reichhaltigen Überblick über die Traditionen, die mit dem *furor heroicus* verbunden sind. Im Unterschied zu Georges Dumézil stützt sich Speidel jedoch auf eine sehr weite Definition des Begriffes *berserkr* – und riskiert damit, den Archetypus der Tierkrieger mit sehr entfernten Traditionen zu vermischen. Zwar stellt der *berserksgangr* ein Phänomen der kriegerischen Ekstase dar; dieser Befund darf aber nicht zu der Annahme verleiten, dass alle wilden Krieger der Antike als Berserker zu verstehen seien. Der komparative Zugang ist absolut legitim; es müssen jedoch einige methodische Prinzipien beachtet werden: Nicht zuletzt sollte vermieden werden, die Verwendung eines technischen Begriffs, der normalerweise mit einer bestimmten Kultur bzw. Epoche in Verbindung steht, zu generalisieren. Dieses Verfahren birgt die Gefahr, das Verständnis des untersuchten Phänomens zu verwischen, mehr als es die komparatistische Vorgehensweise rechtfertigt.

In einer 2004 erschienenen Studie über die *Ancient germanic warriors* geht Speidel erneut auf die Thematik der Tierkrieger ein. Als Spezialist für römische Militärgeschichte schlägt er eine Typologie von verschiedenen „Klassen“ barbarischer Krieger vor, die zu einem großen Teil auf einer ikonographischen Analyse der Trajanssäule beruht. Laut Speidel stehen die „naked berserker“ auf dem Monument in Verbindung mit den „wolf- and bear-warriors“. Diese Terminologie erlaubt es nicht immer, die Kategorie genau zu bestimmen, zu der die Berserker der skandinavischen Quellen gehören. Speidels Buch enthält dennoch stimulierende Ansichten über die „Germanisierung“ des römischen Heeres. Dieser Ansatz zeichnet sich durch seine Originalität aus, fällt er doch in eine Zeit, in der die Hauptströmung der historischen Forschung mehr auf die Verbreitung der römischen Kultur in der nordischen Welt gerichtet ist.

Olof Sundqvist und Anders Kaliff stellen 2004 in ihrem Buch *Oden och Mithraskulten* die These eines Einflusses der mithraischen Religion auf den Kult Wotans auf.⁸⁷ Ohne den autochthonen Charakter von Letzterem zu leugnen, meinen die Verfasser doch, dass sich die germanischen Glaubensvorstellungen im Laufe der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung aus den interkulturellen Kontakten insbesondere am Limes weiterentwickeln konnten: Die Verbreitung des Mithraskults, der sich unter den römischen Legionären großer Popularität erfreute, ist in dieser

⁸⁷ Vgl. auch Sundqvist / Kaliff 2006. In diesem in englischer Sprache verfassten Artikel haben beide Wissenschaftler ihre Argumentation knapp zusammengefasst.

Region sehr gut nachweisbar. Zu den Ähnlichkeiten zwischen den beiden Traditionen zählen für Sundqvist und Kaliff die „Initiationsrituale“ und „zoomorphe“ Figuren ebenso wie ein sich klar abzeichnender kriegerischer Charakter: Die späteren altnordischen *berserkir* bzw. *úlfheðnar*, die Óðinn/Wotan „geweiht“ sind, werden hier mit den *mithrae milites* verglichen. Diese verführerische Parallele beruht jedoch auf schwierig zu beweisenden Elementen: Das Fehlen von schriftlichen Quellen, verbunden mit der Dürftigkeit der archäologischen Belege, erlaubt keine definitive Schlussfolgerung. Aufgrund des sehr lückenhaften Quellenbestandes lässt sich der Ursprung der Tradition der Berserker nicht bis in die römische Eisenzeit zurückverfolgen – was jedoch nicht bedeutet, dass man notwendigerweise *ex silentio* auf eine spätere Entstehung schließen kann.

Man muss gleichwohl die Entwicklung des Tierstils in der germanischen Ornamentik (altgermanische Tierornamentik), die um das 5. Jahrhundert einsetzt, berücksichtigen, um den künstlerischen Ausdruck einer geistigen Welt entstehen zu sehen, die eine nachweisbare Affinität zur Tradition der Tierkrieger zeigt – eine Entwicklung, die von den dänischen Archäologinnen Karen Høilund Nielsen (1999) und Lotte Hedeager (2004) analysiert wurde. Für die vorhergehenden Epochen sind wir auf Vermutungen angewiesen: Allenfalls finden sich einige frühe indirekte Spuren für das Tragen von Masken in einem kultischen oder kriegerischen Kontext (wie z. B. auf den skandinavischen Felsbildern der Bronzezeit, s. u. Kap. IX). Diese Indizien – wie auch immer sie sich deuten lassen – reichen kaum aus, um Sicherheit zu erlangen.

Die schwedische Religionshistorikerin Britt-Mari Näsström (2006) hat die wichtigsten archäologischen Daten und literarischen Quellen in ihrem Buch *Bärsärkarna, vikingatidens elitsoldater* zusammengetragen. Diese Studie, die für ein breites Publikum bestimmt ist und von daher keine detaillierte kritische Untersuchung der Texte enthält, weist auf die Historizität des Phänomens der Tierkrieger hin. Die Verfasserin erwähnt sowohl die „mithraische“ These Sundqvists als auch die Untersuchungen von Jens Peter Schjødt über die Initiationsriten in der altnordischen Religion. Schjødt betont seinerseits die enge Verbindung zwischen den Berserkern und dem Óðinnskult – eine Sichtweise, die 2006 auf der 13. *International Saga Conference* bekräftigt wurde,⁸⁸ als Reaktion auf einen kurzen kritischen Artikel Anatoly Libermans,⁸⁹ der anlässlich der vorangegangenen Konferenz veröffentlicht worden war. Diese Thematik hat Schjødt in seiner Dissertation, die 2008 in

⁸⁸ Vgl. Schjødt 2006, S. 5: „Those who venerated Óðinn were those who were initiated . . . to the god. And they were those who could expect to go to Valhöll after their death . . . Being initiated, however, also means passing through some kind of liminal sphere . . . It is in this connection that we must view the animal properties of the warriors“.

⁸⁹ Liberman (2003) zeigt sich gegenüber der oft postulierten Theorie einer Verbindung zwischen den Traditionen der Berserker und der odinschen Mythologie skeptisch. Liberman wiederholt seine Argumentation in einem Kapitel seiner Essaysammlung über altskandinavische und germanische

einer englischen Übersetzung unter dem Titel *Initiation between two Worlds* erschienen ist, ausführlich behandelt.

In ihrer 2009 veröffentlichte Habilitationsschrift, die sich dem Konzept der Ekstase in den mittelalterlichen Quellen widmet, beschäftigt sich Christa Agnes Tuczay vor allem mit der Analyse des Phänomens der Trance, und dies nicht allein im Zusammenhang mit dem *berserksgangr*, sondern ebenfalls im Bereich der magischen und divinatorischen Praktiken.⁹⁰

Eine 2011 in Bamberg erschienene Dissertation von Heiko Hiltmann stellt die altnordischen Tierkriegererzählungen als rein literarisches Konstrukt dar. Im Kern wird der Argumentation Hiltmanns durch die vorliegende Untersuchung widersprochen.⁹¹

In einem 2015 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel „Northern Anger: Early Modern Debates on Berserkers“ verfolgt Bernd Roling einen historiographischen Ansatz. Der Verfasser befasst sich hauptsächlich mit der Geschichte der unterschiedlichen Interpretationsmodelle des *berserksgangr*, die auf Demonologie, Pathologie bzw. Toxikologie basieren.⁹²

Rebecca Merkelbach legt ihreseits in einer 2019 erschienenen Studie über „Shape, Monstrosity and Berserkism in den Íslendingasögur“ den Schwerpunkt auf die altnordischen Quellen, die den Berserk als „Monster“ („Unhold“) beschreiben.⁹³

Offensichtlich findet das Interesse an der faszinierenden Figur der Tierkrieger in der Forschung kein Ende,⁹⁴ und bringt immer wieder neue, oft sich widersprechende Interpretationen hervor. Es scheint heute notwendig, die Menge der Daten neu anzugehen, mit dem Ziel, eine kohärente historische Rekonstruktion zu skizzieren. Das Konzept der „heroischen Raserei“ verweist in den indoeuropäischen Kulturen – insbesondere in der germanischen Welt – auf unterschiedliche Ausprägungen. Möge die vorliegende „Fallstudie“ über die altnordischen Berserker zum Verständnis dieses komplexen Phänomens beitragen – wohl wissend, dass eine solche Untersuchung sich auf einen streng begrenzten chronologischen und geographischen Rahmen beschränken muss, ohne sich jedoch einige Vergleiche mit den benachbarten Gebieten

Mythologie, Literatur und Kultur (Lieberman 2015, S. 101–112: Chapter 3: „Óðinn’s Berserks in Myth and Human Berserks in Reality“).

⁹⁰ Tuczay 2009. Zu den Begriffen „Ekstase“ und „Trance“ vgl. u. a. Arbman 1963–1970; Holm 1982.

⁹¹ Hiltmann 2011.

⁹² Roling 2015.

⁹³ Merkelbach 2019.

⁹⁴ Eine bis dato unveröffentlichte Dissertation mit dem Titel „Berserker, a Re-examination of the phenomenon in literature and Life“ wurde 2014 in der Universität Nottingham von Roderick Dale verteidigt (Dale 2014). Laut Dale haben sich die „realen“ Berserker der Wikingerzeit tatsächlich nicht der Raserei hingegeben. Seiner Interpretation der an. Quellen zufolge war der *berserksgangr* kein echter Wutanfall, sondern eine kultische Haltung, die den Mut der Tierkrieger stärken sollte. Drei weitere Untersuchungen, eine auf Italienisch und zwei auf Polnisch, konnten vom Verfasser nicht eingesehen werden (Oitana 2006, Malinowski 2009 und Szczygielska 2010).

zu verbieten. Es wird auf den folgenden Seiten der Versuch unternommen, die relevanten Quellen unabhängig von vorher festgelegten Interpretationsmustern (basierend z. B. auf dem Einfluss einer psychischen Pathologie, dem Gebrauch von Halluzinogenen, dem Schamanismus, der Imitation von antiken Vorbildern oder der Deutung aller altisländischen mythologischen Erzählungen als rein literarischem Konstrukt) zu betrachten – ein methodischer Ansatz, der es erlaubt, die mittelalterliche Überlieferung bezüglich der kultisch-religiösen Dimension des untersuchten Phänomens zu untersuchen. Die Analyse der etymologischen Fragen bildet natürlich den ersten Schritt dieser Vorgehensweise.

Kapitel II

Etymologische Interpretation der Appellative *berserkr* und *úlfheðinn*

In den altnordischen Quellen stehen zwei Namen explizit für Tierkrieger: Es handelt sich um die Komposita *ber-serkr* (Pl. *berserkir*) und *úlf-heðinn* (Pl. *úlfheðnar*).

Die Häufigkeit, mit der das Substantiv *berserkr* in den Isländersagas auftritt, ist beträchtlich. Je nach Werk verweist die Verwendung des Wortes jedoch auf sehr unterschiedliche Figuren – einige davon sind durch historische Vorbilder inspiriert und basieren auf authentischen Überlieferungen, andere sind Stereotype rein sagenhafter Natur.

Der Begriff *úlfheðnar* kommt im Korpus der mittelalterlichen Literatur sehr viel seltener vor. Er wird immer für Elitekrieger verwendet, die mit Wolfspelzen bekleidet sind und in einem genauen historischen Kontext beschrieben werden: Sie bilden eine kleine Gruppe von Tierkriegern im Dienste des norwegischen Königs Haraldr hárfagri, den sie im Kampf begleiten. Die Mitglieder dieser Leibwache werden in skaldischen Strophen aus dem späten 9. Jahrhundert (*Haraldskvæði*, Str. 8, 20 und 21) gleichzeitig auch als Berserker gekennzeichnet.¹

Die enge Verbindung zwischen den beiden Bezeichnungen scheint durch zwei Isländersagas explizit bestätigt zu werden (vgl. *Grettis saga Ásmundarsonar*, Kap. II und *Vatnsdæla saga*, Kap. IX). Es bleibt jedoch schwierig, mit Sicherheit den historischen Wert dieser Berichte zu bestimmen, die zwischen dem 13. und dem 14. Jahrhundert verfasst wurden: Begnügen sich die Autoren damit, die skaldischen Strophen zu paraphrasieren? Verfügen sie über ergänzende Informationen, schriftlich oder mündlich, die wir nicht kennen? Ohne die Überlieferung dieser Berichte zu vernachlässigen, denen im Verlauf dieser Arbeit nähere Betrachtung zuteilwerden soll,² scheint es an dieser Stelle angebracht, in erster Linie die etymologischen Befunde vorzustellen, bevor eine kritische Untersuchung des *Haraldskvæði* vorgenommen wird – der primären literarischen Quelle für das Phänomen der Berserker.

A Etymologische Untersuchung des Appellativs *úlfheðinn*

Das Kompositum *úlf-heðinn* verbindet zwei maskuline Substantive. Das erste bezeichnet den Wolf (an. *úlf*), das zweite bezieht sich auf ein Kleidungsstück aus Haut oder Pelz (an. *heðinn*). Dieser Begriff wird teilweise als Gattungsname benutzt

¹ Zur Datierung der verschiedenen skaldischen Fragmente, die das *Haraldskvæði* ausmachen, s. u. Kap. III.

² S. u. Kap. IV.

(in der Pluralform *úlfheðnar*), teilweise aber auch als Männername (*Úlfheðinn*). Die Quellen erlauben es jedoch nicht, zu unterscheiden, ob eine dieser Formen der anderen deutlich vorangegangen ist.

Das Element *úlfr* stammt vom germanischen **wulfaz* (aschw. und adän. *ulver*, got. *wulfs*, asächs. *wulf*, fris. und ahd. *wolf*).³ Der Wolf erscheint in mehreren germanischen Namensbildungen. Er wird oft mit Begriffen verbunden, die eine kriegerische Konnotation haben, wie die altnordischen Wörter *brynja*, „Brünne“, *geirr* „Speer“, *gunnr* „Kampf, Schlacht“, *herr* „Armee, Truppe“ etc. (vgl. vor allem die altisländischen Namen *Bryniólfr*, *Geirúlfr*, *Gunnúlfr*, *Heriúlfr* etc.).⁴ Es handelt sich dabei um eine alte Tradition, wie ab dem Beginn des 6. Jahrhunderts die Runeninschriften von Stentofen (DR 357), Gummarp (DR 358) und Istaby (DR 359) bezeugen.⁵ Zudem weisen einige zusammengesetzte Formen auf die Vorstellung einer Metamorphose, einer Veränderung des Äußeren hin (vgl. an. *Úlfhamr*)⁶ – oder konkreter auf die Nachahmung von Verhaltensweisen eines Wildtieres (vgl. alam. *Wolfdregi*,⁷ fränk., bair., alam. *Wolfgang*)⁸ sowie das Tragen einer „Maske“ (vgl. an. *Grímólfr*, **Úlfgrímr*).⁹ Der Ursprung des Namens *Úlf-heðinn* gehört sicher in diesen Kontext.

3 Vgl. auch indogerm. **wlqʷos*, Sanskrit *vṛka*, griech. *λύκος*, lat. *lupus*, altslaw. *vluku* etc. (vgl. de Vries 1962, S. 633; Müller 1970, S. 4).

4 Müller 1970, S. 4–10 und 178f. Die enge Verbindung zwischen den germanischen theriophoren Namen und der Sphäre des Kriegerischen belegt *Opus Imperfectum in Matthaeum* – ein Evangelienkommentar aus dem 5. Jahrhundert, dessen Verfasser diese Tradition als Ausdruck der tierischen Kampfeswut der barbarischen Krieger darstellt: *sicut solent et barbarae gentes nomina filii imponere ad devastationem respicientia bestiarum, ferarum, vel rapacium volucrum, gloriosum putantes filios tales habere, ad bellum idoneos, et insanientes in sanguinem* (Sp. 626f.; vgl. Beck1965, S. 98f.; Müller 1970, S. 178).

5 Es handelt sich um drei Inschriften in Südschweden (Blekinge, Bezirk Lister). Zu namenkundlichen Fragen, die mit diesen Monumenten in Zusammenhang stehen, vgl. u. a. Williams 2001; Sundqvist / Hultgård 2004.

6 Vgl. Müller 1970, S. 216f. Das Element *-hamr* entspricht dem Substantiv *hamr*, mit der Bedeutung „die äußere Form der Seele“, „nach einer Verwandlung angenommene Form“ (vgl. Dillmann 2006, S. 421; Fritzner 1886–1896, 1, S. 718).

7 Das Zweitglied dieses Namens „läßt sich als Nomen agentis zu got. *þragjan* ‚laufen‘ stellen“ (Müller 1970, S. 213).

8 Zu germ. *gangan*, „gehen“ (vgl. Förstemann 1901, Sp. 1649; Müller 1967, S. 209; Müller 1970, S. 154). Ebenso wie *Wolfdregi* bezog sich der Name *Wolfgang* „auf den ekstatischen, dem Amoklauf vergleichbaren Kampfengang der Tierkrieger, auf den *berserksgangr*, wie Snorri Sturluson ihn nennt“ (Müller 1970, S. 213).

9 Vgl. Feilitzen 1937, S. 399. Das Element *-grímr* muss mit dem Substantiv *gríma*, „Maske“ (germ. **gríma*) in Verbindung gebracht werden, vgl. an. *Grímólfr*, as. *Wulfgrim*, fränk. *Grimolf* oder auch den mittelalterlichen Vornamen *Isangrim*, der sich auch auf den Wolf bezieht (vgl. vor allem Ysengrin aus dem Roman von Renard). Es gibt mehrere ähnliche Konstruktionen mit diversen Tiernamen: fränk. *Eburgrim*, an. *Biarngrímr*/bair. *Peragrim*, an. *Arngrímr*/fränk. *Argrim* etc. (vgl. Müller 1967; Müller 1970, S. 218f.).

Der Wortteil *heðinn*, der sich vom germanischen **heðanaz*¹⁰ ableitet, kommt wie das Element *úlf* in mehreren Komposita von Personennamen vor (*Biarnheðinn*, *Skarpheðinn* etc.)¹¹ oder als *simplex*: an. *Heðinn*, adän. *Hithin*, aschw. *Hithin/Hethin*;¹² vgl. auch fränk. *Chedinus* und thuring. *Hedinus*.¹³ Das Appellativ *heðinn* besitzt dieselbe Bedeutung wie das lateinische *pellis*. In seiner Untersuchung von 1919, die der Geschichte der Kleidung im mittelalterlichen Norwegen und Island gewidmet ist, bemerkt Hjalmar Falk die metaphorische Bedeutung des isländischen Ausdrucks *vefja heðni at hofði einhverjum* („blenden“, „jemanden täuschen“, „über das Äußere hinters Licht führen“), dessen erste Bedeutung ist: „Haut um jemandes Kopf binden“ (vgl. *Gretis saga*, Kap. LXIII). Laut Falk handelt es sich dabei um eine Anspielung auf magische Praktiken.¹⁴ Das altnordische *heðinn* – wahrscheinlich mit dem Wort *haðna* („Ziege“, von germ. **haðinōn*)¹⁵ verwandt – entspricht dem fränkischen *hetan*, ebenso wie dem altenglischen *heden*, *hæden*: „pelzkleid, kapuze mit schulterkragen“.¹⁶ Laut Jan de Vries bezeichnet *heðinn* ein „kurzes kleidungsstück ohne ärmel aber mit einer kapuze von pelz gemacht“.¹⁷ Die Benennung *úlf-heðinn* bezieht sich also auf einen Mann, der mit einem Surcot (Ärmeltunika) aus Wolfspelz bekleidet ist – dies bestätigt die Beschreibung der *Vatnsdæla saga* (Kap. IX): *þeir hofðu vargstakka fyrir brynjur* („sie hatten Wämse aus Wolfsfell als Brünnen“).¹⁸

Die Morphologie des altnordischen *úlf-heðinn* ähnelt, wie Hans Kuhn und Gunter Müller unterstrichen haben,¹⁹ den adjektivischen Zusammensetzungen, die unter dem Begriff *bahuvrihi* – nach dem Sanskritwort, das den Prototyp für diese Wortbildungen darstellt²⁰ – bekannt sind. Die Bedeutung solcher Possessivkomposita entspricht nicht der Summe der Bedeutung ihrer Einzelglieder, sondern einer Eigenschaft bzw. einem Merkmal, das ein dadurch implizit gemeintes Lebewesen (oder einen Gegenstand) kennzeichnet.²¹ Im Fall, der uns beschäftigt, geht es weder darum, einen „Wolf“ (*úlf*)

¹⁰ Müller 1970, S. 200.

¹¹ Müller 1970, S. 202.

¹² Müller 1967, S. 201 f.; Müller 1970, S. 214; Peterson 1998.

¹³ Müller 1970, S. 214. Vgl. auch die fränkischen Formen *Hedan*, *Hetan* (Förstemann 1901, Sp. 805 f.; Kaufmann 1968, S. 181 f.).

¹⁴ Falk 1919, S. 190.

¹⁵ Vgl. de Vries 1962, S. 200; Ásgeir Blöndal Magnússon 1989, S. 312; Breen 1999a, S. 7.

¹⁶ Vgl. de Vries 1962, S. 215. Falk 1919, S. 190 erinnert daran, dass das altenglische *heden* in einigen Glossen durch das altenglische *cuculla* wiedergegeben wird.

¹⁷ Vgl. de Vries 1962, S. 215.

¹⁸ Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 24. Die Präposition muss hier im metaphorischen Sinn verstanden werden: „statt . . .“, „anstelle . . .“ (vgl. *IED*, S. 182 und Güntert 1912, S. 20).

¹⁹ Kuhn 1968, S. 222; Müller 1967, S. 200.

²⁰ Sanskrit *bahuvrihi* „[der] viel Reis [besitzt]“, d. h. „reich“.

²¹ Vgl. die Definition von Stenzler 1980, S. 65: „Bahuvrihis sind adjektivisch gebrauchte Komposita mit einem Substantiv im Schlußglied. Sie erhalten ihr Geschlecht von einem anderen Begriff, zu dem sie ein Attribut sind“.

noch eine „Pelzkleidung“ (*héðinn*) zu bezeichnen, sondern einen „Mann, der mit einem Wolfspelz bekleidet ist“ – das heißt einen Tierkrieger.

Parallel zur Verwendung des Gattungsnamens *úlfheðinn* in den isländischen Quellen, ist der Männername *Úlfheðinn* auf der skandinavischen Halbinsel bis zum Ende des Mittelalters bezeugt – hauptsächlich in Schweden.²²

Im epigraphischen Bereich sind zwei Belege auf uns gekommen: Ein Epitaph auf einer Grabplatte aus dem 13. Jahrhundert enthält den Namen **ulueþin**,²³ während die ältere Form **ulfiþin** auf dem Stein von Igelsta (Sö 307) vorkommt²⁴ – einem Denkmal, das ohne Zweifel zu den ältesten schwedischen Inschriften im jüngeren *futhark* gehört und wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert stammt.²⁵

Der Ursprung des Männernamens *Úlfheðinn* ist daher alt, kann aber nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Er ist wahrscheinlich nicht urgermanisch, sondern erst nach Auflösung der germanischen Spracheinheit entstanden: Die rekonstruierte urgermanische Form *Wulfa-hedanaz weicht von der regulären Morphologie der urgermanischen Komposita insofern ab, als das Zweitglied *hedanaz nicht zweisilbig ist.²⁶

Die kontinentalgermanischen Formen, die mit dem altnordischen *úlfheðinn* verwandt sind, gehören im Allgemeinen in den fränkischen und bayerischen Raum (Wolfhetan, Wolfhetin etc.). Sie sind vor allem in diplomatischen Quellen des 8. und 9. Jahrhunderts bezeugt.²⁷ Zwar weist diese Art von Namen, die auch von Geistlichen – wie Hedenwulf, Bischof von Laon im 9. Jahrhundert²⁸ (vgl. Förstemann 1901, Sp. 806) – getragen werden, in der Karolingerzeit offensichtlich keinen Bezug zur kriegerischen Tiermaskierung mehr auf.

Diese namenkundlichen Belege erscheinen dennoch in einem geographisch an den alamannischen Raum angrenzenden Gebiet, in welchem einige noch ältere archäologische Funde gemacht wurden, die in das 6. oder 7. Jahrhundert datieren: die Schwertscheide von Gutenstein und das Bronzefragment von Obrigheim. Die Ornamentik dieser Pressbleche zeigt Krieger, die in Wolfspelze gekleidet sind. Dieselbe Ikonographie erscheint auf anderen zeitgenössischen Fundstücken: auf dem angelsächsischen Pressblechmodell von Fen Drayton, sowie auf einer der Matrizen von Torslunda, die auf der schwedischen Insel Öland entdeckt wurden. Wie diese Belege beweisen, gehört das Tragen von tierischen Fellen einer eindeutig heidnischen Sym-

²² Vgl. Müller 1967, S. 201, der vor allem die „späten“ schwedischen Formen zitiert: Vlwidén, Vlwidin, Vlwidén (nach Lundgren / Brate / Lind 1892–1934, S. 289).

²³ Inschrift U 799, Kirchspiel von Långtora, Bezirk von Lagunda, Uppland, vgl. Wessén / Jansson 1949–1951, S. 398–401, Taf. 113.

²⁴ Vgl. Brate / Wessén 1924–1936, 1, S. 283f., 2, Pl. 155 (vgl. auch Taf. 13 mit dem Nachdruck eines Holzschnitts aus dem 1750 erschienenen *Bautil* von Johan Göransson).

²⁵ Das Fehlen jeglicher Verzierung, ebenso wie die eckigen Konturen des Runenbandes, scheint charakteristisch für diese Epoche zu sein.

²⁶ Müller 1967, S. 210; Müller 1970, S. 213; Schramm 1957, S. 20.

²⁷ Vgl. Müller 1967, S. 201.

²⁸ Vgl. Förstemann 1901, Sp. 806.

bolik an, der sowohl eine kriegerische als auch eine kultische Bedeutung innewohnt. Die Etymologie des Namens *Úlfheðinn*/Wolfhetan erinnert direkt an diese Praktiken, die im Kontext der vorchristlichen germanischen Kulturen gut belegt sind.

Ist diese namenkundliche Tradition auf dem Kontinent erschienen, bevor sie sich auf der skandinavischen Halbinsel ausgebreitet hat? Gunter Müller zufolge geht diese Überlieferung auf die Kulturströmungen südwestgermanischen Ursprungs, die während der Völkerwanderungszeit einen starken Einfluss auf die nordische Kultur ausgeübt haben, zurück.²⁹ Dieses Argument, so verlockend es auch sein mag, ist jedoch nicht ausschlaggebend. Tatsächlich spricht nichts dagegen, den Männernamen *Úlfheðinn* als die nordische Variante einer gemeingermanischen onomastischen Tradition zu betrachten, ohne von der Übertragung eines kontinentalgermanischen Namentyps auszugehen. Wenn auch die Formen *Úlfheðinn* und *Wolfhetan* nur in bestimmten Sprachräumen belegt sind,³⁰ so sind doch theriophore Personennamen – insbesondere diejenige, die auf den Wolf Bezug nehmen – in der gesamten germanischen Welt verbreitet.³¹

Die These von einer frühen Verwendung der Formen *úlfheðinn*/*Úlfheðinn* im alten Norden kann daher nicht ausgeschlossen werden, wenn auch keine vorwikingzeitliche epigraphische Quelle einen definitiven Beleg dafür liefert.

Durch den Vergleich archäologischer und namenkundlicher Belege kommt Blaney³² zu dem Schluss, dass die Verwendung des Gattungsnamens der des Männernamens vorangeht. Die nordischen Quellen liefern dafür keinen sicheren Beweis. Es lässt sich nur feststellen, dass die Runeninschrift von Igelsta nicht viel älter sein kann als das *Haraldskvæði*: Das jüngere *futhark* ist in Mittelschweden nicht vor dem Ende des 9. Jahrhunderts angekommen, einer Epoche, die in Norwegen den ersten Jahrzehnten der Herrschaftszeit des Königs Haraldr hárfagri entspricht.³³

Die mehr oder weniger gleichzeitige Verwendung des Gattungsnamens in Norwegen³⁴ und des Männernamens in Schweden lässt sich allenfalls durch die Existenz einer gemeinsamen, bereits alten Tradition erklären: Im Gegensatz zu den Vorschlägen Klaus von Sees muss es sich nicht unbedingt um eine von kontinentalen Vorbildern inspirierte „dichterische Erfindung“ handeln, die den norwegischen Skalden zugeschrieben werden könnte.

²⁹ Müller 1967, S. 210 ff.

³⁰ Der Gebrauch des Kompositums *Úlfheðinn*/Wolfhetan ist bei den Friesen und im sächsischen Gebiet nicht belegt.

³¹ Müller 1970, S. 4–10.

³² Blaney 1972, S. 34.

³³ Die Sichtweise Breens (1999a, S. 6), dem zufolge die Inschrift auf dem Stein von Igelsta vor der Entstehung des *Haraldskvæði* entstanden sei, scheint daher zumindest fraglich.

³⁴ Gemäß der traditionellen Datierung des *Haraldskvæði*, nach der die in den isländischen Quellen überlieferten Strophen Dichtern des späten 9. Jahrhunderts zugesprochen werden.

Trotz der Unsicherheiten im Zusammenhang mit dem Ursprung des Namens bereitet die etymologische Deutung des Kompositums *úlf-heðinn* („Wolfskleidung [aus Haut]“, „Wolfspelz“, d. h. „Wolfskrieger“) keine so großen Schwierigkeiten wie das Appellativ *berserkr*.

B Die kontroverse Etymologie des Appellativs *berserkr*

Zwei unterschiedliche Interpretationen, die beide auf soliden philologischen Argumenten beruhen, stehen sich seit über einem Jahrhundert gegenüber.³⁵ Die erste These, die sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts etabliert hat, verbindet das altnordische Adjektiv *berr* („nackt“) mit dem maskulinen Substantiv *serkr* („Hemd“). Das Adjektiv erscheint in der Tat in mehreren zusammengesetzten Formen.

Die zweite These, die 1860 vorgebracht wurde, identifiziert in der Wurzel **ber* ein altes Etymon für den Bären. Diese Theorie hatte die vorhergehende für mehr als ein halbes Jahrhundert verdrängt, bis Erik Noreen 1932 einen Artikel mit dem Titel „Ordet bäsärk“ in der Zeitschrift *Arkiv för nordisk filologi* veröffentlichte. Seine Untersuchung unterstützt die erste Theorie mit neuen Argumenten. Seitdem wird diese Frage kontrovers diskutiert.

Bevor die beiden Thesen kritisch untersucht werden, soll zuerst an mehrere fehlerhafte Deutungsversuche erinnert werden, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts von den Pionieren der nordischen Philologie vorgenommen wurden.

1 Die ersten Interpretationen

Mehrere etymologische Interpretationen endeten in der Tat in einer Sackgasse. Drei von ihnen benutzten vor allem das Schlüsselement *-yrkja*: Es handelt sich um die Formen *berjask-yrkja*, *berds-yrkja* und *berse-yrkja*.³⁶

Die Etymologie von *berjask-yrkja* setzt eine sehr unwahrscheinliche Zusammensetzung des Mediopassivs *berjask* (lat. *pugnare*) und des Verbs *yrkja* (engl. „to work“) voraus. Diese Interpretation, die von Olaus Verelius in seiner ersten Edition der *Herva-*

³⁵ Vgl. z. B. die kurze Zusammenfassung dieser etymologischen Deutungen in Ade 1954.

³⁶ Wir halten uns an dieser Stelle nicht mit der Theorie Finnur Magnússons auf (zitiert bei Sveinbjörn Egilsson 1860, S. 51), der das altnordische *berserkr* mit einer „persischen“ Form *bezerk/bezrek* (im Sinne von *grandis*, *magnus*) in Verbindung bringt. Diese Interpretation lässt sich vielleicht durch die falsche Schreibweise in einigen isländischen Handschriften erklären: In der Strophe 8 des *Haraldskvæði* bietet die *Flateyjarbók* die Lesart *besserk[ir]*, vgl. *Haralds þáttur hárfagra*, S. 573 sowie die Faksimileausgabe von Finnur Jónsson (Hg.) 1930. Wie es auch Breen (1999a, S. 7) bemerkt, erscheinen andere falsche Schreibweisen desselben Wortes unter anderem in neueren Gedichten (*Grettisrímur*, S. 71 und *Griplur*, S. 366).

rar saga vorgebracht wurde, wird als eine Alternative zur Theorie von den Kriegern „ohne Brünne“ (*brynjulausir*) präsentiert: „Dicuntur autem *berserki*, quod *brynio-lausier*, h. e. sine lorica fuerint, vel â *berias* & *yrkia* q. *bersyrker*; quod semper ad pugnas prompti fuerint.“³⁷ Trotz seiner philologischen Unhaltbarkeit wurde der Vorschlag Verelius' dennoch von Jacob Isthmén Reenhielm,³⁸ Erich Ramelius,³⁹ Olof Dalin⁴⁰ und Johan Ihre⁴¹ in Erwägung gezogen.

Die Etymologie *berds-yrkja* erschien 1769 im *Glossarium Suio Gothicum* von Johan Ihre. Das Element **berd-*, das der Autor mit „pugna“⁴² übersetzt, ist in der altnordischen Literatur nicht belegt. Der schwedische Lexikograph bezieht sich zweifellos auf das altisländische *bardagi* („Kampf“).⁴³ Auch hier integriert sich das Element *-yrkja* nicht zufriedenstellend in die Bildung des Kompositums.

Die Etymologie *berse-yrkja*, die 1712 von Haquin Spegel⁴⁴ vorgeschlagen wurde, bevor sie ins *Glossarium Suio Gothicum*⁴⁵ aufgenommen wurde, gibt einen Vorgesmack auf eine der beiden Interpretationen, die sich später durchsetzten: Sie stellt tatsächlich einen Bezug zum Namen des Bären her (vgl. die Verkleinerungsform *bersi*, die sowohl als Bezeichnung als auch als Männername belegt ist).⁴⁶ Dennoch ist die Verwendung des Verbs *-yrkja* in diesem und auch in den vorhergehenden Fällen nicht überzeugend.

37 *Hervarar saga* (Olaus Verelius (Hg.) 1672), S. 36; vgl. auch vom selben Verfasser die Edition der *Gautreks saga* (Olaus Verelius (Hg./Übers.) 1664, S. 98); vgl. auch Verelius 1691, S. 33.

38 In einer Ausgabe der Þorsteins saga *Vikingssonar*, die im Anschluss der von Rudbeck veröffentlichten Ausgabe der *Ketils saga hængs* vorkommt, vgl. Rudbeck et al. (Hg.) 1695–1697, S. 48 f.

39 Ramelius 1725, S. 3 und 5.

40 Dalin 1747–1762, 1, S. 259 f., Nr. 1.

41 Ihre 1769, 1, S. 172.

42 Ihre 1769, S. 172: „... si modo berd vel bard pro pugna acceptum auctoritate vetustatis niteretur“.

43 Wie Breen 1999a, S. 11 bemerkt, hatte Ihre vielleicht auch an das altisländische Wort *barði* gedacht. Dieser Begriff erscheint tatsächlich in einer der *Pulur* der *Snorra-Edda* (IV, r, 2) als eine der poetischen Bezeichnungen für „Schild“ (*Skj.* A:1, S. 667, B:1, S. 665). Es handelt sich jedoch um eine metaphorische Bedeutung: In der altnordischen Prosaliteratur bezeichnet der Begriff *barði* gewöhnlich ein Kriegsschiff, das mit einem verstärkten Bug versehen ist (*ONP*, 2, S. 43; *IED*, S. 52; das altnordische *barð* bezeichnet u. a. den Bug eines Schiffes). Breen vergleicht auch an. *barði* mit lat. *barditus*. Dieses Wort erscheint in mehreren Handschriften der *Germania*, III, wo es sich auf den Kriegsschrei bezieht, den die Germanen ausstoßen, während sie gegen den Rand ihrer Schilde brüllen. Einige Kopien des Texts liefern jedoch andere Lesarten, unter denen das Wort *bar(r)itus* (wörtlich: „Ruf der Elefanten“) erscheint. In den Schriften lateinischer Historiker bezeichnet dieser Ausdruck oft einen Kriegsschrei (vgl. Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XVI, xii, 43; XXI, xiii, 15; XXXI, vii, 11; Vegetius, *Epitoma rei militaris*, III, 18). Keine der für das Wort *barditus*/*barritus* vorgeschlagenen Deutungen ist jedoch völlig überzeugend (vgl. Much / Jankuhn / Lange (Hg./Übers.) 1967, S. 77 f.; Beck 1976; Springer 2004).

44 Spegel 1712, S. 34.

45 Ihre 1769, 1, S. 172.

46 Während Spegel eine korrekte Form der Verkleinerungsform *bersi* angibt, so identifiziert es Ihre seltsamerweise mit lat. *lupus*.

Das *Glossarium* Johan Ihres nimmt auch Bezug auf eine vierte etymologische Deutung, die von einer handgeschriebenen Notiz Lars Neogards⁴⁷ inspiriert wurde. Diese frei erfundene Etymologie setzt das Wort *berserkr* mit einer Form *berr-sorkr* in Beziehung. Im gotländischen Dialekt soll *sorkr* einen „jungen Mann“ bezeichnet haben, worauf sich der Kommentar Johan Ihres bezieht: „Si hoc adoptas *Berserkr*, nil aliud erit, quam juvenis bellator“.⁴⁸ Dabei scheint das erste Element (*berr-*) dem altnordischen Adjektiv *berr* („nackt“ oder „ungeschützt“) zu entsprechen – gemäß einer Interpretation, die bereits im 17. Jahrhundert von dem Isländer Guðmundur Andræsson (Gudmundus Andreæ) vorgeschlagen worden war.

2 Die „klassische“ Interpretation ausgehend vom Adjektiv *berr-* (*nudus*)

In seinem *Lexicon Islandicum* definiert Guðmundur die *berserkir* tatsächlich als Krieger ohne Rüstung: „Miles qui sine armoris, lorica Galea, &c. pugnat, à *Ber* / *nudus*, & *serk*, indusio“⁴⁹ – ein Bild, das auch Arngrímur Jónsson (1568–1648), einer der bekanntesten Gelehrten des Nordens, verwendet.⁵⁰

Verelius verknüpft – wie wir gesehen haben – das Kompositum *berserkr* mit dem Adjektiv *brnyjlauss*, „ohne Brünne“, „bar jeglicher Rüstung“ – eine Interpretation, die auf der *Ynglinga saga* (Kap. VI) beruht.

In dem Aufsatz „De Berserkis & furore berserkico“, der 1773 in den Anhängen zur arnamagnäanischen Edition der *Kristni saga* erschien,⁵¹ zieht Jon Erichsen⁵² die folgende Etymologie in Erwägung: „a ber nudus, & *serk*, proprie indusium, sed poëticè lorica, quad hominem loricâ non indutum significat“. Der Verfasser verweist unter anderem auf die Form *berbrynjaðr* – ein Partizip, das in der *Svarfdæla saga* (Kap. XV) mit der Bedeutung „ohne Brünne“ vorkommt.⁵³

Laut Erichsen erklärt sich die Bedeutung des Namens *berserkr* durch die Sitte, den Schild wegzuerwerfen oder aber sich jedes Schutzes zu entledigen, bevor man sich in die Schlacht stürzt.

⁴⁷ Vgl. Lars Neogard, *Gautau-Minning* (Wollin (Hg.) 2009, S. 281). Diese Handschrift wird in der *Ihreska Handskriftssamlingen* der Universitätsbibliothek in Uppsala aufbewahrt.

⁴⁸ Ihre 1769, 1, S. 172.

⁴⁹ Guðmundur Andræsson 1683. Das Buch wurde von Resenius knapp 30 Jahre nach dem Tod des Verfassers (1654) veröffentlicht.

⁵⁰ *Ad catalogum regum Sveciæ annotanda* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1950, S. 459).

⁵¹ Hannes Finsson (Hg./Übers.) 1773, S. 142–163.

⁵² Es handelt sich um den Isländer Jón Eiríksson (1728–1787), dessen Name auf Dänisch zitiert wird.

⁵³ Vgl. die Anmerkung von Jónas Kristjánson (Hg.) 1956, S. 161. In der Fassung A der *Guðmundar saga biskups* (Jón Sigurðsson / Guðbrandur Vigfússon (Hg.) 1858, S. 541; vgl. auch Stefán Karlsson (Hg.) 1983, S. 227) kommt das Wort jedoch mit der Bedeutung „armed only in a coat of mail“ vor (vgl. ONP, 2, S. 226).

Ohne Zweifel verachteten die Tierkrieger – ob sie nun von einem Pelz geschützt waren oder nicht – den Gebrauch von schützender Ausrüstung in der Hitze des Kampfes. Diese Sitte, die in den altnordischen Quellen gut belegt ist, ist nicht allein den Berserkern eigen: Laut den Berichten Snorri Sturlusons, die von älteren skaldischen Strophen gestützt werden, machten mehrere christliche norwegische Herrscher auf dem Schlachtfeld von dieser Praxis Gebrauch.⁵⁴ In einigen Sagas wird das Adjektiv *hlí(ð)arlauss* (wörtlich: „ohne Schutz“, das heißt „ohne Defensivwaffen“; von fem. *hlífð*, „Schutz, Verteidigung“) in der Tat mit Berserkern verbunden. Diese Werke gehören jedoch meistens zum Genre der Vorzeitsagas (*Fornaldarsögur*).⁵⁵ Aufgrund ihrer zweifelhaften Historizität scheint es nicht geboten, sich ausschließlich auf diese Überlieferungen zu berufen.

Der Ruf der Unverwundbarkeit, der den Berserkern in mehreren mittelalterlichen Texten anhängt,⁵⁶ hat wahrscheinlich die Überzeugung der Gelehrten des 17. Jahrhunderts bestärkt: Solche Krieger, die dem Biss des Eisens oder dem Feuer gegenüber unempfindlich sind (vgl. die Formel *hvártki eldr né járn orti á þá*), verspüren kein Bedürfnis danach, eine Rüstung zu tragen.

Darüber hinaus berichtet auch die antike Historiographie über die keltische bzw. germanische Sitte, „nackt“ (*nudis corporibus*) zu kämpfen.⁵⁷ In der Neuzeit wurde diese Praxis sowohl mit dem Topos vom *furor teutonicus* als auch mit dem altnordischen *berserksgangr* in Verbindung gebracht.⁵⁸

⁵⁴ An dieser Stelle ist es notwendig, der vierten Strophe der *Hákonarmál* Beachtung zu schenken, in welcher der Skalde Eyvindr skáldaspillir den König Hákon góði beschreibt, der sich vor der Schlacht von Storð seine Rüstung vom Leib reißt: *Hrauðsk ór hervøðum, / hratt á vøll brynju / vísi verðungar, / áðr til vígs toeki* [. . .] („Das Schlachtkleid zog er aus, / die Brünne warf er auf den Boden, / der Anführer der Gefolgschaft, / bevor er den Kampf begann“). Snorri zitiert diese Strophe in der *Hákonar saga góða* (Kap. XXX, S. 212). Diese Episode belegt exemplarisch das von Jon Erichsen beschriebene kriegerische Verhalten, ohne dass jedoch in diesem konkreten Fall ein direkter Zusammenhang zum *berserksgangr* bestünde: König Hákon, der am englischen Hof eine christliche Erziehung erhalten hatte, war bestimmt kein Tierkrieger. Der skaldischen Überlieferung zufolge legten Magnús góði (vgl. *Magnúss saga góða*, Kap. XXVIII) und Haraldr harðráði (vgl. *Haralds saga harðráða*, Kap. XCI) auf dem Schlachtfeld ebenfalls ihre Brünen ab.

⁵⁵ Vor allem *Hrólfs saga Gautrekssonar*, Kap. XX (Rafn (Hg.) 1830), *Göngu-Hrólfs saga*, Kap. XVIII, *Gunnlaugs saga ormsstungu*, Kap. VII.

⁵⁶ Vgl. *Ynglinga saga*, Kap VI: *þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá* („sie töteten Männer, aber weder Feuer noch Eisen konnte ihnen etwas anhaben“). Für andere Belegstellen vgl. Boberg 1966, S. 124 (F610.3 Invulnerable berserk); Breen 1999a, S. 53 f.; Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 334. In Kapitel VII der vorliegenden Arbeit wird das Motiv der Unverwundbarkeit der Tierkrieger genauer untersucht. Zum Themen der Unverwundbarkeit in den altnordischen Quellen, vgl. Beard 1981.

⁵⁷ Das Zitat stammt von Tacitus (*Historiae*, II, xxii). Dieser berichtet im Zusammenhang mit den germanischen Kohorten des Vitellius, dass sie *more patrio nudis corporibus* kämpfen.

⁵⁸ Erst kürzlich wurde diese These noch von Speidel 2002, S. 253–290 in Erwägung gezogen: Da er nicht zögert, den Begriff „berserk“ außerhalb des skandinavischen Bereichs anzuwenden, scheinen seine Vergleiche, um die verschiedenen Ausformungen der Kampfpraxis in der indoeuropäischen Welt zu untersuchen, oftmals sehr gewagt.

Folglich schließt der Verweis auf das Adjektiv *berr* für die Anhänger dieser Etymologie vor allem die Vorstellung des Kampfes ohne Rüstung ein. Je nach Interpretation wird das maskuline *serkr* entweder im metaphorischen Sinne (*serkr* = „Rüstung“; *berserkr* = „ohne Rüstung“)⁵⁹ oder im wörtlichen Sinne (*serkr* = „Hemd“; *berserkr* = „mit bloßem Hemd“) gedeutet. Im ersten Fall besitzt *berr* einen ausschließenden Charakter, und die Konstruktion, die man durch die Verbindung der beiden Elemente erhält, kann mit den Formen *ber-brynjaðr* (Part. Prät. oder Adjektiv, „ohne Brünne“) oder *ber-skjaldaðr* (Adjektiv, „ohne Schild“)⁶⁰ in Verbindung gebracht werden werden. Diese Begriffe werden relativ selten in den Sagas benutzt. Im zweiten Fall kann ein Zusammenhang zwischen dem Gattungsnamen *berserkr* und dem Adjektiv *ber-kyrtlaðr* („mit bloßem Kittel“)⁶¹ hergestellt werden, sodass eine Parallele mit häufigen Adjektivformen ersichtlich wird, wie *ber-beinn* oder *ber-leggr* („mit bloßen Beinen“), *ber-fætr* („barfuß“), *ber-hendr* („mit der bloßen Hand“), *ber-höði* („barhäuptig“).⁶² Beide Interpretationen führen notwendigerweise zum selben Ergebnis. Rudolph Keyser bemerkt außerdem im Zusammenhang mit Berserkern: „I Striden fore de frem brynjeløse, i den bare Serk, eller Kjortel, deraf udentvivil deres Navn.“⁶³ Die Definition von „Berserker“ als „Krieger ohne Rüstung“ hat seit dem 17. Jahrhundert bis zum Erscheinen des *Lexicon poëticum* von Sveinbjörn Egilsson 1860 viele Wissenschaftler überzeugt.⁶⁴

3 Das Etymon **ber-* (*ursus*) und die Interpretation Sveinbjörn Egilssons

Sveinbjörn Egilsson, der mit der traditionellen etymologischen Interpretation des Namens *berserkr* bricht, schlägt vor, dass der Ursprung des Kompositums in einer archaischen Form für den Namen des Bären zu finden sei: „a *berr* v(el) *bera*, ursus, ura, et *serkr*, tuniqua, vestis“.⁶⁵ Diese These, die kurz darauf auch von Guðbrandur Vigfússon im *Icelandic-English Dictionary* und Theodor Wisén⁶⁶ aufgenommen wurde, etablierte

⁵⁹ Zum metaphorischen Gebrauch von *serkr* in der skaldischen Dichtung (*kenning* für eine „Rüstung“) vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 490.

⁶⁰ Vgl. *Njáls saga*, Kap. LXIII.

⁶¹ Vgl. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* (Ólafur Halldórsson (Hg.) 1958), S. 361 (s. auch *ONP*, 2, p. 247).

⁶² Zu Verweisen im Zusammenhang mit diesen Adjektiven vgl. *IED*, S. 60 f. und *ONP*, 2, S. 225 f.

⁶³ Vgl. Keyser 1847, S. 126. Erik Noreen (1932, S. 253) schließt sich dieser Meinung an.

⁶⁴ Vgl. vor allem Guðmundur Magnússon im ersten Band der arnamagnäanischen Ausgabe der eddischen Gedichte (1787, S. 435); Björn Halldórsson 1814, S. 73; Petersen (Übers.) 1839–1844, 1, S. 295–99 („Om Berserker og Berserksgang“). Björn Halldórsson liefert die folgende Definition: „indusio tantum non lorica indutus, uden Brynie, Panser, blot i Underklæder“.

⁶⁵ Sveinbjörn Egilsson 1860, S. 51.

⁶⁶ In Linder et al. (Hg.) 1876–1899, 2, S. 354 f.

sich rasch. Im ersten Band seines großen altnordischen Wörterbuchs, das von 1886 an veröffentlicht wurde, definierte Johan Fritzner⁶⁷ *berserkr* als einen Krieger „klædt i björneskind, af *ber-* og *serkr*“.

Die Interpretation, die auf dem Etymon **ber* (*ursus*) basiert, umgeht die Problematik der Doppeldeutigkeit, die gegen die vorhergehende These spricht. Jedoch bereitet sie eine andere Schwierigkeit: Seit einer sehr frühen Epoche ist für den Bären der altnordische Name *björn* (vgl. isl. und schw. *björn*, dän. und norw. *bjørn*) belegt. Das Element **ber-* kommt weder in den epigraphischen noch in den literarischen Quellen als *simplex* vor, auch nicht in der Form **berr*, die vom Verfasser des *Lexicon poëticum* rekonstruiert wird. Auch der Hinweis auf das weibliche *bera*, das eine Bärin bezeichnet, erlaubt es nicht, die Entstehung des maskulinen *ber-serkr* zu erklären.

Das feminine *bera* bestätigt jedoch die Existenz eines Etymons **ber-* (*ursus*), das älter ist als das altnordische *björn*. Beide Formen entsprechen zwei konkurrierenden Varianten der gemeingermanischen Bezeichnung für den Bären:⁶⁸ dem *n*-Stamm urgerm. **beran-* und dessen *u*-stämmiger Erweiterung urgerm. **ber(a)nu-*.⁶⁹ Die erste dieser beiden Formen hat sich in den meisten germanischen Sprachen durchgesetzt, mit Ausnahme des nordischen Gebiets, in dem die zweite Form dominiert. Während ae. *bera* und ahd. *Bero* („Bär“) aus **beran-* abgeleitet werden, führte die Form **ber(a)nu* durch Brechung⁷⁰ zu ae. *Beorn*⁷¹ oder zu an. *björn*. Beide Varianten wurden sowohl im kontinentalwestgermanischen als auch im altnordischen

⁶⁷ Fritzner 1886–1896, 1, S. 45.

⁶⁸ Müller 1970, S. 10. Die indoeuropäischen Wurzeln für das Wort Bär (**ṛksos* oder **ṛksos*, vgl. Pokorny 1959–1969, 1, S. 875), die vor allem im lateinischen *ursus*, im Sanskrit *Ṛkṣa*, im griechischen ἄρκ(τ)ος oder im keltischen *Artos* offenbar wird, hat sich in den germanischen Sprachen, in denen das Tier nach seiner Farbe bezeichnet wird (der „Braune“, **bhero*), nicht lange erhalten. Diese Besonderheit scheint sich aus einem Tabu entwickelt zu haben, das sich wahrscheinlich aus der Rolle herleitet, die der Bär in den Glaubensvorstellungen und den archaischen Kulturen des Nordens innehatte. In diesem Zusammenhang haben einige Wissenschaftler den Namen *Yrsa* (Mutter des legendären dänischen Königs Hrólfr kraki) als „Bärin“ gedeutet. Much 1936, S. 550, führt diesen Namen auf eine urgerm. Form **ursjōn* zurück, die er mit lat. *ursus* vergleicht und als Zeugnis für die lateinisch-germanische Spracheinheit betrachtet (vgl. auch Much 1915, S. 68). Schröder 1957, S. 204, nimmt eine direkte Ableitung aus urgerm. **urhsjōn* an (s. auch Blažek 2017, S. 168–170). Für andere Interpretationen vgl. u. a. Olrik 1903a, S. 149 f.; Müller 1970, S. 18; de Vries 1962, S. 679.

⁶⁹ Ein ähnliches Phänomen lässt sich bei den beiden urgermanischen Formen für den Adler beobachten: **aran-* auf der einen Seite (vgl. ahd./ae. *aro*, an. *ari*) und **ar(a)nu-* auf der anderen Seite (vgl. an. *ørn*, ahd. *arn*, ae. *earn* etc.). Vgl. Müller 1970, S. 35.

⁷⁰ Es handelt sich um die durch nachfolgendes *a* bzw. *u* bewirkte Diphthongierung, wonach *-e* sich in *-ja* oder *-jo/-jō* wandelt: vgl. **bernu* > **beurnu* > **beurn* > *björn*. Einige Personennamen, die vom *-n* Stamm abgeleitet sind, haben im Altnordischen eine vergleichbare Entwicklung durchgemacht, vgl. Bjari oder Bjarki. Bestimmte phonetische Faktoren wie z. B. Lautgleichheit können die Brechung verhindern (oder sie auf unerwartete Weise einführen), was zur Entstehung von Doppelformen führt: *berg/bjarg*, *spell/spiall* (vgl. Noreen 1923, S. 61).

⁷¹ Es ist jedoch anzumerken, dass die *-u* stämmige Form *beorn* im Altenglischen nicht mehr für den Namen des Bären verwendet wird: Er ist ausschließlich in der *-n*-stämmigen Form *bera* überlie-

Bereich zur Bildung von Personennamen verwendet.⁷² Obwohl der *-u* Stamm in der altnordischen Namensgebung vorherrscht, sind Spuren des *-n* Stammes erkennbar: awn./adän. *Beri*, *Bjari*, *Bersi*, awn. *Berki*, *Bjarki* (mit diminutiver *k*- Ableitung) etc.

Die Form *björn* ist zweifellos recht früh entstanden. Die von Sveinbjörn Egilsson vorgebrachte These impliziert folglich eine frühe Entstehungszeit des Gattungsnamens *ber-serkr*.⁷³ Es ist unmöglich, eine genauere Datierung vorzunehmen, die sich auf das Auftreten des Elements *-serkr* („Hemd“) bezieht – dessen Ursprung nicht genau ermittelt werden kann.⁷⁴

Da die altnordische Form *ber-serkr* in keiner weiteren altgermanischen Sprache überliefert ist, kann davon ausgegangen werden, dass dieser Gattungsname erst in der Zeit des Urnordischen entstanden ist.

Für das Anthroponym *Úlfheðinn* sieht die Situation ganz anders aus – wie es die Existenz des Personennamens Wolfhetan im fränkischen Gebiet bezeugt. Jedoch ist dieser Name in den kontinentalgermanischen Sprachen nicht als Gattungsname bezeugt, im Unterschied zum altnordischen *úlfheðinn*. In den isländischen Quellen kommt eine ähnliche Namensbildung vor, die aber auf die Bezeichnung für den Bären verweist: *Bjarnheðinn*.⁷⁵

fert. In der altenglischen Dichtersprache bezeichnet *beorn* wiederum den „Krieger“ (vgl. Müller 1970, S. 11 und 12; Bosworth / Toller 1898–1921, 1, S. 86). Wie Beck 1965 in seiner Studie über das Ebersignum bewiesen hat, kommt bestimmten Tierreferenzen eine große Bedeutung in der kriegerischen und religiösen Symbolwelt der germanischen Kulturen zu.

⁷² Müller 1970, S. 10 f.

⁷³ Höfler 1976, S. 303; Müller 1970, S. 222 f.

⁷⁴ Vgl. Ásgeir Blöndal Magnússon 1989, S. 806 ebenso wie de Vries 1962, S. 471: „die Geschichte des Wortes ist nicht vollkommen klar“. Einige Wissenschaftler betrachten das Substantiv als eine Entlehnung aus aslaw. *sraka*, *skraky* (vgl. Miklosich 1886, S. 316; Solmsen 1893, S. 275) oder russ. *sorok* (vgl. Pedersen 1906, S. 370). Falk / Torp (1903, S. 153) sprechen dem slawischen Vokabular wiederum einen germanischen Ursprung zu. Die am häufigsten vertretene These bleibt dennoch die der Entlehnung von lat. *serica* („[Kleidung aus] Seide“), über das spätere lat. *sarcia* (vgl. Brøndal 1917, S. 182; Holthausen 1948, S. 240; Alexander Jóhannesson 1956, S. 786 f.; Anderson 1990; Orel 2003, S. 319). Wenn man diese Theorie akzeptiert, so muss der Begriff bei mehreren germanischen Völkern vor dem 6. Jahrhundert in Gebrauch gekommen sein: Laut der Überlieferung Prokops (*De Bellis*, IV, 6) trugen die Vandalen zu dieser Zeit ein Kleidungsstück, das sie selbst als Σηρικὴ bezeichneten. Das altnordische *serkr* ist auf jeden Fall in der skaldischen Dichtung vom 9. Jahrhundert an belegt – u. a. im *Haraldskvæði* (mit dem Kompositum *ber-serkr* in den Strophen 8 und 20, aber auch durch die Redewendung *serkir hringofnir* in Strophe 19; für weitere Verweise vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 490). Zu der Art von Kleidung, für die der Begriff genutzt wird, vgl. Falk 1919, S. 140 f.

⁷⁵ Vgl. *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 66, 69; Lind 1905–1915, 2, Sp. 1049 ff. Der in der *Landnámabók* erwähnte Bjarnheðinn Sigurðarson war allerdings ein katholischer Priester (an. *prestr*) aus dem 12. Jahrhundert.

Wenn das altnordische Appellativ *berserkr* sich aus der Wurzel **ber* (*ursus*) ableiten lässt, sind die Formen *ber-sekr* und *úlf-heðinn* zwei parallele Bildungen, die pelzgekleidete Krieger bezeichnen.

Der Begriff *berserkr* scheint jedoch nicht immer diese ursprüngliche Bedeutung behalten zu haben: Im 13. Jahrhundert erkennen die isländischen *sagnamenn* das alte Etymon **ber-*, das sie mit dem Adjektiv *berr* (*nudus*) verwechseln, nicht mehr. Snorri Sturluson spricht den *berserksgangr* den Kriegern „ohne Brünne“ (*brynjulau-sir*) zu. Der Zeitraum, in dem diese semantische Entwicklung erfolgt ist, lässt sich nicht genau feststellen.

Die Erinnerung an die ursprüngliche Etymologie scheint in der skaldischen Dichtung des 9. Jahrhunderts noch präsent zu sein. Eine der Strophen des *Haraldskvæði* beschreibt mit auffallender Ausdrucksstärke das „Brummen“ und das „Geheul“, das von den Tierkriegern ausgestoßen wird: *grenjuðu berserkir, [. . .] / emjuðu úlfheðnar*. Wenn man beim Gebrauch des Kompositums *berserkr* von einer Andeutung auf den archaischen Namen des Bären ausgeht, entsteht durch die Aneinanderreihung der beiden Ausdrücke ein eindrucksvolles Bild. Dieses stilistische Vorgehen widerspricht nicht der These einer im Übrigen allgemeineren Verwendung des Wortes *berserkr*, das zur Zeit König Haraldr hárfagrís nicht mehr nur mit Bärenpelzen bekleideten Kriegern vorbehalten war, sondern sich möglicherweise auf alle wütenden Kämpfer bzw. Tierkrieger bezog – wie es die Strophe 21 des *Haraldskvæði* nahelegt, in der die *berserkir* auch *úlfheðnar* genannt werden: *Úlfheðnar þeir heita* (vgl. auch *Vatnsdæla saga*, Kap. IX: *þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir*).⁷⁶

Die Spur einer relativ „späten“, bis in die Wikingerzeit ununterbrochenen Verwendung der Wurzel **ber-* (*ursus*) in der Bildung der altnordischen Komposita erhält sich auch im Vokabular der eddischen Dichtung, die auch das Adjektiv *berharðr* und das Substantiv *berfjall* überliefert. Der erste Begriff ist in der *Atlakviða* bezeugt (Str. 38, 7), der zweite in der *Völundarkviða* (Str. 10, 1). Die beiden Werke, die im 13. Jahrhundert in die Kompilation des *Codex Regius* aufgenommen wurden, sind wahrscheinlich gegen Ende des 9. Jahrhunderts entstanden. Sie sind damit Zeitgenossen der ersten skaldischen Quellen, in denen die Tierkrieger erwähnt werden (vor allem des *Haraldskvæði*). Auch wenn die Bedeutung des Adjektivs *berharðr* („hart [d. h. mächtig] wie ein Bär“), übrigens ein *hapax legomenon*, unumstritten ist, so ist die des Substantivs *berfjall* bisweilen unklar: Es kann als „Bärenfell“ (von **ber-/ursus* und *fjall, fell/pellis*)⁷⁷ übersetzt werden, besitzt im modernen Isländisch jedoch die Bedeutung

⁷⁶ Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 24; zu den beiden Quellen s. u. (Kap. III zum *Haraldskvæði* und Kap. IV zur *Vatnsdæla saga*).

⁷⁷ IED, S. 60. Zur Unterstützung der Interpretation von *fjall* als *fell/pellis* vgl. das Verb *fjalla*, „bedecken, mit Fell bekleiden“, oder das Adjektiv *bláfjallaðr*, „von schwarzer Farbe“, Attribut für einen Raben in einer *Lausavísa* (1) des Skalden Hrómundr halti (*Skj.* A:1, S. 95, B:1, S. 90).

„Felshügel“ (wörtlich „kahler Berg“, von *berr/nudus* und *fall, fell/mons*).⁷⁸ Dennoch scheint sich die erste Lösung im Kontext der *Völundarkviða* geradezu aufzudrängen.⁷⁹ Die Etymologie des Begriffs *berharðr* zeigt eine eindeutige Analogie zu der des germanischen Männernamens Bernhard. Es scheint dennoch nicht erforderlich zu sein, mit Klaus von See von einem kontinentalen Einfluss auf den skandinavischen Wortschatz auszugehen: Das altnordische namenkundliche Material bietet andere Beispiele, die den Gebrauch des Etymons **ber-/ursus* bezeugen.

Die runischen Inschriften bezeugen die Existenz der Wurzel **ber-* für ein sehr frühes Stadium der nordischen Sprachen: Eine Runeninschrift aus dem 6. Jahrhundert (DR 195), die auf dem Griff eines im Opfermoor von Kragehul gefundenen Holzmessers zu sehen ist, enthält mit hoher Wahrscheinlichkeit den Personennamen Bera. Den gängigen Interpretationen zufolge muss das Wort als *simplex* gelesen werden, oder auch als Teil eines Kompositums [. . .] **umabera**.⁸⁰

Neben dem Femininum Bera⁸¹ – das auch in verschiedenen Zusammensetzungen (Ásbera, Hábera, Hallbera, Þórbera etc.) vorkommt⁸² – erscheinen auch die Namen Bersi und Bessi.⁸³ Diese beiden Personennamen, die mit dem diminutiven Suffix *-s* gebildet werden, werden auch als Gattungsnamen in den altnordischen Quellen benutzt und bezeichnen den Bären.⁸⁴ Maskuline Diminutive stammen nur selten vom Namen einer weiblichen Person ab: Man muss daher von einem Maskulin **beri* (vgl. auch adän. Biari⁸⁵ und Beri,⁸⁶ aschw. Berse und Besse,⁸⁷ an. Bjarmóðr⁸⁸ etc.)⁸⁹ als Herkunft dieser beiden Formen ausgehen. Sehr alte Ortsnamen wie das dänische *Biærkelev*⁹⁰ bestätigen den archaischen Charakter der diminuti-

⁷⁸ IED, S. 60.

⁷⁹ Vgl. von See 1961b, S. 133. Ebenso Hesselmann 1945, S. 79.

⁸⁰ Müller 1970, S. 12, Anm. 35; Stoklund 2001. Die Inschrift auf dem Messerschaft von Kragehul liefert ein zuverlässigeres Zeugnis als das sehr hypothetische **biari** des Steins von Rök (Ög 136, Anfang des 9. Jahrhunderts), dessen Interpretation umstritten ist (vgl. Breen 1999a, S. 18, Anm. 97 und die dort zitierte Literatur; Reichert 1998, S. 89 f.).

⁸¹ Vgl. Lind 1905–1915, 1, Sp. 122; Rygh 1901, S. 33.

⁸² Müller 1970, S. 17; Lind 1905–1915, 1, Sp. 63, 436, 455; 2, Sp. 1143. Im Althochdeutschen ist diese zusammengesetzte Form ebenfalls gut belegt, unter anderem durch die Endungen *-birin*, *-pirin* (vgl. Müller 1970, S. 17; Förstemann 1901, Sp. 259 f.).

⁸³ Lind 1905–1915, 1, Sp. 132 f.; Lind 1931, S. 163–168; Björkman 1910, S. 27; Müller 1970, S. 224–230.

⁸⁴ ONP, 2, S. 260; IED, S. 61.

⁸⁵ Lind 1905–1915, 1, Sp. 135; Knudsen / Kristensen / Hornby 1936–1964, 1.1, S. 122.

⁸⁶ Knudsen / Kristensen / Hornby 1936–1964, 1.1, S. 112.

⁸⁷ Lundgren / Brate / Lind 1892–1934, S. 28.

⁸⁸ Lind 1905–1915, Sp. 135; de Vries 1962, S. 39.

⁸⁹ Für weitere Verweise vgl. Müller 1970, S. 12 f.

⁹⁰ Vgl. Knudsen et al. (Hg.) 1922–2013, 5, S. 178; Müller 1970, S. 226; Breen 1999a, S. 18.

ven Formen auf *-k* (an. *Biarki*⁹¹ und *Berki* oder adän./aschw. *Biærke*). All diese Daten belegen die Existenz eines altnordischen Etymons **ber-*, das als Erstglied im Kompositum *ber-serkr* zu erkennen ist.

Über die rein etymologischen Argumente hinaus wird diese Interpretation dadurch gestärkt, dass der *berserksgangr* in einigen altnordischen Quellen ausdrücklich mit dem Verhalten wilder Tiere verglichen wird (vgl. *Ynglinga saga*, Kap. VI).

Im Verlauf dieser Arbeit (s. u. Kap. IV) sollen auch einige altnordische – authentische sowie fiktive – Genealogien erwähnt werden, die im Rahmen von Berserkergeschichten überliefert sind und sich durch eine Abfolge von theriophoren Personennamen auszeichnen. Diese Ahnenfolgen enthalten unter anderem zweigliedrige Namen, deren etymologische Deutung sich auf die Vorstellung einer Tierverwandlung bzw. Tiervermummung bezieht. Dass es sich dabei um rein „metaphorische Elemente einer dichterischen Sprache“ ohne Bezug auf jegliche vorchristliche Glaubensvorstellung bzw. kultische Tradition handelt (wie Gottfried Schramm meinte),⁹² scheint sehr unwahrscheinlich, da sich diese dichterische Metaphorik von einer ritualen Tiersymbolik nicht scharf trennen lässt.⁹³

Gewiss gibt es nur wenige explizite Referenzen auf die Tiersymbolik der Berserker im reichhaltigen Korpus der Isländersagas. Es sollte jedoch beachtet werden, dass diese mittelalterlichen Texte, die deutlich nach der Wikingerzeit verfasst wurden, es nicht immer zulassen, die Natur der Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken, auf denen das Phänomen der Tierkrieger – zumindest ursprünglich – beruht, zu verstehen. Die oft sehr viel älteren archäologischen Funde (Schwertscheide von Gutenstein, Bronzefragment von Obrigheim, Matrizen von Torslunda, Pressblechmodell von Fen Drayton etc.) bieten diesbezüglich Bildzeugnisse, die sich für die Interpretation der späteren schriftlichen Überlieferung als wertvoll erweisen. Alle diese Belege regen dazu an, der etymologischen Interpretation Sveinbjörn Egilsson zuzustimmen. Dennoch ist seine These auf heftige Kritik gestoßen, vor allem durch den schwedischen Philologen Erik

⁹¹ In der altisländischen Literatur verweist das Diminutiv *biarki*, das mit der Heldenfigur *Bǫðvarr* verbunden wird, wahrscheinlich auf die wundersame Herkunft des Sohnes des Björn und der Bera: Wie sein Vater, der seinerzeit in einen Bären verwandelt wurde, besitzt *Bǫðvarr biarki* die Fähigkeit, in tierischer Gestalt zu erscheinen. Diese Legende, die in der *Hrólfs saga kraka* erzählt wird, beruht nachweislich auf einer sehr viel älteren Tradition: In der uns erhaltenen Version scheint die ursprüngliche Bedeutung des *cognomen biarki* dem Verfasser der Saga, der dazu keinerlei Anspielungen macht, zu entgehen. Im altisländischen Text (Rafn (Hg.) 1829, S. 61; Slay (Hg.) 1960, S. 68) wird nur erwähnt, dass der Held eine Schwertscheide aus Birkenholz (an. *björk*) besitzt (vgl. Müller 1970, S. 227; Kahle 1910, S. 232). Olrik (1903a, S. 139f.) zufolge ist *biarki* der eigentliche Name des Helden, *Bǫðvarr* hingegen nur ein Beiname.

⁹² Schramm 1957, S. 78.

⁹³ Vgl. Müller 1970, S. 194.

Noreen, der entschlossen die alte auf dem Adjektiv *berr* (*nudus*) basierende Etymologie verfährt.⁹⁴

4 Die Kontroverse

Noreen widerspricht der Interpretation von *berserkr* als „Bärenhemd“ (schw. „björnsärk“ oder „björnskjorta“) aus zwei Gründen: Die These scheint ihm aus etymologischen Gründen fraglich und aus sachlichen Gründen wenig realistisch.⁹⁵

Das erste Argument Noreens, das also rein philologischer Natur ist, beruht in erster Linie auf der Feststellung, dass das Etymon **ber-* (*ursus*) in der altnordischen Wortbildung selten vorkommt.

Was die Morphologie des appellativen *berserkr* angeht, lässt sich Noreen zufolge keine Parallele mit dem Wort *úlfheðinn* ziehen, da dieses Vorgehen notwendigerweise dazu führe, das Kompositum *ber-serkr* („Bärenhemd“, schw. „björnskjorta“) als eine elliptische Form zu betrachten, die von einer komplexeren Konstruktion (an. **ber-[skinn]-serkr*, „Bären[haut]hemd“, schw. „björn[skinns]skjorta“) abgeleitet worden sei. Eine solche Zusammensetzung sei in der altnordischen Sprache jedoch nicht belegt.

Das zweite Argument Noreens basiert auf praktischen Überlegungen. Er erachtet die Verwendung von Bärenpelzen durch wütende Krieger als sehr unglaubwürdig, da Felle dieser Art zu „dick, schwer und warm“⁹⁶ seien.

Auf dem Flachrelief der Trajanssäule sind Krieger einer – aller Wahrscheinlichkeit nach – germanischen Auxiliärtruppe dargestellt, deren Mitglieder Tierpelze, die Michael P. Speidel als Wolf- bzw. Bärenfelle identifiziert, über Kopf und Schultern tragen.⁹⁷ Diese ikonographischen Darstellungen lassen sich in einen historischen Kontext einordnen, der weit entfernt von der Wikingerzeit ist; dennoch verleihen sie dem Bild des mit einem Bärenfell bekleideten Berserkers eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Darüber hinaus ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die „vermummten“ Tierkrieger anstelle von kompletten Bärenfellen nur bestimmte Pelzstücke (*pars pro toto*) getragen oder sogar diese schweren Felle durch andere, „leichtere“ Pelzsorten (wie z. B. Ziegenpelze) ersetzt haben, wohl wissend, dass die Maskierung im Wesentlichen einen symbolischen Wert hatte: Bei den (archaischen) Maskenkulten geht es in erster Linie nicht um die realistische Nachahmung des Aussehens eines Tieres, sondern vielmehr darum, die innerste, wilde Natur des Maskierten (an. *hamr*, s. u. Kap. VII.B.2) sichtbar zu machen. Folglich sind die Vorbehalte Noreens gegenüber der Hypothese des Tra-

⁹⁴ Noreen 1932, S. 254: „den gamla etymologien är den rätta“. Diese Position wurde auch von Hans Kuhn (1968) vertreten.

⁹⁵ Noreen 1932, S. 251: „formellt osäker och sakligt icke övertygande“.

⁹⁶ Noreen 1932, S. 252: „tjockt, tungt och varmt“.

⁹⁷ Vgl. Speidel 2004, S. 39 f.

gens von Bärenpelzen durch altnordische Krieger keineswegs ausschlaggebend für die etymologische Deutung des Wortes *berserkr*.

Der schwedische Philologe übernimmt dennoch die Interpretation, die auf der Verwendung des Adjektivs *berr* (*nudus*) beruht: Er schlägt vor, das Wort *berserkr* als *bahuvrihi* zu betrachten oder die Konstruktion dieses Gattungsnamens mit der des Adjektivs *ber-beinn* (engl. „bare-legged“) zu vergleichen. Es muss jedoch festgehalten werden, dass der Gattungsname *berserkr* nie adjektivisch gebraucht wird – allenfalls als ein *cognomen* neben verschiedenen Anthroponymen.⁹⁸ Noreen lehnt das Bild der „Bärenkrieger“ ab und betont, dass die Etymologie Sveinbjörn Egilssons keinen expliziten Hinweis auf eine Tierverwandlung enthalte: Der Ausdruck „Bärenhemd“ („björnskjorta“) könne nicht einen Mann, „der die Gestalt eines Bären annimmt“ („en mann i björnhamn“), bezeichnen. Diese Aussage scheint nicht stichhaltig, wie eine Untersuchung des namenkundlichen Materials zeigt: Mehrere germanische Namen, die an das Tragen von Pelzen bzw. Masken erinnern, beziehen sich nur rein metaphorisch auf eine Veränderung des Aussehens (vgl. z. B. ahd. *Wolfhroc*: in erster Bedeutung „[jemand, der einen] Wolfsrock [trägt]“, d. h. ein als Wolf verkleideter Krieger).⁹⁹

Obwohl er eine mögliche Verbindung mit lykanthropischen Glaubensvorstellungen (schw. „*varulvstro*“) nicht ausschließt, bevorzugt Noreen die Definition des *beserkr* als einem Krieger, der „mit bloßem Hemd“ („i bara särken“) kämpft. Um seine Meinung zu untermauern, erwähnt er das Verhalten des Königs Hákon góði, der sich vor der Schlacht von Storð seiner Rüstung entledigt. Dieser Verweis ist jedoch nicht vollkommen schlüssig: Diese berühmte Episode, die in einer Strophe der *Hákonarmál* verewigt wurde, gibt uns keinen Anlass dazu, den norwegischen König als Berserker zu betrachten.

Der Artikel Erik Noreens beschränkt sich auf philologische Fragestellungen und berücksichtigt die archäologischen Funde in keiner Weise. Der Autor interpretiert den *berserksgangr* schließlich als eine Art hysterischer Krankheit.¹⁰⁰ Indem er im Wesentlichen den Argumenten des Norwegers Fredrik Grøn bezüglich des pathologi-

⁹⁸ Vgl. z. B. Argrímr berserkr in der *Hervarar saga*, Eysteinn berserkr in der *Víga-Glúms saga*, Háki haðaberserkr und Hildibrandr berserkr in der *Heimskringla* etc. Diese Verwendung lässt sich auch durch einige diplomatarische norwegische Quellen nachweisen, die jedoch keine Verbindung zur Tradition der Tierkrieger haben (s. u. Kap. VII).

⁹⁹ Vgl. Müller 1967, S. 202ff. Das Element *hamr* („Erscheinung, die während einer Verwandlung angenommen wird“, „äußere Form der Seele“) ist hingegen nur selten für die Bildung von altnordischen Personennamen belegt: Der altnordische Name Úlfhamr liefert den einzigen sicheren Beleg. Gunter Müller schlägt vor, dieser Wurzel eine Sammlung von germanischen Namen anzuhängen, die mit dem altnordischen Hemingr verwandt sind. Die etymologische Deutung dieses Namens ist jedoch umstritten (Müller 1970, S. 215f.).

¹⁰⁰ Noreen 1932, S. 253.

schen Charakters des *berserksgangr* zustimmt,¹⁰¹ lehnt Noreen deutlich die von Lily Weiser-Aall entwickelte These einer Verbindung zwischen altgermanischen Einweihungsritualen und der Tradition der Tierkrieger ab.¹⁰²

Der gleiche Ansatz wird von Hans Kuhn (1968), der jeglicher religiösen Interpretation des Phänomens gegenüber extrem abgeneigt ist, in seinem Artikel „Kämpfen und Berserker“ verfolgt.¹⁰³ Kuhn nimmt einen der grundsätzlichen Einwände Noreens wieder auf, wonach das Erstglied des Kompositums *bersekr* nicht zum Etymon **ber-* („Bär“) zurückzuführen sei, da diese etymologische Deutung die Zusammenziehung einer nicht belegten Form **ber-skinns-serkr* („Bärenfellhemd“) voraussetzen würde.¹⁰⁴ Darüber hinaus sei eine solche aus drei Elementen bestehende Konstruktion keine richtige *bahuvrihi*-Bildung (im Unterschied zum Kompositum *úlf-heðinn*). Von daher spricht sich Kuhn für die Übersetzung *barhemd* („ohne-Hemd“) aus.

Die Deklination des Substantivs *berserkr*, dessen Genitiv Singular *berserks* lautet (wohingegen das maskuline *serkr* öfter mit *serkjar* dekliniert wird), führt Kuhn dazu, diesen Gattungsnamen als eine alte Adjektivbildung nach dem Vorbild von *ber-beinn* oder *ber-leggr* zu betrachten. Diese Annahme wird von keiner mittelalterlichen Quelle bestätigt.

Indem er eine Parallele mit dem Begriff *berskinsze* herstellt, der in den altfriesischen Gesetzestexten mit der Vorstellung des „Kämpfen“ (an. *kappi*) verbunden ist, stellt Kuhn die Tierkrieger mit professionellen Duellanten gleich, denen er einen sehr bescheidenen Status in der altnordischen Gesellschaft zuspricht.

Im Verlauf dieser Arbeit soll auf diese anfechtbare Interpretation wieder Bezug genommen werden, die mehrere essentielle Aspekte der Tradition der Berserker zur Seite drängt oder verneint – vor allem ihre enge Verbundenheit mit den vorchristlichen Formen der Gefolgschaft.¹⁰⁵

In erster Linie sind aber philologische Einwände gegen die Argumentation von Noreen und Kuhn zu richten. Wie die namenkundlichen Untersuchungen Gunter Müllers beweisen, lässt sich die Interpretation *ber-serkr* (dt. „Bärenhemd“, schw. „björnskjorta“) ¹⁰⁶ rechtfertigen, ohne die Zusammenziehung einer nicht bezeugten

101 In den etymologischen Fragen scheint sich Grøn (1929a, S. 6) wiederum auf die Interpretation Johan Fritzners zu beziehen: „kriger klædd i bjørneskinn“.

102 Noreen 1932, S. 247, Anm. 2 zum Werk von Lily Weiser-Aall, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*.

103 Der Artikel erschien zuerst in isländischer Sprache (Kuhn 1949).

104 Kuhn 1968, S. 222.

105 Die Abbildung von Ringschwertern in den Motiven von Gutenstein, Obergheim und Torslunda stellt ein überzeugendes Indiz für die Verbindung zwischen den Tierkriegern und der archaischen Form der germanischen Gefolgschaft dar (vgl. Steuer 1987). Die literarischen skandinavischen Quellen, zu deren wichtigsten das *Haraldskvæði* gehört, bestätigen die Anwesenheit von Berserkern im Umfeld der nordischen Aristokratie, ja sogar im Umfeld der Könige.

106 Müller 1970, S. 222f., Nr. 103.

Form **ber-/skinns]-serkr* (dt. „Bären[fell]hemd“, schw. „björn[skinns]skjorta“) in Anspruch nehmen zu müssen.

In der Tat nimmt das altnordische *serkr*, das normalerweise „Hemd, Tunika“ bedeutet, in der poetischen Sprache manchmal die Bedeutung „Fell, Pelz“ an.

Im *Háleygjatal*, das gegen Ende des 10. Jahrhunderts vom Skalden Eyvindr Skáldaspillr¹⁰⁷ verfasst wurde, kommt der Ausdruck *høss serkr hrísgrísnis* („graues Hemd des Wolfes“) vor (Str. 8). Diese poetische Umschreibung (*kenning*) bezeichnet offensichtlich ein Wolfsfell.¹⁰⁸ Gunter Müller erwähnt auch das Kompositum *iárn-serkr*, wörtlich „Eisenhemd“, das dem Verfasser zufolge den „mit eisenfarbenem Fell“ beschreibt, das heißt den „Wolf“.¹⁰⁹ Dieser Begriff erscheint in einer Strophe der *Ketils saga hængs* (IV, 2),¹¹⁰ die wahrscheinlich im 13. Jahrhundert verfasst wurde. In diesem Kontext ist aber die Interpretation Müllers unsicher: Die von den Kriegen getragenen *iárnserkir* sind nicht notwendigerweise Wolfsfelle; in derselben Strophe benutzt der Dichter die Begriffe *skynnkyrtill* („Waffenrock aus Haut“) und *hringskyrta* („Ringhemd“, „Brünne“). Das Wort *iárnserkr* kann daher einfach ein Kettenhemd bezeichnen (eine Interpretation, die Finnur Jónsson¹¹¹ und Rudolf Meissner¹¹² aufgreifen). Außerdem gehört die *Ketils saga hængs* zum Genre der Vorzeitsagas; die in diesem isländischen Text zitierten Strophen wurden mehrere Jahrhunderte nach dem *Haraldskvæði* verfasst. Dieser Beleg scheint daher weniger überzeugend als das Beispiel aus dem *Háleygjatal*.

Neben den poetischen Quellen existiert wiederum eine besondere Verwendung des altnordischen *serkr*, die Müller nicht erwähnt: Das maskuline *serkr* („Hemd“) kann auch eine „bestimmte Menge an Pelzstücken“ bezeichnen (vgl. den Ausdruck *fjóra tigi serkja grárra skinna*).¹¹³

Das überzeugendste Argument Gunter Müllers ist jedoch die Parallele, die er zwischen der altnordischen Form *berserkr* und dem althochdeutschen Vornamen *Wolfhroc* zieht.¹¹⁴ Verschiedene Varianten dieses Personennamens erscheinen in mittelalterlichen diplomatischen Quellen ab dem 8. Jahrhundert in den fränki-

¹⁰⁷ Zum Skalden Eyvindr, vgl. u. a. Marold 2006.

¹⁰⁸ Die Etymologie des Wortes *hrísgrísnis*, das den Wolf bezeichnet, ist umstritten. De Vries zufolge könnte das Kompositum mit „das im Wald lebende, die Zähne zeigende Tier“ übersetzt werden (vgl. de Vries 1962, S. 257; Krause 1990, S. 167f.). Nach Beck (1968a, S. 247f.) beschreibt die achte Strophe des *Háleygjatal* ein äußerst traditionelles Motiv, dessen Darstellung sich schon auf den Matrizen von Torslunda findet: das des in ein Wolfsfell gekleideten Kriegers, der dem einäugigen Kriegsgott Óðinn auf das Schlachtfeld folgt (s. u. Kap. VI und IX).

¹⁰⁹ Müller 1970, S. 223.

¹¹⁰ *Skj.* A:2, S. 282, B:2, S. 303 und *Ketils saga hængs*, S. 126.

¹¹¹ Vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 329 (vgl. dän. „jærnsærk“, „jærnbrynje“).

¹¹² Vgl. Meissner 1921, S. 164.

¹¹³ *Knytlinga saga* (af Petersens / Olsen (Hg.) 1919/1926, Kap. LXXXVIII, S. 204 oder in Bjarni Guðnason (Hg.) 1982, S. 246f.); vgl. auch *IED*, S. 523 und Ásgeir Blöndal Magnússon 1989, S. 806f.

¹¹⁴ Müller 1970, S. 222f., Anm. 103.

schen, bayerischen, alamannischen und langobardischen Gebieten.¹¹⁵ Müller übersetzt diesen Namen mit „Wolf-Rock“.

Diese Interpretation ist eindeutig, auch ohne die Zusammenziehung einer älteren, nicht belegten Form vom Typ *Wolfs[pelz]rock vor auszusetzen.

Außerdem tritt der Vorname Wolfhroc deutlich als eine Variante des traditionellen Motivs auf, das durch den Namen Wolfhetan dargestellt wird, ähnlich wie das altnordische *Úlfheðinn*.

Die Konstruktion des Gattungsnamens *berserkr* entstand daher wahrscheinlich aus einer Synekdoche: „Bärenhemd“ für „Bären[fell]hemd“. Zudem soll bemerkt werden, dass eine vergleichbare rhetorische Figur im Appellativ *vargstakkr* („Wolfskittel“, d. h. „Wolfs[fell]kittel“) vorliegt, das in der *Vatnsdæla saga* (Kap. IX) die Pelzkleidungen der *úlfheðnar* im Dienste König Haraldrs bezeichnet.

Die Position Gunter Müllers, der wir uns gerne anschließen, hat vor allem die Zustimmung Otto Höflers gefunden.¹¹⁶

Die philologische Debatte endet jedoch nicht allein bei den Problemen der etymologischen Interpretation. Tatsächlich nimmt Klaus von See eine hyperkritische Position ein, indem er die Zugehörigkeit der Gattungsnamen *berserkr* und *úlfheðinn* zur frühen Sprachstufe des Altnordischen in Frage stellt und sie als rein poetische Begriffe betrachtet, die der Skalde Þórbjörn hornklofi gegen Ende des 9. Jahrhunderts erfunden habe.¹¹⁷

Klaus von See zufolge vermag diese These einer skaldischen Erfindung den sehr begrenzten Gebrauch des Etymons **ber-* (*ursus*) im Altnordischen sowie die „späte“ Einführung des Begriffs *berserkr*, der mit Ausnahme des *Haraldskvæði* nicht vor dem 12. Jahrhundert in der überlieferten skaldischen Dichtung vorkommt, zu erklären. Der deutsche Philologe will die Konstruktion des altnordischen *berserkr* (genauso wie die des Adjektivs *berharðr* oder des Substantivs *berfjall*) auf die Nachahmung von fremden Vorbildern zurückführen, die aus dem Sprachschatz der kontinentalgermanischen Dichtersprache stammen: Der norwegische Skalde, der durch den Stil und die Themen der germanischen Heldendichtung inspiriert wurde, habe die neuen Begriffe *berserkr* und *úlfheðinn* selbst geprägt, die erst viel später – aufgrund der Einbindung der skaldischen Überlieferung in die Sagaliteratur – in den allgemeinen isländischen Sprachgebrauch übergegangen seien.

Klaus von See spricht Þórbjörn hornklofi die Dichtung der *Atlakviða* zu,¹¹⁸ in der das Adjektiv *berharðr* erscheint. Außerdem betrachtet er auch die *Völundarkviða* – in der der Name *berfjall* vorkommt – als ein zeitgenössisches Werk.

¹¹⁵ Vgl. die Formen Wolfhroc, Wolfroc, Hrocculf, Hroccolf, Hrocholf, Rocculf etc. (Müller 1967, S. 202ff.; Müller 1970, S. 212f.).

¹¹⁶ Vgl. Höfler 1976, S. 298–304.

¹¹⁷ Vgl. von See 1961b.

¹¹⁸ Vgl. von See 1961b, S. 133. Diese These wird auch von Felix Genzmer 1926 vertreten.

Diese Argumente stehen aber auf wackeligen Füßen: Folgt man den handschriftlichen Quellen, so wird die Strophe 8 des *Haraldskvæði* mal Þórbjörn hornklofi (laut Snorri Sturluson), mal Þjóðólfr ór Hvíni (laut der *Fagrskinna* und der *Flateyjarbók*) zugesprochen. Was den Verfasser der *Atlakviða* betrifft, so liefern uns die mittelalterlichen Handschriften keinen Hinweis auf seine Identität.

Die *Atlakviða* entleiht, wie die *Völundarkviða*, Namen und Motive aus der kontinentalgermanischen Tradition. Dieses Spiel von Einflüssen ermöglicht jedoch nicht, alle lexikalischen Eigenheiten der alten eddischen Dichtung zu erklären.

Die Parallele zwischen dem altnordischen Adjektiv *berharðr* und dem germanischen Männernamen Berhard (oder seinen verschiedenen Varianten: fränk., alam., bair., langob., as. Berahard, Perahart, Berinhard, Bernhart etc.)¹¹⁹ ist nicht notwendigerweise aussagekräftig: Die adjektivische Verwendung dieser Form ist außerhalb der nordischen Welt nicht belegt; außerdem ist der altnordische Vorname, der das kontinentale Vorbild nachahmt, Biarnharðr.¹²⁰

Darüber hinaus kennt die altnordische Form *ber-serkr* kein Äquivalent in den übrigen germanischen Sprachen.

Die von Klaus von See geäußerte These scheint daher sehr gewagt. Gewiss geht er nicht so weit, dem Phänomen der Tierkrieger jegliche historische Realität abzuspochen („Dabei sei nochmals betont, daß die Existenz von ekstatischen Kriegern . . . nicht bestritten werden soll“); er lehnt jedoch die Existenz einer Art von Kriegern, die in der Wikingerzeit mit dem Namen *berserkr* bezeichnet wurden, ab („es gab keinen Kriegertypus, der die technische Bezeichnung Berserker führte“). In den Augen Klaus von Sees sind die Begriffe *berserkir* und *úlfheðnar* im Kontext des *Haraldskvæði* einfache poetische Redewendungen: „beide Ausdrücke sind dichterische Umschreibungen“.¹²¹ Gemäß dieser These entstammt die Verwendung dieser beiden Wörter als richtige Gattungsnamen einer späten literarischen Tradition, die frühestens im späten 12. Jahrhundert entstanden ist. Was das Wort *úlfheðinn* betrifft, so zeigt sich diese Position als unhaltbar, da der Personenname Ulfhiþin auf dem schwedischen Runenstein von Igelsta, der vom Ende des 9. oder dem Anfang des 10. Jahrhunderts stammt, vorkommt. Der Gebrauch des Substantivs *úlfheðnar* in einer zeitgenössischen skaldischen Strophe kann daher nicht rein der dichterischen Erfindung eines norwegischen Skalden entspringen: Die Verbreitung dieses Begriffs in der skandinavischen Welt erfolgte zweifellos nicht in der Zeit Haraldr hárfagris, sondern viel früher. Infolgedessen verliert auch die These von einer „Erfindung“ des Wortes *berserkr* durch den Skalden Þórbjörn hornklofi jede Wahrscheinlichkeit: Das Wort *berserkr* gründet nachweislich auf einer urnordischen Form, die aus dem Etymon **ber-* (*ursus*) gebildet wurde.

¹¹⁹ Müller 1970, S. 151; Förstemann 1901, Sp. 262, 269.

¹²⁰ Müller 1970, S. 151; de Vries 1962, S. 39 (vgl. ahd. *Berinhard*).

¹²¹ Vgl. von See 1961b, S. 134.

Die Untersuchung bestimmter namenkundlicher Daten kann zum besseren Verständnis des Phänomens, an das sich der Begriff *ber-serkr* anschließt, beitragen – unter der Voraussetzung, dass sichere Kriterien zur Unterscheidung der bedeutsamsten Elemente aus dem reichhaltigen Verzeichnis der altgermanischen Personennamen festgelegt werden.

Unter der Vielzahl an germanischen Namen, die an Tiere erinnern (Bär,¹²² Wolf,¹²³ Hund,¹²⁴ Eber,¹²⁵ Hirsch,¹²⁶ Raubvögel,¹²⁷ Schlange bzw. Drache („Wurm“)¹²⁸ etc.), findet sich nur eine kleine Anzahl, die ihren Ursprung tatsächlich in kultischen Praktiken und religiösen Glaubensvorstellungen hat.¹²⁹ Eigentlich erklärt sich die Etymologie dieser Namen meist durch die Zusammensetzung von gewöhnlichen onomastischen Elementen (zu denen Tiernamen gehören, aber auch Götter- und Waffennamen sowie die Bezeichnung bestimmter körperlicher bzw. seelischer Eigenschaften), die häufig innerhalb eines Geschlechts als Teil einer Familientradition weitergegeben werden. Darüber hinaus lässt sich die Verwendung solcher Personennamen auch durch eine metaphorische Absicht erklären, die eine gewisse Analogie zwischen den Fähigkeiten eines Tieres und denen eines Menschen aufzeigen soll (Kraft, Geschicklichkeit, Kampfegeist etc.). Die Bildung einiger Komposita, die von Philologen als „Primärbildungen“¹³⁰ bezeichnet werden, ist jedoch Teil eines weiter zurückreichenden Prozesses, der einer frühen Entwicklungsstufe der germanischen Kulturen entspricht. Einige dieser Namen beziehen sich implizit auf das Tragen von Masken oder Tierfellen – ein kriegerischer Brauch, der durch einige Bilddarstellungen der Vendel- und Wikingerzeit eindeutig bezeugt wird (s. u. Kap. IX) und grundsätzlich mit der Vorstellung einer Tierverwandlung verbunden ist.¹³¹ Obwohl eine solche Metamorphose einem rein psychologischen Vorgang entspricht, wurde sie sicherlich von den Maskierten und

122 Müller 1970, S. 10–18.

123 Müller 1970, S. 4–10.

124 Müller 1970, S. 69–73.

125 Müller 1970, S. 18–23 (z. B. an. *Galti*). Vgl. auch Beck 1965.

126 Müller 1970, S. 67f.

127 Müller 1970, S. 35–43 (Adler), S. 43–52 (Habicht, Falke), S. 52–61 (Rabe, Krähe).

128 Müller 1970, S. 64–67.

129 Müller 1970, S. 178f.; Höfler 1954.

130 Müller 1970, S. 124f. und die Formulierung Otto Höflers (1954, S. 53): „Die Primärbildungen sind Bedeutungsträger wie die Appellativa“.

131 Neben den Namen, die das Element **grima* enthalten, soll z. B. schw. run. *Biarnhufpi* („Bärenschädel“, vgl. Müller 1970, S. 220f.) erwähnt werden sowie an. *Biálfi* (Name des Vaters von Kvel-dúlfr, Vorfahr des Skalden Egill; das Appellativ *biálfi* bezeichnet ein Fellkleidungsstück, s. u. Kap. VIII zu den Rentierfellen, mit denen Þórir hundr seine Krieger ausstattet), an. *Hedinn* und die gesamten germanischen Namen aus derselben Familie und schließlich an. *Loðin* (vgl. das an. Adjektiv *loðin*, „struppig“, oder die Redewendung *loðin sem dýr*, „behaart wie ein Tier“ – man denke an dieser Stelle an Grímr loðinkinni in der *Qrvar-Odds saga* und an Loðin in der *Sqrla saga sterka*, der ähnliche Züge wie ein Berserker aufweist; vgl. auch schw. run. *loþin*, ebenso wie dän. und schw. Varianten, zitiert bei Müller 1970, S. 214; *Loðungr* ist einer der Namen Óðinns, vgl. Falk 1924,

Zuschauern als „real“ empfunden. Wie Otto Höfler (1973) in seiner Monographie über Masken- und Verwandlungskulte gezeigt hat, besteht in den archaischen, vorchristlichen Glaubensvorstellungen keine klare Trennung zwischen der physischen Verwandlung und der Veränderung des psychischen Zustands.¹³² Der Maskenträger „wird“ wahrhaftig dem Tier ähnlich, dessen Äußeres und Verhalten er annimmt. Im Verlauf der wilden Trance offenbart der Tierkrieger seine „zweite“ Natur, die sich in einer „tierischen“ Form manifestiert.¹³³ Das altnordische Appellativ *berserkr* muss zweifellos in einem ähnlichen Kontext interpretiert werden.

C Von „Bärenhemd“ zu „wilder Krieger“

1 Die These der semantischen Verschiebung

Ursprünglich (bestimmt vor der Wikingerzeit) wurde der Begriff *berserkr* buchstäblich für Krieger gebraucht, die mit einem Bärenfell bekleidet waren. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass sich diese Praxis in einem Umfeld kultischer Zeremonien entwickelt hat, vergleichbar mit denen, deren Erbe in einigen folkloristischen Traditionen oder im mythischen und heroischen Erzählgut des Nordens fortbesteht.¹³⁴

Jedoch zeichnen sich die Berserker nicht notwendigerweise durch eine besondere Bekleidung, sondern vor allem durch ihre Raserei (an. *berserksangr*) aus:

Nr. 102). Die fränkischen Formen Wolfhelm / Bernhelm / Eburhelm sowie as. *Wulfhelm* (vgl. Müller 1970, S. 220) spielen zweifellos auf das Tragen eines Helms an, dessen Helmzier einen Wolf, einen Bären oder einen Eber darstellt. Andere Personennamen geben keinen direkten Hinweis auf die Verwendung eines Pelzes oder einer Maske, erwecken jedoch den Eindruck einer Metamorphose (vgl. an. *Kveldúlf* und an. *Náttólf*, „Abendwolf/Nachtwolf“, oder die germanischen Namen Gangulf, Wolfgang, Wolfdregil sowie die entsprechenden Formen, die Müller 1970, S. 213 zitiert und die den Vorgang des „Rennens“ oder des „Gehens“ mit dem Wolf verbinden). Laut Gunter Müller (1970, S. 215f.), müssen an. *Hemmingr* und die verschiedenen verwandten germanischen Formen (as. *Heming*, alam. *Hemming*, schw. run. *himinkr* etc.) mit an. *hammr* („Gestalt, die während einer Verwandlung angenommen wird“) verbunden werden. Auch das germanische Gandulf („Zauberwolf“, vgl. Müller 1970, S. 218) soll erwähnt werden sowie die altnordischen Namen *Greniaðr* („Brüller“, vgl. Strophe 8 des *Haraldskvæði*: *grenjuðu berserkir*) und *Glammaðr* („Beller“, Name eines Berserkr, vgl. *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* (Rafn (Hg.) 1829/1830), S. 387; zu an. *glammi* und zu den Namen, die von derselben Wurzel kommen, vgl. Much 1920, S. 154f.).

132 Die Unterscheidung in das „Reelle“ und das Imaginäre, in das Phänomen und seine Wahrnehmung, basiert sicher auf modernen Kategorien, untrennbar von einem „objektiven“ wissenschaftlichen Ansatz.

133 Im Kontext der mittelalterlichen christlichen Gesellschaft wird dem ekstatischen Wutanfall der Berserker jegliche sakrale Dimension entzogen. Die Fähigkeit zur Tierverwandlung wird ausschließlich auf den Bereich der Magie, des Wunderbaren bzw. der Aberglauben zurückgeführt. In den isländischen Quellen wird die Beschreibung einer Verwandlung oft mit einer „Seelenreise“ verbunden – ein Motiv, das auch mit „Werwolfsgeschichten“ kombiniert werden kann.

134 Vgl. Narr 1959; Edsman 1982; Edsman 1994; Edsman 1996.

Wenn auch in der achten Strophe des *Haraldskvæði* kein Hinweis auf das Aussehen der Tierkrieger gegeben wird, so beschreibt der Dichter doch das Gebrüll und das Gebrumm, das von diesen Kämpfern, die wilden Tieren ähneln, ausgestoßen wird (*grenjuðu berserkir, [. . .] / emjuðu úlfheðnar*).¹³⁵

Die Bedeutung der urnordischen Wurzel **ber-* (*ursus*), wie sie in einigen Komposita der altnordischen Dichtersprache bezeugt und bewahrt wird, war von den norwegischen Skalden des 9. Jahrhunderts offensichtlich noch nicht ganz vergessen. Jedoch benutzten die Dichter aus der Zeit Harald Schönhaars bereits nicht mehr den Begriff *berserkr* im ursprünglichen Sinne des Wortes: Im *Haraldskvæði* bezeichnet das Appellativ *berserkr* nicht ausschließlich Krieger, die mit einem Bärenfell bekleidet sind, sondern „wütende Krieger“ im Allgemeinen, unter denen auch *úlfheðnar* (Wolfskrieger) erscheinen.

Andere Begriffe, die auch eine Tierbezeichnung enthalten, haben in den alten germanischen Sprachen eine semantisch vergleichbare Entwicklung erfahren: Das altnordische *jofurr*, dessen Etymologie auf den „Eber“ hinweist, ist eine poetische, metaphorische Benennung (*heiti*) des Fürsten bzw. Königs;¹³⁶ ebenso bezeichnet das angelsächsische Wort *beorn* keinen Bären, sondern einen Krieger.

Im Fall des Gattungsnamens *berserkr* schließt die Entwicklung von der wörtlichen Bedeutung („Bärenfell“) zur metaphorischen Bedeutung („wütender Krieger“) das Bild eines in Pelze gekleideten Kriegers keinesfalls aus. Diese Verwendung des Begriffs legt jedoch die Betonung stärker auf die Wildheit und die Raserei der Tierkrieger als auf ihre Ausrüstung. Diese Männer unterscheiden sich zuvorderst nicht durch ihre Kleidung, sondern durch ihr einzigartiges Verhalten. Übrigens wird die

¹³⁵ Guðbrandur Vigfússon (vgl. Guðbrandur Vigfússon / Powell (Hg./Übers.) 1883, 1, S. 530) vergleicht diese Form von „war-whooping“ sinnvollerweise mit *barditus*, das von Tacitus in seiner *Germania* geschildert wird. Durch das Nebeneinanderstellen der Verben *emja* und *grenja* wird das Verhalten der Tierkrieger, die wilde Tiere imitieren, in hervorragender Weise veranschaulicht. Die Verben *emja* und *grenja* finden sich im Partizip Präsens (*grenjandi* und *emjandi*) auch in einer der Strophen der *Qrvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1892, S. 53); das Verb *grenja* erscheint auch in der Prosaform desselben Texts (S. 51). Der Ursprung dieser Saga, dessen ältestes Manuskript auf den Beginn des 14. Jahrhunderts datiert, geht zweifellos auf das 13. Jahrhundert zurück. Das Werk zieht seine Inspiration offensichtlich aus einer Quelle, in der Sagengestalten auftreten, die auch in anderen *Fornaldarsögur* und in der eddischen Dichtung erscheinen, wie etwa Angantyr und seine Brüder, die eine Truppe von zwölf Tierkriegern bilden. Das Motiv des „Gebrülls“, das von den Tierkriegern ausgestoßen wird, erscheint in mehreren Quellen (vgl. Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 332f.).

¹³⁶ Vgl. Beck 1965, S. 183f. Für Beck, der auf die Bedeutung des Ebers in der Verzierung vendelzeitlicher Helme aufmerksam macht, erklärt sich der Ursprung dieses *heiti* teilweise durch die Position, die der Herrscher als Anführer der Gefolgschaft an der Spitze des Heeres einnimmt – eine Formation, die als *caput porci* (an. *svínfylking*, „Schwein-Formation“, *rani*, „Eberüssel“, vgl. Beck 1965, S. 41f.) bezeichnet wird. Beck argumentiert auch für eine Verbindung zwischen dem Appellativ *jofurr* und der Bedeutung des Herrschers für die Aufrechterhaltung der Fruchtbarkeit des Königreichs unter der Schirmherrschaft des Gottes Freyr.

Beschreibung der Berserker in den mittelalterlichen Quellen selten ausdrücklich mit dem Tragen einer bestimmten Art von Tierpelzen verbunden.

Die „Maske“ der Tierkrieger war zweifellos oft auf einige rein symbolische Elemente, *pars pro toto*, reduziert: Im Wesentlichen zielte die theriomorphe Vermummung nicht darauf ab, das Aussehen eines Tieres detailgetreu nachzuahmen und dadurch „naive“ Beobachter zu täuschen, sondern darauf, die Anwesenheit einer furchterregenden, numinosen Macht wahrnehmbar zu machen: Die ekstatische Raserei befreit das tierische „Double“ des Berserkers und verbindet diesen mit der Welt der göttlichen Kräfte. Otto Höfler schrieb im Zusammenhang mit den *úlfheðnar* König Haralds: „Das Wesentliche ist auch hier, daß die Maskierung nicht „täuschen“ will [. . .], sondern „symbolisiert“. [. . .] Das Verwandeltwerden bedeute [. . .] nicht Vortäuschung, aber ein höchst reales Hereinbrechen überalltäglicher Kräfte.“¹³⁷

Zum „symbolischen“ Charakter dieser Masken liefern die archäologischen Befunde übereinstimmende Indizien. Zwei auf den Matrizen von Torslunda dargestellte Kriegerfiguren tragen Kleidungsstücke, deren „haarige“ Textur das Haarkleid des Bären zu imitieren scheint. Trotzdem sind diese Männer nicht notwendigerweise von Kopf bis Fuß mit einem richtigen Pelz ausgestattet. Zum Vergleich muss darauf hingewiesen werden, dass die Masken, die im Hafen von Haithabu gefunden wurden, aus Filz waren¹³⁸ (s. u. Kap. IX). Diese sicherlich für den spielerischen Gebrauch bestimmten Stofffragmente liefern dennoch ein gutes Beispiel für eine tierische „Verkleidung“.

Die Tierkrieger trugen keine „Uniform“, die eine normierende Funktion gehabt hätte. Die Vorstellung einer Einordnung in unterschiedliche „Waffengattungen“,¹³⁹ die sich jeweils durch entsprechende Pelzkleidungen auszeichnen, ist abwegig. Das Tragen von Tierfellen zielt nur darauf ab, einen „Gesamteindruck“ hervorzurufen, der durch das Verhalten des wütenden Kriegers verstärkt wird: Laut den verschiedenen Versionen der *Óláfs saga helga* kleiden sich die Begleiter Þórir hundr entweder in Rentierfelle oder in Wolfspelze¹⁴⁰ (s. u. Kap. VIII). Dem genauen Aussehen der Tierverkleidung kommt schließlich weniger Bedeutung zu als dem psychologischen Effekt, der durch den Ausbruch einer unbezwingbaren Wut verursacht wird. Eher als durch den Realismus seiner Maske offenbart der Krieger seine wilde Natur durch sein furchterregendes Gebrüll und seine ekstatische Raserei.

Das Tragen von Wolfsfellen scheint übrigens häufiger aufzutreten als das von Bärenfellen – wie es mehrere ikonographische Darstellungen sowie die Parallele zwischen den Formen Wolfhetan/*úlfheðinn* belegen. Diese Tradition steht wahr-

¹³⁷ Höfler 1973a, S. 51.

¹³⁸ Hägg 1984a; Hägg 1984b.

¹³⁹ Dieser Begriff wird von Klaus von See 1961b, S. 133 benutzt, der es für unglaublich hält, dass Bärenkrieger und Wolfskrieger nebeneinander gekämpft hätten – was übrigens auf einer falschen Interpretation der achten Strophe des *Haraldskvæði* basiert (vgl. Müller 1970, S. 222).

¹⁴⁰ Höfler 1940, S. 112, Anm. 52.

scheinlich in einer engen Verbindung mit dem Kult des Gottes Óðinn/Wotan, der unter den germanischen Kriegeraristokratien besonders seit der Völkerwanderungszeit verbreitet war.

Dem konvergierenden Zeugnis der archäologischen, namenkundlichen sowie literarischen Quellen nach besitzt der Wolf neben anderen „wilden“ Tieren eine hervorgehobene Stellung in der kriegerischen Symbolik der germanischen Völker.

Während die Form *úlf-heðinn* nicht spezifisch in die nordische Welt gehört, entstammt der Begriff *ber-serkr* wahrscheinlich einer rein skandinavischen Tradition, genauer einer norwegischen: Das Wort erscheint nicht in den *Gesta Danorum*, wird aber in der skaldischen Dichtung genutzt; es kommt außerdem nicht im Wortschatz der Runeninschriften vor.

Laut der Überlieferung des *Haraldskvæði* scheinen die Appellative *berserkir* und *úlfheðnar* die Angehörigen der gleichen Kriegergruppe im Gefolge von König Haraldr hárfagri bezeichnet zu haben. Den beiden aus alter Zeit stammenden Substantiven wurde jedoch in der mittelalterlichen Literatur ein sehr unterschiedliches Schicksal zuteil.

Der Begriff *úlfheðinn*, der immer im wortgetreuen Sinn benutzt wird, erinnert explizit an das Tragen von Wolfspelzen. Dieses Wort wurde zweifellos in verschiedenen Teilen der germanischen Welt als Anthroponym wie auch als Bezeichnung von Kriegergruppen benutzt. Das schnelle Verschwinden dieser Tradition nach der Christianisierung erklärt die Seltenheit, mit der dieser Begriff in den altnordischen Quellen vorkommt.

Das Wort *berserkr* wiederum scheint ursprünglich in einem geographisch begrenzten Raum verbreitet gewesen zu sein, wahrscheinlich dem westlichen Rand der skandinavischen Halbinsel. Nachdem er relativ früh seine wortwörtliche Bedeutung („Bärenhemd“) verloren hatte, erlangte dieser Ausdruck in der Wikingerzeit eine größere Bedeutung: die eines Kriegers, der das Verhalten eines Raubtieres annimmt – mächtig, wild, furchterregend. Für diese Krieger war die Art des Felles, das sie trugen, unbedeutend; essentiell war ihre Fähigkeit, während des Kampfes das Ungestüm und die blutrünstige Wildheit eines Tieres zu zeigen.

Im Unterschied zum Appellativ *úlfheðinn* war das altnordische *berserkr* in der mittelalterlichen isländischen Literatur weit verbreitet, die das Erbe der altwestnordischen, vorchristlichen Dichtung und Kultur übernommen und zum Teil gerettet hat. Im Kontext dieser Überlieferung erscheinen die *úlfheðnar* gewissermaßen wie eine besondere Art von *berserkir*,¹⁴¹ wobei der letztere Begriff sich generisch auf Tierkrieger bezieht.

Dieses Schema scheint der von Sveinbjörn Egilsson vorgeschlagenen etymologischen Interpretation nicht zu widersprechen.

¹⁴¹ Diese Definition des Begriffs *úlfheðinn* liefert auch Fritzner 1886–1896, 3, S. 764: „et Slags Berserkr, der kaldtes saaledes af den Pels, de vare iførte“.

Im Vergleich dazu stößt die Etymologie, die auf der Wurzel *berr-* (*nudus*) basiert – auf die sich Noreen und Kuhn beziehen –, auf ein entscheidendes Hindernis: Auch wenn sie philologisch gesehen akzeptabel ist, so umgeht sie doch die Parallele zwischen den Formen *ber-serkr* und *úlf-heðinn* und ignoriert die archäologischen Belege, die die Realität des Tragens von Tiermasken in einem kultischen oder kriegerischen Kontext deutlich bestätigen.

Die Einwände, die sich gegen die Etymologie **ber-* (*ursus*) richten, scheinen schwächer. Die These von einer frühzeitigen semantischen Entwicklung des Begriffs *berserkr*, der in Norwegen in der Zeit des Übergangs vom Urnordischen zum Altnordischen entstanden ist, erlaubt es außerdem, gewisse unklare Punkte zu erklären (Abwesenheit dieses Appellativs im kontinentalgermanischen Vokabular; kaum übereinstimmende Verwendung des Begriffs in der mittelalterlichen altnordischen Literatur etc.). Im Gegensatz zu den Schlüssen, die Klaus von See gezogen hat,¹⁴² muss die Formulierung *úlfheðnar heita þeir* („sie heißen *úlfheðnar*“), die für die Berserker im *Haraldskvæði* genutzt wird, nicht dazu führen, die Authentizität des Gedichts abzustreiten: Im Gefolge König Haraldr hárfagris bilden die Berserker und die „Wolfspelze“ nicht zwei unterschiedliche Truppen, die durch verschiedene „Uniformen“ unterschieden werden (Bärenfelle auf der einen Seite, Wolfspelze auf der anderen), sondern ein und dieselbe Gruppe von Tierkriegern.

2 Fazit der etymologischen Untersuchung

Am Ende dieser etymologischen Untersuchung empfiehlt es sich, eine erste Bilanz zu ziehen, bevor die Quellen detaillierter untersucht werden.

In der Gesamtheit der germanischen Sprachen sind die altnordischen Komposita *úlf-heðinn* und *ber-serkr* die beiden einzigen Gattungsnamen, die explizit Tierkrieger bezeichnen. Das archäologische Material bezeugt die Existenz von maskierten Kriegeren in sehr weit voneinander entfernt liegenden Gebieten – von Skandinavien bis zum alamannischen Kulturraum – über einen relativ langen Zeitraum hinweg (im Norden von der Vendelzeit bis zur Wikingerzeit, auf dem Kontinent bis zum 7. Jahrhundert).

Außerhalb des skandinavischen Gebiets erteilt keine Quelle Auskunft über die germanischen Begriffe, die mit dieser kriegerischen Sitte verbunden waren: Die Konstruktionen vom Typ Wolf-hetan oder Wolf-hroc sind ausschließlich als Personennamen überliefert. In Ermangelung einer gemeingermanischen Terminologie, die übrigens auch für die Institution der Gefolgschaft aussteht,¹⁴³ muss man von

¹⁴² Vgl. von See 1961a, S. 102.

¹⁴³ Das Fehlen einer gemeinsamen Terminologie hat Hans Kuhn (1956) dazu geführt, die Existenz der Gefolgschaft für einen großen Teil der germanischen Welt in Zweifel zu ziehen. Seine philologischen

der Existenz unterschiedlicher Bezeichnungen ausgehen, die den jeweiligen Kriegergruppen nach Belieben der lokalen Traditionen zugesprochen wurden.

Unter solchen Umständen ist es schwierig, den Ursprung dieses Phänomens zu rekonstruieren. Dieses ist sicher nicht *ex nihilo* entstanden: Seine archaischesten Züge finden sich bei verwandten Formen in der gesamten indoeuropäischen Welt.¹⁴⁴

Gemäß einer allgemeinen Entwicklung, die sich für die gefolgschaftlich organisierten Kriegerverbände beweisen lässt, scheint die Tradition der „Tier-krieger“ dennoch einen besonderen Aufschwung während der Völkerwanderungszeit erlebt zu haben¹⁴⁵ – wenn auch diesem Prozess eine ungleichmäßige Bedeutung und Dauer in unterschiedlichen Gebieten des germanischem Kulturraums zugesprochen werden kann.

Die eng mit den heidnischen Kulturen verbundenen Tierkrieger¹⁴⁶ verschwanden ohne Zweifel, sobald der *comitatus* von seiner archaischen Form abgewichen war. Unter dem Einfluss der christianisierten Elite entwickelte sich die Institution der *Gefolgschaft* in eine Richtung weiter, die zur Stärkung der königlichen Macht besser geeignet war.

Auf dem Kontinent trat diese Entwicklung sehr früh ein. Bei den Skandinaviern wiederum hat sich die Tradition der Tierkrieger länger gehalten – mindestens bis zum 10. Jahrhundert, wie es die Strophen des *Haraldskvæði* belegen.¹⁴⁷ Die These von späteren Relikten heidnischer Bräuche in „peripheren“ Regionen, die sich dem christlichen Einfluss länger entgegengestellt haben, kann nicht abgetan werden: Die Berichte, die den Einsatz des norwegischen Häuptlings Þórir hundr auf dem Schlachtfeld von Stiklastaðir um 1030 beschreiben, gehen wahrscheinlich in diese Richtung.¹⁴⁸

Festzuhalten bleibt, dass der Begriff *berserkr* je nach Ermessen der Quelle eine beachtliche semantische Entwicklung durchlebt hat. Mehr als drei Jahrhunderte

Argumente repräsentieren aber meist einen hyperkritischen Ansatz, wie John Lindow (1976) gezeigt hat.

144 Vgl. vor allem Wikander 1938; Widengren 1969; Dumézil 1985; MacCone 1987; Kershaw 2000; Speidel 2002; Birkhan 2006.

145 Der Gebrauch von Masken und Tierfellen gehört natürlich in eine Kontinuität von sehr viel älteren Praktiken (s. u. Kap. IX). Jedoch erlauben es erst die spätantiken bzw. mittelalterlichen Quellen, eine Verbindung zwischen dem Phänomen der Tierkrieger, den Bräuchen der gefolgschaftlich organisierten Kriegerverbände und dem Kult von Óðinn/Wotan herzustellen. An dieser Stelle soll nicht an der Diskussion über den Ursprung der odinschen Mythologie teilgenommen werden, die mal als urgermanisches Erbe angesehen wird, das in der fernen indoeuropäischen Vergangenheit wurzelt, mal als Resultat von verschiedenen „späteren“ Einflüssen (für eine Zusammenfassung der verschiedenen Theorien vgl. Hultgård 2007).

146 Vgl. Kap. VI der *Ynglinga saga*.

147 Vgl. die Strophen 20 und 21 des *Haraldskvæði*.

148 Vgl. u. a. Höfler 1940. Im Verlauf dieser Untersuchung sollen die Quellen, die sich mit Þórir hundr beschäftigen, genauer untersucht werden (s. u. Kap. VIII).

nach der Entstehung des *Haraldskvæði* wird dem Appellativ *berserkr* in der isländischen Literatur ein besonderes Schicksal zuteil; unter diesem Namen stellen die *sagnamenn* sehr viele verschiedene Figuren vor.¹⁴⁹

In diesem Kontext hat sich das Wort *berserkr* definitiv von seiner etymologischen Bedeutung entfernt: Oft haben die Berserker, die von den Autoren des 13. Jahrhunderts beschrieben werden, kaum Berührungspunkte mit den Tierkriegern vom Beginn der Wikingerzeit. Diese, die gleichzeitig mit den Glaubensvorstellungen und den Kulturen, mit denen sie wahrscheinlich verbunden waren, verschwunden sind, gehören seit langer Zeit nicht mehr zu den Lebensformen der mittelalterlichen skandinavischen Gesellschaft.

Im Übrigen haben es die Tierkrieger nie geschafft, ihre Traditionen auf Island aufrecht zu erhalten, wie François-Xavier Dillmann betont: „L’Islande ancienne, qui ne connut jamais de royauté autochtone . . ., ne semble pas avoir accordé une place importante au culte d’Óðinn . . ., à la vénération d’un dieu qui était avant tout celui des rois et des jarlar . . . Les conditions politiques et religieuses qui avaient favorisé la formation ou, à tout le moins, le développement des groupes de berserkr en Scandinavie paraissent donc avoir été absentes sur le sol islandais.“¹⁵⁰

In vielen altnordischen Sagas erscheint der Berserker als eine rein fiktive Figur, deren Beschreibung im Wesentlichen literarischen Konventionen folgt. Das dabei entstehende Bild erweist sich in vielen Fällen als der historischen Gestalt der Tierkrieger sehr unähnlich. Die Tradition der Berserker lässt sich jedoch anhand einer detaillierten Untersuchung der Primärquellen sowie der skaldischen Texte rekonstruieren, die im Rahmen des nachfolgenden Kapitels vorgenommen wird.

¹⁴⁹ S. u. Kap. VII.

¹⁵⁰ Vgl. Dillmann 2006, S. 263. Zum geringen Einfluss des Óðinnskults auf Island vgl. u. a. Turville-Petre 1972; zur Verbindung zwischen den odinischen Glaubensvorstellungen und der Funktion des Herrschers vgl. Dumézil 1977, S. 189–195 und de Vries 1970, 2, S. 48f.

Kapitel III

Die Berserker in den skaldischen und eddischen Quellen: *Haraldskvæði* und andere Gedichte

Die skaldische Kunst, die der Entstehung der frühesten altnordischen Prosa vorangeht, belegt den Gebrauch der Appellative *úlfheðinn* und *berserkr* von der Wikingerzeit an. Das älteste Zeugnis für die Verwendung beider Begriffe stammt aus dem *Haraldskvæði*. Die Tierkrieger werden in diesem langen Preislied auf König Harald Schönhaar (*Haraldr hárfagri*) zweimal erwähnt: Die achte Strophe des Gedichts beschreibt die Teilnahme von Berserkern an der Seeschlacht im Hafrsfjord, die Harald um 872 gewann; in den Strophen 20 und 21 wird die Rolle dieser Krieger in der königlichen Gefolgschaft dargestellt. Die gelieferten Informationen sind knapp, lassen sich aber in einen genauen historischen Kontext einordnen: den der südwest-norwegischen Kleinkönigreiche in den letzten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts. Die mittelalterliche Tradition spricht die Fragmente, aus denen sich das *Haraldskvæði* zusammensetzt, berühmten Gefolgsleuten König Haralds zu, die zu seinen bevorzugten Skalden gehörten. Auf den ersten Blick scheint dieses Werk nämlich eine zeitgenössische Überlieferung der beschriebenen Taten darzustellen. Unter den unzähligen altnordischen Texten, in denen Berserker erwähnt werden, ist dieses Gedicht auf jeden Fall als eine Primärquelle zu betrachten: Im Korpus der Isländersagas lassen sich mehrere Beschreibungen der Schlacht von Hafrsfjord offensichtlich von diesen skaldischen Strophen inspirieren.¹

Dennoch bleiben mehrere Unsicherheiten zum Ursprung und der Datierung einiger Teile des Texts. Philologen äußerten zu dieser Frage unterschiedliche Meinungen.

Diese Frage, die seit dem 19. Jahrhundert bis heute debattiert wird, ist für die vorliegende Untersuchung von erheblicher Bedeutung: Der Grad der Authentizität, der der einen oder anderen Strophe des *Haraldskvæði* zugesprochen wird, hat direkten Einfluss auf die Interpretation des Phänomens der Tierkrieger.²

Dies ist vor allem bei Klaus von See der Fall. Dieser stellt die traditionelle Datierung des Gedichts in Frage, und bemüht sich, dessen dokumentarischen Wert zu widerlegen.³ Laut von See ist die Verwendung des Appellativs *berserkr* nur dank einer „archaisierenden“ Mode, die von den Skalden des 12. Jahrhunderts gefördert wurde, in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen, lange nach der Wikingerzeit.⁴ Diese These widerspricht radikal der gemeinhin geäußerten Meinung: Die

¹ S. u. Kap. IV.

² Diese Bemerkung trifft vor allem auf die Strophen 20 und 21 des *Haraldskvæði* zu.

³ Vgl. von See 1961a.

⁴ Vgl. von See 1961b.

meisten Forscher stützen sich ganz im Gegenteil auf das *Haraldskvæði*, um im alten Skandinavien die Existenz einer Art von Kriegern zu beweisen, die mit dem Wort *berserkir* bezeichnet wurden.⁵

Die Datierung des Gedichts und die damit verbundene Bewertung der historischen Zuverlässigkeit dieser Quelle stellen natürlich ein ausschlaggebendes Kriterium für die Interpretation der Tradition der Tierkrieger dar. Daher soll im Rahmen dieses Kapitels in erster Linie auf die Untersuchung der Überlieferung des *Haraldskvæði* sowie auf die verschiedenen Theorien im Zusammenhang damit eingegangen werden.

A Die Entstehung des *Haraldskvæði*: Etappen einer Rekonstruktion

Die Gliederung dieses Werks, so wie sie in den modernen Ausgaben des skaldischen Korpus wiedergegeben wird,⁶ ist das Ergebnis eines komplexen, spät abgeschlossenen Entstehungsprozesses.

Der Titel *Haraldskvæði* stammt aus der Feder von Theodor Wisén und ist erst 1886 in der Sammlung *Carmina Norroena* zu finden.⁷

Dieser Name, der in den mittelalterlichen Quellen nicht vorkommt, bezieht sich auf die 1847 von den norwegischen Philologen Carl R. Unger und Peter A. Munch⁸ etablierten Texte (*Oldnorsk Laesebog*). Die zu dieser Zeit vorgeschlagene Version umfasst nicht weniger als 24 Strophen. Das Gedicht zeigt sich in dieser Form nie in den altnordischen Quellen: Die Handschriften, die auf uns gekommen sind, liefern nur unabhängige Gedichtfragmente ungleicher Länge, die in Prosaerzählungen eingebettet sind.

Drei dieser Quellen – die unter dem Namen *Fagrskinna* bekannte norwegische Chronik sowie die beiden Hauptwerke des Isländers Snorri Sturluson, die *Heimskringla* und die *Edda* – wurden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasst.

Die vierte Quelle ist eine isländische Kompilation vom Ende des 14. Jahrhunderts, die *Flateyjarbók*.

Die Zitate des *Haraldskvæði*, die in diesen Werken enthalten sind, werden nur selten demselben Skalden zugeschrieben und haben keinen Titel. Gemäß der schriftlichen Überlieferung gibt es also keinen eindeutigen Beweis, dass alle Strophen aus ein und demselben Gedicht stammen.

Die zwei längsten Fragmente erscheinen in der *Fagrskinna*. Das erste dieser Fragmente nimmt die Form eines Dialogs zwischen einer Walküre (an. *valkyrja*) und einem

⁵ Vgl. Höfler 1976.

⁶ *Skj.* A:1, S. 24–29, B:1, S. 22–25; Kock (Hg.) 1946–1949; Fulk (Hg./Übers.) 2012.

⁷ Wisén (Hg.) 1886–1889, 1, S. 11–14.

⁸ Munch / Unger (Hg.) 1847, S. 111–114 und S. VII, Anm. 19.

Raben (an. *hrafn*) an. Der schwarze Vogel, der es gewohnt ist, Haraldr auf dem Schlachtfeld zu folgen, rühmt die Kampfeslust des Herrschers und lobt den König für die Freigiebigkeit, mit der er seine Anhänger beglückt.

Diese Einheit umfasst 15 Strophen; zwei von ihnen erwähnen Tierkrieger. Es handelt sich um die Strophen 12 und 13 dieses Fragments,⁹ die in den modernen Anthologien der skaldischen Dichtung den Strophen 20 und 21 des *Haraldskvæði* entsprechen.

Das zweite in der *Fagrskinna* zitierte Fragment besteht aus fünf Strophen, die an den von Haraldr errungenen Sieg im Hafrsfjord¹⁰ über die Kleinkönige im Süden Norwegens erinnern.¹¹ Eine der fünf Strophen beschreibt das Eingreifen der *berserkir* und der *úlfheðnar* in die Schlacht. Es handelt sich um die zweite Strophe des Fragments,¹² die der achten Strophe des *Haraldskvæði* entspricht.

Um die Diskussion dieser Frage zu erleichtern, sollen die beiden Gedichtfragmente der *Fagrskinna* in dieser Untersuchung mit den folgenden Titeln bezeichnet werden: „Rabenfragment“ und „Hafrsfjordfragment“.

Laut dem Verfasser der *Fagrskinna* handelt es sich dabei offensichtlich um unterschiedliche Texte: Die Urhebererschaft des ersteren wird dem Skalden Þórbjörn hornklofi¹³ zugesprochen, die des zweiten dem Skalden Þjóðólfr ór

⁹ *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 11f.

¹⁰ An. *Hafrsfjörðr*. Dieser ca. 9 km lange Fjord liegt westlich der Stadt Stavanger. Zu diesem Ortsnamen vgl. Andersson 1999.

¹¹ Eine gewisse Unsicherheit umgibt das Datum dieser Schlacht. Rudolf Keyser hat im 19. Jahrhundert das Jahr 872 vorgeschlagen, indem er die von den mittelalterlichen Quellen gelieferten chronologischen Bezugspunkte miteinander abglich. Die Berechnungen Keyzers wurden von Halvdan Koht angezweifelt, der das Ereignis um 900 datiert. Laut der Isländerin Ólafía Einarsdóttir wurde die Schlacht zwischen 870 und 875 ausgetragen. Einige Historiker sprechen sich für ein noch späteres Datum aus (885 oder 890). Eine andere Debatte betrifft den geographischen Ursprung der verschiedenen Gegner: Diesbezüglich haben einige Verfasser Einwände gegen die traditionelle Darstellung der Ereignisse erhoben, die meist auf der in der *Heimskringla* enthaltenen Erzählung beruht (vgl. u. a. von See 1961a, S. 105f.; Masdalen 2005). Da diese Fragen keinen Einfluss auf die vorliegende Untersuchung haben, wird im Rahmen dieser Studie nicht länger darauf eingegangen. Zur Geschichte der Schlacht so wie zur Herrschaft König Haralds siehe u. a. Koht 1931 und 1955; Schreiner 1933 und 1936; Andersen 1941; Campbell 1942; de Vries 1942; Ólafía Einarsdóttir 1968; Sawyer 1976; Andersen 1977; Gunnes 1986; Holmsen 1991; Karras 1993; Krause 1999.

¹² *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 16.

¹³ An. *Þorbjörn hornklofi* oder *hornklofi scald*, vgl. Fidjestøl 1993. Þórbjörn hornklofi wird auch als Verfasser des Gedichts *Glymdrápa* angesehen wie auch einer *lausavísa*. Es handelt sich um einen Angehörigen König Haralds, wie es der Text der *Fagrskinna*, der in dieser Arbeit zitiert wird, bezeugt. Die mittelalterlichen Quellen geben wiederum keinen Kommentar zum Ursprung des Beinamens ab, der Þórbjörn zugesprochen wird. Das einzigartige Merkmal, dass die fünfzehn in der *Fagrskinna* zitierten Strophen den Dialog zwischen einer Walküre und einem Raben schildern, erklärt den Ursprung des Beinamens *hornklofi* (wörtlich: „Hornspalte“) am besten. Der Begriff erscheint nämlich in den *Pulur* der *Snorra-Edda* (IV, tt, 1), wo er einer poetischen Umschreibung

Hvíni.¹⁴ Diesen Informationen wird teilweise von isländischen Quellen widersprochen, in denen auch einige Strophen vorkommen (*Heimskringla*, *Flateyjarbók*).

In der *Heimskringla* zitiert Snorri Sturluson die sechste Strophe des „Rabenfragments“ ebenso wie die fünf Strophen des „Hafrsfjordfragments“.¹⁵ Interessanterweise bezeichnet der Geschichtsschreiber der Könige Norwegens Þórbjörn hornklofi als den Verfasser beider Texte. Diese Ansicht scheint paradox: Selbst in Snorris *Gylfaginning* (Kap. II) findet sich ein kurzes Zitat aus dem „Hafrsfjordfragment“,¹⁶ das Þjóðólfr ór Hvíni zugeschrieben wird.

Die Kompilatoren der *Flateyjarbók* verbinden ebenfalls das „Hafrsfjordfragment“ mit dem Namen Þjóðólfr und sprechen eine der Strophen des „Rabenfragments“¹⁷ dem Skalden Auðun íllskælda¹⁸ zu.

(*heiti*) eines Raben entspricht (*Skj.* A:1, S. 686, B:1, S. 676). Die Figur des Dichters erscheint in der *Skálda saga*, die jedoch keine historisch verlässliche Überlieferung darstellt.

14 An. *Þjóðólfr skáld ór Hvíni* oder *Þjóðólfr hinn hvinnverski*, vgl. Clunies Ross 1993. Þjóðólfr, der zweifellos aus dem Süden Norwegens stammt (Gegend um Kvinesdal, vgl. Dillmann 2000a, S. 360, Anm. 3), wird von Snorri Sturluson als ein „enger Freund des Königs“ (*Þjóðólfr var ástvinr konungs* [*Haralds saga hárfagra*, S. 135]) vorgestellt. Das *Skáldatal* verbindet den Skalden tatsächlich mit König Haraldr (Jón Sigurðsson / Finnur Jónsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers.) 1880–1887, S. 253, 261 und 273). Þjóðólfr wird auch als Verfasser der *Haustlǫng* und der *Ynglingatal* angesehen – es handelt sich dabei um genealogische Gedichte, die die Vorfahren von Rögnvaldr dem Ruhmreichen (*Rögnvaldr heiðum-hæri*), König in Vestfold und vermutlicher Vetter vom König Haraldr, aufzählen. Laut dem Gedicht stammt die Familie Rögnvaldrs aus dem alten schwedischen Königsgeschlecht der Ynglingar. Snorri Sturluson stützt sich für seine *Ynglinga saga* auf diese Quelle.

15 Diese Strophen erscheinen in der *Haralds saga ins hárfagra* („Saga von Harald Haarschön“). Die verschiedenen Handschriften der *Heimskringla* sprechen die sechste Strophe des „Rabenfragments“ in der Tat Þórbjörn hornklofi zu, mit der Ausnahme des *Codex Frisianus* (*AM 45 fol*), der den Namen Þjóðólfr erwähnt. Die Handschrift *J1* (*AM 37 fol*, Kopie der *Jöfraskinna*, datiert in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts), enthält nur die Initiale „P“ (Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 120).

16 Die vier in diesem Auszug zitierten Verse (*Edda Snorra Sturlusonar* [Finnur Jónsson (Hg.) 1931], S. 9) stammen aus der letzten Strophe des „Hafrsfjordfragments“ (das der Strophe 11 des *Haraldskvæði* entspricht).

17 Es handelt sich um die Strophen, die Tierkrieger erwähnen und der Strophe 21 des *Haraldskvæði* entsprechen.

18 Guðbrandr Vigfússon / Unger (Hg.) 1860, S. 568. Auðun ist ein norwegischer Dichter des 9. Jahrhunderts. Laut der Überlieferung der *Egils saga Skalla-Grímssonar* (Finnur Jónsson (Hg.) 1924, Kap. VIII, S. 26), diente dieser Skalde zuerst König Halfdan dem Schwarzen und anschließend dessen Sohn Haraldr hárfagri. An dessen Hof erhielt er einen Platz auf einem Hochsitze (*qndvegi*). Die Abenteuer dieses Skalden werden auch in einer Saga mit zweifelhafter Historizität erzählt, die in der *Hauksbók* überliefert ist: *Skálda saga Haralds konungs hárfagra*. Auðun verfasst zu Ehren König Haraldrs eine *drápa* (skaldisches Gedicht, das zur Panegyrik gehört), deren Refrain er sich von einem seiner Verwandten ausgeliehen hat, dem Skalden Úlfr Sebbasson. Diesem Vorgehen verdankt er vermutlich seinen Beinamen „schlechter Skalde“ (*íllskælda*), als Verfasser einer *drápa* mit „gestohlenem Refrain“ (*stolinsteffa*). Jedoch sind von ihm nur zwei Fragmente erhalten (*Skj.* A:1, S. 6, B:1, S. 6): eine *Lausavísa*, die in der *Skálda saga* zitiert wird, und eine weitere im 3. Gram-

Diese Diskrepanzen scheinen die relative Unabhängigkeit der isländischen Quellen hinsichtlich der *Fagrskinna* zu bestätigen. Kannte der Verfasser der *Heimskringla*, wie man heutzutage für gewöhnlich annimmt,¹⁹ den Text der norwegischen Chronik? Begeht Snorri Sturluson einen Fehler, wenn er die Strophen des „Hafrsfjordfragments“ Þórbjörn hornklofi zuspricht, oder widerspricht er der *Fagrskinna* absichtlich? Auf welche Informationen stützt er sich dabei? Diese Fragen können nicht abschließend beantwortet werden. Was den Skalden Auðun betrifft, so wird er weder in der *Fagrskinna* noch in der *Heimskringla*, die mehr als anderthalb Jahrhunderte vor der *Flateyjarbók* verfasst wurden, erwähnt.

Der sich widersprechende Charakter der mittelalterlichen Texte ist im Übrigen nicht überraschend: Die handschriftliche Tradition, die vielen Veränderungen ausgesetzt war, erweist sich nur selten als unfehlbar. Lücken, Korruptionen oder Interpolationen sind nicht selten. Der Ursprung und die Datierung einiger Strophen ebenso wie die Identität der Dichter, denen sie zugeschrieben werden, rufen oft lebhafte Debatten hervor.

Welche Glaubwürdigkeit haben die Berichte der isländischen *sagnamenn*?²⁰ Die mittelalterlichen Verfasser stützen sich gerne auf die *auctoritas majorum*; sie sind kaum dazu bereit, die Lehre der Tradition zu widerlegen oder das Alter der Strophen in Frage zu stellen.

Diese allgemeinen Feststellungen gelten ganz besonders für die Fragmente, aus denen das *Haraldskvæði* besteht: Wenn sie von einem Zeitgenossen Haraldrs verfasst wurden, muss eine Phase der mündlichen Überlieferung vorausgesetzt werden, die sich vom Ende des 9. Jahrhunderts bis zu den ersten handschriftlichen Versionen erstreckt. Wann sind die ältesten Manuskripte entstanden? Dies kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Allerdings ist keine Spur einer Redaktion vor dem 13. Jahrhundert erhalten geblieben.

Die Existenz einer mehr oder weniger langen Phase mündlicher Tradition ohne beträchtliche Verzerrung der überlieferten Gedichtfragmente ist jedoch keineswegs unglaublich. Trotz der Widersprüche bezüglich der Urheberschaft der jeweiligen Strophen weichen die Lesarten der verschiedenen Handschriften nur geringfügig voneinander ab. Diese Nähe zur ursprünglichen Form der Strophen, wie sie zur Zeit ihrer Entstehung ausgesehen haben müssen, darf nicht überraschen. Die strengen Regeln der skaldischen Prosodie lassen nur selten Veränderungen bei Vokabular und Syntax eines Gedichts zu, ohne gleichzeitig die Form völlig zu verändern. Dieses Phänomen vermag die im Wesentlichen treue Überlieferung des Texts ohne Weiteres zu erklären.

matensis Traktat des *Codex Wormianus* (AM 242 fol) – eine Abhandlung, die um 1250 von Óláfr Þórðarson, einem Neffen Snorri Sturlusons, verfasst wurde.

¹⁹ Vgl. u. a. Dillmann 2000a, S. 22f.

²⁰ Als *sagnamaðr* wird auf Island ein Mann bezeichnet, der einen Bericht (*saga*) verfasst oder vermittelt.

Das „Rabenfragment“ und das „Hafrsfjordfragment“, die unabhängig voneinander in den altnordischen Quellen zitiert werden, weisen außerdem viele stilistische Gemeinsamkeiten auf: Im eddischen Stil verfasst, weisen sie beide den Gebrauch derselben prosodischen Formen auf. Jede Strophe ist im Versmaß *málahátt*²¹ verfasst, mit Einschüben im *ljóðahátt*²² in den letzten Strophen des „Rabenfragments“. ²³ Es gibt noch weitere Hinweise auf eine Verwandtschaft: Beide Gedichte sind den Heldenaten König Haralds gewidmet; sie gehören zum selben poetischen Genre, das in der alten germanischen Welt besonders beliebt war – den Preisliedern.²⁴ Zudem eröffnet das „Hafrsfjordfragment“ mit einer Frageform in der zweiten Person Singular: *Heyrðir þú í Hafrsfirði, / hvé hizug barðisk / konungr enn kynstóri* [. . .].²⁵ Diese Wendung erinnert an die Dialogstruktur des „Rabenfragments“: Es scheint sich in den Rahmen der Rede einzufügen, die der Rabe an die Walküre richtet. Diese stilistische und thematische Verwandtschaft bringt viele Philologen dazu, die beiden Stücke zu vereinen, die bis ins 19. Jahrhundert unabhängig voneinander überliefert wurden.

Unger und Munch waren die ersten, die die Existenz eines einzigen Werks postulierten. Jedoch unterscheidet sich die Struktur des rekonstruierten Gedichts deutlich von der handschriftlichen Tradition.

Diese Version verändert die Anordnung der Fragmente, wie sie in den Manuskripten zu finden ist. In der 1847 erschienenen Edition entspricht das „Hafrsfjordfragment“ den Strophen 7 bis 11, die in das „Rabenfragment“ eingefügt wurden.

21 *Málahátt* (an. *mál*, „feierliche, prunkvolle Rede“, „Ausspruch“, hier im Sinne von „Gesang (über alte Zeiten)“, und *hátt*, „Metrum“). Der *málahátt*, der in Strophe 95 des *Háttatal* von Snorri Sturluson vorgestellt wird (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 251), wird generell als eine Variante des eddischen Versmaßes *fornyrðislag* („Altredeon“) betrachtet. Die Langzeile des *Málahátt* unterscheidet sich hauptsächlich vom *fornyrðislag* durch die höhere Zahl der Silben (mindestens 5 statt 4) in jeder Halbzeile. Zum *Málahátt* vgl. Marold 2001b. Zu weiteren bibliographischen Verweisen, die sich mit der altnordischen Prosodie befassen, siehe Gade / Fulk 2000.

22 „Metrum strophicum“ (basierend nach Möbius und von See auf der Bedeutung *ljóð*, „Strophe“) oder „Ton der Zauberlieder“ (basierend nach Noreen, Heusler und Lie auf der Bedeutung *ljóð*, „musikalische Weise, Melodie“). Zu diesem eddischen Metrum, das in Strophe 100 in Snorris *Háttatal* vorgestellt wird (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 252), vgl. Marold 2001a, S. 535–540. Der *ljóðahátt* wechselt im Prinzip stets zwischen einem „Langvers“ nach dem Vorbild des *fornyrðislag* und einem kürzeren Vers ohne Zäsur.

23 Vgl. Wisén 1886 und Wisén (Hg.) 1886–1889, 1, S. 184–187 (Conspectus Metrorum). Laut Wisén sind die Strophen 1 bis 17 des *Haraldskvæði* im *málahátt* verfasst worden und die Strophen 18 bis 24 des Gedichts (die den Strophen 10 bis 15 des „Rabenfragments“ entsprechen) stellen das folgende Wechselspiel dar: *málahátt* in den Strophen 18^{1–2}, 19^{4–11}, 20^{1–2}, 21^{7–10} und 22^{1–2}; *ljóðahátt* in den Strophen 18^{3–5}, 19^{1–3}, 20^{3–5}, 21^{1–6}, 22^{3–5}; *málahátt* in der Strophe 23; *ljóðahátt* in der Strophe 24. Die beiden letzten Strophen sind eigentlich Halbstrophen, die in den späteren Editionen des Gedichts zu einer Strophe zusammengefasst wurden, deren Struktur identisch mit Strophe 21 ist.

24 In der altnordischen Welt werden mit diesem Genre vor allem das *Haraldskvæði*, die *Hákonar-mál* und die *Eiríksmál* verbunden (vgl. u. a. Genzmer 1920; Marold 2003).

25 Für eine komplette Übersetzung der Strophe s. u.

Letzteres, das nun zweigeteilt ist, stellt das Material für die Strophen 1 bis 6 und 15 bis 24.²⁶

Drei Strophen im *málahátt*, die nicht zu den oben genannten Fragmenten gehören, vervollständigen das Werk; es sind die Strophen 12 bis 14. Die Strophe 12 – eigentlich eine Halbstrophe – stammt aus Snorris *Skáldskaparmál*.²⁷ Snorri spricht diese Verse Þjóðólfr ór Hvíni zu. Sie erinnern an die sterblichen Überreste der Óðinn geweihten Toten, die auf dem Sand liegen. Diese vier Verse ergänzen auf ergreifende Weise die Beschreibung der Schlacht von Hafrsfjord. Die Bedeutung und die Syntax des letzten Verses (*fognuðum dād slíkri*, „wir begrüßen eine solche Tat“) scheinen auf die Rede des Raben im „Rabenfragment“ zu verweisen. Die Strophen 13 und 14 feiern die Hochzeit König Haralds mit der dänischen Prinzessin Ragnhildr. Sie stammen aus der *Flateyjarbók*,²⁸ die sie Þjóðólfr ór Hvíni zuspricht. Die Strophe 14 erscheint auch in der *Heimskringla*²⁹ und ebenso in einigen Handschriften der „großen Saga“ von Óláfr Tryggvason.³⁰

In dem von Unger und Munch edierten Gedicht erscheinen die Tierkrieger folglich zweimal: zuerst in Strophe 8, die aus dem „Hafrsfjordfragment“ stammt, und schließlich in den Strophen 20 und 21, die aus dem „Rabenfragment“ stammen.

Die beiden Herausgeber geben dem Text einen eindeutigen Titel: „Brudstykker af et gammelt Kvad om Harald Haarfagres Hof, forfattet af hans Hirdskalde“.³¹ Tatsächlich gehen Unger und Munch davon aus, dass es sich bei dem Werk um eine gemeinsame Dichtung handelt, die dem vereinten Talent der Skalden Þorbjörn, Þjóðólfr und Auðun entstammt. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurden weitere Zuschreibungen vorgeschlagen. Sie betreffen teilweise das Gesamtwerk, manchmal aber nur eine der Hauptgruppen der Strophen, aus denen sich das Werk zusammensetzt. Diese unterschiedlichen Vorschläge entsprechen den beiden möglichen Editionsmethoden. Gegen die komplette Version, die nach der These Ungers und Munchs rekonstruiert wurde, richtet sich die unabhängige Darstellung jedes dieser Fragmente, die mit der handschriftlichen Überlieferung übereinstimmt.

Bereits 1860 nahm Theodor Möbius erstere Position ein und taufte das Gedicht *Haraldsmál*.³² Ihm folgte kurz darauf Hjalmar Kempff, der sich in seiner Dissertation in Uppsala diesen *Haralds-mál* widmete.³³ Zwei Jahrzehnte später gab Theodor Wisén dem Werk den Namen *Haraldskvæði*, der sich als Name für das Gedicht

²⁶ In der Ausgabe von Unger und Munch werden die beiden letzten Halb Strophen des Fragments als zwei unterschiedliche Strophen mit den Nummern 23 und 24 dargestellt.

²⁷ Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 89.

²⁸ *Haralds þáttur hárfagra*, S. 576.

²⁹ *Haralds saga hárfagra*, S. 127.

³⁰ Vgl. *Skj.* A:1, S. 27, wo die Lesarten aus den Handschriften *AM 53*, *AM 55*, *AM 61* sowie der *Bergsbók* aufgeführt werden.

³¹ „Bruchstücke eines alten Liedes über Harald Schönhaars Hof, verfasst von seinen Hofskalden“.

³² Möbius (Hg.) 1860, Kommentar S. VII und VIII, Text S. 228 f.

³³ Kempff 1866.

durchsetzen sollte. Guðbrandur Vigfússon und Frederic Y. Powell edierten ebenfalls den gesamten Text, den sie *Hornklofi's Raven-Song* nannten.³⁴

Die wichtigsten Anthologien der skaldischen Dichtung, die von Finnur Jónsson (*Den norsk-islandske skjaldedigtning*, 1908–1915) und anschließend von Ernst A. Kock (*Den norsk-isländiska skaldediktningen*, 1946–1949) herausgegeben wurden, sprechen das gesamte Werk Þorbjörn zu³⁵ und nehmen den von Wisén vorgeschlagenen Titel wieder auf.³⁶ Diese Editionen reduzieren das Gedicht auf 23 Strophen, indem sie die letzten beiden Halbstrophen der Version von 1847 vereinen. In der neuen Ausgabe der skaldischen Dichtung (SPSMA) wird das gesamte Gedicht immer noch als ein Ganzes mit dem Titel *Haraldskvæði* herausgegeben,³⁷ wenn auch Robert D. Fulk in seinem Kommentar darauf hinweist, dass kein ausreichender Beweis für die Zusammengehörigkeit aller 23 Strophen vorliegt: „The evidence for the unity of all twenty-three Stanzas is . . . inconclusive.“³⁸

In seiner Geschichte der altnordischen Literatur legt Finnur Jónsson seine Argumente für eine formale Einheit des *Haraldskvæði* dar:³⁹ Der isländische Philologe hält die Existenz zweier unterschiedlicher Werke, die auf redundante Weise demselben Herrscher gewidmet sind, für unwahrscheinlich. Laut dem Verfasser sollte man sich auch nicht über den sich widersprechenden Charakter der Quellen wundern: Die Abkürzungen, die die Kopisten nutzten, konnten Verwirrung über den Ursprung der Strophen hervorrufen. In mittelalterlichen Handschriften wird ein Name oft mit dem Anfangsbuchstaben abgekürzt. Gemäß diesem Vorgehen kann das „Þ“ sowohl für Þorbjörn als auch seinen Zeitgenossen Þjóðólfr stehen.⁴⁰

Finnur Jónsson schließen sich mehrere Forscher an, die von der Zugehörigkeit der verschiedenen Fragmente zum selben Werk überzeugt sind: Dies sind vor allem Konstantin Reichardt,⁴¹ Ludwig Wolff,⁴² Ivar Lindquist⁴³ und Felix Genzmer. Letzterer lieferte in seiner deutschen Übersetzung der eddischen Lieder eine schöne Version des Liedes, die unter dem Titel *Haraldlied* veröffentlicht wurde.⁴⁴ Der ein-

34 Guðbrandur Vigfússon / Powell (Hg./Übers.) 1883, 1, S. 254–259 und 529–532. Der Titel „Hornklofi's Raven-Song“ benennt eindeutig den Skalden Þorbjörn hornklofi als Verfasser des Gedichts.

35 Finnur Jónsson weist jedoch darauf hin, dass einige mittelalterliche Quellen mehrere Strophen Þjóðólfr ór Hvíni zusprechen (*Skj.* A:1, S. 24).

36 Finnur Jónsson verbindet diesen Titel mit der Bezeichnung *Hrafnsmál*, die Jón Sigurðsson ausschließlich für das „Rabenfragment“ (s. u.) benutzt.

37 Fulk (Hg./Übers.) 2012.

38 Fulk (Hg./Übers.) 2012, S. 92.

39 Finnur Jónsson 1920, S. 427 f. In diesem Werk scheint Finnur Jónsson eindeutig den Titel *Hrafnsmál* zu bevorzugen.

40 Vgl. vor allem *AM* 37 fol, Bl. 33r11.

41 Reichardt 1926, S. 323–326.

42 Wolff 1952, S. 100.

43 Lindquist (Hg.) 1929, S. 2–8.

44 Genzmer (Übers.) 1932, S. 192 f.; vgl. auch Genzmer 1926, S. 126 f.

leitende Kommentar von Andreas Heusler, der ohne Zweifel von der zweiten Hälfte des Gedichts inspiriert wurde, stellt es als „ein kostbares Sittengemälde“ vor.

Für Magnus Olsen⁴⁵ und Just Bing⁴⁶ besteht das Gedicht, das anlässlich der Hochzeit von König Haraldr mit der dänischen Prinzessin Ragnhildr gedichtet wurde, aus einem Guss. Die Strophen 13 und 14 des *Haraldskvæði* spielen in der Tat auf dieses Ereignis an.⁴⁷

In seiner *Altnordischen Literaturgeschichte* zeigt sich Jan de Vries sehr viel umsichtiger.⁴⁸ Er hebt besonders stilistische Unterschiede zwischen den beiden Fragmenten hervor und schlägt eine Entstehung in zwei Schritten vor: Þórbjörn hornklofi habe die erste Version des Gedichts kurz nach dem Sieg von Hafrsfjord verfasst und sein Werk mehrere Jahre später anlässlich der königlichen Hochzeit ergänzt. Einige Forscher, die dem von Unger und Munch vorgeschlagenen Modell skeptisch gegenüberstehen, ziehen es vor, die Hauptfragmente des *Haraldskvæði* voneinander zu trennen, indem sie die Strophen entfernen, die sich mit der Hochzeit beschäftigen.

Diese Lösung wird vor allem von Marius Nygaard,⁴⁹ Friedrich Sueti⁵⁰ und Nora Kershaw⁵¹ aufgenommen. Jón Sigurðsson⁵² übernimmt dieselbe Methode in seiner Ausgabe der *Snorra-Edda* und gibt jedem der Fragmente einen eigenen Titel: „Kvæði um Hafrsfjarðar orustu (Carmen de pugna Hafursfjordensi)“,⁵³ das dem „Hafrsfjordfragment“ entspricht, und „Hrafnsmál oder Kvæði um hirðsiðu (Carmen de moribus aulicis apud Haraldum regem pulchre comatum)“,⁵⁴ das dem „Rabenfragment“ entspricht.

Auch Jón Helgason spricht sich in der Zeitschrift *Tímarit máls og menningar*⁵⁵ für eine Darstellung aus, die sich an den unabhängigen Bruchstücken, wie sie die Handschriften überliefern, orientiert. In dem Sammelband *Skjaldevers*⁵⁶ ediert er das *Haraldskvæði* jedoch nach dem von Unger und Munch vorgeschlagenen Vorbild.

Die Wahl zwischen den beiden Herangehensweisen ist oft mit der Debatte über die Authentizität einiger Strophen des *Haraldskvæði* verknüpft und daher für unser

45 Olsen 1942, S. 1–70 (vor allem S. 26 f.).

46 Bing 1943.

47 Die Zugehörigkeit dieser beiden Strophen zum *Haraldskvæði*, die diese Interpretation zulassen, ist leider umstritten.

48 de Vries 1999, S. 136 f.

49 Nygaard 1875, S. 316 f.

50 Sueti 1884.

51 Kershaw (Hg.) 1922, S. 76–91.

52 Jón Sigurðsson / Finnur Jónsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers) 1880–1887, 3, S. 409 f.

53 Jón Sigurðsson / Finnur Jónsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers) 1880–1887, 3, S. 409.

54 Jón Sigurðsson / Finnur Jónsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers) 1880–1887, 3, S. 410.

55 Jón Helgason 1946.

56 Jón Helgason (Hg.) 1961, S. 10–21.

Thema von großer Bedeutung. Die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen dem „Hafrsfjorðfragment“ und dem „Rabenfragment“, die entweder als unterschiedliche Werke oder als Teile eines Ganzen betrachtet werden, hat überaus großen Einfluss auf die Interpretation bestimmter Passagen. Diese Bemerkung bezieht sich genau auf die Strophen 8, 20 und 21, die eng mit der Verbreitung des Topos der Berserker in der altnordischen Literatur verbunden sind. Je nach Bewertung der ursprünglichen Struktur der jeweiligen Gedichtfragmente kann ihr historischer Wert stark variieren.

Zwei 1961 von Klaus von See veröffentlichte Untersuchungen demonstrieren deutlich die Wichtigkeit dieser Frage. In den „Studien zum Haraldskvæði“ nimmt der Verfasser eine hyperkritische Position ein und versucht, die traditionelle Datierung des Gedichts zu widerlegen: Er spricht die ersten zwölf Strophen dem Skalden Þórbjörn zu und betrachtet den Rest des Werks als eine apokryphe Zusammensetzung, die in das 11. oder 12. Jahrhundert datiere. In einem zweiten Artikel mit dem Titel „Berserkr. Exkurs zum Haraldskvæði“ legt der deutsche Philologe seine Überlegungen zum Thema der Tierkrieger dar. Dabei lässt er der Überlieferung des *Haraldskvæði* nur einen geringen Wert zukommen. Klaus von See betrachtet das Kompositum *ber-serkr* als ein *hapax* im Repertoire der Skalden des 9. Jahrhunderts; er sieht diesen Begriff als einen ursprünglich rein poetischen Begriff, der von Þórbjörn hornklofi in der achten Strophe des Gedichts eingeführt wurde. Den Ausdruck *berserkja reiðu*, der in der zweiten Hälfte des *Haraldskvæði* vorkommt, bewertet Klaus von See als eine einfache Paraphrase, die lange nach Þórbjörn hornklofi von einem ungeschickten Nachahmer gebildet wurde. Laut dieser Theorie konnte das Wort *berserkr*, das in der Wikingerzeit unbekannt war, seine Funktion als Gattungsname in der isländischen Sprache nicht vor dem 12. Jahrhundert erlangen; diese späte Entwicklung erkläre sich durch rein literarische Reminiszenzen. Wir werden später auf diese These eingehen, deren Richtigkeit bereits im Verlauf des vorangegangenen Kapitels in Frage gestellt wurde.

Aus den Fragmenten, die das *Haraldskvæði* ausmachen, ist vom 13. Jahrhundert an eine sowohl literarische als auch historiographische Überlieferung entstanden: Die Strophen, in denen die Tierkrieger erwähnt werden, haben mehrere Beschreibungen der Schlacht von Hafrsfjorð inspiriert.

Es wurden bereits drei Hauptwerke genannt, in deren Prosateil Teile des Gedichts integriert wurden: die *Fagrskinna*, die *Heimskringla* und die *Flateyjarbók*. Drei Isländersagas, in denen zwar keine Strophe des *Haraldskvæði* vorkommt, liefern doch sehr ähnliche Darstellungen der geschichtlichen Ereignisse: *Egils saga*, *Grettis saga* und *Vatnsdæla saga*.⁵⁷ Alle diese Erzählungen schöpfen offensichtlich

⁵⁷ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 22f.; *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 5; *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 24f.

aus derselben Quelle: Die Verwendung von bestimmten Formeln⁵⁸ und die Erwähnung einiger gemeinsamer Einzelheiten⁵⁹ lassen in jedem dieser Texte den Umfang der Entlehnungen erkennen.

Diese Werke wurden mehr als drei Jahrhunderte nach der vermuteten Entstehung des *Haraldskvæði* niedergeschrieben. In diesem Zeitraum konnten einige Veränderungen eintreten: Interpolationen, Auslassungen, Verwechslung zwischen diversen Skalden und verschiedenen Gedichten.

Daher empfiehlt es sich, jedes der beiden Fragmente sorgfältig zu untersuchen, so wie sie uns von der mittelalterlichen Tradition überliefert werden, bevor die Überlieferung des *Haraldskvæði* als zuverlässiges Zeugnis gelten kann.

B Die Fragmente des *Haraldskvæði*: Untersuchung der altnordischen schriftlichen Überlieferung

1 Der Text der *Fagrskinna*

Das „Rabenfragment“, Þórbjörn hornklofi zugeschrieben

Dieses Fragment ist der erste poetische Text, der in der *Fagrskinna* zitiert wird. Seine 15 Strophen erinnern an die Taten König Haraldr hárfagris und an Haralds Hofhaltung, seine Krieger, Skalden und Gaukler. Die Lesarten, die die beiden Versionen der norwegischen Chronik (*A* und *B*)⁶⁰ zur Verfügung stellen, weichen meistens nur geringfügig voneinander ab.

⁵⁸ Vgl. vor allem die Strophe 21 des *Haraldskvæði* (V. 1–2): *Úlfheðnar heita þeir* und die folgenden Worte der *Vatnsdæla saga*, Kap. IX: *þeir berserkir, er Úlfheðnar vǫru kallaðir*. In der *Grettis saga* (Kap. II) wird dieselbe Formulierung für *berserkir* benutzt: *þeir vǫru kallaðir úlfheðnar*.

⁵⁹ Laut den drei Sagas nehmen die Tierkrieger während der Schlacht von Hafrsfjord den Platz an der Seite des Königs ein, entsprechend der Rolle, die ihnen der Verfasser des *Haraldskvæði* zuschreibt.

⁶⁰ Die Buchstaben *A* und *B* bezeichnen traditionell die beiden norwegischen Pergamente, die den Text der Chronik beinhalten – das eine datiert in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts (*A*), das andere in die Mitte des 13. Jahrhunderts (*B*). Nachdem sie nach Kopenhagen überführt worden sind, sind beide Handschriften 1728 bei dem großen Brand von Kopenhagen verschwunden, bis auf eine Seite aus *B*, die in Norwegen verblieben ist und in Oslo unter der Signatur *NRA 51* aufbewahrt wird. Mehrere Papierabschriften, die im 17. Jahrhundert angefertigt wurden, überliefern den Text der Manuskripte. Für *A* besitzen wir drei Kopien aus der Hand Ásgeir Jónssons (1657–1707): *AM 301 4to*, *AM 303 4to* und *AM 52 fol* (nach *AM 303 4to* abgeschrieben). Eine vierte Handschrift, *OsloUB 545 4to*, wurde von einer unbekannten Hand nach dem Text von *AM 301 4to* kopiert. Von Pergament *B* kennen wir eine Kopie von Ásgeir Jónsson, *OsloUB 371 fol*, und zwei Kopien von Eyjólfur Björnsson (1666–1746), *AM 51 fol* und *AM 302 4to*. Die Versionen *A* und *B* enthalten beide Lakunen, vor allem die Kopien von *B*. Letztere scheinen jedoch dem Archetyp ähnlicher zu sein. Laut der am häufigsten geäußerten Meinung wurde das Werk während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Norwegen in der Umgebung von Trondheim verfasst. Der Verfasser, dessen Name und Herkunft unbekannt

Die Handschriften geben keinen Hinweis auf den Titel des Gedichts. Laut Jón Sigurðsson kannte man das Werk unter dem Namen *Hrafnsmál*⁶¹ – was keine Quelle bestätigt. Die These stützt sich auf die Rolle, die vom ersten Vers an dem seltsamen Vogel zukommt, dem der Skalde seine Stimme leiht. Der Beiname, den der angebliche Verfasser der 15 Strophen, Þórbjörn *hornklofi* („Hornspalte“) trägt, hat vermutlich seinen Ursprung in dem Aufbau dieses Werks. Jón Sigurðsson seinerseits gibt diesem Fragment den Titel „Kvæði um hirðsiðu“. Diese Formulierung schließt sich perfekt an die letzten neun Strophen an, in denen der Skalde die wichtigsten Mitglieder der königlichen Gefolgschaft aufzählt. Das Wort *hirð* jedoch, das in den alt-nordischen Quellen vom 11. Jahrhundert an belegt ist und eine – meist königliche – Gefolgschaft bezeichnet,⁶² erscheint nicht in dem Gedicht. Es ist bekannt, vor allem dank der Überlieferung Tacitus',⁶³ dass die Ursprünge dieser Einrichtung alt und fest in der germanischen Welt verankert sind.⁶⁴ Da verlässliche Informationen zum Titel des Gedichts fehlen, sollen die 15 Strophen weiterhin als „Rabenfragment“ bezeichnet werden.

Es soll nun die Gliederung dieses Texts, wie er in der *Fagrskinna* eingefügt ist, untersucht werden. Der Verfasser der Chronik, der die Großzügigkeit König Haraldrs gegenüber seinen Getreuen rühmt, zitiert zuerst eine Gruppe von sechs Strophen, die dem Skalden Þórbjörn zugesprochen werden (der eindeutig durch seinen Beinamen *hornklofi* benannt wird). Er wird beschrieben als ein „alter Freund des Königs, der seit seiner Kindheit in der Gefolgschaft gewesen ist“.⁶⁵

sind, besitzt eine fundierte Kenntnis isländischer Quellen. Im Mittelalter war die Chronik zweifellos unter dem Namen *Nóregs konunga tal* (laut der Handschrift B) oder *Ættartal Nóregs konunga* (laut der Handschrift A) bekannt. Der Titel *Fagrskinna* („schönes Pergament“), mit dem dieses Sammelwerk heute bezeichnet wird, wird erst seit dem 17. Jahrhundert verwendet: Er wurde zum ersten Mal von Þormóður Torfason (oder *Torfæus*, 1636–1719), dem Verfasser einer *Historia rerum Norvegi-carum*, in Verbindung mit einem der Manuskripte (Pergament A) benutzt. Zur *Fagrskinna* vgl. Kolbrún Haraldsdóttir 1994; Bjarni Einarsson 1993b.

⁶¹ *Edda Snorra Sturlusonar* (Jón Sigurðarson / Finnur Jónsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers.) 1887), S. 410.

⁶² Vgl. Lindow 1976, S. 52f. Zwei Strophen der *Nesjavísur*, die kurz nach der Schlacht von Nesjar von dem Skalden Sigvatr Þórðarson verfasst wurden, belegen die Verwendung des Wortes *hirð* um 1015–1016. Der Begriff erscheint auch in der vierten Strophe der *Bjarkamál*. Einige Teile dieses anonym überlieferten Gedichts sind alt und datieren mindestens in das 10. Jahrhundert. Jedoch können die Strophen, die an dieser Stelle von Interesse sind, nicht genau datiert werden: Dieser Abschnitt scheint jünger zu sein. Es ist also davon auszugehen, dass die *Nesjavísur* den ersten bekannten Beleg für den Begriff *hirð* in der altnordischen Literatur liefern. Das Wort leitet sich wahrscheinlich aus einer Anlehnung an das altsächsische *hired* ab (vgl. auch Kuhn 1956, S. 42f.).

⁶³ *Germania*, XIII, S. 78f.

⁶⁴ In dieser Frage wird der Skepsis Hans Kuhns, dessen Einstellungen oft hyperkritisch erscheinen, nicht gefolgt (s. o. Einleitung).

⁶⁵ *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 6: [. . .] *gamall vinr kononga, er iafnan haðe i hirðum veret fra barnæsko*. In diesem Kontext handelt es sich bei dem Gebrauch des Worts *hirð*

Das poetische Fragment beginnt mit einer feierlichen Anfrage, die an die adlige Zuhörerschaft, die den Skalden umgibt, gerichtet ist: *Lyði hringberendr*, „Hört, Krieger!“ (wörtlich: „Ringträger“ oder „Schwertträger“).⁶⁶ Diese *hringberendr* sind zweifellos Mitglieder der königlichen Gefolgschaft.

Dann erteilt der Dichter das Wort an zwei seltsame Gestalten, um von den Großtaten des Herrschers zu berichten: Eine Walküre mit blonden Haaren (*haddbjört*, Str. 1, V. 7), mit weißem Hals (*kverkhvita*, Str. 2, V. 6) und blendendem Aussehen (*glæhvarma*, Str. 2, V. 5) befragt einen Raben, dessen blutiger Schnabel⁶⁷ und die vom Fleisch der Leichen gefärbten Krallen⁶⁸ einen Geruch der Verwesung⁶⁹ ver-

wahrscheinlich um einen Anachronismus: Der Begriff erscheint nicht in den Strophen, die Þórbjörn hornklofi zugesprochen werden.

66 Im wörtlichen Sinn bezeichnet das maskuline Substantiv *hringr* einen Ring. Jedoch wird es in der poetischen Sprache teilweise als *heiti* für das Schwert genutzt (vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 282). Daher kann die Männerbezeichnung *hringberandi* sowohl mit „Schwerttragender“ als auch mit „Ringtragender“ übersetzt werden (Finnur Jónsson 1931, S. 281; *Skj.* A:1, S. 24, B:1, S. 22; *Fagrskinna* (Bjarni Einarsson (Hg.) 1984), S. 59; Jón Helgason 1946, S. 133; vgl. auch Sveinbjörn Egilsson 1860, S. 396 und Sueti 1884, S. 22, die nur die wörtliche Übersetzung in Betracht ziehen). Mit dieser Anrede bezeichnet der Dichter offensichtlich die Elite unter den Gefolgsleuten: Ohne Zweifel handelt es sich um bevorzugte Gefährten, die vom Herrscher durch prächtige Geschenke geehrt werden. Die 11. Strophe des „Hafsfjordfragments“ (*Haraldskvæði*, Str. 19) beschreibt allerdings Ringe und Armringe aus Gold (*hringar handbærir, gullhaugar*), die der König seinen Skalden schenkt. Dieser Brauch ist unter anderem durch altnordische *kenningar* belegt, die das Motiv des „Ringgebers“ (*hringbrjótr, hringdrifi* etc.) beschreiben. Besteht eine Verbindung zwischen dieser Überlieferung und der Tradition der Ringschwerter, die sowohl in Skandinavien als auch in der angelsächsischen und kontinentalgermanischen Welt durch das archäologische Material aus dem 6. bzw. 7. Jahrhundert ausführlich dokumentiert ist? Diese Ringschwerter verweisen wahrscheinlich auf die Treue, die die Krieger einer Gefolgschaft mit ihrem Anführer verbindet (vgl. u. a. Steuer 1987). Solche Waffen erscheinen auch auf den ikonographischen Darstellungen von Tierkriegeren: Der Wolfskrieger auf der Schwertscheide von Gutenstein (vgl. Garscha 1939) sowie eine ähnliche Figur auf dem Bronzefragment von Obrigheim (vgl. Hauck 1957a, Taf. 2, Nr. 4, wenn auch die Details der dort vorgelegten Umzeichnung umstritten sind) tragen in der Hand ein Ringschwert. In der skandinavischen Welt werden Kriegerprozessionen, deren Teilnehmer auch Ringschwerter tragen, auf einer der vier Matrizen von Torslunda sowie auf dem Helm aus Grab XIV von Vendel dargestellt (vgl. Steuer 1987; das Motiv des Ringschwertes erscheint auch möglicherweise auf einer anderen Matrice von Torslunda, die den Kriegsgott Óðinn neben einem Wolfskrieger abbildet; vgl. Hauck 1982b, S. 330, Bild 10). Einigen Forschern – wie Peter Paulsen (1967, S. 90–98) und Karl Hauck (1981b, Tafel 1) – zufolge hatten diese Ringe den symbolischen Wert eines Amuletts im Zusammenhang mit dem Óðinnskult. Die enge Verbindung, die zwischen den Tierkriegeren und den ältesten Formen der Gefolgschaft besteht, soll mit Berücksichtigung der Indizien, die die Ringschwerter liefern, im Rahmen der vorliegenden Arbeit (vgl. Kap. IX) noch untersucht werden.

67 *Skj.* A:1, S. 24, B:1, S. 22, Str. 3, V. 3: *með deyrgu nefi*.

68 *Skj.* A:1, S. 24, B:1, S. 22, Str. 3, V. 5: *hold loðir yðr í klóum* (wörtlich: „das Fleisch haftet an euren Krallen“).

69 *Skj.* B:1, S. 22, Str. 3, V. 6: *hræs þefr gengr ór munni* (wörtlich: „der Geruch der Leichen kommt aus eurem Schnabel“).

strömen. Der dunkle Vogel, der vorgibt „seit dem Ei“⁷⁰ dem Herrscher gefolgt zu sein, schwärmt in seiner Antwort vom kampflustigen Charakter König Haraldrs, dem Anführer einer mächtigen Flotte.

Das Zitat des Gedichts bricht in der sechsten Strophe ab. Der Chronist der *Fagrskinna* stellt in kurzen Worten fünf neue Strophen vor, die laut ihm aus demselben Gedicht stammen (*í sama cvæðe*).⁷¹ Diese Strophen beschreiben in Dialogform die wichtigsten Gefährten König Haraldrs. Die Walküre befragt den Raben hinsichtlich der Elitekrieger (*íþróttarmenn*) und anschließend der Skalden.

Alle erhalten vom Herrscher wertvolle Geschenke und hervorragende Waffen. Nach der elften Strophe fügt der Schreiber einen kurzen Kommentar ein, der den Kämpfen des Königs (an. *kappar*) gewidmet ist:

Hann tignaðu í sinni fylgð oc firir gongu kappar hans er varo sva agiarnar oc uræddir at þær varðu anndværða fylking í orrostu. Hafðu vargstakka firir bryniur.⁷²

(Er wurde von den Kämpen seiner Gefolgschaft verehrt. Sie gingen voran und waren so mutig und tapfer, dass sie im Kampf in vorderster Reihe der Schlachtordnung standen. Sie hatten Wolfspelze als Brünnen.)

Anschließend erscheinen zwei Strophen, die von den einfachen Worten angekündigt werden: *sva sem her sægir*. Obwohl der Chronist es an dieser Stelle nicht expliziert, so gehören die Strophen offensichtlich zum selben Gedicht wie die vorhergehenden.

⁷⁰ *Skj.* A:1, S. 25, B:1, S. 22, Str. 4, V. 8: *síðan ór eggi kómum*.

⁷¹ *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 9.

⁷² *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 11. Diese letzten Worte des Zitats lassen sich mit dem Kapitel IX der *Vatnsdæla saga* ((Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 24 f.) vergleichen, in der die Berserker König Haraldrs mit denselben Begriffen beschrieben werden: *Þeir höfðu vargstakka fyrir brynjur*. Das Kompositum *vargstakkr* („Wolfs[fell]kittel“) ist im Rahmen dieser Arbeit von besonderem Interesse: An. *vargr* bezeichnet den Wolf, mit der Konnotation einer bösartigen Bestie (in vielen germanischen Rechtsquellen werden „warg“-Termini mit der Bedeutung „Verbrecher“ gebraucht, vgl. u. a. Erler 1938; Fowkes 1955; von Unruh 1957; Gerstein 1972; Jacoby 1974). Das Wort *stakkr* bezieht sich auf ein einfaches und ärmelloses Kleidungsstück, das oft aus Fell oder Leder hergestellt wird – dies überliefert vor allem die Verwendung der Form *skinnstakkr* (vgl. Falk 1919, S. 162 f.). Laut der legendarischen *Óláfs saga* tragen die zwölf Gefolgsleute des norwegischen Häuptlings Þórir hundr diese Art von Kittel aus Wolfshaut auf dem Schlachtfeld von Stiklarstadir um 1030 (Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 192: [. . .] *varo i vargskinzstakcum*). Das Thema der Begleiter Þórir, die Otto Höfler überzeugend als eine Truppe von Tierkriegern identifiziert hat (Höfler 1940, S. 111 f.), soll später wieder aufgegriffen werden. In dem Verzeichnis der Kleidungsnamen, die aus dem Wort *vargr* gebildet werden, fällt auch die Verwendung des Kompositums *vargskinns-ólpa*, „Wolfspelzmantel“, auf (vgl. *Hauks þátr hábrókar* (Finnur Magnússon / Carl Christian Rafn (Hg.) 1835), S. 201: *sjá var mikill maðr í vargskinns ólpu*; vgl. Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860, S. 578).

Die Worte, die von Beginn dieser Passage an den Raben gerichtet sind,⁷³ und die Form einiger Verse⁷⁴ bestätigen diesen Eindruck.

Diese Strophen beschreiben deutlich die Rolle und den wichtigen Status der Tierkrieger:

At bersærkia ræiðu vil ec spyria⁷⁵
 bærgir ræsævar
 hversso er fenget
 þeim er i folk vaða
 víg díorfum verom.⁷⁶

(Nach der Ausrüstung der Berserker will ich dich fragen,

Blutgenießer! (= Rabe)

Wie steht es

mit ihnen, die in den Kampf ziehen,
 den kriegslüsternen Männern?)

Vlf heðnar hæita
 þeir er i orrastu
 bloðgar rander bera
 vigrar ríöða
 er til vigs coma
 þeim er þar sist saman.⁷⁷
 Aræðesmonnum æinum

73 Der Ausdruck „Leichenmeer“ (*hræsævar*) ist eine skaldische Metapher, die das Blut bezeichnet. Der, der das Blut der Toten trinkt, ist folglich der Rabe (vgl. Sueti 1884, S. 30 f.; Finnur Jónsson 1931, S. 44; *Fagrskinna* [Bjarni Einarsson (Hg.) 1984, S. 63]). Die Form *bergir*, die substantivierte Form des Verbs *bergja* („genießen“, „konsumieren“, „trinken“), erscheint hier im Singular (vgl. Falk 1889, S. 30). Es gibt daher keinen Grund, die Metapher *bergir hræsævar* mit den Tierkriegern zu verbinden, wie es einige Übersetzer tun (vgl. z. B. Price 2002, S. 367). Die Walküre befragt hier offensichtlich den Raben, an den sie die folgenden Worte richtet: *vil ec spyria*. Die Lesart der Version A enthält außerdem das Pronomen *þik* (*vil ec þik spyria*), möglicherweise aufgrund einer Kontamination durch eine der vorhergehenden Strophen.

74 Die einleitende Formulierung *At berserkja reiðu vil ek spyria* zieht ihre Inspiration offensichtlich aus dem Anfang der Strophe, die den Skalden gewidmet ist: *At skálda reiðu vil ek þik spyria* [. . .] (*Haraldskvæði*, Str. 18). Die Verse 3 und 4 (*hversu es fengit* / *þeim es í folk vaða*) imitieren ebenfalls den Aufbau einer der vorhergehenden Strophen (*Haraldskvæði*, Str. 15).

75 Die Formulierung *berserkja reiða*, die man wörtlich mit „Ausrüstung der Tierkrieger“ übersetzen kann, ist wahrscheinlich der Prosodie geschuldet. Eine ähnliche Konstruktion (*skálda reiða*) kommt in einer der vorhergehenden Strophen desselben Fragments vor.

76 *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 11.

77 Finnur Jónsson, der die Lesart *sist* als *sýst* (vgl. *Flateyjarbók*, 1, S. 568), Partizip Perfekt von *sýsla* („tätig werden“), interpretiert, übersetzt diesen Vers wie folgt: „der har de arbejde, gærminig, sammen, i fællesskab“ (Finnur Jónsson 1931, S. 557); vgl. die in *IED*, S. 616 vorgeschlagene Übersetzung: „there they are busied together“ (mit Ableitung von *sist* aus einem defektiven Verb *sýsa*, „to be busy wih a thing“). Jón Helgasson zufolge (1946, S. 140; 1968, S. 20) ist *sist* dagegen von *sissa* („vísa til sætis“, „sitzen lassen“) abzuleiten (vgl. Lindquist (Hg.) 1929, S. 7; *Fagrskinna* [Bjarni Einarsson (Hg.) 1984], S. 63; *Haraldskvæði* [Fulk (Hg./Übers.) 2012], S. 115: „there [at Haraldr’s court], they are seated together“).

hygg ec þar undir felaz,
skyli sa en skilvisi
þeim er i skiold hoggva.⁷⁸

(Úlfheðnar heißen sie,
die im Kampf
blutige Schilde tragen,
Speere röten
wenn sie zum Kampf kommen.
Dort sind sie zusammen eingesetzt.
Nur den tapferen Männern
– ich weiß es – vertraut dort
der weise König,
denjenigen die in den Schild hauen.)

Im weiteren Verlauf dieser Passage erwähnt der Chronist zwei weitere Strophen, die Spielern und Gauklern (*leikarar og trúðar*) gewidmet sind.

Das „Rabenfragment“ liefert damit eine beachtliche Fülle an Informationen, von denen einige in entscheidender Weise zum Verständnis des Themas beitragen können: Die Tierkrieger werden als Elitekämpfer beschrieben, die das Vertrauen des Königs genießen. Diese wilden Kämpfer schützen den Herrscher auf dem Schlachtfeld und bilden eine zusammengehörige Truppe.

Wie lässt sich jedoch die Verbindung der Substantive *úlfheðnar* und *berserkr* (*Úlfheðnar þeir heita*) erklären? Folgt man der Etymologie, so scheinen die beiden Begriffe nicht synonym zu sein: Das Kompositum *ber-serkr* bezeichnet einen Krieger, der mit einem Bärenfell bekleidet ist (vgl. das Etymon **ber-*, *ursus*), während das Kompositum *úlf-heðinn* auf die Verwendung von Wolfshäuten hinweist.⁷⁹

Diese offensichtliche Inkohärenz entfällt, wenn man dem Wort *berserkr* eine metaphorische Bedeutung zuspricht. Über seinen ursprünglichen Sinn („Bärenhemd“) hinaus hat dieses Wort in der altnordischen Literatur auch die allgemeine Bedeutung von „Tierkrieger“ (vgl. Kap. II). Obwohl auch das Element *-serkr* („Hemd“) vorhanden ist, scheint sich der Begriff in den isländischen Sagas nicht auf das Tragen eines bestimmten Kleidungsstücks zu beziehen: Der Berserker zeigt sich vor allem als ein wilder Krieger, dessen Verhalten sich mit dem eines wilden Tieres vergleichen lässt. Diese semantische Entwicklung hat sich zweifellos seit der Zeit des Skalden Þórbjörn hornklofi abgezeichnet, wie die Formulierung *Úlfheðnar þeir heita* zeigt. Dennoch scheinen die Dichter des 9. Jahrhunderts die etymologische Bedeutung des Kompositums *ber-serkr* noch verstanden zu haben, wie das Nebeneinander der Redensarten *grenjuðu berserkir* und *emjuðu úlfheðnar* im „Hafrsfjordsfragment“ vermuten lässt.

⁷⁸ *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 11 f.

⁷⁹ S. o. Kap. II die etymologische Analyse dieser altnordischen Begriffe. Wenn man wiederum das Kompositum *ber-serkr* mit dem Adjektiv *ber-*, *nudus* in Verbindung bringt, erscheint die Formulierung *úlfheðnar þeir heita* noch sehr viel paradoxer.

Wie der Archaismus des Etymons **ber-*, das im Laufe der Zeit durch das altnordische *björn* ersetzt wurde, es eindeutig beweist, gehört der Ursprung des Gattungsnamens *berserkr* zu einem sehr frühen Stadium der altnordischen Tradition, die der Wikingerzeit vorangeht. Es kann sich daher nicht um ein Wort handeln, das der Skalde Þórbjörn hornklofi erschaffen hat – wie Klaus von See postuliert.

Das Wort *berserkr*, das in einer begrenzten Anzahl von eddischen und skaldischen Gedichten benutzt wird, taucht in einer ganzen Reihe von Sagas auf. Es erscheint jedoch in keiner Runeninschrift – im Unterschied zu dem Begriff *úlfheðinn*, der in den schwedischen Inschriften in der Form eines Personennamens (s. o. Kap. I) überliefert ist. Das Appellativ *berserkr*, das in den ältesten schwedischen und dänischen Quellen (wie z. B. den *Gesta Danorum*) nicht gebraucht wird, scheint daher einen spezifisch (west-)norwegischen Ursprung zu haben. Auf Island erklärt zweifellos das kulturelle Erbe (Skaldengedichte, Familientraditionen), das von den ersten norwegischen Siedlern weitergegeben wurde, das Schicksal dieses Begriffs in der mittelalterlichen Literatur: Zur Zeit der *sagnamenn* hatte sich das Wort *berserkr* bereits seit mehreren Jahrhunderten als Bezeichnung für wütende Krieger im allgemeinen Sprachgebrauch eingebürgert.

Die etymologische Interpretation des Kompositums *úlf-heðinn*, das in den isländischen Quellen sehr viel seltener genutzt wird, erweist sich als weniger schwierig. Niemand kann die offensichtliche Bedeutung des Wortes missverstehen: Der Verweis auf das Wolfsfell ist für einen skandinavischen Muttersprachler offensichtlich. Der Gebrauch dieser Art von Pelzen in einem kultischen oder kriegerischen Kontext ist für die germanische Welt sehr gut belegt.⁸⁰ Diese Tradition besteht zweifellos noch zur Zeit König Haralds. In dem Werk des Skalden Þórbjörn hornklofi bezieht sich das Appellativ *úlfheðnar* („Wolfspelze“) auch auf die Krieger, die unter dem Namen *berserkr* bekannt sind: Die wörtliche Bedeutung des Kompositums *berserkr* verschwindet an dieser Stelle hinter dem Bild eines wilden Kämpfers, der mit irgendeinem Tierfell, das nicht notwendigerweise von einem Bären stammt, bekleidet sein kann. Trotz ihrer offensichtlichen Fremdartigkeit ist die Formulierung *Úlfheðnar þeir heita* also nicht abwegig: Wir schließen uns nicht Klaus von See an, wenn er vorgibt, an dieser Stelle die Ungeschicklichkeit eines apokryphen Autors entdeckt zu haben.⁸¹

Die stilistische Untersuchung des „Rabenfragments“ wirft jedoch weitere Fragen auf, die gegensätzliche Thesen zum ursprünglichen Aufbau des Werks hervorgebracht haben.

Nach einer langen Periode mündlicher Tradition wurde die skaldische Dichtung bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts durch heute verlorene Quellen überliefert. Es scheint unter diesen Umständen sehr schwierig, die Authentizität der Texte zu beurteilen. Die ältesten Gedichte, die im 9. Jahrhundert verfasst wurden, konnten mit

⁸⁰ S. u. Kap. IX zu den archäologischen Funden von Torslunda, Gutenstein oder Obrigheim.

⁸¹ Vgl. von See 1961a, S. 102.

jüngeren Elementen angereichert werden, ebenso wie andere Strophen dem Vergessen anheimfallen konnten. Diese Einfügungen und Lücken sind schwierig zu identifizieren, zumal die Natur und die Qualität der ersten Versuche handschriftlicher Fixierung unbekannt sind.

Das Gedicht Þórbjörn hornklofis ist wahrscheinlich in der Form, die die norwegische Chronik überliefert, nicht vollständig. Dieses „Fragment“ scheint sich dennoch als ein zusammenhängendes Werk darzustellen, das in zwei Teile gegliedert ist. Die ersten sechs Strophen, die von einer langen Deklamation des Raben gekrönt sind (Strophen 4–6), werden in einem Stück zitiert. Die Gruppen der folgenden Strophen, die von Prosakommentaren unterbrochen werden, weisen einen Rhythmuswechsel auf: Das Tempo des Spiels von Fragen und Antworten wird hektischer. Der Ton der letzten beiden Strophen entfernt sich von der Heroik der vorangehenden Strophen, ohne jedoch den Faden des Dialogs abreißen zu lassen. Außerdem erscheint die Prosodie der sechs letzten Strophen weniger homogen, was mit dem wechselnden Gebrauch von *málaháttr* und *ljóðaháttr* zusammenhängt. Dennoch sind diese Nuancen weder ausreichend, um die Datierung dieser Strophen, noch um ihre Zugehörigkeit zum ursprünglichen Fragment in Frage zu stellen. Nichts beweist mit Sicherheit das Eingreifen eines zweiten Dichters – trotz der von Klaus von See vorgebrachten Schlussfolgerungen.⁸²

Dieser bedeutende Germanist meint, im Vokabular der neun letzten Strophen Anleihen an jüngere Gedichte zu entdecken. Diese These stützt sich auf relativ unsichere Grundannahmen, deren Wert am Ende des Kapitels besprochen werden soll.

Lange vor den Arbeiten Klaus von Sees haben die ersten Herausgeber des *Haraldskvæði* bereits einen radikalen Einschnitt zwischen den Strophen 6 und 7 des „Rabenfragments“ eingeführt: Unger und Munch fügten dort die sechs Strophen des „Hafrsfjordfragments“ ein. Diese Neufassung des Texts widerspricht der Überlieferung der *Fagrskinna*, in der die Strophen über die Schlacht nicht Þórbjörn hornklofi zugesprochen werden.

Wie das vorhergehende Fragment enthält das „Hafrsfjordfragment“ einen kurzen Verweis auf die Heldentaten der Tierkrieger.

Das „Hafrsfjordfragment“, Þjóðólfr ór Hvíni zugeschrieben

Nach den 15 Strophen des „Rabenfragments“ berichtet die *Fagrskinna* von den ersten Siegen König Haralds. Zwei Strophen des Skalden Eyvindr skáldaspillir, Ausschnitte aus dem *Háleygjatal*,⁸³ werden für die Schlacht im Stafanessvágr⁸⁴ zitiert.

⁸² Vgl. von See 1961a, S. 105.

⁸³ Es ist bekannt, dass dieses genealogische Gedicht, das dem Jarl Hakon von Lade (*Hákon inn ríki*, „Hakon der Mächtige“) gewidmet ist, auch eine der wichtigsten Quellen für Snorris *Heimskringla* war: *Prologus* (Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1901, 1), S. 4 f.

⁸⁴ Dieser heutzutage nicht mehr bezeugte altnordische Ortsname bezeichnete möglicherweise eine Bucht in der Nähe der Landzunge von Stavenes, die sich zwischen dem Stangfjord und dem Stavfjord in der Provinz von Sogn und Fjordane erstreckt (vgl. Dillmann 2000a, S. 447 f., Anm. 10).

Der Verfasser der Chronik erwähnt den Schwur, den der König ausspricht, der entschlossen ist, seine Haare nicht mehr zu schneiden, bevor er das ganze Königreich erobert hat.⁸⁵

Der Bericht liefert dann eine kurze Beschreibung der Schlacht vom Hafrsfjord in fünf skaldischen Strophen. Laut der Überlieferung der *Fagrskinna* stammt dieses poetische Fragment von Þjóðólfr ór Hvíni.⁸⁶

Jón Sigurðsson nennt diese Strophen *Kvæði um Hafrsfjarðar orustu*. Auch hier liefert die mittelalterliche Handschrift keinen Hinweis auf den Namen des Fragments.

Die erste Strophe beschreibt den Ort der Schlacht (*í Hafrsfirði*) und benennt den Hauptgegner König Haralds: Kjotvi den Reichen (*við Kjotvan auðlagða*), der im einführenden Kommentar des Chronisten als ein Unterkönig aus dem Südwesten Norwegens vorgestellt wird – wie auch andere Quellen bestätigen.⁸⁷

Der Dichter beschreibt anschließend die Ankunft der kampfbereiten, reich verzierten feindlichen Schiffe:

Hœyrðu i Hafrsfirði
hve hizug barðez
konongr kynstor
við Kjotvan auðlagða
knerrir como austan
kapps um lystir
með ginandum hofðum
oc grofnum tinglum.⁸⁸

(Hast du gehört im Hafrsfjord
wie hart kämpfte
der edle König
gegen Kjötvi den Reichen?
Schiffe kamen aus dem Osten

⁸⁵ Aus diesem Grund trägt der König bis zu seinem Sieg im Hafrsfjord den Beinamen *lúfa*, „Strubbelkopf“ (vgl. auch die Überlieferung der *Egils saga* und des *Haralds þátrr hárfagra*). Diese Sitte ist in der germanischen Welt gut belegt, vgl. Tacitus, *Germania*, XXXI (chattische Krieger lassen ihre Haare wachsen, bis sie einen Feind besiegt haben); Tacitus, *Historiae*, IV, lxi (Schwur des Bataver Civilis); Gregor von Tours, *Historiae*, V, xv (Schwur der Sachsen gegen die Sueben); Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum*, III, 7. Diese Art von Eid erscheint auch in der poetischen *Edda*, vgl. *Baldurs draumar*, Str. 11, 5–8. Für einen Gesamtüberblick über diese Tradition s. Bächtold-Stäubli 1930/1931, Sp. 1260f.; Rolle / Seemann 1999; Ebel 1999. Höfler (1952a, S. 196f.) hat dem „sakralen“ Charakter der Frisur bei den germanischen Kriegern und Herrschern im Zusammenhang mit der Vorstellung der Individualweihe besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Vgl. auch Much / Jankuhn / Lange (Hg./Übers.) 1967, S. 385f.

⁸⁶ Der Redakteur der *Saga* leitet die fünf Strophen mit den folgenden Worten ein: [. . .] *sva sem sægir Þjóðólfr scald or Hvíni (Fagrskinna)* [Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903], S. 15).

⁸⁷ Vgl. die von Snorri gelieferten Angaben in der *Haralds saga hárfagra* (S. 122) oder auch das Kapitel VIII der *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 22ff.).

⁸⁸ *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 16.

gierig nach dem Kampf
mit klaffenden Köpfen (= mit drohenden Drachenköpfen)
und geschnitzten Steven.)

Die zweite Strophe beschreibt die prächtige Armee Kjotvis und seiner Verbündeten: Die Männer sind mit aus dem „Westen“, d. h. von den Britischen Inseln und der karolingischen Welt importierten Waffen, ausgerüstet, die im Norden sehr geschätzt werden.⁸⁹ Schließlich erscheinen die wütenden Tierkrieger:

Laðner varo þær haulda⁹⁰
oc hvitra skiallda⁹¹
vigra vestrænna
oc valscra sværða
grænjaðu bersærkir
grunr var þeim a sinnum⁹²
ænn uðu⁹³ ulfheðnar
ok isar duðu.⁹⁴

89 Zum Motiv der „welschen Waffen“ in der altnordischen Literatur vgl. Falk 1914, S. 38–41. Die archäologischen Befunde bestätigen diese Überlieferung: Viele fremde Schwerter fränkischen oder angelsächsischen Ursprungs wurden in Skandinavien zu Tage gefördert. In der karolingischen Welt hingegen wurden Maßnahmen ergriffen, um den Export von Waffen zu verbieten (Edikt von Pîtres von 864 durch Karl den Kahlen: *Edictum Pistense*, Kap. XXV, S. 321).

90 Das altnordische *hǫldr* („Odalbauer“) bezeichnet einen Landbesitzer, der im Rang über einem freien Bauern steht. In einem poetischen Kontext kann das Wort auch im generellen Sinn von „Krieger“, „Männer“ benutzt werden (vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 311).

91 Im Gegensatz zu den „weißen Schilden“ (oder „nicht bemalt“), die hier beschrieben werden, sind an den Schiffen König Haraldrs „rote Schilde“ befestigt (*rauðum skjöldum*, vgl. Strophe 5 des „Rabenfragments“).

92 Die Schreibweise *grunr* („Verdacht“, hier vielleicht im Sinne von „Vorahnung“, vgl. Lindqvist (Hg.) 1929, S. 4), die in den Handschriften der Version *B* (*AM 302 4to* und *OsloUB 371 fol*) überliefert ist, ist offensichtlich falsch. Alle weiteren Versionen des Gedichts (*Fagrskinna A*, *Heimskringla* und *Flateyjarbók*) überliefern tatsächlich *guðr*. Die Lesart *grunr* ist wahrscheinlich in diesem Kontext eine korrupte Form von *gunnr* – eine alte Form von *guðr*. Die Übersetzung des Ausdrucks *guðr var þeim á sinnum* erweist sich als schwierig. Die Syntax ist zweideutig (vgl. die Bemerkung von Bjarni Einarsson (Hg.) 1984 in seiner Ausgabe der *Fagrskinna* (S. 67) sowie den Kommentar zum *Haraldskvæði* von Fulk (Hg./Übers.) 2012, S. 103). Gemäß *IED*, S. 529 besitzt das Neutrum *sinn* (oder *sinni*) gleichzeitig die Bedeutung „walk“, „fellowship“ und (metaphorisch) „help“, „support“. Die Redewendung *á sinnum* („on the way“, vgl. *IED*, S. 529) erscheint u. a. in der *Rígsþula*, Str. 32: *dagr var á sinnom* („der Tag neigt sich dem Ende zu“). Der Ausdruck *vera e-m í sinni* bedeutet jedoch auch „begleiten, jdm. helfen“. Das Wort *guðr* kann im Sinne von „Kampf“ verstanden werden, aber auch als der Name einer Walküre. Dillmann (2000a, S. 453, Anm. 14) schlägt folgende Übersetzung vor: „Gud [la valkyrie] les soutenait“. In der *Flateyjarbók* kommt allerdings die Lesart *guðr er þeim hlíf* vor. Die Anwesenheit der Walküre auf dem Schlachtfeld besitzt hier einen besonderen Wert: Indem sie die Tierkrieger begleitet, demonstriert sie wahrscheinlich deren Verbindung mit Óðinn.

93 *Fagrskinna A* überliefert *ymðu* und Version *B* *ænn uðu*. An dieser Stelle soll an das Verb *enjuðu* erinnert werden, das in den Handschriften der *Heimskringla* überliefert wird.

94 *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 16.

(Krieger trugen sie
 und weiße Schilde,
 westländische Speere
 und welsche Schwerter.
 Die Berserker brüllten,
 der Kampf war für sie im Gang;
 die Wolfpelze heulten
 und Eisen schwenkten.)

Die Verse 5 und 7 dieser Strophe drücken deutlich die Kampfeslust dieser Krieger aus, deren Gebrüll an das Geheule und Gebrumme von wilden Tieren erinnert: *grenjuðu berserkir*, *emjuðu úlfheðnar*. Diese Personen tragen nicht nur das Fell eines Tieres, sondern sie imitieren auch sein Verhalten.

Wie lässt sich das Nebeneinander von ähnlichen Ausdrücken für Tierkrieger interpretieren? Bezeichnen die Wörter *úlfheðnar* und *berserkir* die Mitglieder derselben Gruppe oder beziehen sie sich im Gegenteil auf verschiedene Gruppen („Wolfskittel“ und „Bärenhemden“), die jede ihre eigene „Uniform“ und ihren eigenen Kampfschrei (vgl. die Verben *grenjuðu* und *emjuðu*) besitzen?⁹⁵ An diesem Punkt erweist sich die Überlieferung des „Hafrsfjordfragments“ – isoliert betrachtet – als zweideutig. Der Vergleich mit dem Text des „Rabenfragments“, in dem die beiden Begriffe synonym verwendet werden, spricht dafür, erstere Lösung beizubehalten.

Die zitierte Strophe wirft jedoch eine weitere Frage auf, da sie keinen Hinweis auf die genaue Stellung der Tierkrieger während der Schlacht von Hafrsfjord gibt. Gehören die Berserker zu den Truppen König Haraldrs oder kämpfen sie in den Reihen seiner Gegner? Das „Hafrsfjordfragment“ gibt kaum eine genaue Antwort auf diese Frage. Der erste Vers dieses Werks bezieht sich allerdings auf die Truppen von Kjǫtvi. Die isländische historiographische und literarische Tradition liefert entsprechende Informationen, deren Zuverlässigkeit nur schwer zu bestimmen ist, da die Quellen, auf die sich die *sagnamenn* stützen, uns mit Ausnahme des *Haraldsk-*

⁹⁵ Das Motiv der „Schreie“, die von Tierkriegern ausgestoßen werden, erscheint u. a. in den folgenden Quellen: *Óláfs saga Tryggvasonar* (Flat), Kap. CCXXIII (Guðbrandur Vigfússon / Unger (Hg.) 1860, S. 269 = *Þorvalds þáttur víðǫrla*); *Kristni saga*, Kap. II (Eiríkur Jónsson / Finnur Jónsson (Hg.) 1892/1896, S. 127); *Egils saga*, Kap. LXIV (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 202); *Grettis saga*, Kap. XL (Guðni Jónsson (Hg.) 1936, S. 136); *Vatnsdæla saga*, Kap. XLVI (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 124); *Gunnars saga Keldugnúpsfífls*, Kap. XIV, S. 370f.; *Heiðreks saga*, Kap. III und V (Rafn (Hg.) 1829, S. 416–425); *Orvar-Odds saga*, Kap. XIV (Rafn (Hg.) 1829, S. 211 und 213); *Hrómundar saga Gripssonar*, Kap. III, S. 368; *Ásmundar saga kappabana*, Kap. IV und VIII, S. 470 und 481–483; *Göngu-Hrólfs saga*, Kap. XXX, S. 322, mit der Formulierung *Röndólfr var hamaðr ok grenjaði sem tröll* („Röndolfr war verzaubert und brüllte/heulte wie ein Troll“); *Hjálmþérs saga ok Ólvis*, Kap. VII, S. 466; *Viktors saga ok Blávus*, Kap. IX (Loth (Hg.) 1962, S. 29); *Hektors saga*, Kap. VI, S. 102 und XX, S. 166; *Flóres saga konungs ok sona hans*, Kap. XII; vgl. auch die *Hrings rímur ok Tryggva* (auch *Gedraunir*) XI, 47, 57, XII, 19. Diese Liste an Referenzen, die nicht vollständig ist, ist Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 332f. entnommen.

væði nicht überliefert sind. In der *Heimskringla* stellt Snorri Sturluson einen der Hauptgegner des Königs als einen „mächtigen Tierkrieger“⁹⁶ vor, wie es auch die *Grettis saga* bestätigt:⁹⁷ Es handelt sich um Þórir haklangr, dessen Name in der dritten Strophe des „Hafrsfjordfragments“ erscheint. Der Text der *Grettis saga* erweckt jedoch den Eindruck, dass Berserker auf beiden Seiten zum Einsatz kommen. Der Überlieferung der *Vatnsdæla saga* und der *Egils saga* zufolge stehen die Tierkrieger hingegen ausschließlich am Bug des Schiffes von König Haraldr.⁹⁸ Da diese mittelalterlichen Prosawerke offensichtlich von skaldischen Quellen inspiriert worden sind, konnten die Verfasser die Erinnerung an das „Hafrsfjordfragment“ mit Anklängen an das „Rabenfragment“ verbinden: Letzteres beschreibt deutlich die Anwesenheit von Berserkern an der Seite von König Haraldr, ohne den Namen einer bestimmten Schlacht zu erwähnen. Über die Detailvarianten hinaus bestätigen all diese Texte dennoch einstimmig die Existenz von Tierkriegern im Norwegen des 9. Jahrhunderts.

Das Ende des „Hafrsfjordfragments“ liefert keinen Hinweis mehr auf den Einsatz der Berserker. In der dritten Strophe erreicht die Schlacht ihren Höhepunkt mit dem Tod von Þórir haklangr:

Fræistaðu ens framraða
er þæim flya kændi
allvallz Austmanna⁹⁹
er byr a Utstæini¹⁰⁰
stoðom nockva bra stillir¹⁰¹
er hanum var styriar væne
glommon var a lifðum
aðr en Haklangr felle.¹⁰²

⁹⁶ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1901, 1, S. 123.

⁹⁷ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 5.

⁹⁸ *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 25; *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 22. Das zweite dieser beiden Werke spricht sowohl dem Großvater als auch dem Vater Egils lykanthropische Züge zu. Diese beiden Tierkrieger, die bei der Schlacht von Hafrsfjord nicht dabei sind, widersetzen sich mit unbeugsamer Leidenschaft der Autorität des norwegischen Herrschers.

⁹⁹ Die Bezeichnung *allvaldr Austmanna* („Herr der Männer des Ostens“) bezieht sich wahrscheinlich auf das Gebiet, in dem sich der Erbbesitz König Haraldrs erstreckte, nämlich in Vik, im Osten der skandinavischen Gebirgskette (vgl. Jón Helgason 1946, S. 143, Anm. 3).

¹⁰⁰ Die Wörter *es býr at Útsteini* („der auf Utstein wohnt“) beziehen sich auf eine der königlichen Residenzen, die auf der Insel Utstein vor der Westküste Norwegens errichtet wurde (*Haralds saga hárfagra*, Kap. XXXVII, S. 155). Haraldr nahm von diesem Gebiet wahrscheinlich nach der Schlacht von Hafrsfjord Besitz – dieser Sieg hatte ihm die Kontrolle über Rogaland zugesichert. In dem Vers *es býr at Útsteini* steht das Verb *búa* im Präsens, obwohl die restlichen Verben der Strophe im Präteritum stehen. Diese Nuance scheint darauf hinzuweisen, dass der König erst nach der Schlacht auf Utstein fest etabliert ist und nicht bereits davor, wie Klaus von See (1961a, S. 108) vorschlägt.

¹⁰¹ Das Neutrum *stóð* bezeichnet eine Pferdeherde; *Nþkkvi* ist ein „Meereskönig“. Die Pferde des Nþkkvi sind folglich Schiffe.

¹⁰² *Fagrskinna* (Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903), S. 17.

(Den Draufgänger forderten sie heraus,
 der sie fliehen lehrte,
 der Allwalter der Ostmänner,
 der in Utstein wohnt.
 Der König steuerte die Hengste von Nökkvi
 als er den Kampf erwartete.
 Es krachte auf die Schilde
 bis Haklang fiel.)

Wer sind diese Feinde, die der Herrscher wegfegte, als sie kamen, um ihn „herauszufordern“ (V. 1: *freista*, „jemanden testen“)? Handelt es sich um die Tierkrieger der vorhergehenden Strophe oder um die gesamte Truppe von Kjǫtvi? Auch hier ist es schwierig, eine Entscheidung zu fällen.

Die vierte und die fünfte Strophe tragen nichts zur Aufklärung bei: Sie beschreiben die Flucht Kjǫtvis, die letzte Zuflucht auf einer kleinen Insel im Fjord und den Untergang seiner Flotte.

Das „Hafrsfjordfragment“ bietet also einen recht lakonischen Bericht über den Ablauf der Ereignisse. Dennoch weist das Alter dieser Quelle ihr einen außergewöhnlichen Wert für die Kenntnis altnordischer Kriegstraditionen zu: Ihre Datierung wurde nie von der Philologie in Frage gestellt. Klaus von See, der einigen Passagen des „Rabenfragments“ skeptisch gegenübersteht, hegt keinen Zweifel an der Authentizität der Strophen über den Hafrsfjord.

Die Wissenschaft ist sich wiederum kaum über die Natur der Verbindungen zwischen den beiden Fragmenten einig. Handelt es sich um zeitgleich entstandene Stücke, wie es die mittelalterlichen Verfasser behaupten? Muss man im Widerspruch zu den von der *Fagrskinna* gelieferten Informationen alle Strophen demselben Dichter zusprechen? Gehören beide Passagen zum selben Werk, wie es Unger und Munch behaupten?

Bevor ein Beitrag zu dieser Debatte geleistet werden kann, sollen die beiden Fragmente in den Versionen untersucht werden, die in den anderen Quellen überliefert sind.

2 Der Text der *Heimskringla*

Bei der „Geschichte von Harald Schönhaar“ (*Haralds saga hárfagra*) handelt es sich, nach der „Geschichte der Ynglingar“ (*Ynglinga saga*) und der „Geschichte von Halfdan dem Schwarzen“ (*Hálfðanar saga svarta*), um den letzten Bericht der *Heimskringla*, in dem Berserker erwähnt werden.

Das Motiv der Tierkrieger wird in der *Haralds saga hárfagra* dreimal aufgegriffen. Snorri Sturluson erwähnt zuerst die Anwesenheit von Berserkern unter den Gefolgsleuten des Herrschers. Diese Elitekrieger stehen am Bug des königlichen Schiffes:

Um vátit réð Haraldr konungr sér til skipa. Hann hafði gera látit um vetrinn dreka¹⁰³ mikinn ok búinn it vegligsta; þar skipaði hann á hirð sinni ok berserkjum; stafnbúar váru mest vandaðir, þvát þeir höfðu merki konungs. Aptr frá stafninum til austrúms var kallat á rausn;¹⁰⁴ þat var skipat berserkjum. Þeir einir náðu hirðvist með Haraldi konungi, er afreksmenn váru bæði at afli ok hreysti ok allz konar atgervi; þeim einum var skipat hans skip; en hann átti þá góð vöð at kjósa ór hverju fylki sér hirðmenn.¹⁰⁵

(Im Frühling bereitete König Haraldr sein Schiff vor. Er hatte im Winter ein großes Drachenschiff bauen lassen und es prächtig ausstatten lassen; auf dieses brachte er sein Gefolge und die Berserker; die Männer am Vordersteven wurden mit höchster Sorgfalt ausgewählt, da sie das Banner des Königs trugen. Der Platz zwischen dem Vordersteven und dem austrúm (Raum im Vorderschiff zum Ausschöpfen des eingedrungenen Wassers) wurde rausn genannt und den Berserkern zugewiesen. Nur diejenigen erreichten die Stellung als Gefolgsmann des Königs Haraldrs, die hervorragende Männer waren sowohl an Kraft als auch an Tapferkeit und jeder Art von Tüchtigkeit; sie allein wurden auf sein Schiff gebracht; er hatte allerdings aus jedem Bezirk eine gute Auswahl von Gefolgsleuten zu treffen.)

Im Verlauf des Werks erscheint Berðlu-Kári, ein Berserker mit großem Ruf. Dieser Norweger edler Abstammung, der in mehreren mittelalterlichen Quellen erwähnt wird,¹⁰⁶ kämpft zuerst an der Seite von Jarl Rognvaldr, bevor er direkt König Haraldr die Treue schwört:

Eptir þat kom Berðlu-Kári til Rognvaldz jarls með langskip alskipat, ok fóru þeir báðir norðr á Mœri; tók Rognvaldr jarl skip þau, er átt hafði Vémundr konungr, ok alt lausafé, þat er hann fekk. Berðlu- Kári fór norðr á fund Haraldz konungs ok gerðisk hans maðr; hann var berserkr mikill.¹⁰⁷

(Danach kam Berðlu-Kári mit einem gut ausgerüsteten Langschiff zu Jarl Rognvaldr, und sie fuhren beide nach Norden nach Møre; Jarl Rognvaldr nahm die Schiffe in Besitz, die König Vémundr gehabt hatte, und allen losen Besitz, den er bekam. Berðlu- Kári fuhr nach Norden an den Hof König Haraldrs und wurde sein Gefolgsmann; er war ein großer Berserker.)

Schließlich beschreibt der isländische Geschichtsschreiber auch das Eingreifen eines mächtigen Tierkriegers in die Schlacht von Hafrsfjord: Es handelt sich um Þórir haklang,¹⁰⁸ Sohn von Kjótvi dem Reichen, König von Agder¹⁰⁹ – einem der Hauptgegner König Haraldrs.

103 Das maskuline Wort *dreki*, „Drache“ (in diesem Kontext „Drachenschiff“), wird oft in der altnordischen Literatur als Bezeichnung für ein Kriegsschiff – meistens Privateigentum eines Königs – verwendet (vgl. Falk 1912, S. 39 f., 105 f.; Dillmann 2000a, S. 442).

104 Zu den altnordischen Bezeichnungen für die verschiedenen Teile des Schiffes (vor allem *stafn*, *austrúm* und *rausn*) vgl. Falk 1912, S. 82–85.

105 *Haralds saga hárfagra*, Kap. IX, S. 107 f.

106 Vgl. u. a. *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), Kap. I und folgende.

107 *Haralds saga hárfagra*, Kap. XII, S. 113 f.

108 Þórir haklangr. Die geläufigste Interpretation des Beinamens *haklangr* ist „langes Kinn“ (vgl. Jón Helgason 1946, S. 143).

109 *Kjótvi inn auðgi, konungr af Ögðum*. Agder ist ein Gebiet in Südnorwegen. Der Spitzname Kjótvi kommt vom Substantiv *kjöt* („Fleisch“) und soll einen „dicken Mann“ bezeichnen („un homme corpulent“, vgl. Dillmann 2000a, S. 451, Anm. 2). Der richtige Name des Mannes ist Asbjorn (*Ásbjörn*

Pórir, der das Schiff König Haraldrs angreift, stellt sich als ein furchtbarer Berserker heraus, der bis zum Tod kämpft:¹¹⁰

Pórir haklangr hafði lagt skip sitt í móti skipi Haraldz konungs ok var Pórir berserkr mikill; var þar allhqrð atsókn, áðr Pórir haklangr fell; var þá hroðit alt skip hans.

(Pórir haklangr hatte sein Schiff gegen das Schiff König Haraldr gelegt, und Pórir war ein großer Berserker. Es war ein sehr harter Kampf, ehe Pórir haklangr fiel; da wurde sein ganzes Schiff geräumt.)

Snorri zitiert anschließend in seinem Bericht die fünf Strophen des „Hafrsfjordfragments“.

Auf den ersten Blick scheinen die Informationen, die die *Haralds saga hárfagra* zu den Tierkriegern liefert, plausibel zu sein. Sie erweisen sich jedoch als schwer nachprüfbar: Die Beschreibung der Berserker ist von Quellen inspiriert, von denen keine Spur mehr erhalten ist, mit Ausnahme der skaldischen Strophen.¹¹¹ Snorri hat zweifellos in Norwegen¹¹² eine große Menge an mündlicher Überlieferung gesammelt. Ein Teil dieses Erbes ist auch bei den Nachfahren der norwegischen Siedler auf Island erhalten geblieben.

Der Hof Oddi – wo Snorri unter der Vormundschaft von Jón Loftsson, Enkel des norwegischen Königs Magnus Barfuß ausgebildet wurde – war eines der intellektuellen Zentren der nordischen Insel. Snorri ist also in einem gebildeten, mit dem norwegischen Königsgeschlecht verbundenen Milieu („particulièrement versé dans l'étude du passé et directement apparenté à la dynastie norvégienne“)¹¹³ aufgewachsen. Seine Gelehrsamkeit beruht wahrscheinlich auf der Kenntnis solider Quellen, die ihm von seinen Lehrern und ihren Vorgängern weitergegeben wurde.¹¹⁴ Gehört die *Fagrskinna* zu diesen Quellen? Diese Frage bleibt ungeklärt.

Die Version des „Hafrsfjordfragments“, die in der *Haralds saga hárfagra* überliefert ist, bleibt dennoch sehr nahe an dem Text, der in der norwegischen Chronik zu finden ist. Auch hier werden die fünf Strophen aufeinander folgend zitiert.

Einige Varianten ohne Relevanz für die vorliegende Fragestellung erscheinen in verschiedenen Handschriften. In der Strophe, die den Tierkriegern gewidmet ist,

inn Kjǫtvi), wie es die *Vatnsdæla saga* (Kap. VIII) überliefert. Die Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Pórir und Kjǫtvi, die von Snorri deutlich gezeigt werden, werden weder in den skaldischen Quellen noch in der *Fagrskinna* erwähnt.

¹¹⁰ *Haralds saga hárfagra*, Kap. XVIII, S. 123.

¹¹¹ Snorri zitiert in seinem Werk nicht die beiden Strophen des „Rabenfragments“, die die Tierkrieger betreffen.

¹¹² Hier ist an den ersten Aufenthalt Snorris in Norwegen am Hof König Hákons von 1218 bis 1220 zu erinnern. Es ist bekannt, dass der Isländer bei dieser Gelegenheit das Land bereiste und sich vor allem an der Westküste aufhielt (vgl. Dillmann 2000a, S. 11).

¹¹³ Dillmann 2000a, S. 10.

¹¹⁴ Zur intellektuellen Ausbildung Snorris und den Quellen der *Heimskringla* vgl. u. a. die Einleitung in Dillmann (Übers.) 2000, S. 7–40 (Nachdruck: Dillmann 2000a).

schließt der letzte Vers einmal mit *duþo* (orthographische Variante von *duðu*),¹¹⁵ ein anderes Mal mit *gullu* (vom Verb *gjalla*)¹¹⁶ oder *glumdo* (vom Verb *glumja*).¹¹⁷ Die *Fagrskinna* überliefert immer *duðu* (vom Verb *dýja*).

Im Kern stimmen die isländische und die norwegische Tradition jedoch überein. Die Überlieferung Snorri Sturlusons unterscheidet sich dennoch in einem Punkt von den anderen: Der Verfasser der *Heimskringla* schreibt das „Hafrsfjordfragment“ dem Skalden Þórbjörn hornklofi zu. Die Verwendung des Ausdrucks *svá segir Hornklofi*¹¹⁸ ist eindeutig: Die Namen Þórbjörn und Þjóðólfr hätten nicht von den Kopisten verwechselt werden können.

Neben dem „Hafrsfjordfragment“ enthält die *Haralds saga hárfagra* weitere Strophen, die von Þórbjörn verfasst wurden. Eine von ihnen gehört zum „Rabenfragment“.¹¹⁹ Es werden auch lange Ausschnitte aus der *Glymdrápa* zitiert. Im Vergleich dazu sind Strophen, die dem Skalden Þjóðólfr zugeschrieben werden, in dieser Saga viel seltener. Zeigt sich Snorri zu sehr geneigt, die Urheberschaft des Dichters Þórbjörn hornklofi anzunehmen? Im Prolog der *Heimskringla* erwähnt Snorri dennoch das Werk Þjóðólfrs als eine seiner Hauptquellen (allerdings handelt es sich in diesem Kontext um das genealogische Gedicht *Ynglingatal*).

Das „Hafrsfjordfragment“ und das „Rabenfragment“ weisen offensichtliche stilistische Ähnlichkeiten auf. Diese beruhen vor allem auf der Verwendung einer einheitlichen Metrik und gemeinsamer Redewendungen. Snorri beruft sich zweifellos auf dieses Argument, um Þórbjörn alle Strophen des „Hafrsfjordfragments“ sowie die sechste Strophe des „Rabenfragments“, die er in der *Haralds saga hárfagra* (Kap. XV) auch zitiert, zuzusprechen. Alles in allem verbietet diese Annahme je-

¹¹⁵ Lesarten J1 und J2 (vgl. *AM* 37 fol und *AM* 38 fol, im 16. bzw. 17. Jahrhundert angefertigte Kopien, die auf der Pergamenthandschrift *Jöfraskinna* basieren; diese Handschrift, die in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts datiert, ist 1728 – mit der Ausnahme von einigen Blättern – während des Feuers von Kopenhagen zerstört worden).

¹¹⁶ Lesart von F (*AM* 45 fol, *Codex Frisianus*, Handschrift aus dem ersten Viertel des 14. Jahrhunderts; es handelt sich um die einzige, bis heute erhaltene mittelalterliche Pergamenthandschrift, die die gesamte *Heimskringla* mit Ausnahme der *Óláfs saga helga* enthält). Mit der Lesart *gullu* lautet die Übersetzung des letzten Verses dieser Strophe also: „die Waffen schrien“, d. h. „mit Lärm aneinanderstoßen“.

¹¹⁷ Lesart von K (vgl. *AM* 35 fol, Kopie aus den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, die auf der Handschrift *Kringla* beruht; auch diese Handschrift, die in die Mitte des 13. Jahrhunderts datiert, ist – mit Ausnahme eines einzigen Blatts – während des Feuers von Kopenhagen zerstört worden). Die Lesart *glumdo* gibt dem letzten Vers die folgende Bedeutung: „die Waffen erschallen“. Vgl. Fulk (Hg.) 2012, S. 103, der die Lesart *dúðu* bevorzugt.

¹¹⁸ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1901, 1, S. 124.

¹¹⁹ Es handelt sich um die sechste Strophe des „Rabenfragments“ (Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1901, 1, S. 120). In K wird die Strophe Þórbjörn hornklofi zugesprochen, während F Þjóðólfr erwähnt und J1 nur den Buchstabe Þ enthält.

doch nicht, die beiden Fragmente als verschiedene Werke anzusehen.¹²⁰ Hierzu liefert Snorri Sturluson keine näheren Angaben.

Der Philologe Friedrich Sueti, der überzeugt ist, im „Hafrsfjordfragment“ die Hand des Dichters Þórbjörn hornklofi wiederzuerkennen, betrachtet die Verwendung des Ausdrucks *allvaldr Austmanna* als ein überzeugendes Indiz: Diese Formulierung, die die Untergebenen Haraldrs als „Männer des Ostens“ beschreibt, verweist auf den mutmaßlichen Ursprung des Skalden Þórbjörn, der laut Sueti aus den nordischen Kolonien in Irland oder Schottland stammt. Da die altnordischen Quellen wenig Information über den Lebenslauf von Þórbjörn liefern, lässt sich diese Annahme dennoch nicht nachweisen.¹²¹ Die *Fagrskinna* stellt Þórbjörn übrigens als einen alten Freund des Königs vor, der „von Kindheit an“ Mitglied der *hirð* war.

Im Kontext des Gedichts bezieht sich das Wort *austmanna* wahrscheinlich nicht auf die Gesamtheit der Norweger: Es könnte sich um einen Verweis auf die familiären Wurzeln des Herrschers in Vik handeln. Zum Zeitpunkt der Schlacht von Hafrsfjord versuchte Haraldr, seine Herrschaft auf die westlichen Regionen des Landes (Agder, Rogaland etc.) auszudehnen. Die umstrittene Deutung des Ausdrucks *allvaldr Austmanna* erlaubt es nicht, die Identität des Dichters mit Sicherheit auszumachen. Im *Ynglingatal* bezeichnet Þjóðólfr ór Hvíni hingegen den schwedischen König bzw. Schweden als *austrkonungr* bzw. *austmörk* (wenn die Lesart von *AM 38 fol*, *Jöfraskinna* 2, richtig ist) – was gegen die Hypothese, dass dieser Skalde das „Hafrsfjordfragment“ verfasst habe, sprechen könnte.¹²²

Über die Widersprüche im Zusammenhang mit dem Namen des Skalden hinaus findet sich das „Hafrsfjordfragment“ in derselben Form in drei verschiedenen Quellen: *Fagrskinna*, *Heimskringla* und *Flateyjarbók*. Die Übereinstimmungen in diesen Handschriften belegen die Beliebtheit des Gedichts, das ohne Zweifel mit der Erinnerung an die Schlacht von Hafrsfjord verbunden ist. Im Vergleich dazu nimmt die Überlieferung des „Rabenfragments“ einen bescheidenen Platz im literarischen Erbe des mittelalterlichen Islands ein: Während die *Fagrskinna* 15 Strophen dieses Werks zitiert, enthalten die *Heimskringla* und die *Flateyjarbók* nur vereinzelte Strophen.

¹²⁰ Dies ist vor allem bei Friedrich Sueti 1884, S. 19f. der Fall: In Einklang mit der Meinung Snorri Sturlusons werden beide Fragmente Þórbjörn hornklofi zugesprochen, ohne sie zu einem Gedicht zusammenzufügen.

¹²¹ Die *Skálda saga Haralds konungs hárfagra*, die einen sehr geringen historischen Wert besitzt, spricht Þórbjörn eine norwegische Abstammung zu – was allerdings nicht die Annahme einer Verbindung mit den früh von Norwegern besiedelten irischen oder schottischen Küstengegenden verhindert (vgl. Sueti 1884, S. 9 und 18f.). Der Begriff *austmanna* erscheint ebenfalls in einer *Lausavísa*, die Þórbjörn in der *Skálda saga* zugesprochen wird.

¹²² Vgl. Fulk (Hg./Übers.) 2012, S. 104.

Die Erwähnung der Berserker im „Hafrsfjordfragment“ bezieht sich deutlich auf eine zeitgenössische Überlieferung der beschriebenen Ereignisse. Muss den Informationen aus dem „Rabenfragment“ derselbe Wert zugeschrieben werden?

Bevor auf diese Frage eingegangen wird, soll kurz die letzte Quelle, die *Flateyjarbók*, untersucht werden.

3 Der Text der *Flateyjarbók*

Zu den vielen Berichten, die in der *Flateyjarbók* (GKS 1005 fol, *Codex Flateyensis*)¹²³ zusammengestellt wurden, gehört der *Haralds þátr hárfagra* („Erzählung von Harald Schönhaar“), dessen Text mehrere Zitate skaldischer Gedichte aufnimmt.

Dieses Werk, das gegen Ende des 14. Jahrhunderts verfasst wurde, enthält einen kurzen Auszug aus dem „Rabenfragment“. Es handelt sich um die Strophe, die den Tierkriegern gewidmet ist: *Vlfhednar hæita þeir*.

Der *Codex Flateyensis* überliefert eine Version, die sich deutlich von der Lesart der *Fagrskinna* unterscheidet. Im *Haralds þátr* bekommen die letzten vier Verse tatsächlich die folgende Form:

Arædismonnum einum
hygg ek þar hæfa at standa
þa er skatnar skiluisir
j skiolld hoggua.¹²⁴

(Den kühnen Männern allein
– denke ich – ist es angemessen zu stehen
dort, wo verlässliche Krieger
in den Schild hauen.)

Diese Variante widerspricht nicht der grundsätzlichen Information, die aus der Überlieferung der *Fagrskinna* hervorgeht: Die Tierkrieger werden immer noch als Elitekrieger beschrieben.

Die dem poetischen Zitat vorangehenden Zeilen sind wiederum direkt vom Text der *Fagrskinna* inspiriert:

Hann tignnadu j sinne fylgd ok framgongu kappar þeir er suo voru agiarnnir ok ohreðdir at þeir uordu onduerda fylking konungs. þeir hofdu uargstakka firir bryniur sem segir Audun illskellda.¹²⁵

¹²³ Die Handschrift wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts von zwei isländischen Priestern, Jón Þórðarson und Magnús Þórhallsson, begonnen und anschließend im 15. Jahrhundert abgeschlossen. Die Verfasser dieser bemerkenswerten Kompilation hatten Zugang zu Quellen, die heute – zumindest in ihrer originalen Form – verloren sind.

¹²⁴ *Haralds þátr hárfagra*, S. 568.

¹²⁵ *Haralds þátr hárfagra*, S. 568.

(In seiner Gefolgschaft wurde er von diesen Kämpfen verehrt, die vordringen. Sie waren so mutig und tapfer, dass sie im Kampf in vorderster Reihe im Königsheer standen. Sie hatten Wolfspelze als Brünen, wie Audun illskellda berichtet.)

Der Verfasser des *Haralds þáttr* widerspricht jedoch seinem norwegischen Vorbild in einem Punkt: Er spricht die Strophe dem Skalden Auðun zu. Bezieht sich diese Zuschreibung auf Quellen, die heute verloren sind? Zu dieser Frage liegen keinerlei Informationen vor.

Während die *Flateyjarbók* nur eine einzige Strophe des „Rabenfragments“ zitiert, gibt sie die fünf Strophen des „Hafrsfjordfragments“ *in extenso* wieder.¹²⁶ Die Version des *Codex Flateyensis* bleibt übrigens sehr nahe an den älteren Lesarten, die von der *Fagrskinna* und der *Heimskringla* geliefert werden.

Die Strophe über die Berserker (*Hladnir voru þeir holda*) behält dieselbe Form, abgesehen von kleinen Veränderungen:

Greniudu besserkir¹²⁷
 gudr er þeim hlífde¹²⁸
 eniudu ulfhednar
 isarnn bitu.¹²⁹

(Es brüllten die Berserker,
 Guðr schützte sie;
 es heuln die Wolfspelze,
 die Schwerter bissen.)

Über die skaldischen Strophen hinaus wird das Phänomen der Tierkrieger im *Haralds þáttr* auch im Zusammenhang mit der Figur des Berserkers Berðlu-Kári erwähnt.

Die erzählte Episode in der *Flateyjarbók* entspricht wortwörtlich dem Text der *Heimskringla*:

Eftir þat kom Berðlukare til Rognualldz jalls med langskip alskipat og foru badir norðr a Mære. tok Rognualldr skip þau er att hafde Uemundr konungur ok allt þat lausafe er hann fek. Berðlukare for norðr j Þrandheim a fund Haralldz konungs hann var besserkr mikill ok gerðizst hans madr.¹³⁰

Da sich die Beschreibung der Berserker im *Haralds þáttr* im Wesentlichen auf die Überlieferung der *Heimskringla* und der *Fagrskinna* stützt, liefert diese Erzählung keine neue, ausschlaggebende Information für die Untersuchung der Tierkrieger.

¹²⁶ *Haralds þáttr hárfagra*, S. 574.

¹²⁷ Die Schreibweise *besserkir* ist offensichtlich falsch.

¹²⁸ Gudr scheint hier dem Namen der Walküre zu entsprechen. In *IED*, S. 271 wird *hlíf* mit „cover, shelter, protection“ übersetzt.

¹²⁹ Aus *bíta*, „beißen“.

¹³⁰ *Haralds þáttr hárfagra*, S. 573. S. oben die Übersetzung des entsprechenden Absatzes aus der *Heimskringla*.

C Das *Haraldskvæði* und die Tierkrieger: der Wert der Überlieferung

Weniger als zehn Werke im gesamten Repertoire der altnordischen Dichtung erwähnen die Berserker.¹³¹ Innerhalb dieser Überlieferung haben die Strophen 8, 20 und 21 des *Haraldskvæði* eine außergewöhnliche Bedeutung: Sie verbinden das Motiv der Tierkrieger mit einem konkreten Zeitraum der nordischen Geschichte, der der Herrschaft König Harald Schönhaars entspricht. Laut der mittelalterlichen Tradition wurden die drei Strophen von Skalden gedichtet, die aus dem Umkreis des norwegischen Herrschers stammten. Die meisten Philologen stellen die Echtheit dieser Überlieferung nicht in Frage und sprechen diesen wenigen Versen einen hervorragenden historischen Wert zu. Ein einziger Wissenschaftler, Klaus von See, widerspricht dieser Interpretation: In seinen Augen liefern die skaldischen Strophen keine glaubwürdige Information über das Phänomen der Tierkrieger. Die Untersuchung der alten Quellen führt jedoch dazu, eine sehr viel differenziertere Sichtweise anzunehmen.

Auf den ersten Blick scheint Klaus von See jedoch einem vollkommen legitimen kritischen Ansatz zu folgen: Der Text des *Haraldskvæði*, der im 19. Jahrhundert rekonstruiert wurde, vereint Fragmente, die die mittelalterliche Tradition nie verbunden hat. Der deutsche Philologe nimmt jedoch keinerlei Abstand zum willkürlichen Vorgehen seiner Vorgänger. In seinen „Studien zum Haraldskvæði“ löst auch er sich vom Erbe der handschriftlichen Quellen, indem er sich darauf beschränkt, die Datierung des Gedichts anzufechten, ohne die von Unger und Munch vorgeschlagene Zusammensetzung radikal zu verändern. Klaus von See spricht dem Skalden Þórbjörn hornklofi immer die ersten sechs Strophen des „Rabenfragments“, die fünf Strophen des „Hafrsfjordfragments“ und die Halbstrophe aus Snorris *Skáldskaparmál* zu, die er als zusammengehörig ansieht.

Die letzten elf Strophen des *Haraldskvæði* hält Klaus von See wiederum für ein apokryphes Erzeugnis des 12. Jahrhunderts. Dieser Interpretation zufolge sind die Strophen 20 und 21 als eine schlechte Paraphrase von Strophe 8 zu betrachten; sie tragen keine näheren, verlässlichen Angaben zum Motiv der Berserker bei. Klaus von See bezeichnet „die ganze Partie Str. 20/21“ als „besonders nichtssagend“.¹³²

Diese Analyse des Gedichts erscheint insofern fragwürdig, als sie die handschriftliche Tradition nicht beachtet. Es empfiehlt sich im Gegenteil, sich auf die Überlieferung der Quellen zu berufen, ohne sich von den Rekonstruktionen des 19. Jahrhunderts beeinflussen zu lassen.

Die mittelalterlichen Texte stellen das „Rabenfragment“ und das „Hafrsfjordfragment“ stets als unterschiedliche Werke dar. In Hinblick auf die Übereinstimmung der

¹³¹ Finnur Jónsson 1931, S. 45; von See 1961a, S. 129 ff.

¹³² Vgl. von See 1961a, S. 102.

Quellen scheinen die Argumente, die seit Unger und Munch vorgebracht worden sind, um die beiden Texte zu vereinen, relativ schwach. Die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Fragmenten (Bezug auf ähnliche Themen, Verwendung eines identischen Metrums, die Formulierung *Heyrðir þú*) liefern zu unsichere Hinweise, um sich ohne weiteres von der Meinung der alten Verfasser, die die beiden Fragmente nie zu einem Gedicht zusammengefügt haben, freimachen zu können.

Diese Feststellung bezieht sich *a fortiori* auf die vier Verse der Strophe 12, die in der *Snorra-Edda* vollkommen isoliert sind.

Mehrere Philologen, zu denen übrigens auch Klaus von See gehört, streichen auch die Strophen 13 und 14, die der Hochzeit König Haraldrs mit der dänischen Prinzessin Ragnhildr gewidmet sind: Der Ton dieses Abschnitts kontrastiert in der Tat den heroischen Charakter der anderen Strophen. Die These von einer etappenweisen Entstehung erlaubt es zweifellos, den Mangel an Einheit in dem Gedicht zu erklären,¹³³ sie findet jedoch keine Bestätigung in den Handschriften.

Allein Snorri Sturluson scheint eine direkte Verbindung zwischen dem „Hafrsfjordfragment“ und dem „Rabenfragment“, aus dem er nur eine Strophe zitiert, herzustellen: Ohne die beiden Gedichtfragmente ausdrücklich als Teile eines einzigen Werkes zu bezeichnen, spricht der Verfasser der *Heimskringla* ihre Entstehung demselben Skalden (Þórbjörn hornklofi) zu. Dieser Meinung wird jedoch von drei Quellen widersprochen, von denen eine übrigens von Snorri selbst stammt: *Gylfaginning*, *Fagrskinna*¹³⁴ und *Flateyjarbók*.

Aus all diesen Gründen scheint es angebracht, von einer Existenz zweier unabhängiger Gedichte auszugehen, die von Þórbjörn oder seinem Zeitgenossen Þjóðólfr verfasst wurden.¹³⁵ Diese Texte überliefern ein einheitliches Bild von den Tierkriegern im Norwegen des 9. Jahrhunderts.

Entgegen der Interpretation, die auf den handschriftlichen Belegen basiert, beruhen die Argumente Klaus von Sees auf meist subjektiven Beurteilungen, besonders wenn der Philologe eindringlich den Stil der letzten Strophen des *Haraldskvæði* herabsetzt. Die Vergleichskriterien, die er heranzieht, erweisen sich als tendenziös.¹³⁶ Sie basieren auf einer neuen Ausrichtung des Texts, die nie mit dem Inhalt der Quellen übereinstimmt. Einige Erkenntnisse erweisen sich als falsch. Eines der von Klaus von See gewählten Beispiele soll an dieser Stelle näher untersucht werden: Der Name

¹³³ Vgl. de Vries 1999, S. 136–140.

¹³⁴ Für den Verfasser der *Fagrskinna* ist eine Verwechslung zwischen den beiden Skalden ausgeschlossen: Anschließend an die dem Skalden Þjóðólfr ór Hvíni zugeschriebenen fünf Strophen des „Hafrsfjordfragments“ zitiert er im Zusammenhang mit derselben Schlacht drei Strophen, die zur *Glymdrápa* Þórbjörn hornklofis gehören. In der *Heimskringla* und der *Flateyjarbók* werden diese Strophen allerdings mit Bezug auf andere siegreiche Kämpfe Haraldrs gegen Kleinkönige Westnordens zitiert (vgl. der Kommentar von Edith Marold in *Skaldic Poetry*, I. 1, Part 1, S. 82).

¹³⁵ Der Name des Skalden Auðun soll gestrichen werden, da er nur isoliert in der jüngsten Quelle (*Flateyjarbók*) erwähnt wird.

¹³⁶ Vgl. von See 1961a, S. 101f.

König Haraldrs, der im ersten Teil des *Haraldskvæði* oft durch eine Metapher ersetzt wird, taucht in den elf letzten Strophen fünfmal auf. Anscheinend widerspricht der wiederholte Gebrauch des Namens der Virtuosität zu Beginn des Werks. Die Lektüre der Handschrift erlaubt es jedoch, ein anderes Bild zu zeichnen: Der Name „Haraldr“ erscheint in einer der beiden Strophen über die königliche Hochzeit (Strophe 13); er wird sechsmal im „Rabenfragment“ verwendet (Strophen 1, 4, 16, 18, 19 und 22 des *Haraldskvæði*), kommt aber nie im „Hafsfjordfragment“ vor.

Klaus von See unterstreicht auch den repetitiven Charakter bestimmter Formulierungen, die teils in den ersten zwölf, teils in den letzten elf Strophen des *Haraldskvæði* benutzt werden. Aus dieser Perspektive wirkt das Ende des Gedichts wie eine untergeordnete Imitation, die später dem ersten und älteren Teil hinzugefügt wurde. Auch hier sind die vorgeschlagenen Indizien kaum hilfreich: Der Ausdruck *konungr en kynstóri* erscheint in Strophe 7 ebenso wie in Strophe 14, aber die mittelalterlichen Quellen verbinden letztere Strophe nie mit anderen Fragmenten. Weiterhin erscheinen die Ähnlichkeiten, die Klaus von See zwischen den verschiedenen Stellen entdeckt zu haben glaubt, sehr dürftig (eine Parallele zwischen dem Ausdruck *odda íþróttir*¹³⁷ in Strophe 1 und dem Kompositum *íþróttirmenn*¹³⁸ in Strophe 15; Gebrauch des Verbes *ráða* in den Strophen 5 und 19, des Substantivs *væni* in den Strophen 9 und 17, des Partizips *grafinn* in den Strophen 7 und 19). Neben dem Ausdruck *konungr enn kynstóri* gibt Klaus von See übrigens kein weiteres Beispiel für eine wörtliche Wiederholung in dem Gedicht. Es muss festgestellt werden, dass die Begriffe *væni* und *grafinn* in den Handschriften in verschiedenen Fragmenten wieder auftauchen. Dasselbe trifft natürlich auch auf die Appellative *berserkir* und *úlfheðnar* zu. Wir können uns daher nicht der Meinung Klaus von Sees anschließen, der die Strophen 20 und 21 als Glossen ohne Bedeutung interpretiert, die von den letzten Versen der Strophe 8 inspiriert wurden.

In den Augen des deutschen Wissenschaftlers macht die Formulierung *Úlfheðnar þeir heita*, die im Zusammenhang mit den *berserkir* zu Beginn der Strophe 21 verwendet wird, den Eindruck, „ein hintendrein hinkender, schulmeisterlicher Kommentar zu Str. 8 . . .“ zu sein.¹³⁹

Die Meinung Klaus von Sees beruht deutlich auf einer sehr eng begrenzten Interpretation des Begriffs *berserkr*, den er allein auf seine etymologische Bedeutung (**ber-serkr* = „Bärenhemd“) zurückführt. Diese Herangehensweise ist nicht zufriedenstellend, wie bereits deutlich gezeigt wurde. In der altnordischen Tradition be-

¹³⁷ Wörtlich: „Leistungen der Waffenspitze“. Im Kontext des *Haraldskvæði* bezeichnet diese Metapher die Heldentaten des Königs von Norwegen.

¹³⁸ Das Wort kann in diesem Kontext als „Kämpen“, „Elitekrieger“ übersetzt werden. Die wörtliche Bedeutung von *íþróttamaðr* bezeichnet einen erfahrenen, talentierten Mann, der mehrere künstlerische und athletische Disziplinen (an. *íþrótt*, „accomplishment“, „art“, „skill“, vgl. *IED*, S. 320) meistert.

¹³⁹ Vgl. von See 1961a, S. 102.

zeichnet der Gattungsname *berserkr* generell einen „wilden“ Krieger ohne Bezug auf eine bestimmte Kleidung; diese übliche Deutung überwiegt bei Weitem die ursprüngliche Bedeutung des Worts, die scheinbar relativ früh verschwunden ist – zur selben Zeit, als die Wurzel *ber- durch die Form *björn* ersetzt wurde, vermutlich während der späturnordischen Periode (ca. 500–800).

Die Substantive *úlfheðnar* und *berserkir* können also ohne Widerspruch für dieselben Personen benutzt werden: Der Begriff *úlf-heðinn* („Wolfskittel“) erinnert deutlich an einen Mann, der mit einem Wolfsfell bekleidet ist. Diese Sitte ist dazu seit alter Zeit in der germanischen Welt belegt (vgl. die Matrizen von Torslunda, die Schwertscheide von Gutenstein, das Bronzefragment von Obrigheim oder das Pressblechmodell von Fen Drayton). Die Wutanfälle, die den Berserkern in den Isländersagas oft zugesprochen werden und deren Beschreibung auf alte Glaubensvorstellungen bezüglich „realer“ oder „psychischer“ Verwandlungsfähigkeiten hinweist (vgl. die Wörter oder Ausdrücke *hammramr*, *eigi einhamr*, *hamask*, *skipta hqumum* etc.), ebenso wie die Werwolfszüge, die mit berühmten Tierkriegern verbunden sind (vgl. Kveld-Úlfr aus der *Egils saga*), lassen es zu, die Aussage des Verfassers des „Rabenfragments“, der die *Úlfheðnar* als *berserkir* bezeichnet, als Ausdruck einer authentischen Überlieferung zu bewerten. Der Name der *úlfheðnar*¹⁴⁰ bezieht sich zweifellos auf die Bekleidung, die von bestimmten Berserkern getragen wird, ebenso wie auf die Fähigkeit dieser Krieger, sich wie wilde Tiere zu verhalten (vgl. die Schreie und das Geheul, die im „Hafsfjordfragment“ erwähnt werden).

Schließlich müssen auch die beiden von Klaus von See vorgebrachten Argumente widerlegt werden, die sich gegen die traditionelle Datierung des „Rabenfragments“ richten: die Erweiterung des ursprünglichen „Hafsfjordfragments“ durch später entstandene Strophen sowie die Existenz von möglichen Anachronismen.

Klaus von See zufolge sind die letzten Strophen des *Haraldskvæði* in mehreren Rückgriffen von einem Text inspiriert, der unter dem Namen *Atlamál* bekannt ist. Dieses Gedicht, das im *Codex Regius* überliefert ist, gehört zu den jüngsten Werken der Lieder-*Edda*: Es wurde zweifellos nicht vor dem 12. Jahrhundert – vielleicht auf Grönland – verfasst.¹⁴¹

140 Es handelt sich natürlich um den Gattungsnamen *úlfheðinn*, und nicht um eine Pluralform des Vornamens *Úlfheðinn*, den der Dichter basierend auf dem Model von einigen Namen mythischer Dynastien aus der altnordischen Tradition (vgl. die *Ylfingar*, die *Hjaðningar* oder die *Volsungar*) erschaffen hätte. Der Plural *Úlfheðnar* ist in keiner Quelle als Geschwisternamen oder Geschlechtsname bekannt: Das Wort *úlfheðnar*, das in der *Grettis saga*, Kap. II (Guðni Jónsson (Hg.) 1936: *þeir voru kallaðir úlfheðnar*) oder in der *Vatnsdæla saga*, Kap. IX (*þeir berserkir er úlfheðnar voru kallaðir*) verwendet wird, entspricht ebenfalls dem Plural des Appellativs; diese Texte werden in der Beschreibung des Ablaufs des Kampfes direkt vom „Hafsfjordfragment“ beeinflusst (s. u. Kap. IV). Der Satz *þeir berserkir er úlfheðnar voru kallaðir* kann zweifellos mit der Formulierung *Úlfheðnar þeir heita* aus dem „Rabenfragment“ verglichen werden.

141 Vgl. Finch 1993.

Tatsächlich haben Skandinavisten schon vor langer Zeit die Verwendung von einigen ähnlichen Redewendungen in den beiden Gedichten bemerkt (vgl. z. B. *Haraldskvæði*, Str. 17 und *Atlamál*, Str. 37). Erlaubt es diese Feststellung jedoch, von einer späteren Entstehung der letzten Strophen des *Haraldskvæði* auszugehen, während die *Atlamál* als ein älteres Werk zu betrachten wären?

Das *Haraldskvæði* beschreibt in eindrucksvoller Weise die Kampfeslust der norwegischen Krieger. Die Gefährten des Königs, die darauf brennen, die feindlichen Schiffe anzugreifen, stürzen sich voll Eifer in die Schlacht und rudern so heftig, dass sie nicht davor zurückschrecken, ihr eigenes Boot zu beschädigen:

Pá eru þeir reifir,
es vitu rómu væni,
örvir upp at hlaupa
ok árar at sveigja,
hømlur at brjóta
en hái at slíta;
ríkuliga hygg ek þá vórru þeysa
at visa ráði.¹⁴²

(Dann sind sie heiterer Stimmung,
wenn sie den Kampf in Aussicht haben,
bereit aufzuspringen
und die Ruder zu biegen,
die Ruderbänder abzureißen
und die Ruderklampen zu zerreißen.
Sie beschleunigen – denke ich – gewaltig die Ruderschläge
auf Gebot des Herrschers.)

In den *Atlamál* bewirkt das Ungestüm der Gefährten von Gunnarr und Högni, die mit fester Entschlossenheit in das Land Atlis rudern, genau denselben Effekt: *hømlor slitnoðo, háir brotnoðo* (Str. 37). Die beiden Gedichte beschreiben also ähnliche

¹⁴² *Haraldskvæði* 17 (diese Strophe entspricht der Strophe 9 des „Rabenfragments“), *Skaldic Poetry*, I, 1, Part 1, S. 111. Einige Philologen, die auf die übliche Bedeutung der isländischen Wörter *hár* („Dolle, Ruderklampe“ – ein Holzstück, welches auf dem Dollbord eines Schiffes befestigt ist und als Stützlager für die Ruder dient) und *hamla* („Ruderband“) hinweisen, haben vorgeschlagen, die Reihenfolge der Verben – wie sie in den Manuskripten der *Fagrskinna* vorkommt – zu verändern: Finnur Jónsson verbindet (*Skj.* B:1, S. 24) *hamla* mit *slíta* („schneiden, zerreißen“) und *hár* mit *brjóta* („brechen“). Diese Korrektur basiert natürlich auf einem Vergleich mit den *Atlamál* (Str. 37, 5f.: *hømlor slitnoðo, háir brotnoðo*). In seinem Kommentar zum *Haraldskvæði* empfiehlt Jón Helgason (1946, S. 138, Anm. 9) jedoch, die ursprüngliche Form des Texts beizubehalten, da das Wort *hamla* in Norwegen die gesamte Einrichtung zur Befestigung der Ruder bezeichnen haben könnte (vgl. an. *keipr*) – was möglicherweise auf einen archaischen Brauch verweist. Wenn der Verfasser der *Atlamál* die Formulierung *hømlur at brjóta* / *en hái at slíta* dem älteren „Rabenfragment“ entlehnt hätte, dann hätte er logischerweise die Reihenfolge der Wörter ändern müssen, weil sich der Begriff *hamla* in seinen Augen auf das Riemenband bezog. Zur altnordischen Terminologie des Ruderns, vgl. Sandström 2015.

Situationen: In beiden Fällen legt sich die Schiffsbesatzung mit einer solchen Energie in die Riemen, dass die Dolle des Schiffs bricht und die Ruderbänder reißen (aisl. *hár*, Pl. *háir*, „Dolle“, „Ruderklampe“; aisl. *hamla*, Pl. *hømlur*, „Ruderbänder“, „Ruderstroppe“). Diese altnordischen Verse werden oft mit einer berühmten Episode im *Nibelungenlied* verglichen (Str. 1564): Bei der Überquerung der Donau zersplittern die Ruder auch in den Händen des Helden Hagen.

Die *Atlamál* und das *Nibelungenlied* beziehen sich auf dieselbe epische Tradition, die die Geschichte der Rache Kriemhilds (Guðrún in der nordischen Überlieferung) beschreibt. Die Verwandtschaft zwischen den beiden Werken wird nicht zuletzt durch die gemeinsame Erwähnung von berühmten Sagengestalten wie z. B. Hagen und seinem skandinavischen Pendant Högni deutlich. Zweifellos entstammen manche Sagenmotive und stilistische Figuren, die in den *Atlamál* sowie in anderen Werken der altnordischen Literatur erscheinen, dem Erbe der kontinentalgermanischen Dichtung. Dennoch lässt sich nicht zweifelsfrei feststellen, ob die *Atlamál* später als das *Nibelungenlied*, das um 1200 verfasst wurde, entstanden sind. Das Vorkommen von ähnlichen poetischen Bildern in beiden Texten setzt keine direkte Entlehnung aus der mittelhochdeutschen Quelle durch den Verfasser der *Atlamál* voraus, sondern ist am besten dadurch zu erklären, dass diese Werke Bezug auf eine gemeinsame Überlieferung nehmen. Die Übereinstimmungen zwischen den Versen der *Atlamál* (*hømlur slitnuðu, háir brotnuðu*) und des *Haraldskvæði* (*hømlur at brjóta en hái at slíta*), die sich auf unterschiedliche narrative Kontexte beziehen, weisen hingegen auf eine bewusste wörtliche Nachahmung eines der beiden Gedichte durch den Verfasser des anderen hin.

Auf der Grundlage einer vergleichenden Untersuchung des Wortschatzes der betroffenen Stellen versucht Klaus von See, die Reihenfolge der Entstehung beider altnordischen Texte näher zu bestimmen.

Klaus von See interpretiert die Strophe 37 der *Atlamál* im Lichte des tragischen Schicksals von Gunnarr und Högni: Dieser Deutung zufolge zerstört die Besatzung wissentlich ihr Schiff, um jede Möglichkeit der Rückkehr zunichtezumachen. Hagen vollführt nämlich diese Geste im *Nibelungenlied*. Im Umkehrschluss erlaubt der Kontext des *Haraldskvæði* es nicht, den Kriegern von König Haraldr, die zum Sieg rudern, dieselben Intentionen zuzusprechen. Wenn man dieser Meinung folgt, so scheinen die Ausdrücke *hømlur at slíta* und *en hái at brjóta* nicht mit dem Rest des Gedichts übereinzustimmen. Folglich betrachtet Klaus von See diese Stelle als eine hinzugefügte Apokryphe, die von der späteren eddischen Dichtung inspiriert wurde.¹⁴³

143 Klaus von See verwirft auch die von Felix Genzmer (1926, S. 124) formulierte These. Laut Genzmer habe der Skalde Þórbjörn hornklofi nicht nur das *Haraldskvæði*, sondern auch die *Atlakviða* gedichtet. Er habe aus kontinentalen literarischen Vorbildern, nach der er die *Atlakviða* verfasste, die Szene mit dem Zerschlagen der Ruder entnommen und in das *Haraldskvæði* eingeführt. Dafür habe er jedoch dieses Motiv in der *Atlakviða* nicht mehr benutzt, um eine Wiederholung zu vermei-

Die Argumente, auf die er sich dabei stützt, weichen leider vom Wortlaut der *Atlamál* ab: In der Strophe 37 des Gedichts ist nicht von einer absichtlichen Vernichtung des Schiffs durch Gunnarr und Hogni die Rede; die Schäden werden schlicht durch die Kraft verursacht, mit der die wütenden Krieger sich in die Riemen legen: *beysto bacfollom, brugðuz heldr reiðir*.¹⁴⁴

Gemäß der Strophe 1564 des *Nibelungenlieds* macht Hagen übrigens dieselbe Erfahrung, als die Riemen in seinen Händen zerbrechen. Am Ende der Flussüberfahrt zerstört der Gefolgsmann Gunters zwar das Schiff, um jede Flucht unmöglich zu machen, aber dies erfolgt erst im späteren Verlauf des Gedichts (Str. 1581).

In der Tat findet die Szene der „zerbrochenen Ruderklampen“ sowohl im Kontext des *Haraldskvæði* (nämlich im „Rabenfragment“) als auch im Kontext der *Atlamál* ihren Platz; Sie entspricht in beiden Texten der Beschreibung derselben kriegerischen Tugenden: Von heftiger Kampfeslust besessen stürzen sich die Männer König Haralds genauso wie die Gefährten Gunnarrs mit solcher Gewalt in den Kampf,¹⁴⁵ dass sie auf den Zustand ihrer Schiffe keine Rücksicht mehr nehmen können. Demnach ist es überhaupt nicht notwendig, von einer Entlehnung bei den *Atlamál* auszugehen, um diese Stelle des *Haraldskvæði* zu erklären. Andererseits scheint es viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser des eddischen Gedichts die Redewendungen *hømlur slitnuðu* und *háir brotnuðu* aus dem alten skaldischen Reper-

den. Zu einem späteren Zeitpunkt habe der Verfasser der *Atlamál*, der ein guter Kenner von Þórbjörn hornklofis Werk gewesen sein soll, das Bild der „zerbrochenen Ruderklampen“ neu in den Kontext des epischen Zyklus um *Atli* eingebaut. Die von Genzmer entwickelte Hypothese beruht auf sehr umstrittenen Annahmen und vermag daher nicht zu überzeugen. Zwar zeigen die Fragmente, aus denen das *Haraldskvæði* besteht, stilistische Ähnlichkeiten mit dem Text der *Atlakviða*. Diese Werke sind wahrscheinlich zeitgenössisch. Jedoch gibt es keinen direkten Hinweis auf eine sichere Verfasserschaft des Skalden Þórbjörn. Der Ursprung der *Atlakviða* bleibt weiterhin unklar, da die kontinentalen epischen Quellen, von denen dieses Gedicht wahrscheinlich inspiriert wurde, nicht auf uns gekommen sind. Diese Bemerkung bezieht sich übrigens auf die meisten Stücke, die zu den Heldenliedern der älteren *Edda* gehören.

144 Es wird jedoch hinzugefügt, dass die Mannschaft das Schiff verlässt, ohne es am Ende der Überfahrt zu vertäuen – was sowohl auf die Eile als auch auf den Schicksalstrotz der Krieger zurückzuführen sein kann: *gerðot far festa, áðr þeir frá hyrfi*.

145 Es handelt sich zweifellos um einen Topos, der mit der Beschreibung einer übersteigerten Kampferregung verbunden ist. Ein solches Verhalten ist nicht ohne Verbindung mit dem *berserksgangr*. Man vergleiche diese Zerstörungswut mit der sinnlosen Raserei, die in der *Heiðreks saga* den zwölf Söhnen Arngríms (*Arngrímssynir*) – alle Tierkrieger – zugesprochen wird: *Þad var siduenia þeirra, er þeir voru med sinum monnum einum, ef þeir fundu ad berserksgangur for ad þeim, ad þeir foru a land vpp og brutust vid stora steina eda skoga. Þat hafði þeim ad voda ordid, ad þeir hofdu drepid menn sina og hrodid skip sin, þa er berserkzgangur kom ad þeim* (*Heiðreks saga* [Jón Helgason (Hg.) 1924], S. 94) („Wenn sie mit ihren Männern alleine waren, so pflegten sie, wenn die Berserkerwut sie überkam, an Land zu gehen und auf große Steine oder Bäume loszugehen. Das ist ihnen zum Unglück geworden, dass sie ihre eigenen Männer getötet hatten und ihre Schiffe geplündert hatten, als die Berserkerwut sie überfiel“).

toire entnommen hat, um dieses Motiv im Zusammenhang mit der Geschichte von Gunnarr und Högni zu verwenden. Diese Szene wird im *Nibelungenlied* mit anderen Worten beschrieben, was die Ursprünglichkeit der altnordischen Formulierung zu bestätigen scheint.

Im Kontext des *Haraldskvæði* kann der Gebrauch der Begriffe *hamla* und *hár* im Zusammenhang mit Kriegsschiffen, die mehrere Dutzend Männer tragen können, allerdings als ein Archaismus bezeichnet werden. Die Verwendung von Ruderklampen zur Befestigung der Ruder, die zu Beginn des 4. Jahrhunderts beim Nydam-Schiff¹⁴⁶ und später noch beim Kvalsund-Schiff¹⁴⁷ aus dem späten 7. Jahrhundert belegt ist, lässt sich in der Wikingerzeit nur noch bei kleineren Booten beobachten.¹⁴⁸ Auf den größeren Schiffen sind die Ruder nicht mehr an den Dollen am Dollbord befestigt, sondern werden – wie bei den griechischen und römischen Schiffen – durch seitliche Öffnungen geführt, die *háborur* („Ruderlöcher“) genannt werden (vgl. die Schiffe von Oseberg und Gokstad, die in das 9. Jahrhundert datieren).¹⁴⁹ Deswegen sollte der Ausdruck *hōmlur brjóta en hái slíta* aller Wahrscheinlichkeit nach im Kontext des Skaldengedichts nicht wörtlich genommen werden: Es handelt sich um eine alte poetische Redewendung, die das Rudern mit übertriebenem Eifer auf bildhafte Weise beschreibt. Es gibt daher keinen Grund, die Authentizität dieser Stelle in Frage zu stellen, wie es Klaus von See möchte.

Die weiteren Ähnlichkeiten, die der Philologe zwischen den *Atlamál* und dem *Haraldskvæði* entdeckt zu haben glaubt, liefern keine zwingenden Argumente, um die traditionelle Datierung des „Rabenfragments“ anzufechten.¹⁵⁰ Die Verwendung des Ausdrucks *emjuðu úlfar* (*Atlamál*, Str. 24) bestätigt im Gegenteil den Einfluss, den das Skaldengedicht auf den Verfasser der *Atlamál* ausgeübt hat. Tatsächlich scheint dieser Vers direkt von der Strophe des „Hafrsfjordfragments“ inspiriert worden zu sein, in der die Tierkrieger erwähnt werden und deren Authentizität niemals angezweifelt wurde: *emjuðu úlfheðnar*.

Darüber hinaus weist Klaus von See auf die Verwendung des Ausdrucks *málmr húnlenzkr* („hunnländisches Metall“, *Haraldskvæði*, Str. 16) in der zweiten Hälfte des *Haraldskvæði* hin, der auf die Überlieferung der kontinentalgermanischen Hel-

¹⁴⁶ Jankuhn 1987.

¹⁴⁷ Das Schiff von Kvalsund ist 18 m lang und wurde von 20 Mann gerudert. Vgl. Shetelig / Johannessen 1929; Christensen 2001.

¹⁴⁸ Vgl. Crumlin-Pedersen 1997, S. 125–130.

¹⁴⁹ Vgl. Falk 1912, S. 71; Durand 1996, S. 26 und 35. Judith Jesch 2001, S. 155 übersetzt ihrerseits *hár* mit *oarport*, „Ruderpforte“. Zu den Begriffen *hár* und *hamla* vgl. u. a. Falk 1912, S. 70 f.; Kuhn 1991, S. 70; Jesch 2001, S. 156 f. (J. Jesch weist darauf hin, dass *hamla* in mittelalterlicher Zeit auch eine Einheit im Rahmen der Leidangsordnung bezeichnete).

¹⁵⁰ Dabei handelt es sich nicht zuletzt um die Redewendung *drýgja heimsku* (*Haraldskvæði*, Str. 23 und *Atlamál*, Str. 86) und das Wort *man*, das sowohl in den *Atlamál*, Str. 70, als auch im *Haraldskvæði*, Str. 16, in der Bedeutung von „Dienerin“, „Sklavin“ verwendet wird.

densage anzuspielen scheint.¹⁵¹ Das Adjektiv *húnlenzkr*, das in den *Hamðismál* auch vorkommt, nimmt Bezug auf den Namen der Hunnen (*Húnar*), der in der alt-nordischen Dichtung – insbesondere im eddischen Atli-Zyklus, zum Beispiel in der *Atlakviða* – mehrmals erwähnt wird. Sowohl die *Atlakviða* als auch die *Hamðismál* gehören zu den älteren Eddaliedern, die vermutlich am Ende des 9. Jahrhunderts entstanden sind. Einige Forscher haben die *Atlakviða* übrigens dem Skalden Þórbjörn hornklofi zugeschrieben.¹⁵² Das Vorkommen des Wortes *húnlenzkr* in einem Werk, das diesem Dichter zugesprochen wird, sollte daher nicht überraschen und darf nicht als Beweis für eine spätere Interpolation interpretiert werden, wie von See glauben möchte.

Noch zwei weitere Begriffe erweckten den Verdacht Klaus von Sees bezüglich des Alters des *Haraldskvæði*: *austrænn* („ostländisch“) in Strophe 16 und *leikari* („Gaukler, Spielmann“) in Strophe 22.

Von See deutet das Adjektiv *austrænn* als einen Hinweis auf das Volk der Wenden, das an der Küste des Baltikums beheimatet war und – dem deutschen Philologen zufolge – erst ab dem 10. Jahrhundert „in den Gesichtskreis der Norweger“ getreten ist.

Auf der Grundlage dieser Annahme besteht aber kein zwingender Grund, die Anwesenheit einer Gruppe von weiblichen Sklaven (vgl. das Substantiv n. *man*, auf das sich das Attribut *austrænt* bezieht) aus dieser Gegend auszuschließen: König Haraldr konnte sich zweifellos auch auf anderem Wege mit dieser Ressource versorgen als durch Plünderung oder direkte Kolonisierung der betreffenden Regionen.¹⁵³

Was ist schließlich mit dem Gebrauch des Substantivs *leikari*? Außer dieser ersten Erwähnung taucht der Begriff in der skaldischen Dichtung vor dem 12. Jahrhundert nicht auf. Ist sein Vorkommen im Kontext des *Haraldskvæði* also ein Anachronismus? Betrachtet man die geringe Anzahl an Werken aus dem 9. Jahrhundert, die uns überliefert sind, so scheint es aus methodischen Gründen immer gefährlich, einen isolierten Beleg als späteren, unauthentischen Zusatz zu bewerten und aus dem „Urtext“ auszusondern. Selbst wenn die grundsätzliche Möglichkeit einer solchen Interpolation für die beiden letzten Strophen des „Rabenfragments“ berücksichtigt wird, erlaubt

¹⁵¹ Der seltene Namen *Holmrygir*, der in Strophe 14 des *Haraldskvæði* vorkommt, wird wohl auch aus dem Bereich der Heldensage übernommen sein (vgl. die Ulmerugi des Jordanes oder die Holmryge aus dem *Widsith*), wie Klaus von See unterstreicht. Dieser Name erscheint jedoch in einer der beiden Strophen des *Haraldskvæði*, deren Zugehörigkeit zu dem Gedicht am umstrittensten ist.

¹⁵² Vgl. Genzmer 1926.

¹⁵³ Es ist anzumerken, dass westnordische Seeleute die baltische Küste schon im Verlauf des 9. Jahrhunderts erforscht haben, wie es der Bericht von Wulfstan in der altenglischen Version von Orosius bezeugt (Lebecq 1987). Die ethnische Herkunft Wulfstans ist ungeklärt. Sein Name ist möglicherweise die anglierte Form eines skandinavischen Namens (vgl. Mossé 1950, 2, S. 373, Anm. 107; die altenglischen Texte der Reisen von Wulfstan und Ohthere erscheinen im 1. Bd. dieses Werks, S. 223–230). Eine kommentierte Version der beiden Reisen findet sich in Lund 1984. Zur Reise Wulfstans siehe auch Englert / Trakadas 2009.

diese Hypothese dennoch nicht, die traditionelle Datierung der gesamten zweiten Hälfte dieses Gedichts in Frage zu stellen.

Trotz der hyperkritischen Bemerkungen Klaus von Sees sollen die Strophen 20 und 21 des *Haraldskvæði* als ein zulässiger Beleg gewertet werden, der zeitgenössisch zu den beschriebenen Fakten ist.

Die Untersuchung der handschriftlichen Quellen des *Haraldskvæði* bringt uns zu folgenden Schlussfolgerungen: Das Gedicht besteht aus zwei unabhängigen poetischen Fragmenten, die gegen Ende des 9. Jahrhunderts verfasst wurden und die uns auf sich ergänzende Weise Auskunft über die Existenz von Tierkriegern im Norwegen dieser Zeit erteilen. Die Zuweisung dieser Fragmente an diesen oder jenen Skalden bleibt problematisch. Diese Frage hat ohnehin nur wenig Relevanz für die Interpretation der Strophen, deren Datierung sich wiederum im Rahmen der Diskussion um den Ursprung der Tradition der Berserker als entscheidend erweist.

Nach dem Zeugnis des „Rabenfragments“ beziehen sich die Begriffe *berserkr* und *úlfheðnar* auf dieselbe Kriegergruppe und nicht auf zwei verschiedene Kategorien, wie es das in diesem Punkt zweideutige „Hafrsfjordfragment“ vermuten lassen könnte.

Es handelt sich offenbar um Elitekrieger, die zum engsten Kreis um König Haraldr gehören.

Neben dem *Haraldskvæði* erscheint der Begriff *berserkr* mehrmals in der eddischen und skaldischen Dichtung – meist in Werken, die nach der Wikingerzeit entstanden sind.

Im Zusammenhang mit dieser Studie besitzen diese Quellen nur einen begrenzten historiographischen Wert. Sie sollen daher nur kurz vorgestellt werden, ohne sich weiter mit der Textkritik aufzuhalten.

D Weitere eddische und skaldische Quellen

Über das *Haraldskvæði* hinaus hat Finnur Jónsson in seiner Ausgabe des *Lexicon poeticum*¹⁵⁴ sieben Referenzen zu Gedichtfragmenten, die das Appellativ *berserkr* enthalten, aufgelistet:

- Strophe 24 des *Hyndluljóð*
- Strophe 37 des *Hárbarðljóð*
- eine Strophe der *Qrvar-Odds saga*¹⁵⁵
- eine Strophe der *Gríms saga loðinkinna*¹⁵⁶
- eine Strophe der *Grettis saga*¹⁵⁷

¹⁵⁴ Finnur Jónsson 1931, S. 45.

¹⁵⁵ *Qrvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1892), S. 52; vgl. auch *Qrv.* III–2 (*Skj.* A:2, S. 290, B:2, S. 311).

¹⁵⁶ Rafn (Hg.) 1829, S. 155; vgl. auch *Skj.* A:2, S. 288, B:2, S. 309.

¹⁵⁷ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 252 (vgl. auch *Skj.* A:2, S. 443, B:2, S. 474).

- Strophe 18 der *Íslendingadrápa*¹⁵⁸
- eine Strophe, die *Víga-Styrr*¹⁵⁹ in der *Eyrbyggja saga*¹⁶⁰ zugeschrieben wird.

Zu dieser Liste können drei Strophen aus der *Qrvar-Odds saga* hinzugefügt werden, von denen eine auch in der *Heiðreks saga* erscheint.¹⁶¹

1 Inhalt der Strophen

Die eddischen Quellen und die Strophen der *Qrvar-Odds saga*

Zwei der von Finnur Jónsson zitierten Strophen sind Teil der eddischen Dichtung: *Hyndluljóð* und *Hárbarðljóð*.

Strophe 24 der *Hyndluljóð* verweist auf die Söhne Arngrímrs (*Arngrímssynir*), die in der altnordischen Tradition als schreckliche Tierkrieger beschrieben werden.

Das Motiv erscheint wieder in der *Qrvar-Odds saga*, in der die zwölf *Arngrímssynir* auf der Insel Sámsey von Oddr erschlagen werden. Drei Strophen beziehen sich auf diese Heldentat; zwei werden vor dem Kampf rezitiert – eine von Hjálmar, Schwurbruder Oddrs, die andere von Oddr selbst;¹⁶² die dritte Strophe steht am Ende der Saga und gehört zur *Ævidrápa*, die Oddr kurz vor seinem Tod dichtet.¹⁶³ Das Wort *berserkir* erscheint in einer vierten Strophe der *Qrvar-Odds saga*, die sich jedoch nicht auf die *Arngrímssynir* bezieht: Während eines Wortgefechts¹⁶⁴ zwischen Oddr und den Kämpen Sigurðr und Sjólftr rühmt sich Letzterer, eine Gruppe von Tierkriegern besiegt zu haben.¹⁶⁵

¹⁵⁸ *Skj.* A:1, S. 558, B:1, S. 543.

¹⁵⁹ *Skj.* A:1, S. 116, B:1, S. 111.

¹⁶⁰ Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 75.

¹⁶¹ *Qrvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1892), S. 54; vgl. auch *Qrv.* III–6 (*Skj.* A:2, S. 291, B2, S. 312); *Qrvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1892), S. 80; vgl. auch *Qrv.* VII–9 (*Skj.* A:2, S. 299, B:2, S. 318); *Qrvar-Odds saga* (Rafn (Hg.) 1829), S. 314; vgl. auch *Qrvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1888), S. 204; *Qrv.* IX–48 (*Skj.* A:2, S. 314, B:2, S. 334). Die erste dieser drei Strophen erscheint ebenfalls in der *Heiðreks saga* (Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 98; Rafn (Hg.) 1829, S. 423).

¹⁶² *Qrv.* III–2 und *Qrv.* III–6, wobei letztere die Antwort von Oddr auf eine Strophe von Hjálmar ist, die auch in der *Heiðreks saga* vorkommt (vgl. *Qrv.* III–5, *Skj.* A:2, S. 291, B:2, S. 312) und von der in den Handschriften unterschiedliche Varianten überliefert sind, in denen entweder das Wort *berserkir* oder aber die Lesarten *fóstbréþr* und *fullhugar* erscheinen; vgl. *FSN* 1, S. 423; *Qrvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1888), S. 99.

¹⁶³ *Qrv.* IX–48 (*Skj.* A:2, S. 314, B:2, S. 334).

¹⁶⁴ Zum traditionellen Spiel des *mannjafnaðr* („Männervergleich“), das in der altnordischen Literatur oft belegt ist, vgl. u. a. de Vries 1970, 1, S. 505. Der Verfasser beschreibt den *mannjafnaðr* im Zusammenhang mit rituellen Praktiken während der *jól*-Feierlichkeiten. Die Praktik dieser Wortgefechte beschränkt sich natürlich nicht auf einen religiösen Kontext.

¹⁶⁵ *Qrv.* VII–9 (*Skj.* A:2, S. 299, B:2, S. 318).

In einer der Strophen, die Oddr vor der Schlacht auf der Insel Sámsey rezitiert, werden die *Arngrímssynir* als „heulende“ (*grenjande*) Krieger beschrieben¹⁶⁶ – eine aus der Überlieferung des „Hafsfjordfragments“ entnommene stereotype Redewendung, die mit der Beschreibung des Verhaltens der Berserker in der altnordischen Literatur assoziiert wird.

Die Strophe 37 des *Hárbarðljóð* gehört ihrerseits in einen rein mythologischen Kontext: Der seltsame Ausdruck *brúður berserkja* („Berserkerbräute“), der hier dem Gott Þórr in den Mund gelegt wird, ist wahrscheinlich eine poetische Metapher für die Riesinnen.¹⁶⁷

Als Harbard/Óðinn dem Hammergott vorwirft, dass er sich nicht schäme, gegen Frauen zu kämpfen, erwidert Þórr, dass diese Wesen keine Weiber, sondern „Wölfinnen“ (*vargynior*) seien (Str. 39), die sein Boot zerstört und ihn mit einer Eisenkeule (an. *jarnlurkr*) bedroht hätten. Die weiteren Heldentaten, die Þórr im *Hárbarðljóð* für sich beansprucht, betreffen übrigens explizit Riesen.

Die skaldischen Strophen

Die weiteren von Finnur Jónsson genannten Dichtungen, in denen Berserker erwähnt werden, haben für die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung der Tradition der Tierkrieger wenig Relevanz.

Im Gegensatz zu den im *Haraldskvæði* beschriebenen Tierkriegern haben die Gruppen aus zwölf Berserkern, die von Grímr loðinkinna oder Grettir bekämpft werden, genauso wie der vom Skalden Þórleifr erschlagene Berserker, der in der *Íslendingadrápa* erwähnt wird,¹⁶⁸ kaum historische Relevanz.

Die Episode über die beiden von Víga-Styrr besieigten Berserker in der *Eyrbyggja saga* scheint auf einer vertrauenswürdigeren Tradition zu beruhen.¹⁶⁹ Wenn auch die von Styrr zu diesem Anlass verfasste Strophe keine genauere Information zu den Tierkriegern enthält, so befinden sich im Text der *Eyrbyggja saga* doch nähere Auskünfte zur Herkunft und zum Status der beiden Berserker: Es handelt sich um zwei Brüder, Halli und Leiknir, die der Gefolgschaft des schwedischen Königs Eiríkr inn sigrsæli angehörten, bevor sie in den Dienst des Ladejarls Hákon Sigurðarson eintraten, der sie seinem isländischen Gefolgsmann Vermundr als Geschenk gab – was von den zwei Tierkriegern als eine klare Erniedrigung empfunden wird. Schließlich bietet Vermundr die Berserker seinem Bruder Styrr an, der sie beseitigt, nachdem Halli sein Auge auf Ásdis, die Tochter von Styrr, geworfen hat.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Vgl. *Orvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1892), S. 53 und *Heiðreks saga* (Rafn (Hg.) 1829), S. 422.

¹⁶⁷ Vgl. die Notiz von Andreas Heusler in Genzmer (Übers.) 1932, S. 68.

¹⁶⁸ Zur Episode der Ermordung des Berserkers Klaufi vgl. *Svarfdæla saga*, Kap. XVIII.

¹⁶⁹ Vgl. Niedner 1920, S. 69f.

¹⁷⁰ *Eyrbyggja saga* (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935), S. 61–64 und 70–75.

2 Datierung der Strophen

Sind die Verse, die Víga-Styrr zugesprochen werden, authentisch? Es gibt keine zwingenden Argumente, die gegen eine mögliche Entstehung dieser Strophe am Ende des 10. Jahrhunderts sprechen, wie von Klaus von See vorgeschlagen.¹⁷¹

Zwar ist eine gewisse Vorsicht geboten, da die *Eyrbyggja saga*, in der diese Strophe enthalten ist, aller Wahrscheinlichkeit nach in die Mitte des 13. Jahrhunderts datiert.¹⁷² Dennoch kann der Episode, auf die sich die Strophe Víga-Styrrs bezieht, eine gewisse Glaubwürdigkeit beigemessen werden: Die lokale isländische Topographie selbst hat die Erinnerung an dieses Ereignis bewahrt. Es gibt keine Hinweise darauf, dass es sich dabei um eine erdichtete Geschichte ohne Grundlagen in der Überlieferung handelt.

Die skaldischen Strophen, die wiederum in der *Orvar-Odds saga*,¹⁷³ der *Gríms saga loðinkinna*¹⁷⁴ und der *Grettis saga*¹⁷⁵ überliefert sind, sind offensichtlich jünger. Sie erscheinen in Werken, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts oder zu Beginn des 14. Jahrhunderts verfasst wurden, und schöpfen inhaltlich rein aus Sagenüberlieferungen.¹⁷⁶

Über die Datierung der *Íslendingadrápa*, die dem Skalden Haukr Valdísarson zugeschrieben wird, sind sich Philologen uneinig. Es lässt sich jedoch mit hinreichender Sicherheit nachweisen, dass dieses Werk nicht früher als im 12. Jahrhundert entstanden sein kann.¹⁷⁷ Dasselbe gilt wahrscheinlich auch für das *Hyndluljóð*.¹⁷⁸

Die Datierung des *Hárbarðljóð* ist genauso umstritten: Mehrere Forscher befürworten die These einer frühen Entstehung im 10. Jahrhundert;¹⁷⁹ andere, wie Klaus von See, sprechen sich für eine spätere Datierung auf das 12. Jahrhundert aus.¹⁸⁰ Im Rahmen der vorliegenden Studie wird auf diese komplexe Frage nicht näher eingegangen. Übrigens gehört die Verwendung des Wortes *berserkr* in dem eddischen

¹⁷¹ Vgl. von See 1961b, S. 130. von See unterstreicht die Verwendung von zwei skaldischen Metaphern in dieser Strophe, deren Verwendung in der altnordischen Dichtung vor dem 13. Jahrhundert nicht belegt ist. Diese Argumentation vermag nicht völlig zu überzeugen, da viele skaldischen Gedichte verloren gegangen sind; darüber hinaus ist die Wiederverwendung von alten und traditionellen Formulierungen in neueren Gedichten nicht selten.

¹⁷² Vgl. McCreesh 1993; Perkins 1994.

¹⁷³ Vgl. Kroesen 1993; van Nahl 2001.

¹⁷⁴ Vgl. Jorgensen 1993.

¹⁷⁵ Vgl. Cook 1993; Beck 1999.

¹⁷⁶ Einige Strophen sind möglicherweise älter als der Prosatext, in den sie eingebettet sind. Dies scheint für einige Strophen der *Orvar-Odds saga* der Fall zu sein, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfasst wurden (vgl. Heusler / Ranisch (Hg.) 1903, S. XLIV und XLVII). Dennoch handelt es sich auf jeden Fall um Fragmente, die nach der Wikingerzeit entstanden sind.

¹⁷⁷ Vgl. Bjarni Einarsson 1993 c.

¹⁷⁸ Vgl. Gurevitch 1993; Zernack 2000.

¹⁷⁹ Vgl. Bax / Padmos 1993, S. 268 f.

¹⁸⁰ Vgl. von See 1961b, S. 130 f.

Gedicht zu einer metaphorischen Redewendung, die sich auf einen rein mythologischen Kontext bezieht.

Mit Ausnahme des *Haraldskvæði* liefert das gesamte Korpus der altnordischen Dichtung also nur geringfügige Informationen über die Tradition der Tierkrieger. Die hyperkritischen Schlussfolgerungen, die von Klaus von See aus einer späten Datierung aller unterschiedlichen eddischen und skaldischen Werke, in denen das Wort *berserkr* vorkommt, gezogen werden, vermögen dennoch nicht zu überzeugen: Der Begriff *berserkr* ist keine „Erfindung“ des Skalden Þórbjörn hornklofi, der in der skaldischen Dichtung von Beginn des 12. Jahrhunderts an wieder benutzt worden ist, sondern ein alter Gattungsname, dessen Entstehungszeitpunkt wahrscheinlich noch vor der Wikingerzeit liegt.

Das „Hafrsfjordfragment“ und das „Rabenfragment“ stellen für die Untersuchung der Tradition der altnordischen Tierkrieger Primärquellen dar, deren Überlieferung in die spätere isländische Prosaliteratur übernommen und – basierend auf anderen Quellen, die heute zum größten Teil verloren sind – ergänzt wurde.

Kapitel IV

Die Berserker in Norwegen zur Zeit der Schlacht von Hafrsfjord: die Überlieferung der *Íslendingasögur*

Neben den drei Hauptwerken aus dem Korpus der *Konungasögur*, die sich in der Beschreibung der Teilnahme von Tierkriegern an der Schlacht von Hafrsfjord explizit auf die Überlieferung der skaldischen Strophen stützen (nämlich die *Fagrskinna*, die *Heimskringla* und die *Flateyjarbók*), liefern weitere Quellen ergänzende Berichte über diese Ereignisse. Es handelt sich um drei Sagas, die zum Genre der *Íslendingasögur* gehören: *Vatnsdæla saga*,¹ *Grettis saga Ásmundarsonar*² und *Egils saga Skalla-Grímssonar*.³

All diese Texte enthalten eine kurze Schilderung der Schlacht und erwähnen das entscheidende Eingreifen der Berserker, die als die Elite unter den Begleitern des Königs Haraldr hárfagri dargestellt werden. Diesbezüglich scheinen die drei *Íslendingasögur* auch von den Informationen aus den skaldischen Strophen beeinflusst zu werden, ohne sie jedoch zu zitieren.

A Die *Vatnsdæla saga* (Kap. IX)

Dieser Text bestätigt die Anwesenheit von Berserkern an der Seite des norwegischen Herrschers. Die Schlacht von Hafrsfjord wird hier mit den folgenden Worten beschrieben:

Penna bardaga átti Haraldr konungur mestan; þá var með honum Rognvaldr af Mæri ok margir aðrir stórir höfðingjar ok þeir berserkir, er Úlfheðnar vǫru kallaðir; þeir höfðu vargstakka fyrir

1 Von diesem Werk aus dem Ende des 13. Jahrhunderts ist ein Pergamentfragment erhalten geblieben, das auf den Anfang des 15. Jahrhunderts datiert, sowie mehrere Papierhandschriften (vgl. Vésteinn Ólason 1993).

2 Die ältesten erhalten gebliebenen Handschriften der *Grettis saga* datieren in das 15. Jahrhundert. Das Werk wurde wahrscheinlich am Anfang des 14. Jahrhundert verfasst (vgl. Cook 1993; s. auch die Ausgabe der *Grettis saga* von Örnólfur Thorsson / Mördur Árnason (Hg.) 1994, S. XXXVIII; eine Entstehung in der 2. Hälfte des Jahrhunderts erwägt Hubert Seelow (Übers.) 1998, S. 251). Dieser Text basiert möglicherweise auf einer älteren Version der Geschichte von Grettir dem Starken, die Árni Magnússon einem Neffen von Snorri Sturluson, Sturla Þórðarson (1214–1284), zugeschrieben hat. Sigurður Nordal 1938 hat sich dieser Meinung angeschlossen.

3 Die ältesten überlieferten Handschriften dieser Saga, wie die *Mjóðruvallabók* (AM 132 fol), datieren in das 14. Jahrhundert (vgl. Bjarni Einarsson 1993a). Mehrere Philologen haben Snorri Sturluson dieses Werk vom Anfang des 13. Jahrhunderts zugeschrieben (vgl. Hallberg 1962). Zum Skalden Egill und seiner Geschichte vgl. u. a. de Looze et al. (Hg.) 2015.

brynjur ok vörðu framstafn á konungs skipinu, en konungr sjálf varði lyptinga með hinni mestu prýði ok karlmensku [. . .].⁴

(Dies war die größte Schlacht König Haraldrs; bei ihm waren da Rognvaldr von Møre und viele andere große Anführer und ihre Berserker, die *Úlfheðnar* genannt wurden; sie hatten Wolfspelze als Brünen und standen am Vordersteven des Schiffs des Königs, und der König selbst verteidigte das Deck im Achterschiff mit der grössten Tapferkeit und Mannhaftigkeit [. . .])

Laut dem Verfasser der Saga stehen die Berserker am Bug des Schiffes des Königs (*framstafn á konungs skipinu*). Dieser Hinweis erscheint nicht in den Strophen des *Haraldskvæði*, stimmt aber mit dem Bericht von Snorri in der *Heimskringla*⁵ überein.

In dieser Hinsicht verlassen sich die isländischen *sagnamenn* vermutlich auf die norwegische mündliche Überlieferung. Dadurch entsteht ein durchaus realistisches Bild, da Elitekrieger prinzipiell an der exponiertesten Stelle neben ihrem Anführer Platz nehmen sollen. Der Skalde Þórbjörn hornklofi rühmte übrigens seinerzeit das Vertrauen des Königs in die Berserker: *áræðismönnum einum hygg ek þar undir felisk / skyli sá enn skilvísi* (*Haraldskvæði*, Str. 21; „Nur den tapferen Männern – ich weiß es – vertraut dort der weise König“). Der Verfasser der *Vatnsdæla saga* kannte diese Verse bestimmt. Die Redewendung *berserkir*, *er úlfheðnar vāru kallaðir* („die Tierkrieger, die Wolfspelze genannt wurden“) erinnert deutlich an den berühmten Dialog zwischen der Walküre und dem Raben (*Úlfheðnar þeir heita*), ebenso wie der folgende Satz offensichtlich vom Prosatext der *Fagrskinna* beeinflusst ist: *þeir höfðu vargstakka fyrir brynjur* („sie hatten Wolfskittel als Brünen“).⁶

Das Motiv der *vargstakkar* kommt in anderen altnordischen Quellen, wie zum Beispiel in der legendarischen *Óláfs saga*, vor: Die elf Gefolgsmänner von Þórir hundr, denen die altnordische Tradition eine entscheidende Rolle im Verlauf der Schlacht von Stiklastaðir im Jahr 1030 zuspricht,⁷ sind mit Wolfspelzen bekleidet. In der *Fagrskinna* scheint der Verweis auf das Tragen von *vargstakkr* eine ätiologische Funktion zu haben: dadurch wird eine rationale Erklärung für den Zusammenhang zwischen den Begriffen *berserkir* und *úlfheðnar* geliefert, die in den Strophen des *Haraldskvæði* nebeneinandergestellt werden. Der Verfasser der *Vatnsdæla saga* hat dieses Argument übernommen, ohne die skaldischen Strophen zu zitieren.

⁴ *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 24 f.

⁵ *Haralds saga hárfagra*, Kap. IX, S. 107 f.

⁶ Das Wort *vargr*, das hier in das Kompositum *varg-stakkr* („Wolfs[fell]kittel“) integriert ist, beschreibt den Wolf mit Zügen einer bössartigen Bestie. Der Begriff besitzt zudem eine juristische Bedeutung, die des Verbrechers, des „Ausgestoßenen“, der „außerhalb des Gesetzes“ steht (vgl. Jacoby 1974).

⁷ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 192: *Þorir hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinzstakcum* („Außerhalb der Schlachtreihen befanden sich Thorir Hund und seine elf Leute, die nirgends eingegliedert waren. Sie trugen Jacken aus Wolfsfell“). In der Version der *Óláfs saga*, die in der *Heimskringla* überliefert ist, verleiht Snorri Sturluson diesen Kriegern Rentierfelle (*hreinbjálbi*, S. 440 und 492). Zu dieser Episode s. u. Kap. VIII.

Die Formulierung *fyrir brynjur* („statt Brünne“, „anstelle von Brünne“) erinnert an die schützende Wirkung der *vargstakkar*.⁸ Müssen die Berserker auf jegliche Art von Körperpanzerung verzichten? In der *Ynglinga saga* benutzt Snorri Sturluson das Adjektiv *brynjulauss* („brünneilos“) im Zusammenhang mit dem Verhalten der „Männer Óðinns“, die vom *berserksgangr* ergriffen werden.⁹ Die *sagnamen* des 13. Jahrhunderts, die ohne Zweifel nicht in der Lage waren, die Bedeutung des Etymons *ber- (*ursus*) in der Konstruktion des Kompositums *ber-serkr* korrekt zu erklären, interpretieren diesen Begriff ausgehend vom Adjektiv *berr* (*nudus*). Sie beschreiben die Tierkrieger also als Krieger ohne Rüstung.

Verglichen mit den Strophen des *Haraldskvæði* liefert der Bericht der *Vatnsdæla saga* schließlich nur wenig neue Informationen. Diese Quelle bestätigt die wichtigsten Belege der skaldischen Tradition über die Schlacht von Hafrsfjord, denen der Verfasser der Saga fast wortgetreu folgt.

Im Gegensatz zu dieser Überlieferung steht jedoch das teilweise durch christliche Vorurteile gekennzeichnete Bild der Berserker, das im weiteren Verlauf des Werks vorkommt.

In den Kapiteln XXX und XXXVII wird der *berserksgangr* als eine psychische Störung beschrieben:¹⁰ Þórir Ingimundarson beklagt, dass er die Wutanfälle, die ihn regelmäßig ergreifen, nicht unterdrücken kann. Auf Anraten seines Bruders Þorsteinn, der ein Bittgebet zum allmächtigen Gott richtet, wird Þórir schließlich von dieser Krankheit befreit, nachdem er ein ausgesetztes Kind gerettet hat.¹¹ Implizit wird hier das Ablassen von heidnischen Sitten als Voraussetzung für Erlösung dargestellt.

In Kapitel XXXIII wird Jökull, Bruder von Þórir und Þorsteinn, ebenso von der Helseherin Helga als Berserker bezeichnet: [. . .] *þat er sannmælt til Jökuls, at engi berserkr [er] slíkr í öllum Norðlendingafjórðungi sem hann [. . .]*.¹² Überraschenderweise bekommt das Wort *berserkr* in diesem Zusammenhang einen positiven Klang: Laut seinem eigenen Vater besaß Jökull schon als Kind all die Fähigkeiten, die einen

⁸ Der Schutz, den diese Felltuniken liefern, darf jedoch nicht überschätzt werden: Die Unverwundbarkeit der Berserker beruht aller Wahrscheinlichkeit nach zuvorderst auf der schmerzbetäubenden körperlichen Reaktion, die durch den Zustand der Raserei (*berserksgangr*) ausgelöst wird. Gemäß den Glaubensvorstellungen des alten Nordens besaßen einige Personen die Fähigkeit, ihr „zweites Ich“ in tierischer Gestalt auszudrücken: Insofern stellt das Tragen von Pelzen ein greifbares Indiz für diese Veränderung des Zustands dar, die mit der Entfaltung einer ungewöhnlichen Kraft verbunden ist. Die christliche Geschichtsschreibung, die diese Vorstellung zurückweist, verbindet manchmal die Unverwundbarkeit der Tierkrieger mit der Verwendung von verzauberten Pelzen (vgl. die Pelze, die von samischen Zauberern in der *Óláfs saga helga* hergestellt werden).

⁹ *Ynglinga saga*, Kap. VI, S. 17.

¹⁰ *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 83 und 97 f.

¹¹ *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 98.

¹² *Vatnsdæla saga*, Kap. XXXIII (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 89): „[. . .] dies wird wahr über Jökull gesagt, dass kein Berserker in allen Fjorden des Nordlandes so ist wie er [. . .]“.

wackeren Kämpfen (an. *kappi*) ausmachen, obwohl er kein beherrschter Mensch (*eigi mikill skapdeildarmaðr*) werden sollte.¹³ Gemäß einer semantischen Entwicklung, die in der isländischen Literatur gut belegt ist, werden die Begriffe *berserkr* und *kappi* also in diesem Kontext als Synonyme benutzt.¹⁴ Im Übrigen sollte ein den Tierkrieger wohlgesinntes Urteil aus dem Munde Helgas, die wahrscheinlich den heidnischen Glaubensvorstellungen verbunden ist,¹⁵ nicht überraschen.

In Kapitel XLVI der *Vatnsdæla saga* treten noch zwei Berserker auf. Es handelt sich um zwei Brüder, die beide Haukr heißen.

Dieses Mal entspricht das Verhalten dieser üblen Gestalten in allen Punkten den literarischen Konventionen, die in vielen Isländersagas angenommen werden: Die beiden Haudegen führen das Leben von gewerbsmäßigen Zweikämpfern, um sich die Frauen und die Güter ihrer unglücklichen Gegner anzueignen. Im Verlauf ihrer Wutausbrüche beißen sie in den Rand ihrer Schilde, heulen wie Hunde und scheuen weder Feuer noch Eisen.¹⁶ Darüber hinaus weist der Name, den die beiden Brüder tragen (*Haukr*, „Falke“), auf das literarische Motiv der „unerwünschten Gäste mit Tiernamen“ („*unwanted guest under an animal name*“) hin.¹⁷

Das unverhoffte Eingreifen des Bischofs Friðrekr, Missionar in Nordisland, setzt den Machenschaften der beiden Grobiane ein Ende.¹⁸ In seiner Studie über die Zauberer im alten Island weist François-Xavier Dillmann mit Recht auf den apologetischen, erbaulichen Charakter dieser Erzählung hin: „... il est manifeste que les deux frères, appelés l'un et l'autre (de manière fort peu réaliste) du nom de Haukr, ... servent uniquement de faire-valoir au missionnaire, en sorte que cet épisode ... possède un caractère essentiellement édifiant, même si, en dernière analyse, il s'inspire dans une large mesure de l'antique représentation de l'extase magico-guerrière propre aux champions du dieu Óðinn.“¹⁹

Mehrere Episoden der *Vatnsdæla saga* reflektieren also ein negatives Bild der Tierkrieger, das in scharfem Kontrast zu den Traditionen steht, die die Skalden des

13 *Vatnsdæla saga*, Kap. XIII.

14 Vgl. Dillmann 2006, S. 191, der die Worte der Hellseherin Helga wie folgt übersetzt: „... et l'on dit à juste titre de *Jökull* qu'il n'est pas un champion tel que lui dans tous les cantons du nord du pays.“ Vgl. auch Güntert 1912, S. 23, Anm. 31 sowie die Anmerkung von Walter Heinrich Vogt in seiner Ausgabe der *Vatnsdæla saga* (1921, S. 25, Anm. 1f.). In der *Ívens saga*, Kap. XII (Kölbing (Hg.) 1898, S. 91), wird das Wort *champion*, das in der französischen Version dieser Erzählung vorkommt (*Ivain*, V. 4454), mit dem altnordischen *berserkr* übersetzt.

15 *Vatnsdæla saga*, Kap. XXXIII: [. . .] *hon var [. . .] framsýn ok forspá ok margkunnig um flesta hluti* („... sie war ... vorausschauend und zukunfts-kundig und zauberkundig in den meisten Dingen“). Im weiteren Verlauf der Saga setzt Helga ihre magischen Kräfte gegen *Jökull* ein.

16 *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 124 f.

17 Vgl. Breen 1999b, S. 36.

18 *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 124 f. Diese Episode erscheint auch in anderen Quellen (*Þorvalds þáttur víðförla* und *Kristni saga*).

19 Dillmann 2006, S. 265.

9. Jahrhunderts überliefern (es ist anzumerken, dass die Mission des sächsischen Bischofs Friðrekr auf der nordischen Insel um 980 erfolgte).²⁰

Im Verlauf dieser Untersuchung (siehe insbesondere Kap. VII) wird näher auf die Figur des Berserkers als Unruhestifter und Wegelagerer eingegangen. Ein solches Bild, das im Korpus der Isländersagas sehr häufig auftritt, widerspricht dem heroischen Ruf, der den als Elitekriegern dargestellten Berserkern in den Berichten über die Schlacht von Hafrsfjord zukommt.

B Die *Grettis saga* (Kap. II)

Die Beschreibung dieser Schlacht in der *Grettis saga* kommt der Version, die die *Vatnsdæla saga* liefert, sehr nahe. Der Verfasser der *Grettis saga* weist jedoch auf die Anwesenheit von Tierkriegern in beiden gegnerischen Heeren hin, wie es auch Snorri Sturluson in der *Heimskringla* tut. Die Berserker König Haraldrs stürzen zum Angriff auf das Schiff von Þórir haklangr, der ebenfalls als „sehr mächtiger Berserker“ bezeichnet wird:

Haraldr konungr lagði at skipi Þóris haklangs, því at Þórir var inn mesti berserkr ok fullhugi; var þar in harðasta orrosta af hvárumtveggjum. Þá hét konungr á berserki sína til framgöngu; þeir váru kallaðir úlfheðnar, en á þá bitu engi járn; en er þeir geystust fram, þá helzk ekki við.²¹

(König Haraldr legte sein Schiff an das Schiff von Þórir haklangr, weil Þórir der größte Berserker und mutig war; es kam da zwischen ihnen zu einem sehr harten Kampf. Da befahl der König seinen Berserkern anzugreifen; sie wurden Úlfheðnar genannt, und kein Eisen biss sie; und als sie nach vorne stürmten, konnte sie nichts aufhalten.)

In diesem Text wird die Unverwundbarkeit der *úlfheðnar* durch Eisen ausdrücklich erwähnt, eine Information, die in den Strophen des *Haraldskvæði* nicht vorkommt. Es handelt sich aber um einen Gemeinplatz der altisländischen Literatur. In den verschiedenen Versionen der *Óláfs saga* liefern die Berichte über Þórir hundr und seine Gefährten eine beispielhafte Darstellung dieses Motivs.²²

Im weiteren Verlauf der *Grettis saga* wird noch an mehreren Stellen über Berserker berichtet. Es handelt sich dann eindeutig um Räuber (*ránsmenn*) und Übeltäter (*illvirkjar*), die während der Julzeit wehrlose Gastgeber bedrohen und vom eponymen Helden der Saga erschlagen werden: Grettir besiegt zuerst eine Gruppe von zwölf Berserkern aus Halogaland (Kap. XIX),²³ bevor er den Berserker Snækoll, Anführer einer Schar von *markamenn* („Waldgänger, Räuber“), tötet (Kap. XL).²⁴ In

²⁰ Foote 1993, S. 107.

²¹ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 5.

²² Vgl. u. a. *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 492.

²³ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 62–71.

²⁴ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 135 ff.

diesem Zusammenhang wird ein Gesetz von Jarl Eiríkr Hákonarson erwähnt, das Zweikämpfe verbietet und Tierkrieger verbannt:

Þótti monnum þat mikill ósiðr í landinu, at úthlaupsmenn eða berserkir skoruðu á hólmgöfga menn til fjár eða kvenna [. . .] ok því tók Eiríkr jarl af allar hólmgöngur í Noregi; hann gerði ok útлага alla ránsmenn og berserki, þá sem með óspekðir fóru.²⁵

(Es schien den Männern eine üble Unsitte im Land, dass Räuber oder Berserker angesehene Männer um Geld oder Frauen zum Holm herausforderten [. . .] und daher schaffte Jarl Eiríkr alle Holmgänge in Norwegen ab; er erklärte auch alle Räuber und Berserker zu Geächteten, die gewalttätig vorgingen.)

Diese Entscheidung Jarl Eiríks muss in die ersten Jahre des 11. Jahrhunderts datiert werden – also mehr als ein Jahrhundert nach der Regierungszeit König Harald Schönhaars.

C Die *Egils saga* (Kap. IX)

Genau wie in der *Grettis saga* wird die Unverwundbarkeit der Berserker, die an der Schlacht von Hafrsfjord teilnehmen, in der *Egils saga* erwähnt: *þeir, er eigi bitu járn, en þat váru berserkir*. Zusammen mit anderen hochrangigen Persönlichkeiten, die der Gefolgschaft (*hirð*) König Haralds und der Besatzung seines Schiffs angehören, stehen die Tierkrieger an der exponiertesten Stelle – nächst dem Vordersteven (*í sǫxum*) – an der Seite des Herrschers:

[. . .] hann hafði sjálfr skip mikit ok skipat hirð sinni; þar var í stafni Þórólfr Kveld-Úlfsson ok Bárðr hvíti ok synir Berðlu-Kára, Qlvir hnúfa ok Eyvindr lambi, en berserkir konungs tólf váru í sǫxum.²⁶

([. . .] er hatte selbst ein großes Schiff und seine Gefolgschaft aufgestellt; auf dem Vordersteven waren Þórólfr Kveld-Úlfsson und Bárðr und die Söhne Berðlu-Káris, Qlvir hnúfa und Eyvindr lambi, und die zwölf Berserker des Königs waren neben dem Vordersteven.)

Als der Kampf ausbricht, zeichnen sich die Berserker durch ihre Standhaftigkeit aus:

Þórólf var sárr mjök, en Bárðr meir, ok engi var ósárr á konungsskipinu fyrir framan siglu, nema þeir, er eigi bitu járn, en þat váru berserkir.²⁷

²⁵ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 61.

²⁶ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 22. Wenn sich *stafn* auf den Vordersteven bezieht, so bezeichnet der Ausdruck *sǫxum* den Bereich dahinter (vgl. Baetke 1976, S. 521: „der zum Vordersteven aufsteigende Teil des Schiffsbords“). Laut Hjalmar Falk (1912, S. 84) ist dieser Begriff synonym mit *rausn*, was Dillmann (2000a, S. 443, Anm. 4) mit „demi-tillac d'avant“, dt. „vorderes Halbdeck“, übersetzt. In Kapitel IX der *Haralds saga hárfagra* macht Snorri deutlich, dass sich die Berserker in diesem Bereich des königlichen Schiffs aufhalten.

²⁷ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 23.

(Þórólf war stark verwundet, aber Bárðr noch mehr, und vor dem Segel auf dem Königsschiff war niemand ohne Wunde, außer denen, die das Eisen nicht biss, und das waren die Berserker.)

Obwohl die Verwendung des altnordischen Begriffs *hirð*, der im Norden nicht vor dem 11. Jahrhundert belegt ist, im Rahmen einer Erzählung, die sich auf das Zeitalter Haraldr hárfagris bezieht, einen Anachronismus darstellt,²⁸ ist die frühe Entstehung einer nordischen Form des *comitatus*, die den ersten Erwähnungen des Wortes *hirð* vorangeht, kaum zu bezweifeln.²⁹ Die Zugehörigkeit der Tierkrieger zur königlichen Gefolgschaft im vorchristlichen Norwegen wird nicht nur vom Verfasser der *Egils saga* postuliert, sondern entspricht auch der von den zeitgenössischen skaldischen Strophen überlieferten Tradition (s. o. Kap. III).

Im Text der *Egils saga* zieht jedoch eine andere Angabe Aufmerksamkeit auf sich, nämlich dass die Berserker im Dienste König Haralds eine Gruppe von zwölf Kriegern bilden (*berserkir konungs tólf*). Das in der altnordischen Literatur ausführlich ausgebreitete Motiv der zwölf Gefährten wird sehr häufig mit Tierkriegern verbunden – wie zum Beispiel Þórir hundr und seine pelzgekleideten Genossen in der Geschichte vom Heiligen Olaf. Die Zahl zwölf besitzt möglicherweise eine symbolische Bedeutung, die mit der Ahnfigur des Gottes Óðinn verbunden sein könnte.³⁰ Im Anschluss an diese kurze Darstellung der aus drei altisländischen Sagas entnommenen Berichte über die Schlacht von Hafrsfjord sollen weitere Abschnitte der *Egils saga* näher untersucht werden, da sie zahlreiche wertvolle Informationen zum Phänomen der Tierkrieger liefern.

D Der soziale Status der Tierkrieger

Die *Egils saga* erwähnt mehrere hochrangige Gefolgsmänner Haralds neben den zwölf Berserkern, die das Schiff des Königs während der Schlacht von Hafrsfjord verteidigen. Zu diesen gehören Þórólf, Sohn von Kveld-Úlfr, sowie die beiden Söhne von Berðlu-Kári: Ólvir Hnúfa und Eyvindr Lambi. Obwohl Kveld-Úlfr³¹ und Berðlu-Kári³² nicht an der Schlacht teilnehmen, sind diese Persönlichkeiten im Rahmen der vorliegenden Untersuchung von besonderem Interesse, da sie im ersten Abschnitt der *Egils saga* als Tierkrieger vorgestellt werden.

²⁸ Vgl. Kuhn 1956.

²⁹ Vgl. Lindow 1976; Steuer 1992; Wenskus 1992; Landolt / Steuer / Timpe 1998.

³⁰ Vgl. *Ynglinga saga* (Kap. II) zum Motiv der zwölf Häuptlinge um Óðinn (*hofðingjar* oder *hof-goðar*, „Priester“) sowie die Erwähnung der zwölf Asen in der *Gylfaginning* (Kap. XX).

³¹ Wörtlich: „Abendwolf“. Im Verlauf dieser Arbeit (Kap. VI) wird das Thema der Glaubensvorstellungen, die mit diesem Namen verbunden sind, noch einmal aufgegriffen.

³² Der Name bedeutet „Kári von Berðla“ und nimmt Bezug auf ein Gut, das Kári an der Westküste Norwegens besaß (heute: Berle in Sogn und Fjordane, vgl. Dillmann 2000a, S. 447, Anm. 5).

Kveld-Úlfr, Großvater des Skalden Egill, ist ein Norweger von edler Abstammung.³³ In seiner abenteuerlichen Jugend war er durch ein *félag* („Genossenschaft“)³⁴ mit seinem Landsmann Berðlu-Kári verbunden, mit dem er Wikingerzüge unternahm: *en er hann var á unga aldri, lá hann í víkingu ok herjaði. Með honum var í félagsskap sá maðr, er kallaðr var Berðlu-Kári*³⁵ („Und als junger Mann war er auf Wikingerfahrt und heerte. Mit ihm war der Mann in Gemeinschaft, der Berðlu-Kári genannt wurde.“).

Berðlu-Kári wird nicht nur als ein vornehmer, kühner Mann vorgestellt, sondern auch eindeutig als Berserker bezeichnet: *[. . .] gofugr maðr ok hinn mesti afreksmaðr at afli ok áræði; hann var berserkr* („[. . .] ein vornehmer und an Kraft und Mut durchaus überragender Mann; er war ein Berserker.“).

Nachdem Berðlu-Kári seine Wikinger-Karriere beendet hat, zieht er sich auf seinen Hof an der Westküste Norwegens zurück. Er wird als ein „sehr reicher Mann“ beschrieben (*hann var maðr stórauðigr*). Seine Tochter Salbjörg heiratet Kveld-Úlfr, der seinerseits zu seinem Familiengut zurückkehrt und wie seine Vorväter ein wohlhabender und angesehener Landbesitzer wird:

Úlfr var maðr auðigr, bæði at lönðum ok lausum aurum; hann tók lends manns³⁶ rétt, svá sem haft höfðu langfæðgar hans, ok gerðisk maðr ríkr.³⁷

33 König Haraldr hält Kveld-Úlfr für einen „vornehmen Mann aus edlem Geschlecht“: *gofugr maðr ok stórættaðr*; vgl. *Egils saga* Kap. V (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 12).

34 Das Neutrum *félag* („fellowship“, „Genossenschaft“) bezeichnet eine Form von Gütergemeinschaft, die das Zusammenlegen von Geld und Gut zum Zwecke einer gemeinsamen Unternehmung voraussetzt, vor allem bei seemännischen Unternehmungen. Der Text der *Egils saga*, in dem der Begriff *félagsskapr* vorkommt, macht deutlich, dass Kveld-Úlfr und Berðlu-Kári eine „gemeinsame Kasse“ haben: *Peir Úlfr áttu einn sjóð báðir* (*Egils saga* [Sigurður Nordal (Hg.) 1933], S. 3). Wie aus diesem Abschnitt der *Egils saga* deutlich hervorgeht, wird das *félag* nicht ausschließlich mit einer kaufmännischen Tätigkeit, sondern auch mit Wikingerzügen verbunden. Die Verwendung des Worts *félagi* („Genosse“) in Runeninschriften bestätigt diese Beobachtung (vor allem die Inschrift DR 1, Steine aus dem Kirchspiel von Haddeby. Vgl. zu diesem Thema auch Beck / Authén-Blom 1994 sowie Musset 1968). In dem norwegischen Gesetzestext *Hirðskrá* bezeichnet der Begriff *félagi* (§ 33) außerdem ein Mitglied der *hirð* oder des „königlichen Gefolges“ (S. 425).

35 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 3.

36 Der Ausdruck *lendr maðr* bezieht sich auf einen „Mann, der (vom König) Land erhalten hat“, d. h. einen Lehnsmann des Königs (vgl. Krag 2001). Es ist unsicher, ob diese Bezeichnung bereits im Norwegen des 9. Jahrhunderts verwendet wurde – zumindest in dem Sinne, in dem sie später gebraucht wurde. Die erste bekannte Erwähnung findet sich in der skaldischen Dichtung des 11. Jahrhunderts. Von Beginn des 12. Jahrhunderts an verliert die Einrichtung der *lendir menn* ihren vererbaren Charakter und verdrängt ältere, zweifellos unabhängigere Adelsformen (vgl. Musset 1951, S. 98). Der Titel *lendr maðr*, der wahrscheinlich jünger als der Begriff *hersir* ist (vgl. Würth 1999, S. 466 ff.), wurde 1277 durch den Titel *barún*, „Baron“, ersetzt (vgl. IED, S. 384). Wie auch immer der Ursprung und die Natur des Vorrechts sein mag, über das Kveld-Úlfr in der *Egils saga* verfügt (er wird übrigens in einer improvisierten skaldischen Strophe seines Sohnes Grímr als *hersir* bezeichnet, vgl. *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 70), so zeigt er sich vor allem um seine Unabhängigkeit bemüht: Er weigert sich, auf die Vorladung des Herrschers von Firdafylki zu antworten, bevor er einen Konflikt mit dessen Gegner Haraldr hárfagri anfängt.

37 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 4.

(Úlfr war ein wohlhabender Mann, sowohl an Land als auch an beweglicher Habe; er übernahm die Herrschaftsrechte, so wie seine Vorfahren sie gehabt hatten, und wurde ein mächtiger Mann.)

Mit dem Ende seiner Wikingerfahrten, auf denen er seinen Wert als junger Krieger bewiesen hat, verändert sich Kveld-Úlfrs Verhalten hin zu dem eines Großgrundbesitzers, der sich bei der Verwaltung seines Gutes sehr besonnen zeigt: *svá er sagt, at Úlfr var búsyslumaðr mikill*. Úlfr behält jedoch seinen unheimlichen Charakter, der ihm seinen Beinamen „Abendwolf“ einbringt:

En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðisk hann styggr, svá at fáir menn máttu orðum við hann koma; var hann kveldsvæfr. Þat var mál manna, at hann væri mjök hamrammr; hann var kallaðr Kveld-Úlfr.³⁸

(Aber jeden Tag, wenn es gegen Abend ging, wurde er mürrisch, so dass nur wenige Männer das Wort an ihn richten konnten; er war abendmüde. Die Männer sagten, dass er fähig war, die Gestalt zu wechseln; er wurde Kveld-Úlfr genannt.)

Das Wort *berserkr* erscheint zwar in diesem Abschnitt nicht, dennoch ist das Adjektiv *hamrammr* zweifellos eine Anspielung auf die Tradition der Tierkrieger.³⁹ Dies beweist auch eine Episode, die in Kapitel XXVII der *Egils saga* beschrieben wird: Der Verfasser verwendet die Begriffe *hamrammr* und *berserksgangr* – die offensichtlich als sich entsprechende Ausdrücke verstanden werden –, um die Raserei zu beschreiben, die Kveld-Úlfr und seinen Sohn Grímr im Kampf gegen ihre Feinde ergreift.⁴⁰

Diese Quelle bestätigt unzweifelhaft die Existenz von Tierkriegern innerhalb der alten norwegischen Oberschicht. Sie deckt sich an dieser Stelle mit der Überlieferung durch Snorri Sturluson: Unter den vier Berserkern, von denen in der *Heimskringla* berichtet wird (Hildibrandr und Haki haðaberserkr in der *Hálfðanar saga svarta*, Berðlu-Kári und Þórir haklangr in der *Haralds saga hárfagra*), werden tatsächlich drei als hochrangige Männer vorgestellt (Haki, Berðlu-Kári und Þórir haklangr).⁴¹ Es ist anzumerken, dass diese Personen ungefähr zur selben Zeit gelebt

³⁸ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 4.

³⁹ Cleasby übersetzt dieses Adjektiv mit dem Ausdruck “able to change one’s shape” und trägt die folgende Präzisierung bei: “In the Sagas it is esp. used of berserker, – men gifted with supernatural strength or seized with fits of warlike fury (berserks-gangr)” (*IED*, S. 237). Auf die Verwandtschaft zwischen dem *berserksgangr* und dem Adjektiv *hamrammr*, das aus dem Adjektiv *ramr* („sehr“) und dem maskulinen *hamr* („Seele“, „äußere Form der Seele“, „Gestalt, die nach einer Verwandlung angenommen wird“, vgl. Strömbäck 1935, S. 173 und Dillmann 2006, S. 245, Anm. 6) wird im späteren Verlauf der Arbeit zurückgekommen.

⁴⁰ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 69.

⁴¹ Snorri berichtet im Zusammenhang mit Haki haðaberserkr, dessen Beiname „Tierkrieger aus Hadeland“ bedeutet, dass er in seiner Region viel Land besitzt: *þar átti hann bú stór* (*Hálfðanar saga svarta*, S. 91; diese Passage ist nicht im *Codex Frisianus* enthalten. Zu dieser Episode und dem „odinschen“ Tod des Berserkers, der seinem Leben ein Ende setzt, indem er sich in sein eigenes

haben: in den letzten beiden Dritteln des 9. Jahrhunderts. Erst mit Þórir hundr erscheint in den verschiedenen Versionen der *Óláfs saga* wieder ein Krieger, dessen Verhalten dem der Tierkrieger ähnelt:⁴² Es handelt sich auch in diesem Fall um ein Mitglied der Oberschicht, das den Titel eines *lendr maðr*⁴³ trägt, ebenso wie Kveld-Úlfr in der *Egils saga*. Zudem ist Þórir hundr eine der Hauptfiguren der heidnischen Opposition, die sich in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts gegen den norwegischen König richtet. Bis zur endgültigen Einführung des Christentums in den nordischen Königreichen scheint die Stellung der Berserker innerhalb der Elite gut belegt zu sein.

Einer der Tierkrieger, von denen in der *Egils saga* berichtet wird, wird jedoch im Gegensatz zu Kveld-Úlfr oder Berðlu-Kári mit negativen Charakterzügen dargestellt: Es handelt sich um Ljótr hinn bleiki. Diese wenig glanzvolle Persönlichkeit ist ein Fluch für die respektablen Familien in der Provinz Møre.⁴⁴ Er fordert seine Opfer im Einklang mit den „Duellgesetzen“, die laut den mittelalterlichen Quellen zu dieser Zeit wirksam waren, zu einem Zweikampf heraus, um ihren Besitz zu beanspruchen.⁴⁵ Die historische Existenz dieses Kriegers ist jedoch nicht belegt.

Schwert stürzt, vgl. Ólafía Einarsdóttir 1990, S. 272f.). Zu Berðlu-Kári berichtet Snorri, dass dieser „große Tierkrieger“ (*berserkr mikill*) sich dem Jarl Rognvaldr „mit einem gut ausgerüsteten Langschiff“ (*með langskip alskipat*) anschließt, welches deutlich seinen sozialen Status zeigt (*Haralds saga hárfagra*, S. 113f.). Was Þórir haklangr betrifft, der auch als *berserkr mikill* bezeichnet wird, so wird er von Snorri als der Sohn des Königs von Agder, Kjetvi, eingeführt (*Haralds saga hárfagra*, S. 122f.).

⁴² Im Zusammenhang mit Þórir hundr benutzt Snorri nie das Wort *berserkr*. Höfler (1940, S. 52f.) hat jedoch mit gutem Grund seine Verwandtschaft mit den Tierkriegern betont: Nachdem er den Gegnern Óláfrs auf dem Schlachtfeld von Stiklastaðir gegenübergetreten ist, nimmt Þórir den Platz an der Spitze des Heeres ein und ist umgeben von zwölf Männern, die mit Fellen bekleidet sind, die sie gegen Hiebe unempfindlich machen (vgl. *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 482 und 492f.).

⁴³ *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 218.

⁴⁴ An. *Mœrr* oder *Mæri*. Zu Beginn des Mittelalters bezeichnete dieser Name eine Küstenregion in Westnorwegen, eingebettet zwischen der Landspitze Stad (an. *Staðr*) und Namdal (an. *Naumudalr*). Sie besteht aus zwei Teilen, Sunnmøre und Nordmøre, die Romsdal (an. *Raumsdalr*) umschließen. Die hier beschriebenen Ereignisse spielen in Sunnmøre (vgl. *Egils saga*, Kap. LXIV [Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 199]).

⁴⁵ Laut der *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 205) erlauben es diese „Holmgangsgesetze“ (an. *hólmgöngulög*) dem Sieger tatsächlich, den Besitz des Besiegten zu beanspruchen. Der Begriff *hólmganga* bezeichnet einen Zweikampf, der von genauen Regeln bestimmt wird. Die *Grettis saga* spricht Jarl Eiríkr Hákonarson ein Edikt zu, das Duelle verbietet und Berserker verbannt.

Alles spricht dafür, dass diese Figur ein Stereotyp ist: der Name,⁴⁶ die ihm zugeschriebene schwedische Herkunft,⁴⁷ die Mühelosigkeit, mit der der Skalde Egill ihn tötet und damit eine adlige junge Frau vor einem unglücklichen Schicksal bewahrt – all die Topoi, die sich in der isländischen Literatur finden, sind hier versammelt.⁴⁸

Ein weiteres Detail verstärkt den künstlichen Charakter dieser Szene: Egill, von dem man weiß, dass er die Religion seiner Vorfahren nie aufgegeben hat,⁴⁹ wirft Ljótr vor, „den Göttern zu opfern“.⁵⁰ Diese Aussage, die einem Heiden in den Mund gelegt wird, der mit den heidnischen Bräuchen vertraut ist,⁵¹ erweckt einen anachronistischen Eindruck.

Die Episode des Duells mag auf einer authentischen Tradition beruhen;⁵² die Beschreibung scheint jedoch stark von den literarischen Konventionen beeinflusst zu sein, die für dieses Genre gelten.

Übrigens widerspricht das Verhalten Ljótrs der These von der Zugehörigkeit bestimmter Berserker zur sozialen Oberschicht nicht: Er verfügt über ein bewaffnetes Gefolge⁵³ und zögert nicht, Gegner von hohem Rang herauszufordern.⁵⁴ Jedoch lie-

46 Der Name Ljótr kommt wahrscheinlich vom Adjektiv *ljótr*, „hässlich“, „abscheulich“. Janzén (1947, S. 43) hat jedoch eine andere Interpretation dieses Vornamens vorgeschlagen und vergleicht ihn mit dem althochdeutschen *lioh*t, „hell“, „leuchtend“. Der Beiname *hinn blei*ki („der Bleiche“) ist wahrscheinlich ein Verweis auf die Blässe, die sich auf dem Gesicht des Tierkriegers während der Raserei ausbreitet: In der *Fljótsdæla saga* (S. 280) breitet sich auf Gunnsteinns Gesicht in dem Moment eine leichenhafte Blässe aus (*Gunnsteinn var svo bleikur í andliti sem nár*), in dem die Raserei von ihm Besitz ergreift (wie es auch die Verwendung des Verbs *hamask* andeutet, das sich allgemein auf den *berserksgangr* bezieht). Die *Fljótsdæla saga* ist eine späte Quelle, die auf das Ende des 15. Jahrhunderts datiert, die zitierte Passage scheint jedoch einem traditionellen Bild zu entsprechen. Zudem trägt eine Figur der *Svarfdæla saga* (S. 134f.) ebenfalls den Namen Ljótr hinn bleiki. Es handelt sich dabei um einen Schweden, der bekannt dafür ist, dass Waffen ihm nichts anhaben können – eine Fähigkeit, die oft Berserkern zugesprochen wird.

47 Die Berserker Halli und Leiknir in der *Eyrbyggja saga* werden ebenfalls als zwei schwedische Brüder vorgestellt (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 61f.). In vielen Isländersagas werden Personen, die aus Schweden kommen, mit negativen Zügen beschrieben.

48 Vgl. zu diesem Thema vor allem Blaney 1982.

49 Egill drückt seinen Glauben an den Gott Óðinn vor allem in dem Gedicht *Sonatorrek* aus, das er nach dem Tod seines Sohnes Þoðvarr dichtet.

50 Vgl. den Ausdruck *blóta þond*, den Egill in einer der Strophen im Zusammenhang mit seinem Gegner benutzt (*Egils saga* [Sigurður Nordal (Hg.) 1933], S. 203).

51 Vgl. die drei Episoden in den Kapiteln XLIV, LVI f. und LXXII der *Egils saga*. Vor allem die letzte Strophe des Kapitels LVI (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 163), die eine Anrufung an Óðinn enthält, ist bemerkenswert: *reið sé rogn ok Óðinn* („mögen die Götter und Óðinn zornig werden!“). Zum Fluchritual, das Egill durchführt, vgl. u. a. Dumézil 2000, S. 343–368.

52 Auch wenn der Verfasser der Saga schlecht über den Ort, an dem der Kampf stattgefunden hat, informiert war (vgl. *Egils saga* [Sigurður Nordal (Hg.) 1933], S. 199, Anm. 2).

53 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 202: *Nú kom þar Ljótr með lið sitt*.

54 Vor allem Friðgeirr, ein *lendr maðr*, in dessen Auftrag Egill den Kampfplatz betritt.

fern die Lebensläufe von Kveld-Úlfr und Berðlu-Kári, deren Existenz durch mehrere altnordische historiographische Quellen bestätigt wird, einen zuverlässigeren Beweis für den Status der Tierkrieger im vorchristlichen Norwegen.

Neben den Hinweisen auf die soziale Position der Berserker beweist die Genealogie Kveld-Úlfrs auch den vererbbaeren Charakter des *berserksgangr*. Ausgehend von dieser Genealogie lässt sich die Existenz von Tierkriegerfamilien rekonstruieren.

E Der Erbcharakter des Phänomens: eine Genealogie von Tierkriegern

In den ersten Zeilen seines Berichts zählt der Verfasser der *Egils saga* die wichtigsten Vorfahren Kveld-Úlfrs auf:

Úlfr hét maðr, sonr Bjálfa ok Hallberu, dóttur Úlfs ins óarga; hon var systir Hallbjarnar hálftrólls í Hrafnistu, fðður Ketils hoengs.⁵⁵

(Úlfr hieß ein Mann, der Sohn Bjálfis und Hallberas, die Tochter Úlfs inn óargi; sie war die Schwester von Hallbjörn hálftröll aus Hrafnista, der Vater Ketill hoengrs.)

Die Vornamen, die in dieser Genealogie aufgelistet werden, sind besonders aussagekräftig: Ihre Etymologie bezieht sich jeweils auf einen Namen oder Aspekt eines Tieres (mit der Ausnahme von Ketill).⁵⁶ Bjálfi, Vater von Kveld-Úlfr, kommt in der *Landnámabók* mit dem Namen Brunda-Bjálfi vor. Das maskuline Substantiv *bjálfi* (oder *bjálbi*) beschreibt einen Pelz⁵⁷ oder ein Kleidungsstück aus diesem Material (*pars pro toto*): Jan de Vries übersetzt diesen Begriff mit „Pelzjacke“,⁵⁸ Gunter Müller mit „kurzer Rock, Jacke“. ⁵⁹ Müller bringt Bjálfi mit dem Vornamen Heðinn in Verbindung, der von dem Appellativ *heðinn*, „Gehpelz“, kommt. Der Name bezeichnet also den „Verhüllten, Maskierten, den im Fellgewand“. ⁶⁰ Das Element *-bjálfi* erscheint oft in Komposita des Typs *geit-bjálfi*, *hrein-bjálfi*. In der Geschichte vom Heiligen Óláfr erzählt Snorri Sturluson, wie Þórir hundr zwölf *hrein-bjálbar* („[Hemden aus] Rentierfell“), hart wie Brünnen, von in der Zauberkunst bewanderten Samen (*Finnar*) anfertigen lässt. ⁶¹ Diese seltsamen Kleidungsstücke tauchen noch

⁵⁵ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 3.

⁵⁶ Ketill hængr ist einer der wichtigsten Siedler Islands, der vor allem in der *Landnámabók* erwähnt wird. Der Beiname *hængr* scheint seltsam: *hœ(i)ngr* bezeichnet den männlichen Lachs.

⁵⁷ IED, S. 65.

⁵⁸ Laut de Vries 1962, S. 38 kann die altnordische Bezeichnung *bjálfi* mit dem russischen *běljak* („im Winter gefangener Seehund“) in Verbindung gebracht werden. Er zeigt auch, dass *bjálfi* auf Färöisch „Seehundfell, dessen Äußeres die Seelen der Toten annehmen“ bedeutet.

⁵⁹ Müller 1970, S. 213.

⁶⁰ Müller 1970, S. 216.

⁶¹ Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898, S. 440.

einmal in der legendarischen Version der *Óláfs saga* auf, in einer Variante, die hier bereits erwähnt wurde: Laut dieser Quelle tragen die Gefährten Þórir's keine Rentierfelle, sondern „Wolfs[fell]kittel“ (*vargstakkar*). Die Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Quellen regt dazu an, eine Verbindung zwischen dem Vornamen *Bjálfi* und den Tierkriegern herzustellen. Die Ehefrau Bjálfis, Hallbera, trägt ebenfalls einen bezeichnenden Namen, ebenso wie ihr Bruder Hallbjörn. Beide Vornamen enthalten das Element *björn* („Bär“)⁶² oder sein weibliches Äquivalent, *bera*.⁶³ Hallbjörn trägt zudem den Beinamen *halftröll* („Halbtroll“), was zweifellos einen außergewöhnlichen Körperbau andeutet – oder aber er bezieht sich auf unangenehmes Verhalten oder einen schlechten Charakter.⁶⁴ In der altnordischen Vorstellung sind die *tröll* auch mit magischen Kräften ausgestattet. In der mittelalterlichen Literatur bezieht sich der Begriff *troll/tröll* teilweise auf Zauberer oder Hexer selbst, und die Substantive *tröllskapr* und *trölldómr* (zweifellos eine späte Entwicklung) bedeuten Magie oder Zauberei. Im Fall von Hallbjörn gibt der Beiname *halftröll* möglicherweise einen Hinweis darauf, dass er magische Praktiken beherrscht,⁶⁵ und unterstreicht gleichzeitig die physischen Merkmale dieser Person. Der Vater von Hallbjörn und Hallbera, Úlfr inn óargi, trägt seinerseits den Namen des Wolfes (*úlfr*), der auf seinen Enkelsohn übergeht (Kveld-Úlfr). Er wird in einer der Handschriften der *Snorra-Edda*⁶⁶ als ein „großer Herse (*hersir ágætr*) in Norwegen, im Naumudal“⁶⁷ beschrieben. Der Beiname *inn óargi* bietet Raum für zwei mögliche Interpretationen.

62 Geschwister, die den Namen des Bären tragen, unabhängig davon, ob sie mit einem anderen Namenselement verbunden sind oder nicht, zeugen von einer Tradition, die im alten Norden gut bekannt war. Das auffälligste Beispiel ist zweifellos das der zwölf norwegischen Brüder, die von Saxo Grammaticus erwähnt werden (*Gesta Danorum*, VI, ii, 1–4): Diese furchterregenden Krieger und Plünderer, die ihre Raubzüge von einer befestigten Insel aus unternehmen, tragen alliterierende Namen, die das Element *-biorn* enthalten. Sieben von ihnen sind der Nachwelt überliefert: Gerbiorn, Gunbiorn, Arinbiorn, Stenbiorn, Esbiorn, Thorbiorn und Biorn. Auch die Isländersagas geben mehrere Beispiele für Tierkrieger mit dem Namen Björn – wie Björn inn blakki in der *Gísla saga Súrssonar* (S. 4–6 und 5–11) oder Björn járnhauss in der *Víga-Glúms saga* (Turville-Petre (Hg.) 1960, S. 10f.). Für weitere Verweise vgl. Breen 1999a, S. 23.

63 Björn und Bera sind auch die Namen der Eltern des legendarischen Helden Þoðvarr Bjarki (*Hrólfs saga kraka* [Slay (Hg.) 1960], S. 51–72). Björn, das Opfer eines Fluchs, wurde in einen Bären verwandelt, während sein Sohn Þoðvarr die Fähigkeit besaß, in der Gestalt dieses Tieres zu kämpfen (S. 116–119).

64 Den *tröll* (oder *troll*) werden in der altnordischen Vorstellung eine monströse Größe und unangenehme Aspekte zugeschrieben (vgl. u. a. Halvorsen 1974; Hartmann 1936). Der Skalde Egill selbst, dessen Größe seinen Zeitgenossen imponierte, wurde als *mikill sem troll* beschrieben (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 178). Zu diesen Fragen vgl. Dillmann 2006, S. 170f.

65 IED, S. 641 gibt dem Begriff *troll* die sekundäre Bedeutung „werewolf, one possessed by trolls or demons“.

66 *Codex Upsaliensis* (*De la Gardie 11*, Universitätsbibliothek Uppsala). Dieses Pergament wird gewöhnlich als die älteste Handschrift der *Edda* angesehen (vgl. Dillmann (Übers.) 2005, S. 216).

67 Jón Sigurðsson / Finnur Jónsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers.) 1880–1887, S. 268: *Vlfr hinn óargi var hesser ágætr i noregi i navmo dali*.

In Verbindung mit dem Negationspräfix *ú-* und dem Adjektiv *argr* (eine schimpfliche Bezeichnung für das weibische Verhalten eines Homosexuellen oder Feiglings) könnte der Ausdruck *inn óargi* „der Männliche“ oder „der Tapfere“ bedeuten.⁶⁸ Eine weitere These wird von Cleasby und Vigfússon vorgeschlagen: *óargr* könnte als eine korrupte Form des Kompositums *of-vargr* interpretiert werden, dessen erstes Element dem Adverb *of* (griech. *ὐπέρ*, lat. *super*) entspricht, und das zweite dem Appellativ *vargr* („Wolf“, im Allgemeinen mit der Konnotation eines „böartigen und wilden Tieres“).⁶⁹ Úlfr inn óargi wäre also der „Über-Wolf“. Die Genealogie des Tierkriegers Kveld-Úlfr steht damit komplett unter dem Zeichen des Bären oder des Wolfs. Der Name eines seiner Söhne, Skalla-Grímr (Grímr der Kahle), Vater des Skalden Egill, scheint sich ebenfalls in diese Tradition einzureihen. Der Vorname Grímr leitet sich von dem femininen Appellativ *gríma*, „Maske“, „Kapuze“, „Kappe“, ab. Auf Altenglisch bedeutet *gríma* „Maske“ oder „Helm (der das Gesicht verdeckt)“ (vgl. den Helm von Sutton Hoo), oder auch „Geist“.⁷⁰ Grímr (oder Grímnir) ist ebenfalls einer der Namen Óðinns (*Grímnismál*, Str. 46, 47 und 49).⁷¹ In der ältesten germanischen Namenstradition steht **-gríma* mit dem Tragen von Masken in einem wahrscheinlich kultischen Kontext in Verbindung.⁷² Dieses etymologische Element erscheint recht häufig, teilweise als *simplex* (fränk., bair., alam., langob. Grim, Grimo, adän., aschw. Grim, Grimi etc.) oder auch als Kompositum (Alfgrim, Isangrim,⁷³ Ásgrím etc.), oft in

68 Fritzner 1886–1896, 3, S. 744 übersetzt das Adjektiv *óargr* mit „modig, uforfærdet“.

69 IED, S. 658. Der Ausdruck *óarga dýr* erscheint unter anderem in der *Piðreks saga* (Unger (Hg.) 1853, S. 183, Anm. 2). In der Handschrift *Holm perg fol 4* (norwegische Handschrift vom Ende des 13. Jahrhunderts) kommt die Lesart *ovarga* für *óarga* vor. Zum symbolischen Wert des Ausdrucks *óarga dýr* vgl. Beck 1972.

70 Bosworth / Toller 1898–1921, 1, S. 489. Vgl. auch Müller 1967, S. 205 ff. Zur Verwendung von *gríma* in der Bedeutung von Geist vgl. das Erscheinen von Íárngrímr in der *Njáls saga*.

71 Vgl. Falk 1924, S. 14.

72 Müller 1970, S. 219: „verhüllende Maske, Kultmaske“.

73 Zu diesem Namen, der wörtlich übersetzt „Eisenmaske“ bedeutet und als ein Verweis auf die Farbe des Wolfspelzes interpretiert werden kann (vgl. an. *íámserkr*, „Wolf“, wörtlich „Eisenhemd“), siehe Much 1920, S. 155 und Müller 1967, S. 205 f. Der Name Isengrim beschwört daher das Aussehen eines Wolfes herauf. Einige Verfasser widersprechen dieser Theorie (vgl. Christmann 1950, S. 133 f.): Die Beziehung zwischen der Vorstellung vom Äußeren eines Wolfes und dem Vornamen Isengrim könne nicht älter sein als die Tradition der Märchen aus dem 12. Jahrhundert wie beispielsweise der *Roman de Renard* oder der *Ysengrimus* des Nivard von Gent. Gegen diese These hat Gunter Müller 1967 einen soliden, philologischen Einwand erhoben: „Da **grím*, **gríma* ‚Maske‘ weder ahd. noch mhd. überliefert ist, wird die Bildung der Wolfnamen nicht erst den Tierfabeldichtern des Mittelalters zugeschrieben werden dürfen, sondern in weit frühere Zeit zurückreichen.“ (S. 206). In einem ähnlichen Kontext erwähnt Müller (1970, S. 219) auch den altnordischen Vornamen Íárngrímr, der in der *Njáls saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1954, S. 346 f.) vorkommt: Das geisterhafte Wesen, das diesen Namen trägt, ist der Verkünder dunkler Vorzeichen; es erscheint im Traum mit einem Ziegenfell bekleidet (*i geittheðni*). Dieser Text ist für Müller der Beweis für die Verbindung zwischen dem Namensteil *-grímr* und der Tradition des Tragens von kultischen Masken.

Verbindung mit dem Namen eines Tieres (wie Adler, Eber, Bär oder Wolf: an. *Árgrímr*, fränk. *Eburgrim*, an. *Biarngrímr*, *Grímólfr* etc.).⁷⁴ Das Vorkommen des Vornamens *Grímr* innerhalb einer Familie, aus der mehrere Tierkrieger hervorgegangen sind, ist folglich wenig überraschend.⁷⁵ Im Unterschied zu seinem Bruder *Þórólfr* ist *Grímr* der einzige der beiden Söhne *Kveld-Úlfrs*, der die üblichen Merkmale eines Berserkers zeigt (Kap. I):

Þórólfr [. . .] var líkr móðurfrændum sínum [. . .]. *Grímr* var svartr maðr ok ljótr, líkr feðr sínum, bæði yfirlits ok at skaplyndi [. . .].⁷⁶

(*Þórólfr* . . . ähnelte den Verwandten seiner Mutter [. . .] *Grímr* war ein dunkler und hässlicher Mann, wie sein Vater, sowohl vom Antlitz als auch dem Charakter [. . .])

Die *Egils saga* verbindet mit dieser Person eine Art von Raserei, die am Ende des Tages eintritt (Kap. XL),⁷⁷ insbesondere vor Kampfhandlungen (Kap. XXVII).⁷⁸ König *Haraldr* selbst erklärt, dass *Skalla-Grímr* „voller Wildheit wie ein Wolf war“ (*hann var fullr upp úlfúðar*).⁷⁹ Diese hier untersuchte Genealogie ist kein isoliertes Beispiel in den altnordischen Quellen: Bestimmte Vornamen erscheinen tatsächlich wiederholt in Geschlechtern, die mit der Tierkriegertradition verbunden sind. Dieser Brauch ist ein Topos in der alten skandinavischen Literatur.⁸⁰ Die am häufigsten vorkommenden Namensteile erinnern an das Tragen von Fellen (*-heðinn*), die Fähigkeit das Äußere zu verändern (*-hamr*), das Tragen von zoomorphen Masken

⁷⁴ Müller 1970, S. 220.

⁷⁵ Viele Berserker in den Isländersagas tragen diesen Namen (vgl. Breen 1999a, S. 24). Das Element *-grímr* erscheint in der *Heiðreks saga* auch in der Genealogie der zwölf *Arngrímssynir*: Zu den Vorfahren dieser Berserker gehören vor allem die Namen *Arngrímr*, *Hergrímr hálftröll* und *Eygrímr* (Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 1f. und 90–93). Auch der Krieger *Grimno* bei Saxo Grammaticus (*Gesta*, VII, ii, 12–13) soll erwähnt werden, dessen außergewöhnliche Stärke und seine Stellung als Zweikämpfer (*eximiarum virium athleta*) einer stereotypen Beschreibung des Berserkers entsprechen, die so in vielen altnordischen Quellen vorkommt (zum Thema des zweikämpfenden Berserkers).

⁷⁶ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 5.

⁷⁷ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 101f. In dieser Episode wird *Grímr* während einer Partie *knattleikir* (ein Ballspiel, das mit Hilfe eines Holzschlägers, dem *knatt-tré*, gespielt wird) von einem plötzlichen Anfall der Raserei ergriffen. Dieser Anfall geschieht *um kveldit eptir sólarfall* („am Abend nach Sonnenuntergang“). *Grímr* tötet eigenhändig einen der Gefährten seines Sohnes, bevor er sich diesem zuwendet. Die Magd *Þorgerðr brák* schreitet ein und warnt ihn: *Hamask þú nú, Skalla-Grímr, at syni þínum* („Du wendest dich nun, *Skalla-Grímr*, gegen deinen Sohn“). Die Unglückliche bietet dem mordlüsternen Wahn ihres Herren die Stirn und findet während der darauf folgenden Verfolgungsjagd den Tod. Die Verwendung des Mediopassivs *hamask* bestätigt, dass es sich hier wohl um die Art von Raserei handelt, die mit dem *berserksgangr* verbunden ist.

⁷⁸ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 68f.

⁷⁹ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, Kap. XXV, S. 65.

⁸⁰ Zu den namenkundlichen Traditionen und den Genealogien, die mit den Berserkern verbunden sind, vgl. Breen 1997.

(-*grímr*) oder sind schlicht der Namen des Bären (*björn*) oder des Wolfs (*úlfr*). Vor allem die *Harðar saga* liefert ein gutes Beispiel für eine solche Familie: Der Wikinger Björn Blásiða zählt zu seinen Vorfahren unter anderem Úlfheðinn, Úlfhamr, Úlfr und Úlfhamr inn hamrammi.⁸¹ Im Fall der Vorfahren des Skalden Egill (Skalla-Grímr, Kveld-Úlfr, Bjálfi, Hallbera, Hallbjörn, Úlfr inn óargi) ist die in der Saga vorgestellte Genealogie jedoch mehr als ein einfaches literarisches Stereotyp: Die Existenz dieser Personen, ihre Namen sowie die Verwandtschaftsbeziehungen, die sie vereinen, werden in anderen Quellen bestätigt, vor allem der *Landnámabók* und der *Snorra-Edda*.

Die *Egils saga* liefert also einen überzeugenden Beleg für die These von der Vererbbarkeit des *berserksgangr*. Sie zeigt nicht nur, dass es eine bestimmte Namens-tradition gegeben hat, sondern illustriert auch die Verbindung zwischen den Praktiken der Tierkrieger und bestimmten physischen Voraussetzungen sowie die große Bedeutung, die den Vorstellungen von der Gabe der Metamorphose beigemessen wurde (welche hier als ein rein psychologisches Phänomen verstanden wird, wie im Verlauf der Arbeit noch deutlich werden wird).

⁸¹ *Harðar saga* (Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991, S. 46). Vgl. auch *Hauks þáttr hábrókar* (S. 577–581).

Kapitel V

Trance und die Erinnerung an Werwölfe in der *Egils saga*

A Die physischen Charakteristika der Tierkrieger

Der Charakterzug, der allen Berserkern gemein ist, ist ihre Raserei, die ihre Kräfte verstärkt. In der *Egils saga Skalla-Grímssonar* wird dieses Phänomen der Trance auf eindrucksvolle Weise beschrieben.

Während eines nächtlichen Angriffs, der mit überwältigender Brutalität durchgeführt wird, verheeren Kveld-Úlfr und sein Sohn Skalla-Grímr das Schiff ihres Feindes Hallvarðr. Sie werden dabei von unüberwindbarer Wut ergriffen:

[. . .] hann óð aprt til lyptingarinnar, ok svá er sagt, at þá hamaðiskt hann, ok fleiri váru þeir forunautar hans, er þá hōmuðuskt. Þeir drápu menn þá alla, er fyrir þeim urðu; slikt sama gerði Skalla- Grímr, þar er hann gekk um skipit; létu þeir feðgar eigi, fyrr en hroðit var skipit.¹

([. . .] er lief nach hinten zum Achterschiff, und es wird gesagt, dass er sich da verwandelte, und auch viele seine Begleiter verwandelten sich da. Sie töteten alle Männer, denen sie habhaft werden konnten; dasselbe tat Skalla-Grímr, während er über das Schiff lief; Vater und Sohn ließen nicht ab, ehe das Schiff geräumt war.)

Der Gebrauch des Mediopassivs *hamask* in dieser Passage zeigt deutlich die Natur der Angreifer: Sie verfallen in die Art von Wahn, die den Tierkriegern eigen ist. Johan Fritzner schlägt zwei Definitionen für die Verbalform *hamast* (*hamask*) vor: „iføre sig en anden Skabnings ham“ und „gaa Berserksgang“.² Das Wörterbuch von Cleasby gibt die Übersetzung „to rage, to be taken by a fit of fury“,³ verbindet aber *hamask* mit den Adjektiven *hamstoli*, *hamramr*. Diese Begriffe beschreiben einen Zustand von ekstatischer Raserei sowie die Fähigkeit, „die Form zu ändern“. Das Verb *hamask* kommt vom maskulinen Substantiv *hamr*, „Form“, „Hülle“, „Haut“ (etymologisch verwandt mit dem maskulinen *hams*, „Häutung [einer Schlange]“, „Schale [einer Frucht]“,⁴ vgl. das germanische **hama(n)*, „Hülle, Haut, äußere Gestalt“⁵ und die indoeuropäische Wurzel **k̑em*, „bedecken“⁶). In den altnordischen Quellen verweist die Verwendung des Wortes *hamr* meist auf die Vorstellung von

¹ *Egils saga*, Kap. XXVII (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 68 f.).

² Fritzner 1886–1896, 1, S. 715, Art. „hamast“.

³ *IED*, S. 236.

⁴ Vgl. de Vries 1962, S. 208.

⁵ Vgl. Müller 1970, S. 216.

⁶ Vgl. Pokorny 1959/1969, S. 556 f.

der „beweglichen Seele“, die im Norden weit verbreitet war.⁷ Der *hamr* bezeichnet also die physische Erscheinung, in der sich die Seele manifestiert, vor allem während einer Tierverwandlung (vgl. den Ausdruck *skipta hǫmum* im Zusammenhang mit der Verwandlung Óðinns in der *Ynglinga saga*⁸).

Das Vokabular und die Glaubensvorstellungen, die den *berserksgangr* mit der Gabe der Verwandlung verbinden (die zusammengesetzten Formen *ham-stoli*, *ham-ramr*, *ham-hleypa*, der Ausdruck *eigi einhamr* etc.) sollen später noch untersucht werden, um zu bestimmen, inwieweit die „Metamorphosen“ der Berserker sich von den Tierverwandlungen unterscheiden, die in den mythologischen Quellen, der sagenhaften Überlieferung oder den Berichten über Magier beschrieben werden.

Einstweilen soll nur auf das aussagekräftige Verb *hamask* in den zwei Episoden der *Egils saga* hingewiesen werden, die im Zusammenhang mit den abendlichen Wutanfällen der Tierkrieger stehen: Das Wort taucht zuerst in der Beschreibung des Kampfs gegen *Hallvarðr* (Kap. XXVII) auf und später in einer Szene, in der Skalla-Grímr sich blind vor Wut gegen seinen eigenen Sohn richtet (Kap. XL). Die Redewendung *mjök hamrammr*, die für Kveld-Úlfr zu Beginn der Saga verwendet wird, gehört natürlich in denselben Kontext.

Erlaubt es die Überlieferung der *Egils saga*, den Auslöser des *berserksgangr* zu bestimmen?

In dieser Quelle finden „archaische Techniken der Ekstase“ keine Erwähnung, um ein von Mircea Eliade geprägtes Konzept aufzugreifen.⁹ Ein schamanistischer Einfluss auf den *berserksgangr*, wie ihn manche Interpretationen bevorzugen,¹⁰ lässt sich hier nicht belegen.

Das Verhalten des Tierkriegers Ljótr hinn bleiki in Kapitel LXIV der Saga erinnert an ein kriegerisches Ritual, das dazu dient, den Gegner zu beeindrucken, und weniger an eine Technik, die das Eintreten in einen tranceartigen Zustand erleichtern soll. Im Übrigen wird das tierische Verhalten Ljótrs deutlich als eine Konsequenz aus dem *berserksgangr* beschrieben und nicht als der Auslöser des Anfalls: *pá kom á hann berserksgangr, tók hann þá at grenja illiliga ok beit í skjöld sinn*.¹¹

7 Vgl. IED, S. 236 f.; Fritzner 1886–1896, 1, S. 718. Dillmann 2006, S. 245, Anm. 26 schlägt die folgende Übersetzung vor: „forme extérieure de l’âme“, „apparance prise lors d’une métamorphose“. Zu den Seelenvorstellungen in der nordischen Welt vgl. vor allem Strömbäck 1935 S. 160–190, und Strömbäck 1975. Für eine allgemeinere Untersuchung der altentümlichen Seelenvorstellungen, die hauptsächlich altindische, aber auch skandinavische Belege berücksichtigt, vgl. Arbman 1926.

8 *Ynglinga saga*, S. 18.

9 Eliade 1968.

10 Vgl. Buchholz 1968.

11 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 202.

Das Verb *grenja* („brüllen“) wird in der altnordischen Literatur oft für die Schreie verwendet,¹² die die Tierkrieger ausstoßen. Es erinnert an das Heulen von Hunden¹³ und Wölfen.¹⁴

Das Bild des Berserkers, der in seinen Schild beißt, entspricht der stereotypen Beschreibung der Tierkrieger. Diese Tradition, von der in vielen Isländersagas berichtet wird,¹⁵ scheint ihre Bestätigung in der mittelalterlichen norwegischen Ikonographie zu finden: Unter den Schachfiguren aus Walrossbein, die im 19. Jahrhundert auf der schottischen Insel Lewis gefunden wurden, weisen mehrere Bauernfiguren in der Tat eine frappierende Ähnlichkeit mit diesem Phänomen auf.¹⁶ Gleichwohl datieren diese Figuren in das 12. Jahrhundert und können daher nicht von einer direkten Beobachtung von Berserkern inspiriert worden sein.

Wie kann man also diesen seltsamen Brauch, der den Tierkriegern zugesprochen wird, interpretieren, der darin besteht, mit den Zähnen in den Rand des Schildes zu beißen? Wird dieses Verhalten von einer Art epileptischem Anfall ausgelöst, wie Fredrik Grøn vorschlägt?¹⁷ Das Gebaren Ljótrs in der *Egils saga* wird von Gebrüll und furchterregendem Geschrei begleitet. Der isländische Philologe Sigurður Nordal¹⁸ bringt dieses Verhalten mit der alten germanischen Tradition des *bar(d)itus* in Verbindung.¹⁹ Tacitus beschreibt in seiner *Germania*, dass die Krieger ihre Schilde vor den Mund halten, um ihrem Kriegsgebrüll mehr Resonanz zu verleihen:

¹² Vgl. Str. 8 des *Haraldskvæði* oder auch der *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 67 f. Für weitere Hinweise vgl. Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 332 f. und Breen 1999a, S. 66–69.

¹³ Vgl. den Ausdruck *grenja sem hundr*, der im Zusammenhang mit den Berserkern in der *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 124) verwendet wird.

¹⁴ In der *Gylfaginning* findet sich der Ausdruck *hann grenjar illiliga*, der in Verbindung mit dem Wolf Fenrir verwendet wird (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 37).

¹⁵ Vgl. *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 136: *Tók hann þá at grenja hátt ok beit í skjaldar-röndinda* [. . .]. Für weitere Verweise vgl. Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 333 und Breen 1999a, S. 69–72.

¹⁶ Vier Figuren beißen in den Rand ihrer Schilde. Drei davon werden im British Museum (Iv. Cat. 123, 124, 125) aufbewahrt, die vierte im National Museum of Scotland (H. NS 29). Vgl. Stratford 1997; Roesdahl 1992, S. 104 und 390 f.; Roesdahl 1998, S. 29 f.; Caldwell et al. 2009 und 2014.

¹⁷ Vgl. Grøn 1929a, besonders S. 48 f. Einige Charakteristika, die dem *berserksgangr* zugesprochen werden, erinnern in der Tat an einen epileptischen Anfall: Das Hauen der Zähne in den Schild, der Schaum, der sich in den Mundwinkeln bildet, das Verändern der Gesichtsfarbe, die Apathie, die nach dem Anfall erfolgt (vgl. die Quellen, die Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 332 ff., zitiert). Diese Elemente verweisen auf literarische Stereotypen: Um die Raserei der Berserker zu beschreiben, ließen sich die mittelalterlichen Autoren von Auswirkungen von Epilepsie oder Tollwut inspirieren (vgl. Breen 1999a, S. 95 f.). Der Ruf als Elitekrieger, der den Tierkriegern anhaftet, lässt sich jedoch kaum mit einer epileptischen Erkrankung in Einklang bringen.

¹⁸ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 202, Anm. 1.

¹⁹ Dieser Begriff ist vor allem aus der *Germania* des Tacitus bekannt, deren verschiedene Versionen sowohl die Lesart *barditus* als auch die Lesart *baritus* geben (*Germania*, S. 71 und 72, Anm. 1). Das Wort wird auch bei Ammianus Marcellinus und Flavius Vegetius Renatus verwendet (Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XVI, xii, 43 [Rolfe (Hg./Übers.) 1963/1964, 1, S. 286 ff.], XXI, xiii, 15 [2, S. 164],

Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum uocant, accendunt animos futuraeque pugnae fortunam ipso cantu augurentur [. . .]. Adfectatur praecipue asperitas soni et fractum murmur, obietis ad os scutis, quo plenior et grauior uox reperiussu intumescat.²⁰

(Außerdem haben sie noch eine Art von Liedern, durch deren Vortrag, Barditus geheißen, sie sich Mut machen und aus deren bloßem Klang sie auf den Ausgang der bevorstehenden Schlacht schließen [. . .]. Es kommt ihnen vor allem auf die Rauheit des Tones und ein dumpfes Dröhnen an: sie halten die Schilde vor den Mund; so prallt die Stimme zurück und schwillt zu größerer Wucht und Fülle an.)²¹

In Verbindung mit dem *barditus* zitiert Sigurður Nordal auch die Strophe 156 der *Hávamál*. An dieser Stelle des eddischen Gedichts offenbart Óðinn einen der Zauber (an. *ljóð*), deren Geheimnis er kennt:

Pat kann ec iþ ellipta,
ef ec scal til orrosto
leiða langvini:
undir randir ec gel,
enn þeir meþ ríki fara
heilir hildar til,
heilir hildi frá,
koma þeir heilir hvaðan.

Einen elften kenn ich,
wenn ich in die Schlacht führen soll
die alten Freunde:
Unterm Schild sing ich,
dann ziehn sie mit Ruhm
heil in den Kampf,
heil aus dem Kampf,
kommen sie heil von jedem Ort.²²

Bevor er seine „alten Freunde“ (*lang-vinir*) zum Kampf mit sich reißt, hat der Gott die Angewohnheit, „unter seinem Schild zu singen“ (*gala undir randir*).

Die Kraft dieses Gesangs erlaubt es seinen treuen Gefährten, den Kampf unbeschadet (*heilir*) zu überstehen. Óðinn wird damit in der *Ynglinga saga* als der Gott der Berserker dargestellt:²³ Wenn „seine Männer“ (*hans menn*) vom *berserksgangr* ergriffen werden, „beißen [sie] in ihre Schilde“ (*bitu í sköldu sína*), „toll wie Hunde oder Wölfe“ (*galnir sem hundar eða vargar*), weder Feuer noch Eisen kann sie verletzen (*en hvártki eldr né járn orti á þá*). Dieselbe Quelle betont auch den Schrecken, den Óðinn in den

XXXI, vii, 11 [3, S. 430 ff.]; Flavius Vegetius Renatus, *Epitoma rei militaris*, III, 18 [Selten (Hg./Übers.) 1990, S. 184 ff.]).

²⁰ *Germania*, III, S. 71 f.

²¹ Fuhrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 7.

²² Krause (Übers.) 2004, S. 69.

²³ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 17 f.

Reihen seiner Gegner verbreitet, besonders in Verbindung mit der Fähigkeit, die Waffen seiner Gegner stumpf zu machen und „seine Gestalt zu ändern“. Diese Fähigkeiten werden auch einigen Berserkern in den Isländersagas zugeschrieben.²⁴

Das Motiv des „Gesangs unter dem Schild“ taucht auch in der skandinavischen Ikonographie der Vendelzeit auf. Auf dem Helm aus dem Grab von Valsgärde VII (Uppland) befindet sich ein ähnliches Motiv: Zwei Krieger heben ihre Schilde zum Mund, ein Gestus, der deutlich an den *barditus* erinnert.²⁵ Diese Personen tragen mit Vogelköpfen geschmückte Helme.

Diese Art von Kopfbedeckung, die in der germanischen Kunst dieser Zeit oft dargestellt wurde (Helm von Valsgärde VIII, Helm von Sutton Hoo, Gürtelschnalle von Finglesham etc.),²⁶ findet sich auf einer der Matrizen von Torslunda: Diese Platte zeigt einen „Waffentänzer“, dessen Helm mit Raubvogelköpfen geschmückt ist. Dieser „Tänzer“, der von vielen Forschern als Óðinn gedeutet wird,²⁷ wird außerdem von einem in Wolfspelz gekleideten Tierkrieger begleitet.²⁸ Für die Wikingerzeit trägt eines der Wandteppichfragmente aus dem Grab von Oseberg möglicherweise eine weitere Darstellung des „Gesangs unter dem Schild“ bei, und das in einem Kontext, der ebenfalls an Tierkrieger erinnert: Die Figur, die in dieser Abbildung erscheint und von Kopf bis Fuß mit einem Tierpelz (Wildschwein?) bekleidet ist, hebt ihren Schild an den Mund.²⁹

Sobald er in seinen Schild „beißt“, gibt sich der Berserker ganz einer Art von kriegerischem, ritualisiertem Gebärdenspiel hin. Diese Geste hat vor allem den Sinn, den Gegner zu erschrecken (entweder beißen sie tatsächlich in den Rand des Schilds oder die Haltung mit dem Schild vor dem Gesicht dient dazu, das Geschrei zu verstärken, das zu Beginn des Kampfes ausgestoßen wird; folgt man der letzteren These, so haben die Kriegsschreie der Berserker wahrscheinlich das Geheul der Wölfe oder das Brummen der Bären imitiert, vgl. die Verben *emja* und *grenja*, die in der Strophe 8 des *Haraldskvæði* verwendet werden).

²⁴ Zu der Fähigkeit, die Waffen stumpf zu machen, vgl. den „Halbberserker“ (*halfberserkr*) Moldi in der *Svarfdaela saga* (S. 146). Für weitere Verweise vgl. Breen 1999a, S. 56. Die Quellen über die Berserker beschreiben das Phänomen der Verwandlung auch unter den drei folgenden Aspekten: Vermummung (verbunden mit dem Tragen von Tierpelzen), Veränderung des Verhaltens (rein psychologisches Phänomen) oder Veränderung des Äußeren („echte“ Metamorphose). Abhängig von der Art des Berichts (historiographisch oder legendarisch) können diese drei Formen auf unterschiedliche Art miteinander kombiniert werden.

²⁵ Vgl. Lamm / Nordström (Hg.) 1983, S. 78, Abb. 3a.

²⁶ Zum Helm von Valsgärde VIII vgl. Arwidsson 1954; Lamm / Nordström (Hg.) 1983, S. 78, Abb. 3 c. Das Motiv des Helms von Sutton Hoo und das des Rings von Finglesham ist in Hauck / Rosenfeld 1984, S. 486, Abb. 48 und 49 abgebildet.

²⁷ Vgl. Oxenstierna 1956, S. 150 und Abb. 171; Beck 1968a, S. 239.

²⁸ Vgl. Bruce-Mitford 1968, Tafel XVI, Motiv IV.

²⁹ Vgl. Hougen 1940, S. 104. Ein mit Fell bekleideter Krieger mit einer Figur mit Hörnerhelm an seiner Seite ist auch auf einem weiteren Fragment zu sehen (Hougen 1940, S. 115, Abb. 9).

Außer in der Episode mit dem Krieger Ljótr hinn bleiki spricht der Verfasser der *Egils saga* dem *berserksgangr* drei essentielle Charakteristika zu: die Abruptheit, mit der das Phänomen ausbricht, die abendliche Stunde, zu der es auftritt, und schließlich der apathische Zustand, der dem Abklingen der Raserei folgt.

Der Eintritt in die Raserei erfolgt plötzlich: Dem *berserksgangr* geht kein magisches Ritual voraus. Weder Kveld-Úlfr noch sein Sohn Skalla-Grímr scheinen in Magie bewandert zu sein – im Unterschied zum Skalden Egill, ihrem direkten Nachkommen, der in dieser Kunst versiert ist. Tatsächlich aber werden das Verb *hamask* oder das Adjektiv *hamrammr* nie in Verbindung mit Egill verwendet: Dieser besitzt nicht die Fähigkeit, in Trance zu fallen, obwohl auch ihn manchmal eine gewisse Wildheit überkommt.³⁰

Der Vererbbarkeit der Raserei innerhalb einer Familie von Tierkriegern sowie das Fehlen von Techniken, um sich „in den Zustand zu versetzen“, verleihen dem *berserksgangr* den Anschein, unfreiwillig ausgelöst zu werden.

Die Überlieferung der *Egils saga* scheint diese Theorie zu bestätigen: Bei Kveld-Úlfr und Skalla-Grímr wird das Phänomen tatsächlich von natürlichen Veranlagungen ausgelöst, die von der Tradition als vererbbar eingestuft werden.

In den Isländersagas werden diese Veranlagungen entweder als eine Art Krankheit wahrgenommen (vgl. Þórir Ingimundarson in der *Vatnsdæla saga*) oder als eine Fähigkeit, die Elitekriegern zu eigen ist (vgl. die Definition des *berserksgangr* in der *Ynglinga saga*).

Beide Vorstellungen können auch miteinander verbunden werden: An der Seite seines Vaters Kveld-Úlfr verhält sich Skalla-Grímr wie ein furchteinflößender Krieger, wendet sich aber unter anderen Umständen in einem Anfall von mörderischem Wahnsinn gegen seinen eigenen Sohn.³¹

Laut der *Egils saga* fällt das Eintreten des *berserksgangr* mit dem Einbruch der Nacht zusammen: Die Anfälle der Vorfahren Egills treten stets plötzlich am Abend auf. Das Ende des Tages stellt immer einen günstigen Zeitraum für mysteriöse oder unheimliche Phänomene dar (Erscheinen von Wiedergängern, Vorbereitung von Zauberei, „Todesomen“ etc.).³² Darüber hinaus beschreibt die *Egils saga* sehr genau den Zustand der Apathie, der auf den *berserksgangr* folgt:

Svá er sagt, at þeim munnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á, at meðan þat var framit, þá váru þeir svá sterkir, at ekki hélzk við þeim, en fyrst, er af var gengit, þá váru þeir ómáttkari en at vanða. Kveld-Úlfr var ok svá, at þá er af honum gekk ham-

³⁰ Es sei auf die Stelle verwiesen, in welcher er gegen Atli kämpft. Im Verlauf des Kampfes zögert Egill nicht, mit den Zähnen den Hals seines Gegners aufzureißen, bevor er mit bloßen Händen das Rückgrat des Stieres bricht, der als Opfer vorgesehen ist (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, Kap. LXV, S. 210).

³¹ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 101f.

³² Zu den „Todesomen“ vgl. Dillmann 2006, S. 105, Anm. 15 mit einem Verweis auf die Untersuchung von Bobberg 1934.

remmin, þá kenndi hann mæði af sókn þeiri, er hann hafði veitt, ok var hann þá af öllu saman ómáttugr, svá at hann lagðisk í rekkju.³³

(Es wird gesagt, dass die Männer, die sich verwandeln konnten, oder die, die das Berserkertum ergriff, so beschaffen waren, dass sie so stark waren, während sie in diesem Zustand waren, dass nichts sie aufhalten konnte, und erst, wenn der Zustand abfällt, waren sie kraftloser als es normalerweise. Bei Kveld-Úlfr war es ebenfalls so, als die Verwandlung von ihm abfiel, dass er sich von ihrem Kampf, den sie geführt haben, entkräftet fühlte, und er war da von allem zusammen so schwach, dass er sich ins Bett legte.)

Kveld-Úlfr stirbt in den Tagen, die auf diesen ultimativen Kampf folgen, während sein Schiff Segel Richtung Island setzt. Besteht eine Verbindung zwischen der Dämmerung als Auslöser für den *berserksgangr* und der Schwäche, die dem Anfall folgt? Die isländischen Quellen erwähnen den nächtlichen Charakter des Phänomens nur selten,³⁴ wohingegen sie das Motiv der Erschöpfung sehr viel öfter schildern.³⁵

In der *Egils saga* sind beide Phänomene eng mit dem Verhalten Kveld-Úlfrs verbunden: Er erscheint manchmal schläfrig und unfreundlich am Ende des Tages, und seinen Wutanfällen folgt eine extreme Erschöpfung.

Es ist anzumerken, dass der *berserksgangr* in den *Konungasögur* nie in Verbindung mit einer Veränderung des Verhaltens steht, die durch die einsetzende Dunkelheit ausgelöst wird. Handelt es sich in der *Egils saga* um ein Motiv, das von späteren Vorstellungen beeinflusst worden ist? Der Beiname Kveld-Úlfr, seine allabendliche Schläfrigkeit, sein wilder Charakter sowie die Gerüchte über seine Verwandlungsfähigkeit erinnern an Werwolfsvorstellungen.³⁶ Welche Verbindung besteht zwischen der Praxis des *berserksgangr* und der Vorstellung von der Tierverwandlung?

B *Berserksgangr* und Werwolfseigenschaften

Das nächtliche Verhalten, das Kveld-Úlfr zugeschrieben wird, erinnert an die bekannte Überlieferung der Werwölfe, die seit Jahrhunderten in der europäischen

³³ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 70.

³⁴ Ein anderes Beispiel für das nächtliche Auslösen des *berserksgangr* findet sich in der Episode von den Aufgaben, die Halli und Leiknir in der *Heiðarviga saga* (S. 222) aufgetragen bekommen. Die *Eyrbyggja saga* erzählt diese Geschichte ebenfalls, ohne jedoch auf den abendlichen Charakter des Phänomens zu verweisen. Es soll angemerkt werden, dass der Kampf zwischen Dufþark und Stórolfr in der *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968, S. 355f.), die jeweils in der Gestalt eines Stieres und eines Bären gegeneinander kämpfen, ebenfalls nach der Dämmerung stattfindet. Diese Personen werden nicht als Berserker beschrieben, sind jedoch *hamrammir* („fähig die Form zu ändern“). Für weitere Hinweise zu den nächtlichen Aspekten des *berserksgangr* vgl. Breen 1999a, S. 81f.

³⁵ Zum Motiv der Erschöpfung, die auf die Raserei folgt, vgl. u. a. die Erzählung vom Tode der Berserker Halli und Leiknir in der *Eyrbyggja saga* (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935), S. 74.

³⁶ Vgl. Holtsmark 1968.

Vorstellungswelt heimisch ist.³⁷ Dieser Eindruck wird natürlich durch den Namen (oder Beinamen) des Norwegers verstärkt.

Úlfr hét maðr [. . .] hann var kallaðr Kveld-Úlfr.³⁸ Die *Egils saga* regt in der Tat dazu an, das Element *Kveld-* als einen Beinamen anzusehen, der dem Namen *Úlfr* beigefügt wurde. Es gibt jedoch zwei skandinavische Patronymika, die mit dem altnordischen *Kveld-Úlfr* verwandt sind und in den mittelalterlichen Quellen erscheinen: *Eskillus Qualdolfsson* (Schweden, um 1334) und *Asolff Kvelhuffson* (Norwegen, 16. Jahrhundert).³⁹

Die Bedeutung der altnordischen Form *Kveld-Úlfr* scheint auf jeden Fall eindeutig zu sein: Die Vorstellung vom Ende des Tages als einem Zeitpunkt, zu dem Werwölfe besonders aktiv sind, ist weit verbreitet.⁴⁰ Der Philologe Gunter Müller betont, dass der norwegische Name *Náttólfr* („Nachtwolf“) wahrscheinlich in denselben Kontext gehört. Dieser Vorname kommt in mehreren Dokumenten des 14. und 15. Jahrhunderts vor, ist jedoch zweifellos sehr viel älteren Ursprungs: Das Element *Nátt-* (*Nótt-*), das in der Personennamenbildung nur sehr selten vorkommt, findet sich nur im altnordischen *Náttfari* (in schwedischen Runeninschriften *Natfari*), „der, der aus der Nacht kommt“, wieder.⁴¹

Nach der Ansicht Müllers wird *Náttfari* neben „*Kveld-Úlfr* und *Náttólfr* als ‚Werwolfsname‘ anzureihen sein“. ⁴² Diese Tradition der Namensgebung verweist auf Überlieferungen, die in der germanischen Welt gut belegt sind – Überlieferungen denen zufolge die Elitekrieger mit den Zügen von Raubtieren erscheinen („Tierkrieger“).⁴³ In diesen verschmelzen die Fähigkeiten der besten Krieger mit denen der gefährlichsten Tiere: Bären, Wölfe, Wildschweine, Raubvögel etc. Viele Vornamen werden daher ausgehend von Bezeichnungen für wilde Tiere gebildet. Es handelt sich dabei allerdings nicht nur um poetische Metaphern, die auf den Parallelen zwischen den kämpferischen Qualitäten eines Tierkriegers und der Wildheit eines

³⁷ Vgl. Leubuscher 1850; Hertz 1862; Schaefer 1905; Stewart 1909; Wikman 1931; Sahlgren 1934; Odstedt 1943; Otten 1986; Shupecki 1994; de Blécourt 2007.

³⁸ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 3 und 4.

³⁹ Müller 1970, S. 135.

⁴⁰ Vgl. Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, XVIII, 45. Laut Höfler (1934, S. 22f.) und Weiser-Aall (1927, S. 50) hallt in den Vorstellungen und Legenden, die sich auf die nächtlichen Machenschaften der Werwölfe beziehen, die Erinnerung an sehr alte Rituale nach: In vielen Gebieten Nord- und Mitteleuropas war die Zeit der Wintersonnenwende Anlass für traditionelle Verkleidungen, zu denen auch viele Tierfiguren gehörten. Ebenso siedeln die Isländersagas die Angriffe der Berserker zeitlich oft in der Nähe der *jól*-Feierlichkeiten an – die Zeit des Jahres, in der die Nächte am längsten sind (vgl. u. a. die Episode aus der *Grettis saga*, Kap. XIX [Guðni Jónsson (Hg.) 1936], S. 62–71).

⁴¹ Müller 1970, S. 135f.

⁴² Müller 1970, S. 136.

⁴³ Müller 1970, S. 178f.

Tieres beruhen: Einige Namenselemente beziehen sich explizit auf das Tragen von Tierpelzen oder Masken (*Heðinn*, *Biálfi*, *Grímr* etc.).⁴⁴

Der erzielte Effekt dieser Vermummung, der durch verschiedene mimetische Verfahren verschärft wird (Schreie, Geheul, angsteinflößende Haltung), identifiziert einen Krieger mit dem Tier, dessen Verhalten und Aussehen er annimmt. Reicht dieses Auftreten, das eine Veränderung der Persönlichkeit ausdrückt, um den Eindruck einer physischen Verwandlung zu erwecken? In den altnordischen Quellen wird den Tierkriegern sehr selten die Fähigkeit zur richtigen Verwandlung zugesprochen: Sie unterscheiden sich von anderen Kriegern vor allem durch die ekstatische Wucht ihrer Wutanfälle. *Kveld-Úlfr* wird zwar als *mjök hamrammr* („sehr verwandlungsfähig“) beschrieben und er wird bei Anbruch der Nacht mürrisch (*gerðisk hann styggr*). Jedoch wird an keiner Stelle der *Egils saga* erwähnt, dass er das Aussehen eines Tieres annimmt.

In der *Landnámabók* wiederum treten sich zwei Krieger in Gestalt eines Bären und eines Stieres gegenüber. Es handelt sich um *Stórólfr* und *Dufþakr*, für die ebenfalls der Ausdruck *hamrammr* *mjök* benutzt wird. Eine andere Quelle jedoch (*Orms þáttr Stórólfssonar*, überliefert in der *Flateyjarbók*) schreibt denselben Personen magische Kräfte zu: *Stórólfr* [. . .] *var* [. . .] *kallaðr fjölkunnigr* („*Stórólfr* [. . .] wurde *fjölkunnigr* genannt [. . .]“). Dieser letzte Begriff bezeichnet „den, der über viele Kenntnisse verfügt“, das heißt einen „Magier“.⁴⁵ *Dufþakr* *var* [. . .] *mjök trylldr* („*Dufþakr* war [. . .] in der Magie sehr bewandert“).⁴⁶

Wie François-Xavier Dillmann es formuliert hat, sind die Verwandlungen „. . . l'un des traits caractéristiques permettant de distinguer les magiciens authentiques des autres personnages qualifiés de *hamrammr* ou d'*eigi einhamir*“.⁴⁷ Diese Aussage bewahrheitet sich vor allem in den Quellen, denen ein gewisser historischer Realismus zugesprochen wird, wie den *Konungasögur* oder den *Íslendingasögur*. In Letzteren wird das Adjektiv *hamrammr* meist mit Tierkriegern verbunden, es findet sich jedoch kein Hinweis auf eine tierische Verwandlung.⁴⁸ In den Vorzeitsagas (*Fornaldarsögur*) und höfischen Sagas (*Riddarasögur*)⁴⁹ besitzen wiederum mehrere Berserker die Fähigkeit, sich zu verwandeln. Der märchenhafte Charakter, der dieser literarischen Gattung zu eigen ist, zeigt sich deutlich in der Natur und der Verschiedenartigkeit der

⁴⁴ Müller 1970, § 173: „der Maskierte“.

⁴⁵ Þórhallur Vilmundarson (Hg.) 1991, S. 398. Zu dem Kompositum *fjölkunnigr* vgl. Dillmann 2006, S. 195 f.

⁴⁶ Þórhallur Vilmundarson (Hg.) 1991, S. 401.

⁴⁷ Dillmann 2006, S. 246.

⁴⁸ *Eyrbyggja saga* (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935), S. 74.

⁴⁹ In der altnordischen Literatur entsprechen die *Riddarasögur* („Rittersaga“) dem Genre der höfischen Romane. Diese Gattung enthält sowohl ursprünglich skandinavische Überlieferungen als auch eine große Zahl an Übersetzungen und Adaptionen, die ausgehend von französischen, englischen oder deutschen *lais* und *chansons de geste* verfasst wurden; vgl. Kalinke / Barnes 1993.

beschriebenen Verwandlungen. Der Grímr genannte Berserker in der *Göngu-Hrólfs saga*⁵⁰ verwandelt sich nacheinander in einen Drachen (*flugdreki*), eine Schlange (*ormr*), ein Wildschwein (*göltr*) und schließlich in einen Stier (*gríðungr*). Auch in der *Viktors saga ok Blávus* verwandelt sich Falr in einen Löwen.⁵¹ Diese Figuren zeigen folglich keine Vorliebe für die Gestalt des Bären oder des Wolfes.

Einige sagenhafte Helden nehmen jedoch das Äußere dieser beiden Tiere an, wie Sigmundr und Sinfjötli in der *Völsunga saga*⁵² oder Þóðvarr bjarki in der *Hrólfs saga kraka*.⁵³ Allerdings benutzen die Quellen im Zusammenhang mit diesen Figuren nie den Begriff *berserksgangr* (Þóðvarr wird jedoch in der *Snorra-Edda* als *berserkr* bezeichnet).⁵⁴ Die Abenteurer, die Sinfjötli und Þóðvarr zugeschrieben werden, erinnern dennoch an die Bräuche und Glaubensvorstellungen, die mit der Tradition der Tierkrieger verbunden sind.

Laut der *Völsunga saga* (Kap. VIII) irren Sigmundr und Sinfjötli einige Zeit in der Gestalt von Wölfen umher, nachdem sie sich mit deren Fellen bedeckt haben (der Name Sinfjötli ist übrigens eine Metapher für den Wolf).⁵⁵ Einige Forscher haben die Episode der Verwandlung Sigmundrs und Sinfjötlis im Zusammenhang mit den „rites de passage“ gesehen.⁵⁶ Einer Theorie folgend, die von Otto Höfler verfochten wird,⁵⁷ entspricht das wilde Leben, das die beiden Helden in diesem Zeitraum führen, einer Initiation, die der Weihe des jungen Sinfjötli an den Gott Óðinn vorangeht. Lily Weiser-Aall zieht eine Parallele zwischen diesem Initiationsritus und den Bräuchen, die einigen germanischen Kriegerbünden nachgesagt werden, zu denen sie die Berserker der altisländischen Quellen zählt.⁵⁸

Die Tierkrieger werden jedoch in keinem altnordischen Text explizit als Mitglieder einer Gemeinschaft bezeichnet, die auf Initiation gründet. Die Existenz von solchen Verbänden in der skandinavischen Gesellschaft der Wikingerzeit ist nicht eindeutig belegt. Im äußersten Fall kann man von Prüfungen ausgehen, denen sich der Bewerber vor der Eingliederung in eine Gruppe von Elitekriegern unterziehen muss (die „Gesetze“, die den berühmten Wikingern von der Jomsburg zugeschrieben werden, bewahren möglicherweise die Erinnerung an solche Praktiken). Es ist zudem schwierig zu bestimmen, ob eine solche Art von „Bewährungsprobe“ eine religiöse Dimension besitzt, die mit dem Kult einer bestimmten Gottheit verbunden

⁵⁰ Rafn (Hg.) 1830, S. 342.

⁵¹ *Viktors saga ok Blávus* (Jónas Kristjánsson (Hg.) 1964), S. 31f.

⁵² Olsen (Hg.) 1906/1908, S. 15ff.; vgl. auch Rafn (Hg.) 1829, S. 130f. In diesem Werk werden Sigmundr und Sinfjötli nie als *berserkr* bezeichnet.

⁵³ Slay (Hg.) 1960, S. 116–119.

⁵⁴ Snorri Sturluson zählt Þóðvarr bjarki in der Tat zu den Berserkern König Haraldrs (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 140).

⁵⁵ Much 1929; Schröder 1960.

⁵⁶ Zu diesem Konzept vgl. van Gennep 1909.

⁵⁷ Höfler 1934, S. 188–219.

⁵⁸ Weiser-Aall 1927, S. 70f.

ist. Zu diesem Punkt gibt die *Völsunga saga*, die wahrscheinlich im 13. Jahrhundert verfasst wurde, keine genauen Informationen. Sie überliefert jedoch altertümliche mythische Themen und Legenden, die eine unleugbare Verbindung zur Tradition der Tierkrieger zeigen. Der Empfang, der Sigmundr und Sinfrjóti in Walhall⁵⁹ bereitet wird, erinnert tatsächlich an die Verbindung der Berserker mit der Weihegottheit Óðinn (vgl. Kap. VI der *Ynglinga saga*).

Dennoch lässt sich die Verwandlung von Sigmundr und Sinfrjóti nicht komplett mit dem *berserksgangr* erklären: Die *Völsunga saga* weist deutlich auf den magischen Ursprung dieses Missgeschicks hin. Und tatsächlich sind die Wolfspelze, die Vater und Sohn tragen, verzaubert.⁶⁰ Dieser Zauber hat große Auswirkungen auf den Prozess der Verwandlung, den die beiden Personen durchmachen. In der modernen Literatur werden die Figuren Sigmundr und Sinfrjóti – mit Pelzen bekleidet und das Leben von Wölfen führend – oft mit den Kriegern verglichen, die in den altisländischen Sagas als *úlfheðnar* bezeichnet werden. Aber die historiographischen Quellen stellen keine Verbindung zwischen Magie und dem Verhalten von Tierkriegern her – mit der bemerkenswerten Ausnahme der Fellhemden, die die Gefährten von Þórir hundr in der Saga von Olaf dem Heiligen tragen. Diese Episode ereignet sich allerdings erst zu einer Zeit, in der die Überbleibsel des Heidentums im Rahmen der *interpretatio christiana* als Zauber eingeordnet wurden.⁶¹

In der *Hrólfs saga kraka*⁶² scheint Þoðvarr bjarki sehr viel engere Verbindungen zu den Traditionen der Berserker zu haben. Diese Figur zeigt jedoch auch einige spezifische Charakteristika, durch die sie sich von den Tierkriegern der *Konungasögur* unterscheidet.

Während der letzten Schlacht von König Hrólf kraki greift Þoðvarr zuerst in der Gestalt eines riesigen Bären ein und fügt den gegnerischen Reihen fürchterlichen Schaden zu.⁶³ Als er gezwungen wird, in seiner menschlichen Form zu kämpfen,

⁵⁹ Vgl. das Gedicht *Eiríksmál* (Str. 5).

⁶⁰ Sigmundr und Sinfrjóti entdecken die Pelze unter folgenden Umständen am Waldboden: [. . .] *þeir finna eitt hús, ok tvá menn sofandi í húsínu með digrum gullhríngum; þeir hafa orðit fyrir úsköpum; þvíat úlfahamir hengu í húsínu yfir þeim; it tíunda hvert dægr máttu þeir komast or hömunum; þeir voru konungasynir [. . .]* (*Völsunga saga* (Rafn (Hg.) 1829), S. 130). („Sie finden ein Haus, und zwei Männer mit dicken Goldringen schlafend in dem Haus; ihnen war ein widriges Schicksal widerfahren; denn Wolfspelze hingen im Haus über ihnen; jeden zehnten Tag konnten sie diese Gestalt verlassen; sie waren Königssöhne . . .“). Nachdem sie den zwei Unbekannten die Pelze entwendet haben, finden sich Sigmundr und Sinfrjóti ihrerseits gefangen und beginnen, wie Wölfe zu heulen.

⁶¹ Diese Episode wird im weiteren Verlauf dieser Untersuchung (Kap. VIII) noch genauer analysiert.

⁶² Er wird auch unter dem Namen *Biarco* in den *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus (II, vi, 9–viii, 2) erwähnt sowie in den *Bjarkarímur*.

⁶³ *Hrólfs saga kraka* (Slay (Hg.) 1960), S. 116–119. In den *Bjarkarímur* verwandelt sich Þoðvarr in einer vorangehenden Szene ebenfalls in einen Bären (VIII, 4–11, S. 160f.). Saxo Grammaticus beschreibt in seinen *Gesta Danorum* keine Verwandlung der Figur *Biarco*.

kann er jedoch trotz seiner Tapferkeit keinen Einfluss mehr auf den Ausgang der Schlacht nehmen.

Die Verwandlung des Helden scheint das Bild des wilden Berserkers, der mit Fellen bekleidet ist und wie ein Bär brummt, in den Bereich der Sage zu rücken. Wolfgang Golther bestätigt in seinem *Handbuch der germanischen Mythologie*:⁶⁴ „die Geschichte mag als Grundtypus der Berserker-sagen dienen“. Eine Untersuchung der altnordischen Quellen ermöglicht es, diese Theorie weiter zu differenzieren, wie Breen gezeigt hat:⁶⁵ Das Motiv der Verwandlung eines Menschen in einen Bären, das in mehreren Isländersagas vorkommt, wird nie mit der Bezeichnung *berserkr* verbunden. Einige Elemente der Geschichte von Þóðvarr unterscheiden sich deutlich von den Verhaltensmustern, die den Tierkriegeren zugeschrieben werden. Der Held begnügt sich nicht damit, in der Gestalt eines Bären zu kämpfen: Gleichzeitig mit seinem Erscheinen auf dem Schlachtfeld in der Gestalt eines Bären liegt seine menschliche Hülle in der Halle des Herrschers. Dieses Wunder erinnert natürlich an die altnordischen Vorstellungen von der „Exkursionsseele“ sowie an einige Fähigkeiten, die dem Gott Óðinn zugesprochen werden. Der Einfluss dieser Vorstellungen auf das für die Tierkrieger verwendete Vokabular wurde bereits betont (vgl. den Begriff *hamrammr* sowie den Ausdruck *eigi einhamr* etc.). Die historiographischen Quellen sprechen den Berserkern jedoch niemals die Fähigkeit zu, sich während eines Anfalls zerteilen zu können. Die Schläfrigkeit Kveld-Úlfrs, die in der *Egils saga* beschrieben wird, wurde manchmal in diesem Zusammenhang interpretiert. Der isländische Text erwähnt jedoch keine tierische Verwandlung: Kveld-Úlfrs Ruf scheint sich mehr auf eine Veränderung des Verhaltens zu beziehen als auf eine physische Verwandlung.

Anders verhält es mit der sagemumwobenen Figur Þóðvarr, dessen seltsame Verwandlung offensichtlich mit dem Motiv des „Bärensohns“⁶⁶ verbunden ist: Der

⁶⁴ Golther 1895, S. 103.

⁶⁵ Breen 1999a, S. 42f.

⁶⁶ Die Verkleinerungsform Bjarki bedeutet wahrscheinlich „kleiner Bär“ (vgl. Müller 1970, S. 207). Das Motiv des „Bärensohns“ (vgl. Stitt 1992) erscheint auch in der historiographischen Tradition: Laut Olaus Magnus' *Historia de gentibus septentrionalibus* (XVIII, 30) wurde ein Vorfahr des Königs Sven Estridsen (1047–1076) von einem Bären gezeugt. Es handelt sich um den Vater von Þorgils sprakalegr, Vater des Jarls Úlfr und Großvater Svens (zu Þorgils und seinen Abkömmlingen vgl. *Óláfs saga helga*, Kap. 134, in Hkr II, S. 300). Diese Legende von einer tierischen Abstammung des dänischen Herrschergeschlechts beruht auf Saxo, X, 15. Die Anekdote spielt in Schweden, wo ein junges Mädchen, das von einem Bären entführt wird, Thrugillus, *cognomine* Sprakeleg gebiert. Eine im englischen Kloster Crowland verfasste Chronik aus dem 12. Jahrhundert (vgl. *Origo et gesta Sivardi* (Langebek (Hg.) 1774, S. 288–293 und 300 ff.)) schreibt dem Vater des aus Skandinavien stammenden Jarls Sivard von Nordhumberland, Beorn Beresun („Beorn, Sohn Beras“) Bärenohren zu. Der Tradition zufolge soll Beorn der Sohn einer Jarlstochter (Bera) und eines Bären gewesen sein. Sein Sohn Sivard, dessen Existenz historisch gut belegt ist, wurde einer des Gefolgschaftsführer König Knuts des Großen. Bera ist auch der Name der Mutter Þóðvarrs in der Saga von Hrólf kraki, was Olrik dazu verleitet, die Legende um Beorn Beresun mit der nordischen Sage von Þóð-

Vater des Helden, Björn, nimmt die Gestalt dieses Tieres an, nachdem er von der Königin Hvít⁶⁷ verzaubert worden ist, die auf seine Liebe zu der jungen Bera eifersüchtig ist. Nach dem Tod Björns zwingt Hvít Bera dazu, einige Stücke seines Fleisches zu verspeisen. Die Unglückliche gebiert drei Söhne, von denen die ersten beiden eine teilweise tierische Gestalt haben. Nur der dritte bleibt verschont: Bøðvarr ist im Unterschied zu seinen Brüdern nicht missgestaltet.⁶⁸ Im Verlauf eines herausragenden heroischen Lebens tritt er vielen Gegnern gegenüber (darunter mehrere Berserker), bevor er seinen letzten Kampf unter dem Banner des berühmten Hrólfr kraki ficht. Die phantastische Fähigkeit, die er bei dieser Gelegenheit nutzt und die wahrscheinlich ein Erbe seines Vaters ist, ist einer der „sekundären“ Effekte des Zaubers von Königin Hvít.

Zu den zahlreichen Abenteuern, die in der *Hrólfs saga kraka* erzählt werden, gehört auch der Sieg Bøðvarr Bjarkis über ein furchterregendes Monster, das mehrmals das Reich König Hrólfrs heimsucht. Nachdem er dieses Ungeheuer zu *jól* besiegt hat, zwingt Bøðvarr seinen jungen Schützling Hqtr, das Blut des Monsters zu trinken und sein Herz zu essen. Er fingiert anschließend einen Kampf mit dem bereits toten Monster, der dazu bestimmt ist, Hqtr als den Vollbringer dieser Heldentat darzustellen. Hqtr, der nun als Held behandelt wird, nimmt neben den Gefährten König Hrólfrs Platz, von dem er das Schwert Gullinhjalti erhält. Der junge Mann bekommt gleichzeitig mit einer neuen Waffe einen neuen Namen (Hjalti). Dieses Sagenmotiv erinnert an sehr alte Initiationsriten, wie Dumézil gezeigt hat.⁶⁹ Die Episode erscheint in kürzerer Form in den *Gesta Danorum* (II, vi, 11), in der Biarco Hialto dazu zwingt, das Blut eines Bären zu trinken.⁷⁰ Wurde diese Art von Ritual von bestimmten Tierkriegergruppen durchgeführt? Die altnordischen Texte beschreiben wiederholt den Genuss von Blut (oder Fleisch) eines Bären (oder eines

varr in Verbindung zu bringen (Olrik 1903b; 1910). Das Motiv der Vereinigung einer Frau mit einem Bären in der nordischen Überlieferung wurde im Zusammenhang mit den Ritualen der samischen Jagd bei Edsman (1994; 1996) untersucht. Diese Studie zur Folklore der zirkumpolaren Regionen beleuchtet die ältesten Elemente der magischen Praktiken, die eine Jägersgesellschaft mit dem Kult des „Herrn der Tiere“ verbindet.

67 Hvít, Tochter des Finnenkönigs, schlägt Biorn mit einem Handschuh aus Wolfsleder (*með úlfhandska*). Die *Finnar* stehen in den altnordischen Quellen häufig in Verbindung mit Magie und Zauberei (vgl. die Episode von Þórir hundr in der *Óláfs saga helga*: Das Eisen kann nicht in Þóris Schulter beißen, der mit einem Pelz bekleidet ist, den er von den *finnar* gekauft hat).

68 Die Legende von den drei Söhnen Beras entspringt nicht einer einfachen literarischen Erfindung, sondern einem traditionellen Schema, das von Dumézil in einem indoeuropäischen Kontext interpretiert wurde (Dumézil 1985, S. 210).

69 Dumézil 1985, S. 223f.

70 Laut den *Bjarkarímur* (S. 139–142) handelt es sich um das Blut einer Wölfin. In der *Hrólfs saga kraka* handelt es sich nicht um ein Tier, sondern um einen Troll: *þat er ekki dýr, heldr er þat hit mesta tröll* (Finnur Jónsson (Hg.) 1904, S. 68).

Wolfes) sowie Veränderungen des Verhaltens, die auf eine solche Praxis folgen.⁷¹ Dennoch werden die in diesen Episoden beschriebenen Personen nur selten als Berserker bezeichnet.⁷²

In der Persönlichkeit von Þóðvarr bjarki, in der sich, wie gezeigt wurde, verschiedene Aspekte vereinen, wird die Verschmelzung von zwei Archetypen deutlich. Der soziale Status des Helden, der ein wichtiges Mitglied der königlichen Gefolgschaft ist, erinnert an die Funktion der Tierkrieger als Elitekrieger (vgl. *Haraldskvæði*, Str. 21); die halb-tierische Natur Þóðvarrs verleiht ihm wiederum als „Bärensohn“ die Fähigkeit, sich in einer Gestalt zu zeigen, die von seinem eigenen Körper unabhängig ist. Diese Fähigkeit geht weit über die Grenzen des *berserksgangr* hinaus. Gemäß den tief in der altnordischen Tradition verankerten Glaubensvorstellungen scheint die Verwandlungsfähigkeit im Wesentlichen mit dem Eingreifen von Magie, mit dem Überschreiten von gewissen grundlegenden Verboten sowie mit dem Einfluss eines übernatürlichen Erbes (oft als Folge der Vereinigung der Mutter des Helden mit einer halb-tierischen Kreatur) in Verbindung zu stehen.

Die Quellen, denen ein gewisser historiographischer Wert zugesprochen wird (wie die *Konungasögur*), verbinden das Verhalten der Tierkrieger nie mit Berichten über Tierverwandlungen. Dies darf nicht überraschen: In den Augen der wikingerzeitlichen Herrscher waren die Berserker zweifellos nicht in der Lage, ihren menschlichen Körper zu verlassen, um in der Form eines wilden Tieres umherzuwandern – sei es auch im Schutze der Dunkelheit!

Mehrere ikonographische Quellen von der Antike bis zur Wikingerzeit illustrieren die Verwendung von Tierpelzen innerhalb der Kriegerelite Skandinaviens: Die Darstellungen von bewaffneten Männern, die Masken tragen und mit Pelzen bekleidet sind, zeigen deutlich die Bedeutung dieser Tradition. Unterschiedliche archäologische Befunde (Horn von Gallehus, Matrizen von Torslunda, Figuren von Ekhammar, Fragmente des Wandteppichs von Oseberg)⁷³ bestätigen die Angaben der zuverlässigsten historiographischen und literarischen Quellen – zu ihnen gehören vor allem die Texte, die sich mit der Schlacht von Hafrsfjord befassen (*Konungasögur*, *Íslendingasögur*, skaldische Strophen). Das Tragen von Wolfspelzen (*úlfheðnar*; *vargstakkar*), das Schreien und Heulen von wilden Tieren (oder Hunden: vgl. den Ausdruck *grenja*

71 Vgl. die Episode, in der König Ingjald das Herz eines Wolfes verzehrt (*Ynglinga saga*, Kap. XXXIV, S. 62). Es soll auch auf die Episode in der *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968, S. 285 ff.) verwiesen werden, in der Oddr Arngeirsson *hamrammr* wird, nachdem er das Fleisch eines Bären gegessen hat.

72 Die wenigen Hinweise auf das Verzehren von Fleisch, die sich für Berserker finden lassen, stammen alle aus dem Bereich der Sage (Breen 1999a, S. 76–79). Wenn auch Snorri Þóðvarr und Hjalti zu den Berserkern König Hrólfers zählt, so wird der Begriff in den anderen Quellen nur selten mit Þóðvarr in Verbindung gebracht.

73 S. u. Kap. IX.

*sem hundr*⁷⁴) – all diese Elemente, die in den mittelalterlichen Texten teilweise unterschiedlich dargestellt werden, kennzeichnen die Tierkrieger. In diesem Kontext darf das Vokabular, das mit der Verwandlung der Gestalt verbunden ist (Komposita mit *hamr*-), den modernen Leser nicht täuschen: Der Ruf des Berserkers bezieht sich nicht auf die Fähigkeit, die physische Gestalt zu verändern, sondern auf den Ausdruck der Wildheit eines Tieres. Kveld-Úlfr ist ein typisches Beispiel für dieses Phänomen, von dem die Vorstellungen von Lykanthropie ein spätes und verzerrtes Bild liefern. Dillmann drückt diesen Standpunkt treffend aus, wenn er über den „Abendwolf“ sagt: „Ce surnom ne doit pas laisser penser que le chef norvégien se métamorphosait réellement en loup (v. isl. *úlfr*) lors de ses somnolences vespérales . . . , mais indique plutôt qu’il changeait de personnalité et, probablement, qu’il se faisait alors singulièrement dangereux . . .“⁷⁵

Wenn auch die Berserker nicht die Fähigkeit zu einer echten physischen Verwandlung besaßen, konnten sie jedoch in bestimmten Momenten ihr inneres Wesen („l’être second qui vivait en eux“, um die von Georges Dumézil benutzte Formulierung aufzunehmen)⁷⁶ nach außen kehren. Die altnordischen Quellen verwenden im Zusammenhang mit den Tierkriegern manchmal den Ausdruck *eigi einhamr*⁷⁷ („nicht im Besitz nur einer einzigen Form“). Wenn sie in Raserei geraten (*hamask*), zeigen diese Krieger ihr „zweites Ich“ in der Gestalt (*hamr*) eines wilden Tieres (Bär, Wolf), dessen Verhalten (Geheule, Wildheit) und Erscheinungsbild (Tragen von Pelzen und Masken) sie annehmen.

Diese den Berserkern eigene Fähigkeit erklärt sicher das Ansehen, das sie bei den Herrschereliten im alten Skandinavien genossen. In dieser heidnischen Gesellschaft riefen die Praktiken der Tierkrieger auf doppelte Weise den Respekt der Aristokratie hervor: Der *berserksgangr* verstärkt nicht nur die Kräfte dieser wütenden Kämpfer, die sich auf dem Schlachtfeld immer in einer exponierten Position befinden; das Phänomen ist auch charakteristisch für eine Form der wilden Trance, die mit den Kräften des Gottes Óðinn verbunden ist. Diese zentrale Figur des nordischen Pantheons, deren Name wahrscheinlich mit der Raserei verbunden ist (vgl. das altnordische Adjektiv *óðr*),⁷⁸ besitzt während der Schlacht⁷⁹ die Fähigkeit,

74 *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 124.

75 Dillmann 2006, S. 246, Anm. 31.

76 Dumézil 1939, S. 82.

77 Vgl. *Eyrbyggja saga* (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935), S. 74 zu den Berserkern Halli und Leiknir.

78 Auch wenn das altnordische Adjektiv *óðr* „wütend“ bedeutet, bezeichnet doch das Substantiv *óðr* gleichzeitig die Dichtkunst. Óðr ist auch der Name eines altnordischen Gottes, des Gemahls der Freyja. Diese mythologische Figur wird oft mit Óðinn verglichen, vgl. de Vries 1931, S. 32f. und 52–55; 1954; 1970, 2, § 400.

79 *Ynglinga saga*, Kap. VI, S. 17: *er hann var í her*.

nach Belieben eine andere Gestalt anzunehmen,⁸⁰ die dem Feind Angst einflößt.⁸¹ Die Berserker werden als „seine Männer“ (*hans menn*) vorgestellt.

Die treuen Begleiter Óðinns, die Tierkrieger, sind „wild wie Hunde oder Wölfe“ (*galnir sem hundar eða vargar*) und „stark wie Bären oder Stiere“ (*sterkir sem birnir eða gríðungar*). Der Text Snorris lässt die Natur dieser Personen eindeutig erkennen: Sie besitzen die Kraft von wilden Tieren, ohne sich jedoch zu verwandeln – ein Privileg, das allein ihrem Gott zukommt.

In den Quellen finden sich keine Informationen über eine spezielle Ausbildung, die dazu dienen soll, den *berserksgangr* leichter auszulösen. Bei dem Phänomen handelt es sich offensichtlich um eine angeborene Neigung, die vererbbar ist (vgl. die Genealogie von Kveld-Úlfr in der *Egils saga*). Die Anfälle der Raserei passieren oft unter unglücklichen Umständen, wie z. B. als Skalla-Grímr seinen Sohn Egill angreift. Dieser schwer bezähmbare Charakter verstärkte zweifellos die Feindseligkeit der isländischen Siedler den Tierkriegern gegenüber. Tatsächlich war das soziale und religiöse Umfeld auf Island den Berserkern wenig geneigt.⁸² Ohne eine autochthone Monarchie scheint der Kult des Gottes Óðinn, der zuerst von Königen und Jarlen ausgeübt wurde, kaum praktiziert worden zu sein.⁸³ Infolgedessen wurde der Wildheit der Tierkrieger ihre heroische Dimension entzogen: Sie wurde nur noch als Durchbrechung der etablierten Ordnung wahrgenommen. Im Verlauf dieser Untersuchung (Kap. VII) soll auf diese Entwicklung, die gegen Ende der Wikingzeit zum Untergang und Verschwinden der Tierkrieger geführt hat, wieder eingegangen werden. In diesem Zusammenhang soll analysiert werden, wie sich die isländischen Quellen dem Thema „Berserker“, das teilweise auf eine stereotype Figur ohne historischen Bezug reduziert wird, genähert haben. Die literarischen Gemeinplätze weichen sehr oft von den mythologischen Glaubensvorstellungen und kultischen Bräuchen ab, auf denen die Tradition der Tierkrieger beruht.

Egill Skallagrímsson beschreibt in einem seiner Gedichte die Treue, die er lange Zeit Óðinn gegenüber empfand, dem „wichtigsten der Götter“ (*goðjaðarr*), und dem der Skalde sein dichterisches Talent verdankt⁸⁴ (übrigens verfügen auch der Vater und der Großvater über die Fähigkeit, skaldische Strophen zu improvisieren).⁸⁵

⁸⁰ *Ynglinga saga*, Kap. VI, S. 17: *hann skipti litum ok líkjum áhverja lund, er hann vildi*.

⁸¹ *Ynglinga saga*, Kap. VI, S. 17: *þá sýndisk hann grimligr óvinum*.

⁸² Vgl. Dillmann 2006, S. 262f.

⁸³ Vgl. Dillmann 2006, S. 263, Anm. 103. Dillmann beruft sich u. a. auf die Untersuchungen von Turville-Petre (1958 und 1972) und weist auf die Bedeutung hin, die Þórr und Freyr im isländischen Kult zukam, wofür auch die namenkundlichen Belege sprechen.

⁸⁴ Vgl. Strophe 22–24 des *Sonatorrek*, in der der Skalde Egill voller Bestürzung über den Tod seines zweiten Sohnes Óðinn vorwirft, die Verbindung zwischen ihnen zerbrochen zu haben (*Skj.* A:1, S. 43, B:1, S. 41).

⁸⁵ *Skj.* A:1, S. 29f., B:1, S. 26f. Die Kveld-Úlfr zugesprochene *vísa* nennt den Gott Óðinn mit dem Namen Þundr; zu diesem Namen vgl. Falk 1924, S. 31.

Diese Verbundenheit zur Gottheit der Berserker beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf einem Erbe seiner Vorfahren.

Die These von einer „odinschen“ Familientradition erlaubt es, das Verhalten von Kveld-Úlfr ausgehend von Belegen aus dem heidnischen Skandinavien zu interpretieren. Sie regt dazu an, den *berserksgangr* mit sehr alten Kulturen und Mythen in Verbindung zu bringen, verglichen mit denen die mittelalterliche Vorstellung vom Werwolf nur ein schwaches und verformtes Echo darstellt. Die *Egils saga*, die im 13. Jahrhundert verfasst wurde, zeigt natürlich Spuren dieser Veränderungen. Die Beschreibung des Charakters von Kveld-Úlfr ist jedoch mehr als nur die einfache Geschichte eines Werwolfs: Obwohl es sich um eine indirekte, späte Überlieferung handelt, bewahrt dieser Bericht deutlich die Erinnerung an authentische Praktiken. Das unheimliche „nächtlige“ Verhalten der Vorfahren Egills, das mit der tierischen Wildheit in Zusammenhang steht, von der Kveld-Úlfr und Skalla-Grímr bei Anbruch des Abends befallen werden,⁸⁶ muss in die Glaubensvorstellungen und Gebräuche der Wikingerzeit eingebettet werden.

Ohne das Einsetzen des *berserksgangr* systematisch mit dem Einbruch der Dunkelheit zu verbinden, beschreiben mehrere altnordische Quellen, wie die Berserker während des Winterzyklus der „zwölf Nächte“ die Gäste der *jól*-Feierlichkeiten zum Kampf herausfordern.⁸⁷ Dieses literarische Motiv ist hinsichtlich der Rolle, die den Tierkrieger während kultischer Handlungen zugesprochen wird, sehr aufschlussreich. Während der *jól*-Zeit huldigten die alten Skandinavier vor allem Óðinn, wie aus einem der Beinamen dieses Gottes in der altnordischen Literatur ersichtlich wird: Jólnir.⁸⁸ Nach der modernen skandinavischen Volksüberlieferung erscheint in der Julnacht die „wilde Jagd“, bei der die Scharen der Geister in Erscheinung treten.⁸⁹ Dieses Phänomen trägt in einigen Gebieten Dänemarks und Schwedens den Namen „Odens jagd“ oder „Odens jakt“ und ist in Norwegen unter dem Namen „jolareidi“, „jolaskreidi“ und „oskoreidi“ bekannt.⁹⁰ Die Verbindung Óðinns mit dem

⁸⁶ Die Figur des Tierkriegers Ljótr hinn bleiki, dessen Raserei nur am Tage zum Vorschein tritt, erscheint im Vergleich als ein perfektes Stereotyp – dies zeigt auch die Untersuchung der Topoi, die mit der Beschreibung von Berserkern in den Isländersagas verbunden sind (s. u. Kap. VII).

⁸⁷ Vgl. zwei Episoden in der *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 62–71 und 135 ff.; *Svarfðæla saga*, S. 142–148. Für weitere Verweise siehe Breen 1999a, S. 172.

⁸⁸ Vgl. Falk 1924, S. 20 f., der besonders den Ausdruck Óðinn [. . .] heitir [. . .] Jólnir af því at þeir drogu þat af iolumum („Óðinn . . . heißt . . . Jólnir, weil sie das von Jól ableiten“) zitiert (*Halfdanar þáttur svarta*, S. 564). Zur Julfest in den altnordischen Quellen, vgl. u. a. Celander 1955; Hultgård 2000.

⁸⁹ Mehrere Traditionen in verschiedenen Ausformungen, die mit dem Motiv der „wilden Jagd“ verbunden sind, sind aus der germanischen Welt bekannt. Vgl. dazu die von Höfler 1934 gesammelten Belege.

⁹⁰ Vgl. Olrik 1901; Hægstad 1912; Celander 1943; de Vries 1970, 1, S. 233; Sandaaker 1968; Eike 1978; Eike 1980.

Totenkult (vgl. den Ausdruck *drauga-dróttin*),⁹¹ die vor allem im kriegerischen Kontext besteht (insbesondere in Verbindung mit dem Mythos von Walhall), ist in der altnordischen Welt gut belegt.⁹²

In der germanischen Vorgeschichte wurden bestimmte Kriegergruppen mit Geisterarmeen identifiziert. Tacitus beschreibt das furchterregende Äußere einiger Kämpfer, die bei den Vandalen unter dem Namen Harii bekannt waren. Die Mitglieder dieses Verbands verkörpern mit Hilfe von Tarnung (*nigra scuta, tincta corpora*) ein „Totenheer“ (*feralis exercitus*), das mit Vorliebe in den dunkelsten Nächten zuschlägt.⁹³ Georges Dumézil⁹⁴ vergleicht diese nächtlichen Angriffe mit dem abendlichen Verhalten Kveld-Úlfers, dessen Wutausbrüche vor allem im Schutz der Dunkelheit auftreten. Der *feralis exercitus* der Harii erinnert ebenfalls an die nordischen *einherjar*, auserwählte Tote, die Walhall verteidigen sollen:⁹⁵ Harii und *einherjar* tragen verwandte Namen, deren Etymologie auf die Vorstellung eines Heeres verweist (vgl. an. *herr*, das auch im Wortteil *-herjar* vorkommt).⁹⁶ Laut Strophe 41 der *Vafþrúðnismál*, die Snorri in Kapitel 41 der *Gylfaginning* zitiert, bekämpfen sich die *einherjar* jeden Tag in der Wohnstätte Óðinns, bevor sie sich am Abend wieder versöhnt zusammensetzen.

Eine verwandte Tradition, der „Kampf der Hjaðningar“ (*Hjaðningavíg*), wird ebenfalls in den *Skáldskaparmál* (basierend auf den Strophen 8–11 der *Ragnarsdrápa* des norwegischen Skalden Bragi inn gamli Boddason aus dem frühen 9. Jahrhundert) erwähnt.⁹⁷ Im Verlauf dieser legendären Schlacht, die bis zur Götterdämmerung andauern soll, erwachen die Toten der beiden Heere jeden Morgen zu neuem Leben. Die Pluralform Hjaðningar bezeichnet „Heðinn und die Seinen“.⁹⁸ Und tatsächlich trägt der Anführer eines der beiden Heere den Namen Heðinn.⁹⁹ Christof Landolt

⁹¹ *Ynglinga saga*, Kap. VII, S. 18.

⁹² Vgl. von Unwert 1911; Neckel 1913; Marold 1972; Nordberg 2003.

⁹³ *Germania*, XLIII. Zu den Hariern, vgl. u. a. Gutenbrunner 1940; Neumann / Castritius 1999.

⁹⁴ Dumézil 1939, S. 83.

⁹⁵ Die folgenden eddischen und skaldischen Quellen überliefern diese Vorstellung: *Vafþrúðnismál*, Str. 41, *Grímnismál*, Str. 18, 23, 36, 51, *Helgakviða Hundingsbana in fyrri*, Str. 38, *Eiríksmál*, Str. 1 und *Hákonarmál*, Str. 16. Die Überlieferung der *Gylfaginning* beruht offensichtlich auf diesen Texten (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, Kap. XX, S. 27, Kap. XXXVI–XLI, S. 40–44, Kap. LI, S. 72, Kap. LII, S. 74). Die Singularform *einheri* ist nur ein einziges Mal im Zusammenhang mit dem Gott Þórr belegt (*Lokasenna*, Str. 60).

⁹⁶ Das altnordische *herr* („Heer“), das im Element *-herjar* („die, die Teil des Heeres sind“) vorkommt, zeigt deutliche etymologische Verwandtschaft mit dem Namen Harii (vgl. de Vries 1962, S. 224; Elmevik 1982; Beck 1989). Zu den Jenseitsvorstellungen im Zusammenhang mit der altnordischen Kriegerideologie, vgl. Schjødt 1999 und 2007; Hultgård 2011.

⁹⁷ Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 153f.

⁹⁸ Dillmann (Übers.) 2005, S. 211. Vgl. auch Höfler 1934, S. 167f.

⁹⁹ Dieser entführt Hildir, die Tochter des Königs Hogni. Die Hjaðningar sind in der deutschen Literatur unter dem Namen Hegelinge bekannt (vgl. das mittelhochdeutsche Gedicht *Kudrun* mit der Entführung Hildes, Tochter Hagens, durch Hetel) sowie unter dem Namen Heodingas in der angel-

weist darauf hin, dass der Begriff *Hjaðningavíg* wohl alt sei, „da er noch der ins 8. Jh. datierten Brechung von /e/ (**heþan-*) zu /ja/ (**hjaþan-*) unterlag“.¹⁰⁰ Der Ursprung dieses Vornamens steht wahrscheinlich in Bezug zu den Bräuchen der Tierkrieger: Die Bezeichnung *heðinn*, die für Fellkleidung steht, erscheint auch im Kompositum *úlfheðinn*, das ebenfalls als Eigenname belegt ist.

Otto Höfler nimmt im selben Kontext Bezug auf den sagenhaften König Guðmundr,¹⁰¹ Herrscher über das mythische Königreich *Glasisvellir* (oder *Glæsisvellir*, „Glanzgefilde“). Laut der *Heiðreks saga*¹⁰² betrachten die Heiden Guðmundr als einen Gott, dessen Königreich in einem Gebiet liegt, das *Ódáinsakr* („Feld der Untoten“) genannt wird.¹⁰³ In diesem Reich wohnen Menschen, die dem Alter und dem Tod entfliehen. Der *Þorsteins þátrr bæjarmagns* (Kap. V und XII) stellt Guðmundr einerseits als Sohn des Úlfheðinn, andererseits als den Vater von Heiðrekr Úlfhamr („in der Gestalt eines Wolfes“) vor.¹⁰⁴ Die altnordischen Quellen verbinden folglich die Namenstraditionen der Tierkrieger mit bestimmten Darstellungen des Jenseits. Georges Dumézil hat übrigens auch vorgeschlagen, die Berserker als das irdische Pendant der *einherjar* zu betrachten.¹⁰⁵ Diese Interpretation, die den Theorien von Lily Weiser-Aall und Otto Höfler sehr nahesteht, bezieht sich in erster Linie auf das Kapitel VI der *Ynglinga saga*.¹⁰⁶

sächsischen Literatur (vgl. die Gedichte *Widsith* und *Dēor*). Es ist zu bemerken, dass im *Widsith* Heoden (mhd. Hetel, an. Heðinn) als König der Glomman bezeichnet wird. Much (1920) übersetzt dieses Ethnonym mit „die Beller“, das heißt „Wölfe“. Im Zusammenhang mit den Heodingas/Hegelinga beschreiben die englischen und deutschen Quellen jedoch nicht das Motiv des „ewigen Kampfes“. In seinen *Gesta* (V, ix) berichtet Saxo wiederum von einer Episode, die den *Hjaðningavíg* nahe steht: Hilda (an. Hildir) ruft jede Nacht die Manen des Hitinus und Høginus (Heðinn und Hogni) an, auf dass sie den Kampf wieder aufnehmen. Zum Sagenkreis der Hilde in der germanischen Literatur vgl. Frankis 1979; Landolt 1999b; 1999c.

100 Landholt 1999c, S. 565.

101 Höfler 1934, S. 172f.

102 Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 1.

103 Vgl. Heizmann 1998 et 2002a.

104 Sveinbjörn Egilsson / Þorgeir Guðmundsson (Hg.) 1827, S. 183 und 197. Tietz, Andrea (Hg./Übers.) 2012, S. 48–49, 76–77.

105 Vgl. Dumézil 1939, S. 81.

106 Viele Forscher haben den Text Snorris (nach dem Beispiel Arngrímur Jónssons) lange wörtlich genommen (vgl. Ramelius 1725). Martin Ninck (1935) bezeichnet Óðinn als „Herr der Berserker“. Einige Verfasser, darunter Klaus von See 1961b, lehnen die Überlieferung Snorri Sturlusons jedoch ab, da sie sie als „spät“ und wenig vertrauenswürdig erachten. Dieses Urteil ignoriert die vielfältigen Beziehungen zwischen der odinschen Mythologie und den Traditionen der Berserker, die im folgenden Kapitel näher untersucht werden.

Kapitel VI

Die Berserker und die odinsche Mythologie: die Überlieferung Snorri Sturlusons

A Die Verwandlungen Óðinns in der *Heimskringla*

In seiner *Ynglinga saga* beschreibt Snorri Sturluson die Kernelemente der Óðinns-mythologie aus einer euhemeristischen Perspektive.¹ Óðinn wird als mächtiger Anführer dargestellt, der in sich sowohl kriegerische als auch magische Fähigkeiten vereint. Die Ausübung der herrschaftlichen Funktion, die von kriegerischen Aspekten nicht getrennt werden kann, wird an dieser Stelle eng mit magisch-religiösen Ritualen verbunden.

Diese Bereiche verschmelzen jedoch nicht vollständig miteinander. Zu den vielen Fähigkeiten Óðinns gehört die Gabe, sein Äußeres nach Belieben verändern zu können. Snorri erwähnt diese Fähigkeit zweimal: Das erste Mal, als er die kriegerischen Heldentaten des Asen beschreibt, und schließlich, als er seine magischen Kräfte aufzählt. In Kapitel VI der *Saga* beschreibt Snorri das Phänomen mit den folgenden Worten:

En þá er hann var í her, þá sýndisk hann grimligr sínum óvinum; en þat bar til þess, at hann kunni þær íþróttir, at hann skipti litum ok líkjum á hverja lund, er hann vildi.²

(Aber wenn er im Heer war, schien er seinen Feinden wild; und das kam davon, dass er die Fähigkeit besaß, dass er sein Aussehen und seine Gestalt in jede Form verändern konnte, die er wollte.)

In Kapitel VII benutzt Snorri den Ausdruck *Óðinn skipti hǫmum* („Óðinn verändert den *hamr*“, das heißt: „er hat die Macht, sich zu verändern“). Der Text geht auf die Natur dieser Verwandlungen genauer ein:

[. . .] lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum erendum eða annarra manna.³

([. . .] der Körper lag dort wie schlafend oder tot, aber er war ein Vogel oder ein Tier, Fisch oder Schlange, und gelangte in einem einzigen Augenblick in seinem Auftrag oder dem anderer Männer in ein weit entferntes Land.)

¹ Laut Snorri kommen Óðinn und die Asen, die als historische Personen dargestellt werden, ursprünglich aus Asien (*Ynglinga saga*, S. 10). Im 18. Jahrhundert erweiterte Samuel Ödman dieses Motiv auf die Berserker, in dem er die Möglichkeit erwog, dass Óðinn die aus Asien stammende Tradition der Einnahme von Fliegenpilzen seinen Kriegern beigebracht habe (Ödman 1784, S. 246f.).

² Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 17.

³ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 18.

Im ersten Zitat, das die kriegerischen Züge der Gottheit betrifft, ist Snorris Beschreibung der Verwandlungen Óðinns lakonischer als im zweiten Abschnitt: Der Herrscher Asgards, dessen häufige Metamorphosen Furcht unter seinen Feinden säen, gibt seine menschliche Form beim Ausbruch der Schlacht nicht auf. Er greift persönlich an der Seite des Heeres (*i her*) ein.

Óðinn scheint also zwei verschiedene Techniken zu beherrschen: Die eine, die ausschließlich in einem kriegerischen Kontext ausgeübt wird, erlaubt es ihm, Panik in den gegnerischen Reihen zu verbreiten, indem er ein furchteinflößendes Äußeres annimmt; die zweite, die rein magischer Natur ist, ermöglicht es ihm, seinen eigenen Körper zu verlassen, um sich in Gestalt verschiedener Tiere zu bewegen.

Diese beiden Methoden werden von Snorri unter verschiedenen Überschriften in Kapiteln, die sich auf verschiedene Bereiche beziehen, benannt.⁴ Während Kapitel VI vor allem das Redetalent Óðinns und sein Eingreifen in die Schlacht beschreibt, widmet sich Kapitel VII hauptsächlich der Magie.

B Die Beschreibung des *berserksgangr* bei Snorri Sturluson

Die Fähigkeiten, die Óðinn in Kapitel VI der *Ynglinga saga* zugeschrieben werden, entsprechen den Erwartungen an Angehörige der Aristokratie: Redegewandtheit, kriegerische Heldentaten, dichterische Begabung.

Wie alle germanischen Herrscher rückt auch der Gott während des Kampfes umgeben von seinen Getreuen (*hans menn*) vor, in denen er die Raserei des *berserksgangr* erweckt.⁵ Unbeeindruckt von Flammen und Eisen⁶ imitieren sie das Verhalten von wilden Tieren; sie flößen dem Feind durch ihr Äußeres und ihre Wildheit Angst ein. Besitzen sie aber auch die Fähigkeit, sich zu verwandeln? Sie durchlaufen keine physische Transformation – wie es auch die Verwendung der Konjunktion *sem* im Text deutlich macht: *hans menn* [. . .] *váru galnir sem hundar eða vargar*, [. . .] *sterkir sem bimir eða gríðungar*.⁷

Snorri gibt keinen Hinweis auf das Tragen von Tierfellen, behauptet jedoch, dass die Krieger Óðinns gewöhnlich ohne Rüstung kämpfen.⁸ Er scheint sich dabei auf eine fehlerhafte etymologische Interpretation zu berufen, die für den ersten Teil des Kompositums *ber-serkr* die Wurzel *ber-* (*nudus*) als Ursprung annimmt. Dieser Fehler lässt sich leicht erklären: In der isländischen Sprache des 13. Jahrhunderts

⁴ Die Kapitel VI und VII der *Ynglinga saga* tragen die jeweils folgenden Titel: *Frá atgørvi Óðins* und *Frá íþróttum Óðins* laut der Handschrift *Kringla*; *Talpar íþróttir Óðins* und *Sagt fra fiolkyngi Óðins* im *Codex Frisianus* (S. 16 und S. 18 Anmerkungsapparat).

⁵ *Ynglinga saga*, S. 17 (s. o. Einleitung).

⁶ Vgl. die Redewendung *hvárki eldr né járn orti á þá* (*Ynglinga saga*, S. 17).

⁷ *Ynglinga saga*, S. 17.

⁸ Vgl. die Redewendung *fóru brynjulausir*.

wird das alte Etymon **ber-* (*ursus*) nicht mehr mit dem Bären verbunden, für den die Form *björn* bereits lang etabliert ist (s. o. Kap. II). Außerdem waren die Berserker bereits lange vor Snorris Geburt aus der skandinavischen Gesellschaft verschwunden.⁹ Er konnte zu diesem Thema nur über fragmentarische Informationen verfügen: skaldische Gedichte sowie isländische oder norwegische mündliche Traditionen.

Darüber hinaus erinnert die Wildheit der Tierkrieger an ein Motiv, das in der altnordischen Literatur sehr gut belegt ist: Das des Kriegers, der sich seiner Rüstung entledigt, bevor er sich auf seine Feinde stürzt.¹⁰ Hat dieses Bild die literarische Beschreibung der Berserker beeinflusst? Es handelt sich möglicherweise nicht nur um einen literarischen Topos: Einige Tierkrieger übten diese Praxis auf dem Schlachtfeld vielleicht tatsächlich aus. Dennoch ist das Hauptmerkmal der Berserker nicht ihre Ausrüstung, sondern die Raserei, die sie im Kampf ergreift.

Trotz des Mangels an direkten Zeugnissen erfasst Snorri den zentralen Aspekt in der Tradition der Berserker: Ihre ekstatischen Wutanfälle bestätigen die Nähe dieser Krieger zu ihrem Gott Óðinn, dessen Name auch auf die Raserei (*óðr*) verweist.

Wenn er dem *berserksgangr* einen odinschen Einfluss zuspricht, beruft sich Snorri wahrscheinlich auf eine authentische Tradition, die noch aus dem heidnischen Skandinavien überliefert ist. Die Berserker, die Männer Óðinns (*hans menn*) genannt werden, werden in diesem Fall nicht als rein mythologische Wesen beschrieben: In mehreren Episoden der *Heimskringla* lässt Snorri Tierkrieger auftreten, die eindeutig als historische Persönlichkeiten dargestellt werden. Eine der Strophen des *Haraldskvæði*, die in der *Haralds saga hárfagra* zitiert werden, bestätigt die Teilnahme der Berserker an der Schlacht im Hafrsfjord (*Haraldskvæði*, Str. 8). Die Tierkrieger gehören also zu dieser Welt, während sie gleichzeitig dem einäugigen Gott die Treue schwören. Welcher Art ist aber diese Treue?

Laut den altnordischen Quellen holt Óðinn all diejenigen zu sich, die in der Schlacht fallen (*eignaði sér alla vǫpndauda menn*).¹¹ Die verstorbenen Krieger bilden in Walhall eine kriegerische Elite, die sich in Erwartung der Götterdämmerung dort versammelt.¹² Die *einherjar* übernehmen schließlich unter dem obersten der Asen

⁹ Laut den historiographischen Quellen scheint das letzte Auftreten einer Gruppe von Tierkriegern das von Þórir hundr und seinen Gefährten auf dem Schlachtfeld von Stiklastaðir gewesen zu sein (s. u. Kap. VIII).

¹⁰ Hier soll auf die Strophe IV der *Hákonarmál* verwiesen werden, die dieses Motiv im historischen Kontext des heldenhaften Todes des Königs Hákon Aðalsteinsfóstri auf dem Schlachtfeld von Storrð 961 illustriert (vgl. Jón Helgason (Hg.) 1961, S. 25). Snorri zitiert das Gedicht in seiner *Hákonar saga góða* (S. 212 und 219). Die Tradition des Kampfes *nudis corporibus* ist in der alten germanischen Welt sehr gut belegt (vgl. Tacitus, *Historiae*, II, xxii).

¹¹ *Ynglinga saga*, S. 22.

¹² Vgl. die Strophe 7 der *Eiríksmál*: Óðinn lässt Eiríkr Blutaxt auf dem Schlachtfeld fallen, um ihn in sein Todesheer aufzunehmen. Es weiß nämlich niemand, wann der „graue Wolf“ (d. h. der Wolf Fenrir) angreifen wird.

die Rolle, die den Tierkriegern im Gefolge der heidnischen Herrscher zukommt. Sich Óðinn anzuschließen, ist eine Ehre, ein glorreiches Schicksal, zu dem besonders die Berserker berufen sind. In diesem Kontext erscheinen sie als das irdische Pendant zu den *einherjar*.

Ihre Teilnahme an kultischen Ritualen zur *jól*-Zeit, die teilweise der Erinnerung an die Vorfahren gewidmet sind, gehört zur selben Vorstellungswelt. Das Tragen von Bären- oder Wolfspelzen gehört auch zu den Riten um den Zyklus der zwölf Nächte, wie es das „Zeremonienbuch“ des Konstantin Porphyrogenitus überliefert. Dieser Text beschreibt den Kulttanz, den die in Pelze gekleideten warägischen Söldner während der Weihnachtsfeierlichkeiten am Hof von Byzanz aufführen.¹³

Eine der Matrizen von Torslunda, die auf der schwedischen Insel Öland gefunden wurden und in das 6. oder 7. Jahrhundert datieren, verbindet die Darstellung eines in einen Wolfspelz gekleideten Kriegers mit der einer einäugigen Figur; dabei handelt es sich um eines der Merkmale, an denen Óðinn zu erkennen ist.¹⁴ Wie Heinrich Beck gezeigt hat, findet diese Darstellung ihre Entsprechung in der achten Strophe des *Háleygjatal*, eines im 10. Jahrhundert von dem Skalden Eyvindr skálda-spillir verfassten Gedichts.¹⁵

Die mimetischen Praktiken erlauben es den Berserkern, ihre echte Natur als Tierkrieger nach außen darzustellen, indem sie das Verhalten von wilden Tieren annehmen, die auch teilweise mit Óðinn verbunden sind. Dieser Brauch wird in einigen bedeutenden Genealogien weitergegeben (vgl. die Genealogie von Kveld-Úlfr). Die Vererbbarkeit des Phänomens, die auch in den Namenstraditionen dieser Kriegerdynastien deutlich wird, vereint die Sphäre der Lebenden mit der der Toten. Während der Schlacht, aber auch während bestimmter Nächte des Jahres, identifizieren sich die Tierkrieger mit dem Totenheer.

Im Gefolge des Königs Haraldr hárfagri werden die Berserker mit dem Begriff *úlfheðnar* bezeichnet. Dieses Substantiv bezieht sich sicher auf das Tragen von Wolfspelzen. Das Element *-heðinn* (Pl. *heðnar*, „Hemd“, „Fellkleid“) erscheint im Namen der *Hjaðningar*. Die altnordische Tradition spricht diesem mythischen Heer eine ähnliche Funktion zu, wie sie die *einherjar* bis zum Einsetzen der Götterdämmerung ausüben. Das Verhalten der Tierkrieger unterstreicht also ihre Rolle als „Krieger Óðinns“ und ist mit einigen Aspekten eines Totenkults verbunden. Die Tradition des Tragens von Tierfellen während des winterlichen Verkleidens im skandi-

¹³ *De ceremoniis aulae byzantinae* (Vogt (Hg./Übers.) 1939), S. 182–185. Der Begriff „Waräger“ wird in dieser Quelle durch „Goten“ ersetzt. In Anbetracht der Zeit, auf die sich der Text bezieht, scheint es jedoch angebracht, diese „Goten“ als skandinavische Söldner zu betrachten (vgl. Sjöberg 1907). Der Bezug zu gotischen, bzw. altnordischen Traditionen ist in der Forschung allerdings umstritten (vgl. Kraus 1895; Müller 1882; Tischler 1998).

¹⁴ Bruce-Mitford 1968, Taf. XVI, Abb. IV. Zum „odinschen“ Charakter der Figur, die den Tierkrieger begleitet, vgl. Hauck 1954, Tafel II; Hauck 1982b, S. 333; Arrhenius / Freij 1992, S. 76, S. 80f.

¹⁵ Beck 1968a, S. 247f.

navischen Volksbrauch sowie die späteren Berichte, die vom Erscheinen von Hunden und Wölfen¹⁶ während der „wilden Jagd“ berichten, scheinen diese These zu bestätigen.¹⁷ Trotz der dürftigen Quellenlage in Bezug auf den odinschen Charakter der altnordischen Berserker¹⁸ ist die relativ isolierte Aussage Snorris, die wahrscheinlich auf einer authentischen Überlieferung beruht, deswegen nicht von der Hand zu weisen.

C Óðinn, Gott der Tierkrieger: Bestätigung der Überlieferung Snorris

Die Etymologie des Namens Óðinn suggeriert eine unmittelbare Verbindung zur Raserei des *berserksgangr* und verleiht auf diese Weise der Überlieferung Snorris eine gewisse Authentizität.

Ein Echo dieser altnordischen Vorstellungen findet sich in Adams von Bremen *Descriptio insularum aquilonis* aus dem 11. Jahrhundert. Er beschreibt die zweite Figur der Göttertriade von Uppsala mit den Worten *wodan, id est furor*.¹⁹ Adam fügt hinzu, nachdem er Wodan mit dem Gott Mars verglichen hat: *bella gerit, hominique ministrat virtutem contra inimicos*. In den Augen der Krieger, die er anführt, verkörpert dieser Wodan also die kriegerische Raserei.

Der Name dieser Gottheit, der im Altnordischen in der Form Óðinn, im Angelsächsischen als *Woden* und im Althochdeutschen als *Wuotan* (*Wotan*) überliefert ist, kommt von urgerman. **Wōðanaz*.²⁰ Die Wurzel **wōð*-²¹ erscheint auch im altnordischen Adjektiv *óðr* („wütend“, „rasend“, „toll“), im altnordischen Substantiv *óðr* („Geist“, „Gesang“, „Dichtung“),²² im altenglischen *wód* (*rabiem*,

¹⁶ In der germanischen Tradition entsprechen diese beiden Tiere häufig austauschbaren Symbolen, wie die Verwendung von Wolfspelzen (*vargstakkar*) durch die Begleiter Þórir hundrs, die in der „legendarischen“ Version der *Óláfs saga helga* als „Hunde“ bezeichnet werden (Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 196 f.), bestätigt.

¹⁷ Vgl. Höfler 1934, S. 55 f. („Totenhund und Totenwolf im mimischen Kult“).

¹⁸ Breen 1999a, S. 159 f. vergleicht diese geringe Anzahl an Quellen mit der großen Menge von Erzählungen, in denen der Berserker mit den stereotypen Zügen des *blámaðr* („schwarzer Mann“, „Maure“, „Äthiopier“) beschrieben wird, für die es laut Breen ungefähr 60 Mal so viele Belege gibt wie für die Verbindung zwischen den Berserkern und Óðinn. Diese Feststellung ist jedoch aus historischer Sicht nicht von zentraler Bedeutung, da sie grundsätzlich nur die Entwicklung eines literarischen Motivs erkennen lässt.

¹⁹ *Gesta Hammaburgensis*, IV, 26 (Schmeidler (Hg.) 1917, S. 258).

²⁰ Vgl. de Vries 1962, S. 416.

²¹ Höfler 1973a, S. 110.

²² Vgl. Baetke 1976; *IED*, S. 471. Óðr ist auch der Name des Gemahls der Freyja (*Edda Snorra Sturlusonar* [Finnur Jónsson (Hg.) 1931], S. 38). Der Name Óðr lässt sich wahrscheinlich von einem u-Stamm ableiten: **wōþu* (vgl. den Männernamen Woduridar, „wütender Reiter“, auf dem Tune-Stein in Norwegen, 5. Jahrhundert, in Krause / Jankuhn 1966, S. 162 f.). De Vries

insaniam),²³ im althochdeutschen *wuot*²⁴ („Wut“, „Raserei“) und im gotischen *wōds* („rasend“, „besessen“).²⁵

In der Konstruktion des Namens *Wōðanaz wird der Wortstamm *wōða-* mit dem Suffix *-no, das in mehreren indoeuropäischen Sprachen belegt ist, verbunden.²⁶ Durch diese Form wird die Vorstellung von der Herrschaftsausübung über eine Gruppe („Herrschersuffix“) ausgedrückt. In der altnordischen Sprache sind mehrere Ableitungen dieser Art bekannt:²⁷ *dróttin* bezeichnet den „Anführer der Gefolgschaft (*drótt*)“, *þjóðann* den „Prinzen“, das heißt den „Anführer des Volkes (*þjóð*)“; *herjan* ist einer der Beinamen Óðinns sowie der „Anführer des Heeres“ (*herr*). Emile Benveniste stützt sich auf diese Belege, um eine überzeugende etymologische Interpretation des Namens *Wōðanaz zu formulieren: „Dans ces suffixations secondaires en -nos, le terme radical désigne en général une collectivité, une fraction sociale. Pour qu’une notion abstraite comme **wōða-* tienne cette place, il faut transposer l’abstrait en collectif et entendre *wōða-* comme ‚les gens possédés par la fureur‘. . . . Wotan-Odin en serait donc le chef.“²⁸ In der mythologischen Tradition Skandinaviens ist der Gott Óðinn, selbst der Inbegriff der Raserei, der Anführer einer Gruppe von wilden Kriegerern, die über die Fähigkeit zum *berserksgangr* verfügen.

Die Vorstellung einer kriegerischen Gottheit, die von einer stürmischen Truppe umgeben ist, findet sich bereits in den ältesten indoeuropäischen Traditionen. Die furchterregenden Marut der vedischen Literatur (sanskrit Marútaḥ), die mit den Kriegsgottheiten Indra und Rudra in Verbindung stehen, werden schon lange mit den altnordischen *einherjar* verglichen.²⁹ Diese mythologischen Figuren aus dem alten Indien bilden das arische Pendant zur germanischen „wilden Jagd“,³⁰ die von Wotan angeführt wird (vgl. vor allem den Ausdruck *Wutanes her*, der im 14. Jahrhundert im *Münchener Nachtsegen* verwendet wird).³¹

1970, 2, § 400 zufolge ist die Form Óðr, die viel älter als der Name Óðinn sei, dennoch mit dessen Ursprung verbunden. Laut de Vries 1962, S. 416 ist das altnordische Adjektiv *óðr* mit dem lateinischen *vātes* („Prophet“, „Seher“) oder auch dem altirischen *fáith* („Dichter“) verwandt (vgl. Pokorny 1959, S. 1113 zur indogermanischen Wurzel **wōt-*, „geistig angeregt sein“).

²³ Bosworth / Toller 1898–1921, 1, 1261.

²⁴ Schade 1872–1882, 2, S. 1215.

²⁵ Feist 1939, S. 572f.; Braune 1956, S. 200.

²⁶ Vgl. Meid 1957; Benveniste 1969, S. 109f. und 302f.; Kershaw 2000, S. 74f. Laut Zimmer 2015, S. 387 ist der Name Wotans von einer indogermanischen Wurzel *h₂ueh₁-*, „wehen“, abzuleiten und als **Wōðu-na-z* zu rekonstruieren (vgl. **wō-ðu-*, „Wehen, Brausen“, an. *óðr*, „Wut“) mit der Bedeutung: „wessen Zuständigkeitsbereich das Wehen ist“. Grundsätzlich widerspricht dieser Vorschlag jedoch nicht der „traditionellen“ Vorstellung eines „wütenden“ Gottes.

²⁷ Vgl. de Vries 1962, S. 85.

²⁸ Benveniste 1969, 1, S. 302f.

²⁹ Vgl. Dumézil 1985, S. 169.

³⁰ Vgl. von Schröder 1908, S. 121f.; Otto 1932, S. 39 und 58f. Dazu auch Kershaw 2000.

³¹ Vgl. von Grienberger 1897. Dazu auch Höfler 1973a, S. 32, 82f., 117 und 226.

Rudra, Vater der Marut,³² trägt auch den Namen *ganapati*, „Anführer der Truppen“ (vgl. das altnordische *herjan*).³³ Er ist mit einem Tierfell bekleidet (sanskrit *kṛttivāsin*, „fellbekleidet“) und wird mit den typischen Charakterzügen eines Jägers beschrieben (sanskrit *mṛgavyādhā*).³⁴ In einem der Lieder des *Yajurveda* erhalten die Gefährten Rudras unter anderem den Beinamen *śvapati*, „Hundebesitzer, Herren der Hunde“.³⁵ Die mit Rudra verwandten Götter Bhava und Sarva irren in den Wäldern umher wie wilde Wölfe.³⁶

Die Figuren von Rudra³⁷ und Óðinn zeigen eine unleugbare Ähnlichkeit: Die von einer berserkerhaften Truppe umgebenen Götter teilen sich vor allem denselben kriegerischen Ruf, dieselbe Fähigkeit, Verwandlungen in Tiergestalt vorzunehmen, und dieselbe Bereitschaft, kriegerische Raserei hervorzurufen.³⁸

Die Parallelen zwischen der vedischen und der nordischen Mythologie, die durch Zeit und Raum stark voneinander getrennt sind, beruhen notwendigerweise auf gemeinsamen Vorstellungen, die aus einer weit zurückliegenden indoeuropäischen Vergangenheit stammen.³⁹

³² *Ṛgveda*, II, 33, 1.

³³ Vgl. Kershaw 2000, S. 212.

³⁴ Vgl. Wikander 1938, S. 73.

³⁵ Vgl. Kershaw 2000, S. 222.

³⁶ Vgl. Wikander 1938, S. 73.

³⁷ Zu den Verbindungen zwischen der mythischen Figur Rudras und den Bräuchen, die einigen Männerbünden zugeschrieben werden (ekstatische Raserei, Werwolfszüge), vgl. Wikander 1938, S. 67 f.; Arbman 1922, S. 291; Kershaw 2000, S. 210 f.; McCone 1987, S. 120 f.; Przyluski 1940, S. 140.

³⁸ Óðinn besitzt außerdem starke Ähnlichkeiten mit Indra: Auch dieser wird als Anführer der Marut bezeichnet (manchmal *indrajyeṣṭha* genannt, „diejenigen, die Indra als Anführer haben“, vgl. Dumézil 1985, S. 154), er ist es gewöhnt, sich zu verwandeln (vgl. *Ṛgveda*, VI, 47, 15–18, zitiert in Dumézil 1985, S. 75); seine Kraftlosigkeit nach dem Sieg über das Monster Vṛtra zeigt Ähnlichkeiten zur Erschöpfung, die auf den *berserksgangr* folgt (Dumézil 1985, S. 188 f.).

³⁹ Vgl. Kershaw 2000 (Kap. IX: „Odin analogues“), S. 180–199 für einen Überblick über die indoeuropäische Überlieferung, die mit dem „wilden“ Gott in Verbindung steht. Die oft mit der Bildung von kultischen bzw. kriegerischen Männerbünden verbundene Rolle des Wolfes in der Mythologie, den Kulte und den Namenstraditionen vieler indoeuropäischer Völker, bestätigt das hohe Alter und die Bedeutsamkeit dieser Überlieferung. Für einen Überblick zu dieser Frage vgl. ebenfalls Kershaw 2000 (Kap. VIII: „Canis and the *koryos“), S. 133–179. Die antiken Quellen illustrieren diese Tradition ebenfalls. Pausanias (VIII, 38, 6–7) berichtet über den Kult des Zeus Lykaeos in Arkadien, während Platon (*Politeia*, VIII) und Plinius (*Historia naturalis*, VIII, xxxiv) Kannibalismus und Werwolfsvorstellungen in diesem Zusammenhang erwähnen. Laut Herodot (IV, 105) besitzen die Neuri, Nachbarn der Skythen, den Ruf, sich ein Mal im Jahr in einen Wolf verwandeln zu können. Laut Strabon (*Geographika*, V, 4, 12) stammt der Name Hirpini von einem sabinischen Wort für den Wolf. Auch der Name der Daker wurde zweifellos nach einem ähnlichen Prinzip gebildet: *dāos* ist der phrygische Name für den Wolf, wie es Hesychios von Alexandria überliefert (zur Wurzel **dhāu*, „würgen, erdrosseln“, vgl. Eliade 1959). Auch der Name der Hyrkanen im alten Persien spielt sicherlich auf den Wolf an (Strabon, *Geographika*, XI, 9, 1; vgl. das avestische *vahrka*, „Wolf“). Bei den Skythen scheinen einige Kriegergruppen Canidenfelle getragen zu haben (vgl. Ivančik 1993). Bei den Hethitern nehmen die „Hundemenschen“ und die „Wolfsmenschen“ eine Priesterrolle bei kultischen Zeremonien ein (vgl. Ja-

Diese Ähnlichkeiten können den Wert der Überlieferung Snorri Sturlusons bestätigen: Der isländische Geschichtsschreiber stützt sich wahrscheinlich auf eine authentische Tradition, wenn er den Ursprung des *berserksgangr* Óðinn zuspricht.

In seiner *Prosa-Edda* beschreibt Snorri ebenfalls Berserker in der Nähe Óðinns: Während der Bestattung Baldrs betraut er vier Tierkrieger mit der Bewachung des Wolfs, auf dem die Riesin Hyrrokkin reitet.⁴⁰ Diese Szene ist sicher nicht allein der Vorstellungskraft Snorris geschuldet. Das Bild eines Wolfs, auf dem eine große Figur reitet, erscheint ebenfalls auf dem Stein von Hunnestad (Schonen) aus dem 11. Jahrhundert.⁴¹ Es handelt sich also um ein altes Motiv.

Obwohl dieses Beispiel deutlich zeigt, dass bestimmte Motive und Traditionsbruchstücke von Snorri treu überliefert werden, ist es dennoch möglich, dass er in diesem Fall das Detail der Berserker als Ergänzung zur ursprünglichen Erzählung hinzugefügt hat. Der Text bestätigt auf jeden Fall den „odinschen“ Charakter, den Snorri den Berserkern zuweist: Diese Tierkrieger gehören nicht ausschließlich der Welt der Sterblichen an; sie können auch in der Umgebung der Asen in Erscheinung treten. Snorri Sturluson integriert damit die Berserker in die Mythologie des alten Nordens.

kob-Rost 1966). Dem Wolf kommt in den Glaubensvorstellungen der Balten und Slawen eine bedeutende Stellung zu, und dies in einer Form, die oftmals an Werwolfsvorstellungen erinnert (für den baltischen Raum vgl. Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, XVIII, 45; von Bruiningk 1924; zum slawischen Raum vgl. besonders Kretzenbacher 1968; Jakobson / Ruzicic 1950). Der Symbolgehalt des Wolfes und des Hundes in einem kriegerischen Kontext ist auch bei den Kelten gut belegt (vgl. besonders die vier Untersuchungen von McCone 1984, 1985, 1986 und 1987). Im Ulster-Zyklus erhält Sé-tanta den Beinamen Cúchulainn („Hund des Culann“), nachdem er eine seiner ersten Heldentaten vollbracht hat: Der junge Held bewacht die Wohnstätte des Schmiedes Culann, dessen wilden Hund er gerade erdrosselt hat. Einige Zeit später gibt sich Cúchulainn, als er gegen die drei Söhne Nechtas kämpft, einer frenetischen Raserei hin (air. *ferg*). Die Ulaídh müssen ihn in einen Kessel mit kaltem Wasser stecken, damit seine Wut erlischt (vgl. die *Táin Bó Cúailnge*: O'Rahilly (Hg.) 1976, S. 25). In der germanischen Welt leiten mehrere historische oder mythische Völker ihren Namen vom Hund oder Wolf ab: Die Winniler, Vorfahren der Langobarden, bei denen Paulus Diaconus die Hundsköpfigen erwähnt (*Historia Langobardorum*, I, 7–11; Much 1924, S. 109f.), die Glomman, die im *Widsith* genannt werden (Much 1920), die Hundingas und die Ylfingar, die in der sächsischen und altnordischen Heldendichtung vorkommen etc.

40 *Gylfaginning*, Kap. XLIX (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 65): *Þar var sent ílotvnheima eptir gygi þeir, er Hyrockin h(et); en er hon kom ok reið vargi ok hafði havggorm at tavnvm, þa liop hon af hestinv, en Opinn kallaði til berserki íiii. At gæta hestzins, ok fengv þeir eigi haldit, nema þeir feldi hann.* („Da wurde nach Jotunheim nach der Riesin gesandt, die Hyrockin hieß; und als sie kam, ritt sie auf einem Warg und hatte Schlangen als Zaumzeug. Sie sprang da von ihrem Reittier, und Óðinn rief vier Berserker herbei, um das Reittier zu halten, und es gelang ihnen nicht es zu halten, bis sie es zu Boden warfen.“).

41 Vgl. Jansson 1987, S. 150. Der Reiter (oder die Reiterin) benutzt eine Schlange als Zügel, die in der Schnauze des Wolfs endet.

Keine Quelle gibt zu dieser mythologischen bzw. religiösen Dimension der Tradition der Tierkrieger so explizit Auskunft wie die *Edda* oder die *Heimskringla*. Andere Texte, wie die *Egils saga*, liefern dennoch einige Indizien, die auf eine Verbindung zwischen den Tierkriegern und dem Kult um Óðinn hinweisen (vgl. den Óðinnsglauben des Skalden Egill, dessen Vorfahren vom *berserksgangr* ergriffen werden konnten). In den Vorzeitsagas scheinen einige Berserker von Óðinn bevorzugt zu werden. Framarr, Gegner des Ketill hængr in der gleichnamigen Saga,⁴² genießt offensichtlich den Schutz des Gottes.⁴³ Auch die Beschreibung dieser Person lässt seine Natur als Tierkrieger erahnen.⁴⁴ In der *Egils saga einhenda* entscheiden die Berserker Hrærekr und Siggeirr, ihren Gefangenen Ásmundr zu opfern, um Óðinn für den Sieg zu danken, den sie errungen haben (vgl. den Ausdruck *gefa hann Óðni til sigrs sér*).⁴⁵

Auch eine Untersuchung der altnordischen Dichtung unterstreicht die Analogie zwischen den Fähigkeiten, die der Gottheit zugesprochen werden, und dem Verhalten ihrer Schützlinge. Mehrere Óðinnsnamen (*heiti*) bestätigen diese Ähnlichkeit.

⁴² *Ketils saga hængs*, S. 107–139. Diese Vorzeitsaga wurde vermutlich im 13. Jahrhundert verfasst, obwohl die erhaltenen Handschriften jünger sind.

⁴³ Framarr verdankt Óðinn seine Unverwundbarkeit gegenüber dem Biss von Schwertern: *Pat hafði Óðinn skapat Framari, at hann bitu eigi járn* (S. 132). Nachdem er schließlich ein Duell gegen Ketill verloren hat, wirft Framarr Óðinn vor, den Glauben zerstört zu haben, den er in ihn hatte (S. 139); die von Framarr vorgetragene Strophe erinnert an die Klage Egills in der *Sonatorrek* (Str. 22 und 23, *Skj.* A:1, S. 43, B:1, S. 37).

⁴⁴ Dank Óðinns Hilfe „beißt“ das Eisen Framarr nicht (*Pat hafði Óðinn skapat Framari, at hann bitu eigi járn*); der Wikingerkönig (*víkinga konúgr*) übt heidnische Opfer (*hann var blótmaðr*) auf schwedischem Boden aus (*hann átti ríki í Húnaveldi á Gestrekalandi*). Vgl. *Ketils saga hængs* (S. 132): Framarr fordert Ketill zu einem Duell auf einem Hügel in der Nähe von Árhaug (ein Erdhügel, auf dem der König Opferhandlungen durchführt) während des ersten *jól*-Tages heraus (*Skoraði Framarr Ketil á hólmi við Árhaug jóladaginn fyrsta*). Vor Beginn des Kampfes kommt er heulend wie ein Tierkrieger zu dem Grabhügel: *Framarr fjór grenjandi til haugsins* (S. 136). Mehrere Motive erinnern in dieser Erzählung an einer Berserkergeschichte: Die Unverwundbarkeit gegenüber Eisen, das tierische Heulen, die Durchführung von heidnischen Opfern, die Herkunft aus Schweden, die Wahl der *jól*-Zeit sowie das Motiv des Zweikampfs, der durch die Ablehnung der Tochter Ketills provoziert wird, um deren Hand Framarr angehalten hat (zu diesem Thema vgl. die Untersuchung von Blaney 1982). Obwohl diese stereotype Beschreibung über keinen historischen Wert verfügt, zeigt dieses dem Genre der Vorzeitsaga entnommene Beispiel, dass der odinsche Charakter, der mit den Berserkern verbunden ist, auch unabhängig von Snorri überliefert wurde.

⁴⁵ *Egils saga einhenda* (Lagerholm (Hg.) 1927), S. 37.

Grímr und Grímnir erinnern an das Tragen von Masken,⁴⁶ Loðungr an das Tragen von Pelzen.⁴⁷ Bjarki,⁴⁸ Björn,⁴⁹ Hram(m)i,⁵⁰ Hrótr,⁵¹ Jólfr⁵² und Jölfuðr⁵³ beziehen sich mehr oder weniger direkt auf den Bären. Þrasarr⁵⁴ verweist auf die Raserei. Ómi wurde auf die Praxis des „Singens unter dem Schild“ bezogen (vgl. die Str. 156 der *Hávamál*).⁵⁵ Gøllnir, Gøllorr und Gøllunr stellen Óðinn als eine tobende

46 Falk 1924, S. 14; *Gylfaginning* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931), S. 27; *Grímnismál*, Str. 46, 47 und 49. Zur Bedeutung des Wortteils *-gríma- in der germanischen Namenkunde vgl. Müller 1970, S. 218f.; de Vries (1962, S. 188) macht klar: „Die Odinsnamen [Grímr, Grímnir] sind zu erklären durch die Verwandlungskulte, in denen Tiermasken getragen wurden“.

47 *Pulur*, IV, jj, 7 (*Skj.* A:1, S. 682, B:1, S. 673); Falk 1924, S. 23. Falk weist die Deutung Finnur Jónssons zurück, der aus metrischen Gründen vorschlägt, Loðungr durch Lönðungr zu ersetzen (vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 388). In den *Grímnismál* (Str. 1.4) ist Óðinn mit einem Fellhemd bekleidet (*loði*).

48 Falk 1924, S. 4 und 41. Die Metapher *stála bjarki* bezeichnet einen Krieger und ist eine der *kenningar*, die in der skaldischen Dichtung genutzt werden (*Röngvaldr jarl kali Kolsson, Lausavísa*, 14, V. 5; *Skj.* A:1, S. 508, B:1, S. 482). In diesem Kontext interpretiert Falk Bjarki als ein *heiti* für Óðinn. Der Name kann jedoch auch den berühmten Helden Þóðvarr bjarki bezeichnen (so die Deutung von Finnur Jónsson 1931, S. 48; vgl. auch Meissner 1921, S. 183).

49 Falk 1924, S. 4f. und 41. Óðinn stellt sich in der *Harðar saga*, Kap. XV (Jón Sigurðsson (Hg.) 1847, S. 43f.) mit dem Namen Björn vor. Vgl. auch den Kommentar von Höfler 1952a, S. 237, Anm. 527 und S. 329f. Es ist außerdem zu bemerken, dass Björn auch eines der *heiti* für den Gott Þórr ist (*Pulur*, IV, d; *Skj.*, A:1, S. 657, B:1, S. 660).

50 Falk 1924, S. 18 und 41; Finnur Jónsson 1931, S. 276; *Pulur*, IV, jj, 4 (*Skj.* A:1, S. 681, B:1, S. 673). Falk leitet diesen Namen vom altnordischen *hrammr* ab, das im Sinne von „Bärenatze“ genutzt wird (Finnur Jónsson 1931, S. 276). De Vries (1962, S. 251) übersetzt mit „der Reisser“.

51 Falk 1924, S. 18 und 41; *Pulur*, IV, jj, 4 (*Skj.* A:1, S. 681, B:1, S. 673). Vgl. das Verb *hrjóta*, das manchmal in der Bedeutung „brummen“ (wie ein Bär) genutzt wird (vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 284; *Hamðismál*, Str. 25: *sem biörn hryti*).

52 Falk 1924, S. 20 und 41. Óðinn stellt sich in der *Qrvar-Odds saga* mit dem Namen Jólfr vor (Boer (Hg.) 1892, S. 68f.). Dieser altnordische Vorname ist eine zusammengezogene Form des Kompositums *Jó-olfr (gebildet ausgehend von *jór*, „Pferd“; vgl. Müller 1970, S. 26, Anm. 2; Janzén 1947, S. 83). Falk interpretiert diesen Namen (dessen wörtliche Bedeutung „Pferd-Wolf“ ist) als eine metaphorische Bezeichnung des Bären, vgl. den Vornamen Jórekr, der als Bärenname in einer *Pula* zitiert wird: *Pulur*, IV, cc¹ (*Skj.* A:1, S. 677, B:1, S. 670). Auch de Vries 1962, S. 292 übernimmt diese Deutung.

53 Falk 1924, S. 21 und 41; Jölfuðr wird in den *Pulur* als ein Bärenname aufgeführt (*Pulur*, IV, cc¹: *ialfvör*; *Skj.* A:1, S. 677, B:1, S. 670), aber auch als ein Óðinnssname (*Pulur*, IV, jj, 8: *i ølføðr*; *Skj.* A:1, S. 682, B:1, S. 673: *jölfuðr*). Als Óðinnss-*heiti* wird dieser Name auch in mehreren *kenningar* benutzt (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 325). Zu einer etymologischen Untersuchung dieses Begriffs siehe de Vries 1962, S. 294f.

54 Falk 1924, S. 29 und 41 erinnert an das Band, das Óðinn, den rasenden Gott, mit den Berserkern verbindet; *Pulur*, IV, jj, 4 (*Skj.* A:1, S. 681, B:1, S. 673). Finnur Jónsson 1931, S. 643 übersetzt mit „den fremstormende“. Vgl. das Verb *þrasa*, „vor Wut beben“ (das in der *Lokasenna*, Str. 58 im Zusammenhang mit dem Gott Þórr verwendet wird; zur Etymologie des Verbes vgl. de Vries 1962, S. 620).

55 Falk 1924, S. 23; *Gylfaginning* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931), S. 10 und 29; *Grímnismál*, Str. 49. Vgl. das Substantiv *ómun*, „Ton, Stimme“. Diese Interpretation ist jedoch nicht unumstritten (vgl. die abweichenden Thesen von de Vries 1962, S. 419).

Gottheit dar und verweisen möglicherweise auf das Geschrei und Gebrüll während des Kampfes.⁵⁶ Jólnir⁵⁷ erinnert an die Bedeutung des Óðinnskults während der *jól*-Zeit, zu der Berserker oft erscheinen (vgl. vor allem *Grettis saga*,⁵⁸ *Svarfsdæla saga*,⁵⁹ *Hrólfs saga kraka*⁶⁰). Gunnblindi⁶¹ und Herblindi⁶² verweisen wahrscheinlich auf die Fähigkeit, dem Feind während des Kampfes die Sicht zu rauben: Óðinn flößt dem Gegner Angst ein, während seine Männer (*hans menn*) sich dem *berserks-gangr* hingeben (*Ynglinga saga*, Kap. VI).

Ganz ähnlich verweist der Name der Walküre Herfjoturr („Heerfessel“)⁶³ auf die Lähmung, von der die Opfer Óðinns befallen werden.⁶⁴ Zusammen mit dem Verbreiten von Angst unter seinen Gegner macht Óðinn seine Berserker unverwundbar gegenüber Eisen und Feuer. Er besitzt unter anderem die Fähigkeit, die Hieb Waffen des gegnerischen Heeres stumpf zu machen,⁶⁵ wie es Strophe 148 der *Hávamál* beschreibt.

eggjar ec deifi
minna andscota
bítað þeim vápn né velir.

(die Spitzen stumpf ich
meiner Feinschützen,
weder schneiden ihre Waffen noch ihre Listen.)⁶⁶

Die Interpretation Snorris, der zufolge die Unverwundbarkeit der Berserker auf den Kräften ihrer Gottheit beruht, überliefert offensichtlich eine alte Tradition.

⁵⁶ Falk 1924, S. 14. Diese Namen werden aus dem Substantiv *goll*, „Lärm, lautes Geräusch“, gebildet. *Goll* ist laut Snorris *Gylfaginning* zudem der Name einer Walküre (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 40). Das Wort wird in mehreren *kenningar* für „Kampf“ verwendet (Meissner 1921, S. 187). Vgl. auch das Verb *gjalla*, „to yell, to bellow“.

⁵⁷ Falk 1924, S. 20 f.: Eilífr Goðrúnarson, *Þórsdrápa*, Str. 12 (*Skj.* A:1, S. 150, B:1, S. 142) und *Pulur*, VI, jj, 7 (*Skj.* A:1, S. 682, B:1, S. 673); *Halfdanar þáttur svarta*, S. 564: Óðinn [. . .] heitir [. . .] Jólnir af þui at þeir drogu þat af iolumum („Óðinn . . . heißt . . . Jólnir, weil sie das von *jól* ableiteten“). Zur Verbindung Odins mit der Julzeit in der skandinavischen Überlieferung, vgl. u. a. Lid 1933, S. 143 f.

⁵⁸ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 62–71 und 135 ff.

⁵⁹ Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 142–148.

⁶⁰ Slay (Hg.) 1960, Kap. XXIV, S. 82–86.

⁶¹ Falk 1924, S. 14: *Pulur*, IV, jj, 8 (*Skj.* A:1, S. 682, B:1, S. 673).

⁶² Falk 1924, S. 16: *Pulur*, IV, jj, 5 (*Skj.* A:1, S. 682, B:1, S. 673).

⁶³ Poetische *Edda: Grímnismál*, Str. 36; *Gylfaginning* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931), S. 40.

⁶⁴ Vgl. Dumézil 1959, S. 62 zum indoeuropäischen Mythos des „dieu lieur“ („fesselnder Gott“), mit einem Vergleich zwischen Óðinn und Varuna.

⁶⁵ Das Motiv der abgestumpften Hieb Waffen erscheint auch in den Isländersagas. Jedoch haben die meisten dieser Episoden keinen mythologischen Hintergrund. Die Magie und ihre Mittel nehmen normalerweise einen zentralen Platz in diesen Berichten ein (vgl. Dillmann 2006, S. 61–64). Manchmal treten in diesem Kontext Berserker auf: Vor allem Moldi in der *Svarfsdæla saga* (S. 146) sticht dabei hervor.

⁶⁶ Krause (Übers.) 2004, S. 67.

Der Skalde Eyvindr Skáldaspillir berichtet im 10. Jahrhundert in dem Gedicht *Háleygjatal* (Str. 8) von der Verbindung zwischen den Bräuchen der Tierkrieger und dem Kult Óðinns:

Ok sá hálr⁶⁷
at Hqars veðri
hqsvan serk
Hrísgrísnis bar.⁶⁸

(Und dieser Held
in der Witterung von Hqarr
den grauen Rock
des Wolfes trug).

Die Figur, auf die sich dieser Vers bezieht, zeigt deutliche Züge eines Tierkriegers (*úlfheðinn*): Er ist im Kampf mit einem „grauen Wolfspelz“ (*hqs serkr hrísgrísnis*) bekleidet. Die Metapher *Hárs veðr* („Sturm des Hár“) steht hier für „Kampf“. ⁶⁹ Hár (wörtlich: der „Hohe“) ist einer der Beinamen Óðinns.⁷⁰ Heinrich Beck hat die Ähnlichkeiten zwischen diesem poetischen Bild und der Szene, die auf einer der Matrizen von Torslunda zu sehen ist, betont.⁷¹

Das Bild des einäugigen Gottes, der von einem Krieger im Wolfspelz begleitet wird, gehört also zu den mythologischen Elementen, die in der Kultur des alten Nordens von der Vendelzeit bis in die Wikingerzeit mit am festesten verankert waren. Dieses Motiv zeigt eine deutliche Nähe zur Darstellung in der *Ynglinga saga*, in welcher der *berserksgangr* den „Männern“ Óðinns zugesprochen wird, wenn auch Snorri Sturluson, der wahrscheinlich von einer falschen etymologischen Interpretation des Kompositums *ber-serkr* ausging, keinen Hinweis auf das Tragen von Tierpelzen liefert.

Snorri lässt die Berserker in seiner *Edda* an der Seite des Herrschers über Asgard auftreten. In der *Heimskringla* werden sie jedoch offensichtlich als historische Personen beschrieben: Das ist der Fall bei Hildibrandr und Haki haðaberserkr in der *Hálfðanar saga svarta*⁷² sowie bei Þórir haklangr, Berðlu-Kári und den Berserkern König Haralds in der *Haralds saga hárfagra*.⁷³ All diese Figuren gehören dem

⁶⁷ Dem *heiti hálr* (Bezeichnung für einen Mann) wird in der altnordischen Dichtung öfter eine heldenhafte Konnotation verliehen. Vgl. u. a. Finnur Jónsson 1931, S. 224; *IED*, S. 235, wo auf ae. *hæled*, an. *hǫldr* verwiesen wird. Beck 1968a übersetzt dieses Wort mit „Held“.

⁶⁸ Poole (Hg./Übers.) 2012, S. 204; vgl. *Skj.* A:1, S. 69, B:1, 61.

⁶⁹ Finnur Jónsson 1931, S. 599; Meissner 1921, S. 18. Das Substantiv *veðr* steht für den Wind, hier mit der Differenzierung als „Windstoß“, „Sturm“.

⁷⁰ Finnur Jónsson 1931, S. 314; Falk 1924, S. 14. Vgl. den Namen *Hár* in *Gylfaginning* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 10f.) und die Form *hǫr* in *Pulur*, IV, jj, 2 (*Skj.* A:1, S. 681, B:1, S. 672).

⁷¹ Beck 1968a, S. 248.

⁷² Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 90 und 91f.

⁷³ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 123, 113f., 107, 124. Eine Strophe, die dem Skalden Þórbjörn hornklofi zugesprochen wird, entspricht dort der Strophe 8 des *Haraldskvæði*.

aristokratischen Milieu des heidnischen Norwegens an.⁷⁴ Für die christlichen Könige, die auf Haraldr hárfagri nachfolgen, zählt Snorri keine Berserker im Gefolge auf.⁷⁵

Die norwegischen Geschichtsquellen bezeugen, dass die Tierkrieger in den Gebieten, die sich der neuen Religion anfangs noch widersetzten, nicht sofort verschwanden: Eine Gruppe von zwölf Tierkriegern⁷⁶ nimmt noch zu Beginn des 11. Jahrhunderts im Gefolge der Gegner des Heiligen Óláfrs an der Schlacht von Stiklastaðir teil. Die altnordischen Quellen verwenden weder den Begriff *berserkr* noch *úlfheðinn* im Zusammenhang mit diesen Kriegerern. Sie tragen jedoch Wolfspelze (*vargstakkar*, „Wolfskittel“)⁷⁷ und bilden eine Stoßtruppe unter Þórir hundr. Þórir, dessen Bruder nach seiner Bekehrung immer noch heidnischen Bräuchen anhängt,⁷⁸ ist einer der mächtigsten Herrscher aus Halogaland⁷⁹ – einem Gebiet, in dem sich das Christentum erst spät durchsetzen konnte.

⁷⁴ Die soziale Stellung von drei dieser Personen kann nicht angezweifelt werden (Haki haðaberskr, Besitzer eines großen Teiles von Hadeland; Berðlu-Kári, der Jarl Rognvaldr ein voll ausgestattetes Schiff zur Verfügung stellt; Þórir haklangr, der als Sohn des Königs von Agder vorgestellt wird). Snorri gibt keine genauen Informationen zur Herkunft des Berserkers Hildibrandr. Dieser ist jedoch so mächtig, dass er, umgeben von seinen elf Begleitern, König Sigurðr hjótr die Stirn bieten kann.

⁷⁵ Mit Ausnahme der Regierungszeit des Ladejarls Hakon des Mächtigen (Hákon Sigurðarson Hlaðajarl oder Hákon inn ríki). Erstaunlicherweise gibt es keinen Berserker an dessen Seite, obwohl seine Verbindung zum Heidentum gut belegt ist.

⁷⁶ Gruppen von zwölf Kriegerern sind wiederholt im Zusammenhang mit Berserkern in der altnordischen Tradition belegt (vgl. Höfler 1976, S. 301–304).

⁷⁷ Zumindest laut der legendarischen *Óláfs saga* (Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 192). Snorri beschreibt diese Krieger wiederum als mit Rentierfellen bekleidet (*hreinbjálbi*), die von „finnischen“ Magiern angefertigt wurden (*Óláfs saga helga*, S. 440–441 und 492). Zweifellos bezieht sich Snorri auf die Überlieferung des Skalden Sigvatr Þórðarson, eines Zeitzeugen der Ereignisse. Eine der Strophen der *Erfidrápa*, die in der *Heimskringla* zitiert wird, verbindet die Unverwundbarkeit Þórir's mit der Zauberkunst der Finnen (*Óláfs saga helga*, S. 492). Diese Interpretation kam einem christlichen Skalden wie Sigvatr sicher sehr gelegen (vgl. Höfler 1940, S. 112). Der Topos der samischen Magie wird im Übrigen in der altnordischen Literatur ausgiebig verwendet (vgl. Strömbäck 1935, S. 198 f.). Die in sich widersprüchliche Überlieferung lässt es nicht zu, die Kleidung, die die Männer Þórir's tragen, mit Sicherheit zu identifizieren. Dennoch scheinen die „Wolfspelze“ zum Beinamen des Þórir hundr zu passen. Hunde und Wölfe sind nicht nur im Tierreich verwandt: Sie entstammen auch derselben symbolischen Dimension, sei diese nun kriegerisch oder religiös geprägt. Dazu werden die Begleiter Þórir's teilweise auch mit der Kollektivbezeichnung *hundar* benannt (*Óláfs saga hins helga* [Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982], S. 196; *Flateyjarbók*, 2, S. 356).

⁷⁸ S. u. Kap. VIII. Die endgültige Bekehrung Þórir's erfolgt nach dem Tod des Heiligen Óláfr's (*Óláfs saga helga* (Hkr), S. 496). Laut der Legendarischen Saga begiebt sich Þórir im Anschluss auf eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, von der er nie zurückkehren wird. Einer seiner Nachfahren trägt wiederum den Beinamen *hundr* (*Magnúss saga góða*, Kap. XI, S. 23).

⁷⁹ *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 218.

Das Phänomen der Tierkrieger scheint damit in den kriegerischen Traditionen des alten Nordens fest verwurzelt gewesen zu sein, ebenso wie in den Glaubensvorstellungen und heidnischen Ritualen.

In seiner Untersuchung über Jenseitsvorstellungen und Kriegerkulte in der altnordischen Religion zeigt Andreas Nordberg Verbindungen zwischen den Darstellungen von Walhall und den Werten und Gebräuchen der sozialen Eliten der Wikingerzeit auf: Das Bild der *einherjar*, die sich um Öðinn versammeln, erinnert natürlich an Krieger, die mit ihrem Anführer in der Halle tafeln: „De mytiska motiven med Valhall bör delvis vara gestaltade efter de religiösa upplevelserna av den kultiska kommunionen med gudarna och de döda i den aristokratiska hallen.“⁸⁰ Die kultische Gemeinschaft, die aus den Tierkriegern besteht, die sich um ihren Anführer scharen, wurde von diesen sicherlich ähnlich erlebt wie das Verhältnis zwischen dem Kriegsgott und dessen toten Helden. Somit wird die Halle des Herrschers zum irdischen Pendant von Walhall. Wie Jan de Vries schreibt, war die altnordische Gefolgschaft eine „ausgewählte Kriegerschar“, die zu ihrem Anführer „in ein sehr persönliches Verhältnis trat“ und zugleich „der Ort wo . . . die Verehrung des Gottes Odin ihre besondere Stätte hatte“.⁸¹

Die Archäologin Lotte Hedeager weist auf die enge Verbindung zwischen der Vorstellung vom Jenseits und der Organisation von Machtzentren im vorchristlichen Skandinavien hin, indem sie die dänische Siedlung Gudme als „the paradigmatic model of Asgard“⁸² darstellt. Dieses Schema kann zweifellos zumindest bis zum endgültigen Übertritt zum Christentum auch auf andere Zentralorte (schw. „Centrala platser“)⁸³ übertragen werden, insbesondere Gamla Uppsala.⁸⁴

Die Sozialstruktur des mittelalterlichen Islands erscheint im Vergleich dazu sehr andersartig: Auf dieser Insel, auf der es weder einen Jarl noch einen König gibt, haben gefolgschaftlich organisierte Kriegerscharen und Berserkergruppen keinen Platz. François-Xavier Dillmann hat diese Situation folgendermaßen zusam-

⁸⁰ Nordberg 2003, S. 290.

⁸¹ Vgl. de Vries 1970, 2, S. 99 (§ 408: Gefolgschaftskult).

⁸² Hedeager 2001; 2002, S. 13f.

⁸³ Dieses Konzept, das von dem deutschen Geographen Walter Christaller erstmalig entwickelt und von Archäologen in veränderter Form aufgegriffen wurde, bezeichnet im Kontext der früh- bzw. altnordischen Kultur ein Machtzentrum, an dem mehrere Funktionen und Aktivitäten zusammenkommen: Herrschersitz, Siedlungskonzentration, wirtschaftliche sowie kultische Aktivitäten, Herstellung von Prestigegütern (Ringschwerter, Prunkhelme) oder kultischen Gegenständen (Brakteaten, Guldgubber). Vgl. u. a. Larsson / Hårdh / Stjernquist 1998; Steuer 2007 mit Literaturverzeichnis.

⁸⁴ Sundqvist 2004a; Sundqvist 2011. Die Bedeutung der Herrschersitzen des Nordens als Kultzentrum in der vorchristlichen Zeit ist sowohl durch reichhaltige archäologische Befunde, durch die geographische Konzentration von sakralen Ortsnamen als auch durch die spätere literarische Überlieferung gut belegt. Vgl. z. B. Jørgensen 2009 (über Gudme, Helgö, Uppåkra, Sorte Muld, Tissø und Lejre), Niles / Osborn 2007 (über Lejre) oder Munch 2003 (über Borg auf den Lofoten). Zum Zusammenhang von Kult und Landschaft, vgl. u. a. Brink 2001.

mengefasst: „Les conditions politiques et religieuses qui avaient favorisé la formation ou, à tout le moins, le développement des groupes de berserkir en Scandinavie paraissent donc avoir été absentes sur le sol islandais.“⁸⁵

Mit Ausnahme der *Konungasögur* – deren Überlieferung durch die Skaldenstrophen gestützt wird – und einigen wenigen Passagen der *Íslendingasögur* (s. o. Kap. IV) ist die Figur des Berserkers in der isländischen literarischen Tradition ein stereotyper Charakter, dem oft jegliche Historizität fehlt. Diese Entwicklung kann vor allem innerhalb des Korpus der *Fornaldarsögur* beobachtet werden, die die Tierkrieger in sehr unterschiedlichen Kontexten präsentieren. Im Rahmen einer Untersuchung aller literarischen Motive, die mit den Berserkern verbunden sind, müssen die authentischen Traditionselemente von den Gemeinplätzen und rein fabelhaften Elementen getrennt werden, um Interpretationen des Phänomens auszuschließen, die auf einer zu wenig kritischen Herangehensweise an die Quellen beruhen.

⁸⁵ Dillmann 2006, S. 263.

Kapitel VII

Die literarische Figur des Berserkers und seine Stereotypen in den Isländersagas

Die im bisherigen Verlauf der Arbeit vorgestellten Quellen stellen wichtige Zeugnisse dar. Sie erlauben es, die Tradition der Tierkrieger größtenteils in einen genauen Kontext einzuordnen – den der altnordischen Eliten des 9. und 10. Jahrhunderts – und somit die soziale Organisation und die religiösen Glaubensvorstellungen des untersuchten Milieus zu beleuchten.

Im Folgenden sollen die Hauptmerkmale, die mit der literarischen Figur des Berserkers verbunden sind, sowie die Varianten und Entwicklungen dieses Motivs in den Isländersagas analysiert werden. Dabei wird der Schwerpunkt auf die Untersuchung der *Íslendingasögur* und der *Fornaldarsögur* gelegt, ohne jedoch die *Konungasögur*, die in den vorhergehenden Kapiteln teilweise schon berücksichtigt worden sind, komplett zu vernachlässigen.¹ Innerhalb dieses Korpus verschwindet das „reale“ Bild der Tierkrieger oft hinter einer Ansammlung von Stereotypen, die zum größten Teil jeder historischen Grundlage entbehren. Ziel dieser Untersuchung ist es, die authentischen Elemente herauszufiltern, von denen ausgehend die mittelalterlichen Autoren ihre Topoi nach und nach entwickelt haben.

Der erste Teil dieses Kapitels widmet sich den verschiedenen Rollen, die Berserker einnehmen können, bevor anschließend auf die Darstellungen des *berserks-gangr* eingegangen wird.

A Die Figur des Berserkers, Varianten und Entwicklung

Wie Gerard Breen bereits treffend feststellte: “The berserkr appears in a broad range of narrative roles, many of these contradictory or even mutually self-exclusive.”² Die Quellen unterscheiden nur selten zwischen diesen verschiedenen Rollen: Im selben Werk, teilweise sogar in derselben Person, können verschiedene Aspekte der „Charakteristika“ eines Tierkriegers vereint sein. Einige Archetypen lassen sich dennoch relativ einfach ausmachen, deren Untersuchung die Entwicklung einer komplexen literarischen Tradition erhellen kann.

¹ Obwohl die Berserker relativ häufig in den *Riddarasögur* erwähnt werden, soll nur selten auf diese Quellen verwiesen werden, da sie nur wenige Informationen liefern, die eine Rekonstruktion des historischen Phänomens ermöglichen. Aus diesem Grund sollen auch die *Rímur* im Verlauf der vorliegenden Studie kaum berücksichtigt werden. Zu den Berserkern in dieser „späten“ Gattung (die ersten *Rímur* entstanden im 14. Jahrhundert) siehe vor allem die zitierten Verweise in Breen 1999a.

² Breen 1999a, S. 103.

1 Der Elitekrieger im Dienst der Mächtigen

Die Darstellung dieses ersten Archetyps entspricht mehr oder weniger dem Bild, das aus den skaldischen Quellen der Zeit Harald Schönhaars hervorgeht: Die Berserker, die oft in kleinen Gruppen auftreten, werden als Elitekrieger im Dienste eines Königs oder eines mächtigen Herrschers vorgestellt, also als Mitglieder einer Gefolgschaft.

Die *Eyrbyggja saga* erwähnt zwei Brüder, beide Tierkrieger, die sich am Hof des schwedischen Königs Eiríkr inn sigrsæli aufhalten.³ Diese Berserker werden von Eiríkr an den Ladejarl Hákon Sigurðarson weitergegeben, dessen Machtbereich sich in den letzten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts über den größten Teil Norwegens erstreckt.

Für die Beschreibung der beiden Tierkrieger, die Halli und Leiknir genannt werden, werden Begriffe benutzt, die sich auch bei Snorri Sturluson finden:⁴

[. . .] þeir gengu berserksgang ok váru þá eigi í mannligu eðli, er þeir váru reiðir, ok fóru galnir sem hundar ok óttuðusk hvárki eld né járn [. . .]⁵

([. . .] sie verfallen in Berserkerwut und waren da nicht von menschlicher Natur, als sie zu Fall gebracht wurden, und sie begannen zu heulen wie Hunde und weder Feuer noch Eisen biss sie [. . .])

Als der Isländer Vermundr Jarl Hákon bittet, ihm die beiden Berserker zu überlassen, wird er sofort gewarnt:

[. . .] hygg ek, at þeir verði þér stirðir og skapstórir, þegar er þér kaupiz við; hygg ek þat flestum bóndasonum ofrefli, at stýra þeim eða halda hræddum, þó at þeir hafi mér hlýðnir verit í sinni þjónustu.⁶

([. . .] ich denke, dass sie dir gegenüber widerspöntig und hochmütig werden, sobald du mit ihnen handeln wirst; ich denke, dass es die Kräfte der meisten Bauernsöhne übersteigt sie zu befehligen oder in Furcht zu halten, auch wenn sie mir in ihren Diensten gehorsam waren.)

Vermundrs Bitte soll unter der Bedingung erfüllt werden, dass es ihm gelingt, die beiden Brüder zu überreden, mit ihm an Bord seines Schiffes nach Island aufzubrechen. Sie sind keine Sklaven und wechseln nicht ihren Herren, ohne dem zuzustimmen. Halli und Leiknir akzeptieren ihr Los, bezweifeln jedoch, dass sie auf der Insel

³ Vgl. Vermeyden 1993. Diese Episode wird auch in der *Heiðarvíga saga* (Kap. III und IV) erzählt. Die ersten Kapitel dieses Werks, die bei dem Feuer in Kopenhagen 1728 zerstört wurden, wurden ausgehend von den Notizen Jón Ólafsson rekonstruiert. Es handelt sich zweifellos um eine der ältesten *Íslendingasögur*, die bis heute überlebt hat (vgl. den Beitrag von Paul Schach in Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 275 f.).

⁴ Vgl. die Redewendung *váru galnir sem hundar et hvárki eldr né járn orti á þá* in *Ynglinga saga* (S. 19).

⁵ Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 61.

⁶ Gering (Hg.) 1897, S. 85.

einen Anführer finden, der es wert ist, ihm zu dienen (*hofðingja [. . .] er þeim þætti sér hent at þjóna*).⁷

Vermundr stammt jedoch weder aus bescheidenen Verhältnissen noch ist er von zweifelhafter Abstammung: Zu seinen Vorfahren zählen ein Jarl und mehrere Hersen.⁸ Er wird Gefolgsmann von Jarl Hákon (*gerðiz honum handgenginn*), der ihn in Freundschaft aufnimmt (*í kærleikum*) und weiß, dass er einem vornehmen Geschlecht entstammt (er wird als *stórættaðr* bezeichnet). Sein sozialer Status entspricht jedoch dem eines *bondi*: Der Isländer gehört nicht zur kriegerischen Oberschicht Norwegens. Die Berserker sind der Ansicht, dass sie sich erniedrigen, wenn sie in seinen Dienst treten.

Jarl Hákon willigt schließlich in das Gesuch Vermundrs ein, fordert aber, dass die beiden Tierkrieger angemessen behandelt werden sollen.⁹

Diese Passage zeigt deutlich die Wertschätzung, die Berserker in der skandinavischen Elite genossen – eine Meinung, die von den Isländern nicht geteilt wird. Bereits kurz nach ihrer Ankunft in Island müssen die Brüder die erste Beleidigung einstecken. Halli, der sich mit Heiratsabsichten trägt, ersucht Vermundr darum, ihm eine ehrenvolle Partie zu vermitteln. Dieser antwortet, dass keine Tochter aus gutem Hause darüber nachdenken würde, einen Berserker zu heiraten.¹⁰ Das Verhalten der Tierkrieger verändert sich daraufhin ins Negative und ihr neuer Herr beginnt, einen Plan zu schmieden, wie er sich ihrer am besten entledigen kann. Vermundr überlässt die beiden schließlich seinem Bruder Arngrímr, genannt Víga-stýrr.¹¹ Die Berserker protestieren dagegen und weigern sich, als einfache Sklaven weitergegeben zu werden (*sem ánaudga menn*).¹²

Sie ändern ihre Meinung bald und erklären öffentlich ihre Vorliebe für Víga-stýrr. Dieser Umschwung hat sicherlich mit dem kampflustigen Charakter des Bruders von

7 Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 62.

8 Zur Genealogie von Vermundr vgl. Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 3–6, 10–12, 21. Vermundr gehört zur aus Norwegen stammenden und auf Island als *mikill ætt* angesehenen Sippe der Kjalleklingar. Der Urgroßvater von Vermundr, Björn, hatte die Tochter des Jarls Kjalalacr von Jämtland geheiratet und war nach Island umgesiedelt, nachdem König Haraldr hárfagri ihn enteignet hatte, weil sein Vater Ketill flatnefr die Hoheitsgewalt über die Hebriden (*suðreyjar*) beansprucht hatte. Ketill wird in der *Eyrbyggja saga* als *ágætr hersir* („vornehmer Herse“) bezeichnet (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 3). Er hatte die Tochter des Hersen von Romerike geheiratet. Sein Großvater Grímr war Herse von Sogn. Vermundr und seine Vorfahren sind auch aus anderen Quellen bekannt (u. a. der *Landnámabók*).

9 Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 62f.

10 Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 63.

11 Im juristischen Sinne bezeichnet *víg* einen Totschlag. Arngrímr ist dafür bekannt, mehrere Morde begangen zu haben, für die er sich weigert, Kompensation zu zahlen (*hann vá mǫrg víg, en bætti engi*; vgl. Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 33). *Stýrr* steht für „Krieg“, „Kampf“. Dieser Beiname bezieht sich auf seinen Charakter als Mann, der „sehr arrogant und voll Ungerechtigkeit“ ist (S. 21: *ofstopamaðr mikill ok fullr ójafnaðar*).

12 Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 64.

Vermundr zu tun. Es dauert jedoch nicht lange, bis sich die Situation zuspitzt: Nachdem sie bei Víga-styrr eingezogen sind, fordert Halli die Hand von dessen Tochter Ásdís zur Ehe. Ihr Vater entscheidet sich daraufhin, sich der beiden zu entledigen. Um dies zu erreichen, fordert er sie zu Mannesproben heraus, um ihre Stärke zu beweisen, und lässt sie hünenhafte Aufgaben auf seinem Land bewältigen.¹³ Die Brüder nehmen diese Herausforderung an, obwohl sie an heldenhaftere Aufgaben gewöhnt sind, in der Hoffnung, das Einverständnis Víga-styrrs als Lohn für ihre Leistung zu erhalten. Sie schaffen ein eindrucksvolles Werk, bis die Erschöpfung sie übermannt, wie es bei den Personen, die über ein „zweites Ich“ verfügen, üblich ist.¹⁴ Víga-styrr nutzt diese Schwäche von Halli und Leiknir aus, lockt sie in eine Falle und tötet sie.¹⁵ Die Leichen werden unter einem Steinhauken bestattet. Diese Praxis ist im alten Island vor allem bestimmten Kriminellen vorbehalten, Feinden, die man über den Tod hinaus demütigen möchte, sowie böartigen Wesen, von denen man glaubt, dass sie nach dem Tode wiederkehren.¹⁶ (Mehrere Personen, die vom *berserksgangr* ergriffen werden, zeigen sich tatsächlich nach ihrem Tod in der Form eines Gespenstes. Dazu gehören vor allem Klaufi in der *Svarfðœla saga*,¹⁷ Þráinn in der *Hrómundar saga Gripssonar*¹⁸ und Agnarr in der *Gull-Þóris saga*.¹⁹)

Woher kommt diese Geringschätzung der Tierkrieger durch die Isländer? Dieses Vorurteil widerspricht eklatant der Stellung der Elitekrieger bei den skandinavischen Herrschern – zumindest bei denen, die dem wachsenden Einfluss des Christentums widerstehen.

Im Falle von Halli und Leiknir zeigen die großen isländischen Familien keinerlei Verständnis für ihre Lebensweise, die hauptsächlich auf kriegerische Aktivitäten ausgerichtet ist. Die Berserker besitzen kein Vermögen, wie Halli selbst zugibt.²⁰ In den Augen der isländischen Reichen sind die Tierkrieger nur Raufbolde und Angeber.

Abhängig von den Umständen ihrer Reisen und ihren Interessen sind auch die bedeutendsten Isländer nicht abgeneigt, in den Dienst eines skandinavischen Herrschers zu treten, um dadurch ihren Ruf zu untermauern und ihr Beziehungsnetzwerk zu stär-

13 Der von den Berserkern geschaffene Weg sowie die von ihnen errichtete Mauer aus Lavasteinen sind bis in die moderne Zeit erhalten geblieben (vgl. vor allem Kålund 1877, S. 433). Der Verfasser der Saga bestätigt unter anderem, dass die Mauer zur Zeit der Niederschrift des Textes noch sichtbar war (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 72).

14 Der Verfasser der Saga benutzt hier (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 74) den Ausdruck *eigi einhamr*, wörtlich „der, der nicht nur einen *hamr*, eine Gestalt, besitzt“ (vgl. Dillmann 2006, S. 245 f.).

15 Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 70–75.

16 Vgl. Dillmann 2006, S. 548 f., besonders S. 550, Anm. 10 und S. 556 f., Anm. 44 und 45.

17 Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 175–183 und 207. Für weitere Verweise zu diesem Motiv siehe Breen 1999a, S. 144–147.

18 Rafn (Hg.) 1829, S. 368–371.

19 Kålund (Hg.) 1898, Kap. XVIII, S. 9 ff.

20 Vgl. den Ausdruck *eigi fésterkir* in: Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 71.

ken. Sie ignorieren jedoch einfache Krieger wie Halli und Leiknir, die ihr Leben als Abenteurer ganz dem Krieg verschrieben haben. Ihr Status erinnert an die Elitekrieger vom Volk der Chatten, von denen Tacitus berichtet, dass sie weder Haus noch Land besaßen, aber vom Rest der Bevölkerung genährt und unterhalten wurden (*Germania*, XXXI).²¹ Ein solches Verhalten musste den Unwillen der isländischen Bevölkerung hervorrufen, die nicht die Notwendigkeit sah, eine Truppe dieser Art zu unterhalten.

Dennoch verbringen nicht alle Berserker notwendigerweise ihr ganzes Leben im Dienst eines Herrschers. In den Quellen werden einige norwegische Aristokraten erwähnt, die mehrere Jahre lang ein abenteuerliches, kriegerisches Leben führen, bevor sie auf ihren Besitz zurückkehren (s. o. Kap. IV zu Kveld-Úlfr und Berðlu-Kári in der *Egils saga*).²² Die Zusammensetzung der Berserker-Gruppen zeigt damit große Ähnlichkeiten mit der des *comitatus*, wie von Tacitus beschrieben (*Germania*, XIII): Zu diesem gehören junge Männer von edler Herkunft sowie ältere und kampferprobte Gefährten, derer sie sich nicht schämen müssen.²³ Diese *comites* werden nicht ausschließlich aus demselben Volk rekrutiert (*nec solum in sua gente*), sondern können auch aus benachbarten Völkern kommen. Noch in der Wikingerzeit finden sich Belege dafür, wie zum Beispiel Halli und Leiknir, die aus Schweden stammen und in den Dienst des Ladejarls Hákon treten.

Die altnordischen Quellen berufen sich folglich auf eine authentische Tradition, wenn sie die Berserker als Mitglieder einer Gefolgschaft beschreiben. Die *Eyrbyggja saga* liefert dazu überzeugende Hinweise.

Dieses Werk macht auch die Entwicklung sichtbar, die der Berserker auf isländischem Boden durchmachen musste. Während er am Hof der skandinavischen Herrscher noch die zentrale Rolle in der militärischen Gefolgschaft eingenommen hat, kann sich der Tierkrieger später nicht in das soziale System Islands einfügen. Er wird als ein Parasit wahrgenommen, als ein gefährlicher Außenseiter, dessen Haupttätigkeit darin besteht, einen geachteten *bóndi* (freien Bauern) zum Zweikampf aufzufordern, um sich dessen Ehefrau oder Tochter zu bemächtigen²⁴ oder

²¹ *Germania*, S. 89: *Nulli domus aut ager aut aliqua cura: prout ad quemque uenere, aluntur, prodigi alieni, contemptores sui, donec exsanguis senectus tam durae uirtuti inpaes faciat.* („Keiner von ihnen hat Haus oder Hof oder sonstige Pflichten; wen immer sie aufsuchen, von dem lassen sie sich je nach den Verhältnissen bewirten; sie sind Verschwender fremden und Verächter eigenen Gutes, bis das kraftlose Alter sie zu so rauhem Kriegerdasein unfähig macht.“) (Fuhrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 47). Ihre Fähigkeiten als Elitekrieger sind gut belegt; während des Kampfes bilden sie die erste Schlachtreihe. Vgl. Neumann / Jungandreas / von Petrikovits / Mildnerberger 1981.

²² *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 3 f.

²³ *Germania*, S. 78 f.: *Insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis adsignant; ceteris robustioribus ac iam pridem probatis adgregantur, nec rubor inter comites aspici.* („Hohe Abkunft oder große Verdienste der Väter verschaffen auch ganz jungen Leuten die Gunst eines Gefolgsheeren; sie werden den anderen zugesellt, die schon stärker und längst erbrobt sind. Es ist auch keine Schande, unter den Gefolgsleuten zu erscheinen.“) (Fuhrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 21 f.).

²⁴ Dieses literarische Motiv wurde ausführlich von Blaney 1982, S. 279–294, untersucht.

ihr Vermögen zu beanspruchen.²⁵ In der *Eyrbyggja saga* sind Spuren eines literarischen Stereotyps zu beobachten: Viele Berserkergeschichten werden in den altisländischen Sagas erzählt, um den Charakter eines Helden durch das Handeln der Tierkrieger, die durch Mut oder List besiegt werden, in ein gutes Licht zu rücken.

Der Verfasser der *Eyrbyggja saga* hat die Abenteuer von Halli und Leiknir wahrscheinlich nicht erfunden, denn sie werden bereits in den ersten Kapiteln der *Heiðarvíga saga* erwähnt – einer der ältesten Isländersagas, die erhalten geblieben ist.²⁶ Für diese Episode ist die *Eyrbyggja saga* folglich keine Primärquelle. Sie liefert dennoch wertvolle Hinweise auf das Schicksal der Berserker in den letzten Jahrzehnten vor dem Jahr 1000: Auch wenn die Tierkrieger in der Gefolgschaft des heidnischen Ladejarls Hákon Sigurðarson angesehen waren, stießen sie jenseits des Meeres auf Widerstand durch die isländischen Großbauern.

In der *Eyrbyggja saga* gibt es neben der Episode von Halli und Leiknir keinen weiteren Verweis auf den *berserksgangr*. Jedoch erinnert einer der Namen, der in dem Text erwähnt wird, an die Namenstradition der Tierkrieger. Die Saga berichtet, dass sich unter den ersten norwegischen Siedlern, die nach Island kamen, ein gewisser Úlfarr kappi befand,²⁷ der auch in der *Landnámabók* erwähnt wird und ihr zufolge ursprünglich aus Halogaland kam.²⁸ Dieser Quelle zufolge gehörte Úlfarr zum Gefolge seines Landsmannes Geirrþór, der ihm benachbartes Land auf Island überließ: Zweifellos hatte Úlfarr in den vorhergehenden Jahren das Leben eines Kriegers geführt, der mit Geirrþór verbunden war. Alt und ohne Nachkommen nahm Úlfarr die Herausforderung eines Gegners an, der es sich zum Ziel gesetzt hatte, ihn seines Landes zu berauben, und unterlag in diesem Kampf.

Die Verbindung des Namens Úlfarr mit dem Beinamen kappi erscheint besonders aufschlussreich. Laut Gunter Müller kommt das altnordische Úlfarr vom germanischen *Wulfa-harjaz,²⁹ wobei das Worthelement *harjaz* das Heer bezeichnet (an. *herr*).³⁰ Der erste Teil des Kompositums entspricht natürlich dem Wolf. Das Appellativ *kappi* kann mit „Kämpfe“ übersetzt werden und steht für einen Krieger von herausragendem Wert. Dieser Begriff wird manchmal in anderen Quellen in Verbindung

²⁵ Zu den Holmgangesetzen (*hólmqongulög*), auf die die Berserker manchmal in den Isländersagas bestehen, vgl. vor allem *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 205. Diese Episode kann als *locus classicus* betrachtet werden.

²⁶ Zum Erhaltungszustand dieses Werks, das teilweise nach der Zerstörung der Handschrift rekonstruiert wurde, s. o., Fußnote 757.

²⁷ Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 11 und 13 f.

²⁸ Finnur Jónsson (Hg.) 1900, S. 32 f., 153 f., 238, 260. Die Tradition der Tierkrieger besteht in dieser Region noch im 11. Jahrhundert mit den Begleitern von Þórir hundr fort (vgl. die verschiedenen Versionen der *Óláfs saga helga*).

²⁹ Vgl. Müller 1970, S. 131, Anm. 59.

³⁰ Vgl. as. Wulfhere; zu anderen möglichen Interpretationen des Elements *-arr* vgl. Janzén 1947, S. 99–102 (u. a. aus dem urnordischen *-gairar*, „Speer“, vgl. as. Wulfgár; diese Form verweist ebenso auf einen kriegerischen Kontext).

mit Personen verwendet, die als Berserker vorgestellt werden³¹ (vgl. die zwölf Begleiter von Hrólfr kraki, die in der *Snorra-Edda* als *berserkr* bezeichnet werden,³² in der *Hrólfs saga kraka* jedoch als *kappar*;³³ vgl. auch die legendarische *Óláfs saga*, in der im Zusammenhang mit Gauka-Þórir³⁴ und Afrastir der folgende Ausdruck benutzt wird: *þeir varo kappar miklir* [. . .] *oc varo nalega bærsærkir* – „Sie waren große Kämpen [. . .] und beinahe Berserker“).³⁵

In den Isländersagas kommen besonders viele Vornamen basierend auf dem Element *-úlfr-* vor. Ein solcher Name allein ist zwar kaum ausreichend, um einen Tierkrieger zu identifizieren. Im Fall von Úlfarr kappi regen der soziale Status sowie sein Beinamen jedoch an, von einem bewussten Verweis auf die Tradition der Tierkrieger auszugehen. Das Fehlen des Begriffs *berserkr* in beiden Quellen, in denen diese Figur erscheint, verringert nicht die Wahrscheinlichkeit dieser These: Im umfangreichen Gesamtkorpus der Isländersagas werden die Tierkrieger nicht immer als solche bezeichnet (vgl. vor allem Þórir hundr und seine Begleiter in der *Óláfs saga helga*). Vielmehr geben weitere Hinweise ihre wahre Natur preis (Verhalten, Aussehen, Beinamen etc.).

Das Wort *berserkr* verweist im Gegenteil auf sehr vielfältige Figuren: Von einem rein literarischen Standpunkt aus gesehen ist der Topos des Elitekriegers nur ein Stereotyp von vielen. Von historiographischer Warte aus betrachtet ist das Bild vom Berserker als Elitekrieger, das in den *Konungasögur* sowie in einigen *Íslendingasögur* eine wichtige Rolle spielt, am wahrscheinlichsten.

Das Motiv lässt sich übrigens auch in einigen Vorzeitsagas finden. In der *Hrólfs saga kraka* werden die zwölf Berserker des schwedischen Königs Aðils mit der Verteidigung des Landes beauftragt (*váru þeir honum til landvarnar*).³⁶ Auch der dänische König Hrólfr kraki, Gegner von Aðils, verfügt – neben seinen zwölf „Kämpen“ – über eine Gruppe von zwölf Tierkriegern.³⁷ Die Berserker Aðils' werden von dem

31 An dieser Stelle scheint es jedoch unmöglich, den Schlussfolgerungen Kuhns (1968, S. 218–227) zu folgen. Da der Begriff *berserkr* in den Quellen mehrmals durch das Wort *kappi* ersetzt wird, das wie ahd. *kemppo* oder as. *cempa* von lat. *campio* stammt, betrachtet Kuhn die Tradition der Berserker als eine altnordische Nachahmung der römischen Gladiatoren (in einer as. Glosse um 700 übersetzt *cempa* lat. *gladiator*). Damit ignoriert Kuhn die kultischen und mythologischen Aspekte, die Höfler (1934, S. 323f.; Höfler 1976) hervorgehoben hat.

32 Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 140.

33 Rafn (Hg.) 1829, S. 100. Unter den zwölf Kämpen scheint Þoðvarr Bjarki übrigens der große Feind der Berserker zu sein.

34 In der Handschrift der Legendarischen Saga kommt die Lesung *Gautaporer* vor.

35 Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 176.

36 Slay (Hg.) 1960, S. 33.

37 Slay (Hg.) 1960, S. 49, 73–79, 82–85 (vgl. auch die *Bjarkarímur*, S. 134–145). Laut Olrik (1903a, S. 201–222) gehören die Berserker König Hrólfrs nicht zur ursprünglichen Version der Geschichte.

Helden Svipdagr erschlagen,³⁸ während die des Königs Hrólfr durch Þoðvarr bjarki unschädlich gemacht werden. Þoðvarr gehört allerdings zur Gruppe der zwölf „Kämpen“ Hrólfrs, die in der *Snorra-Edda* – im Unterschied zur *Hrólfs saga kraka*³⁹ oder den *Bjarkarímur*⁴⁰ – auch als *berserkir* bezeichnet werden.⁴¹

Ausgehend vom Text der *Hrólfs saga kraka* lässt sich natürlich kein genaues Bild von den Berserkern der Wikingerzeit rekonstruieren, auch wenn dieses Werk sehr alte Sagenmotive überliefert. Obwohl diese Saga, deren Existenz erst für das 15. Jahrhundert gesichert ist,⁴² relativ spät verfasst wurde, beruft sich die uns erhaltene Version doch auf sehr viel ältere Stoffe, die sowohl Snorri Sturluson als auch Saxo Grammaticus bekannt waren.⁴³

Ähnliche Personennamen kommen auch in der angelsächsischen Dichtung vor (*Beowulf* und *Widsith*).⁴⁴ In diesen Quellen lassen sich wahrscheinlich Spuren von Ereignissen ausmachen, die während des 5. oder 6. Jahrhunderts in Skandinavien vorgefallen sind. Der Name, mit dem die Tierkrieger in den verschiedenen Gebieten des Nordens zu dieser Zeit bezeichnet wurden, ist unbekannt. Dennoch ist die Existenz von Tierkriegern in der Umgebung der schwedischen oder dänischen vendelzeitlichen Herrscher nicht unwahrscheinlich. Diese These wird zumindest aus Schweden durch einen archäologischen Fund gestützt: die Matrizen von Torslunda.⁴⁵

38 Slay (Hg.) 1960, S. 33–45. In den *Bjarkarímur* widersetzt sich Hvítserkr den Berserkern (S. 147–152).

39 Slay (Hg.) 1960, S. 85–125.

40 Finnur Jónsson (Hg.) 1904, S. 145, 152–163.

41 Unter den zwölf Berserkern König Hrólfrs erwähnt Snorri die Namen von Þoðvarr, Hjalti, Hvítserkr, Véseti, Vottr, Svipdagr und Beigaðr (vgl. Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 140).

42 Das Werk gehörte 1461 zur Sammlung des isländischen Klosters Möðruvellir. Die ältesten Handschriften, die heute noch existieren, datieren nicht früher als das 17. Jahrhundert.

43 Hrólfr erscheint unter dem Namen Rolpho in den *Gesta Danorum* (II, v, 6; II, vi–viii; III, iii, 1). Snorri erwähnt König Hrólfr in der *Ynglinga saga* (S. 55 ff. und 68) und in den *Skáldskaparmál* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 139–142). Der Beiname *kraki* erscheint auch im *Háttatal* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 251). Weitere Quellen verweisen ebenfalls auf die Geschichte von Hrólfr kraki – u. a. das *Chronicum Lethrense* und die *Skjöldunga saga* (eine der ältesten Sagas, die vermutlich im 12. Jahrhundert verfasst wurde. Das Werk ist in seiner originalen Form heute nicht mehr vorhanden. Auf der Grundlage dieses Texts schrieb Arngrímur Jónsson im 16. Jahrhundert eine lateinische Zusammenfassung, die unter dem Titel *Rerum Danicarum fragmenta* erhalten ist). Eine Handschrift des 14. Jahrhunderts (*AM 415 4to*, Langfeðgatal) verbindet die Genealogie Hrólfrs mit Óðinn (vgl. Evans 1993).

44 In beiden Gedichten trägt Hrólfr den Namen Hrópulf. Zur Verbindung zwischen der altnordischen und der angelsächsischen Tradition vgl. u. a. Olson 1916; von Sydow 1923; Gräslund 2018.

45 Vgl. Bruce-Mitford 1968, Tafel XVI, Bild IV. Die vier Matrizen, die auf der schwedischen Insel Öland gefunden wurden und wahrscheinlich zur Herstellung von Helmschmuck gedient haben, werden in das 6. oder 7. Jahrhundert datiert (vgl. Beck 1968a, S. 237).

Trotz ihrer geringen Historizität bewahrt die *Hrólfs saga kraka* die Erinnerung an eine archaische, vorchristliche Form der Gefolgschaft, in welcher die Tierkrieger mit der Herrscherfunktion eng verbunden waren. Obwohl die Berserker in diesem Werk auch mit negativen Charakterzügen dargestellt werden, die den späten Stereotypen der altisländischen Literatur entsprechen,⁴⁶ kommen in der *Hrólfs saga kraka* einige andere Motive vor, die aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer älteren, authentischen Tradition beruhen. Die Herausforderungen, die die Berserker von Aðils und Hrólfr in der Halle ihres Anführers den Gästen entgegenschleudern, mögen zum Beispiel an alte, während der *jól*-Zeit durchgeführte kriegerische Ritualen erinnern.⁴⁷ Genauso bemerkenswert ist die Tatsache, dass die Berserker kleine Gruppen von jeweils zwölf Kriegern bilden, sowohl in Aðils' Halle als auch am Hofe König Hrólfrs.

In den Sagas erscheint das Motiv der zwölf Gefährten sehr oft im Zusammenhang mit den Tierkriegern.⁴⁸ Die zwölf Söhne Arngríms in der *Heiðreks saga*⁴⁹ geben ein typisches Beispiel dafür ab. Die Beschreibung der Raserei, von der sie befallen werden,⁵⁰ sowie ihr letzter Kampf auf der Insel Sámsey⁵¹ gehören zu den berühmtesten Sagenmotiven der altnordischen Literatur. In der *Víga-Glúms saga* erscheinen der Tierkrieger Björn járnhauðs und seine elf Begleiter während des *dísablót* zu Beginn des Winters.⁵² In der *Grettis saga* (Kap. XIX) stören zwölf Tierkrieger die *jól*-Feierlichkeiten.⁵³ Eine ähnliche Episode spielt sich in der *Svarfdæla saga* ab (Kap. VII).⁵⁴ In der *Hálfðanar saga svarta* tötet Sigurðr hjörtr den Berserker Hildibrand und seine elf Begleiter (*Hildibrand berserk [. . .] ok þá xii saman*).⁵⁵

Das Motiv der zwölf Berserker wird auch in der Beschreibung einiger historischer Ereignisse verwendet. Der *Egils saga* zufolge wird Haraldr hárfagri bei der Schlacht im

46 Trotz ihrer Wildheit und Selbstgefälligkeit werden sie lächerlich gemacht, sobald sich der Held ihnen widersetzt und ihrer Straffreiheit ein Ende bereitet. Dieses Motiv ist deutlich ein literarischer Gemeinplatz.

47 Dieses Motiv erscheint u. a. auch in der *Svarfdæla saga*, Kap. VII.

48 Für eine Auflistung der bedeutendsten Vorkommnisse dieses Motivs vgl. Boberg 1966, S. 124 f. (F610.3.3, F610.3.4.1.). In der altnordischen Literatur kommt das weit verbreitete Motiv der zwölf Gefährten jedoch sehr oft in anderen Kontexten vor. Darüber hinaus bestehen die Berserker-Gruppen nicht immer aus zwölf Kriegern. Die Zahl Zwölf hat außerdem eine besondere Bedeutung in den religiösen Glaubensvorstellungen, wie es u. a. der Mythos der zwölf *díar* in der *Ynglinga saga* bezeugt.

49 Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 4: *allir uoru þeir berserkir*.

50 Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 5: *En þat var siðvenja þeira, þá er þeir váru með sínum mǫnnum einum, at þá er þeir fundu, at berserksgangr kom at þeim, fóru þeir á land upp ok brutuz við skóga eða stóra steina, því at þeim hafði þat orðit, at þeir höfðu drepit menn sína ok hroðit skip sín*.

51 Vgl. Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 7 f. und 96 f; *Orvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1892), S. 49 f.

52 *Víga-Glúms saga* (Turville-Petre (Hg.) 1960), S. 9 ff. Zum *dísablót* vgl. de Vries 1970, 1, S. 455 f.; 2, S. 297 f.

53 *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 63 f.

54 Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 142 f.

55 Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 90.

Hafrsfjord von zwölf Berserkern begleitet (*berserkir konungs tólf váru í sǫxum*).⁵⁶ Zu den Gegnern Olafs des Heiligen zählen elf in Wolfspelze gekleidete Krieger, die dem Heer unter der Führung von Þórir hundr auf dem Schlachtfeld von Stiklastaðir voranschreiten (*Þorer hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinzstakcum*).⁵⁷

Außerhalb der altwestnordischen Quellen erscheinen Gruppen von zwölf Kämpfern auch in den *Gesta* des Saxo Grammaticus (V, i, 3 – iii, 16: die zwölf Söhne des Westmarus; VII, ii, 11: die zwölf Kämpen des Harthbenus; VI, ii, 1–10: die zwölf norwegischen Brüder von Haldanus, von denen Saxo namentlich erwähnt: Gerbiorn, Gunbiorn, Arinbiorn, Stenbiorn, Esbiorn, Thorbiorn und Biorn – vgl. an. *björn*, „Bär“). Das Verhalten dieser Figuren erinnert deutlich an das von Tierkrieger. Otto Höfler⁵⁸ hat Anklänge dieser Tradition in der skandinavischen, alamannischen sowie bayerischen⁵⁹ Volkstradition nachgewiesen: Einige Bruderschaften oder Schwurverbände, die sich mit Masken und Pelzen verkleiden, bestehen aus einer bestimmten Anzahl an Mitgliedern – aus zwölf oder aus 16, wie ihm Fall der schwedischen *Öja-busar*. Letztere waren im 18. Jahrhundert im Södermannland noch aktiv und trugen Rentierfell-Trachten; Höfler weist darauf hin, dass *buse* noch im 19. Jahrhundert u. a. einen „verkleideten Mensch“ oder einen „Wolf“ bezeichnet.⁶⁰ Solche Bräuche scheinen in der Vorstellungswelt der germanischen Völker fest verankert zu sein.

Trotz ihres legendenhaften Inhalts scheint die *Hrólfs saga kraka* also sehr alte, authentische Traditionen zu reflektieren, die im vorchristlichen Skandinavien mit den Tierkrieger verbunden waren. In vielen anderen Texten, die auch dem Genre der Vorzeitsagas angehören, werden die Berserker genauso als Elitekrieger im Dienste der Herrscher beschrieben. Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, einen systematischen Abgleich zu erstellen. Einige Werke, die zu den wichtigsten *Fornaldarsögur* zählen, sind es jedoch wert, an dieser Stelle aufgeführt zu werden. In der *Gautreks saga*⁶¹ verfügen die Könige von Uppsala über eine Gruppe von

⁵⁶ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 22.

⁵⁷ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 192.

⁵⁸ Höfler 1940, S. 113f., Anm. 60; Höfler 1976, S. 303.

⁵⁹ Vgl. Wackenagel 1959, S. 255. Die Perchten in Bayern erscheinen traditionell im Dutzend (vgl. Waschnitius 1913, S. 58).

⁶⁰ Vgl. Dybeck 1865; 1875; Erixon 1921, S. 123; Dencker 1949; Höfler 1952a, S. 394f. (s. insbesondere S. 305, Anm. 133 zur Anzahl der Verschwörer), S. 307, 316, 324f. Der Anführer der Öja-Busar, die ihren Schlupfwinkel innerhalb einer Ringmauer am Hjälmars-See hatten, wurde als *kung* bezeichnet. Höfler vergleicht die „Ringburg“ der Busar mit der norwegischen Ringwallanlage der zwölf Brüder von Haldanus bei Saxo, die Bären-Namen tragen. In der Nähe von Öja befindet sich ein wikingerzeitlicher Runenstein, auf dem ein bärtiger Männerkopf dargestellt ist (Sö 86, Åby, Västermo socken; vgl. Brate / Wessén 1924/1936, 1, S. 62, 2, Pl. 9 und 43). Gemäß einer lokalen, mündlichen Überlieferung, die noch im 19. Jahrhundert verbreitet war, sei dieser bärtige Mann als „Vater der Busar“ (*Bussfar*) bezeichnet worden (ob diese Gestalt als eine Þórr- oder Christusdarstellung zu betrachten ist, ist in der modernen Forschung umstritten). Laut des Textes der Runenschrift wurde dieses Denkmal von zwei Brüdern, Ásmundr und Freybjörn, ihrem Vater Herbjörn gewidmet.

⁶¹ Ranisch (Hg.) 1900, S. 32f.

zwölf Berserkern, die als *málamenn*, „Söldner“ (wörtlich „Männer, die einen Sold erhalten“, vgl. an. *máli*), bezeichnet werden. Laut der *Fornkonunga saga*⁶² schließt sich eine Gruppe von Tierkriegern dem Heer Haraldr hilditǫnnss an und nimmt an der Schlacht von Brávellir unter einer „Schildmaid“ (an. *skjaldmær*) namens Heiðr teil.⁶³ In der *Göngu-Hrólfs saga* (Kap. III) befiehlt König Eiríkr aus Gästrikland über mehrere Berserker, die in der vordersten Reihe des Heeres kämpfen (*Berserkir Eireks konúngs gengu fyrir fylkingar fram*).⁶⁴ Auch in der *Hrólfs saga Gautrekssonar* umgibt sich König Hálfðan, Herrscher über Garðaríki, mit zwölf Tierkriegern.⁶⁵

Der Berserker wird in der isländischen Literatur jedoch nicht immer als Begleiter einer bedeutenden Persönlichkeit beschrieben. Er kann auch aus eigenem Antrieb handeln und übt dann meist verschiedene Formen der Wegelagerei aus. Er wird also mit den Zügen eines Wikingers beschrieben oder, noch häufiger, als ein professioneller Zweikämpfer.

2 Der Wikinger und der Holmgangsmann (*hólmgöngumaðr*)

In vielen altisländischen Quellen wird das Wort *berserkr* durch den Begriff *víkingr* ersetzt. Die beiden Bezeichnungen können aber auch nebeneinander verwendet werden, wie zum Beispiel in der *Þorsteins saga Víkingssonar* (Kap. XVII): *Skati hafði verið berserkr ok hinn mesti víkingr* (Kap. XVII).⁶⁶

Moldi wird in der *Svarfdæla saga* sowohl als Wikinger als auch als „halber Tierkrieger“ (*víkingr eðr hálfberserkr*) dargestellt⁶⁷ – vor allem letzterer Ausdruck scheint merkwürdig, da sein Verhalten keinen Zweifel an seiner wahren Natur lässt.

Die Bezeichnung *víkingr*, die in den altnordischen Quellen sowohl positiv als auch negativ konnotiert sein kann,⁶⁸ verweist meistens auf die Teilnahme an Seefahrten, zu denen auch Plünderung und Seeüberfälle gehörten.⁶⁹ Solche Unternehmungen sind für einen skandinavischen Krieger vom Ende des 9. Jahrhunderts nicht ehrenrührig. Der schwedische Jarl Herrǫðr nimmt zum Beispiel Moldi und seine elf Gefährten gut auf und reserviert für jeden von ihnen einen Platz in der

⁶² Bjarni Guðnason (Hg.) 1982, S. 62.

⁶³ In der Forschung wird über die mögliche Historizität oder den rein legendarischen Charakter dieser Schlacht heftig diskutiert. Vgl. Landolt 1999a, S. 646f.

⁶⁴ Rafn (Hg.) 1830, S. 243.

⁶⁵ Rafn (Hg.) 1830, Kap. XVI, S. 114.

⁶⁶ Rafn (Hg.) 1829, S. 431.

⁶⁷ Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 142.

⁶⁸ Zur Verwendung dieses Begriffes in den altnordischen epigraphischen und literarischen Quellen vgl. Krüger 2008.

⁶⁹ Vgl. f. *víking*, „Wikingerfahrt“, sowie die Ausdrücke *liggja í víking* und *fara í víking*. Grundsätzlich kann aber m. *víkingr* („Wikinger“, „Freibeuter“, „Seeräuber“) „sowohl in Bezug auf an Land ausgetragene Kämpfe als auch im maritimen Kontext“ verwendet werden (Krüger 2008, S. 62).

Nähe des Hochsitzes: *Jarl lét autt tólf manna rúm utar fra öndvegi*.⁷⁰ Auch wenn diese Ehrbezeugung wahrscheinlich mehr aus Furcht als aus Respekt geschieht, so macht dieses Detail doch die Vorrechte deutlich, die die Berserker in einem aristokratischen Umfeld für sich in Anspruch nehmen dürfen.

Wikingerfahrten gehören auch in der *Egils saga* zur Jugend eines Tierkriegers von bedeutender Abstammung; sie werden hier in Verbindung mit dem Norweger Kveld-Úlfr erwähnt (*er hann var á unga aldri, lá hann í vikingu ok herjaði*).⁷¹ Sein Verbündeter Berðlu-Kári besitzt ebenfalls den Ruf eines Berserkers.⁷² Seeüberfälle gehören zu den Hauptaktivitäten einiger Tierkrieger. Einige von ihnen errichten Schlupfwinkel auf Inseln,⁷³ wie zum Beispiel die zwölf bei Saxo Grammaticus erwähnten norwegischen Plünderer, die Brüder von Haldanus: Zwischen zwei Überfällen ziehen sich Biorn und seine Brüder hinter die Wälle ihrer Festung zurück (VI, ii, 2).

Andere Berserker wüten im Inneren des Landes und machen die Wälder Norwegens unsicher. In der *Grettis saga*⁷⁴ ist der Anführer der *markamenn* (Räuber, außerhalb des Gesetzes stehend, Waldgänger, wörtlich „Männer des Waldes“, vgl. an. *mörk*, „Wald“) kein anderer als der Tierkrieger Snækkollr.⁷⁵ Diese furchteinflößende Figur taucht plötzlich während der *jól*-Feierlichkeiten auf, wo sie von Grettir besiegt wird. Letzterer hat schon Erfahrung im Kampf gegen Berserker, nachdem er bereits im Verlauf des vorangegangenen Winters die zwölf Gefährten des Þórir þómb aus Halogaland besiegt hat.⁷⁶

Diese beiden Episoden zeichnen sich durch die Verwendung desselben literarischen Motivs aus: Die Berserker erscheinen zu *jól*; sie fordern den Gegner, dessen Tochter oder Gut sie erringen wollen, zum Zweikampf heraus, werden jedoch durch das unverhoffte Auftauchen eines Helden daran gehindert.

Diese Vorliebe der Berserker für die *jól*-Zeit beruht wahrscheinlich auf einer authentischen Überlieferung. Bestimmte Bräuche, die während der Wintersonnenwende in der Form von wilden Maskenumzügen durchgeführt werden, sind in der germanischen Welt seit dem Hochmittelalter belegt. Das Tragen von Tiermasken,

70 Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 143.

71 Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 3.

72 Vgl. auch *Haralds saga hárfagra*, S. 114.

73 Breen (1999a, S. 27 und 112) vermutet, dass ein solcher Schlupfwinkel auf den Brenneyjar (im Süden Schwedens an der Mündung des Götaälv) existierte: In der *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 121 wird diese Inselgruppe als ein bedeutender Rückzugsort der Wikinger erwähnt (*vikin-gabœli mikit*) und im *Brot af Þórðar sögu hreðu* (S. 234) wird der Berserker Bárekr Brenneyjarfaxi als Herrscher über die Brenneyjar dargestellt.

74 Guðni Jónsson (Hg.) 1936, S. 135.

75 Dieser wird in der *Grettis saga* auch als Wikinger bezeichnet.

76 Wenn man bedenkt, dass Þórir hundr und seine elf mit Pelzkitteln bekleideten Begleiter, die an der Schlacht von Stiklastaðir teilnahmen, aus Halogaland stammten, so scheint sich die Tradition der Tierkrieger in dieser norwegischen Region bis in das 11. Jahrhundert gehalten zu haben (vgl. *Óláfs saga helga*).

besonders während der ersten Tage des neuen Jahres, gehört zu den Praktiken, die Theodor von Tarsus (England, 7. Jahrhundert) in seiner Bußschrift verdammt hat.⁷⁷ Ein byzantinischer Text des 10. Jahrhunderts (*De ceremoniis aulae byzantinae* von Konstantin Porphyrogennetos) beschreibt den „gotischen“ Tanz (τὸ Γοτθικόν), den zwei maskierte und mit Pelzen bekleidete Kriegergruppen kurz nach Weihnachten vor dem Kaiser aufführen.⁷⁸ In der späteren Volkstradition sind diese Bräuche sowohl im Norden als auch im deutschsprachigen Raum⁷⁹ weiterhin bekannt. Junge Leute schließen sich im Winter zusammen, organisieren Maskenumzüge und ziehen lärmend durch die Gegend.⁸⁰ Wie Jan de Vries mit Bezug auf die Perchtenumzüge der Alpenländer bemerkt, „kommt noch allerlei Schabernack hinzu, der mit den ihnen begegnenden Leuten getrieben wird“.⁸¹

In der vorchristlichen nordischen Religion hängt die *jól*-Zeit eng mit dem Kult des Gottes Óðinn zusammen.⁸² Snorri Sturluson unterstreicht seinerseits die Verbindung des Óðinnskults mit dem *berserksgangr* (s. o. Kap. VI). Das Verhalten, das in den Sagas den Tierkriegern zugesprochen wird, beruht zweifellos auf sehr alten Traditionen.

In der *Svarfdæla saga* (Kap. VII) fordert Moldi den Jarl Herrþór heraus, dessen Tochter er vorgeblich heiraten will, drückt jedoch auch seinen Respekt für die Heiligkeit der *jól*-Zeit aus: Als der Norweger Þorsteinn sich als Vertreter Herrþórs dem Berserker widersetzt, willigt Letzterer ein, seinem Gegner drei Nächte nach *jól* gegenüberzutreten, weigert sich jedoch, vor diesem Tag zu kämpfen, um „die heilige Zeit der Götter nicht zu schänden“ (*ekki vil ek spilla goðahelginni*).⁸³

⁷⁷ Zitiert bei de Vries 1970, 1, S. 495.

⁷⁸ *De Ceremoniis Aulae Byzantinae* Kap. XCII (Vogt (Hg.) 1939, 2/1, S. 181f.). Es ist möglich, dass dieser Tanz germanische Traditionen bewahrt, die in das byzantinische Hofzeremoniell eingegliedert wurden. Bedenkt man die Zeit, in der dieser Text verfasst wurde, können die beschriebenen Personen jedoch nicht als Goten identifiziert werden. Möglicherweise handelte es sich um skandinavische Söldner (welche es in Byzanz seit dem 9. Jahrhundert gab, lange vor der Entstehung der Warägergarde gegen Ende des folgenden Jahrhunderts). Laut Konstantin schlugen die Tänzer gegen ihre Schilde und sangen *Τούλ, τούλ!* Diese lautmalerische Umschreibung wurde mehrmals als eine Verzerrung des altnordischen *jól* interpretiert. Zu diesen Fragen vgl. vor allem Kraus 1895; Sjöberg 1907; Wolfram 1935–1938, S. 209f.; de Vries 1970, 1, S. 452f.; Gunnell 1995, S. 66–76.

⁷⁹ Vgl. Wolfram 1937 und Eike 1980. Mehrere Forscher haben diese Volkstraditionen mit der altgermanischen Mythologie verbunden; dazu vor allem de Vries 1970, 1, S. 496f. (§ 335, die Julumzüge); Weiser-Aall 1927, S. 58f.; Höfler 1934, S. 16f. („Zeitliche Gebundenheit des Dämonentreibens“). Vgl. auch Meuli 1933; Wackernagel 1959, S. 247f.

⁸⁰ Auch im Kontext der verschiedenen indoeuropäischen Mythologien spielen Jugendbünde eine wichtige Rolle (vgl. Dumézil 1939, S. 85f.; Das / Meiser 2002).

⁸¹ Vgl. de Vries 1970, 1, S. 451 (§ 308, das Julfest). Über die Perchtenumzüge, vgl. u. a. Andree-Eysn 1905 und 1910.

⁸² Jólnir ist einer der Namen Óðinns; vgl. Falk 1924, S. 20f.

⁸³ Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 144.

In der *Grettis saga* zeigen die Berserker wiederum keine Skrupel, während der *jól*-Feierlichkeiten ihre Schwerter zu kreuzen. Sie sind eher überrascht, überhaupt kämpfen zu müssen: Die Angst, die sie hervorrufen, erstickt normalerweise jeden Widerstand im Keim. Das literarische Motiv des Zweikampfs, das sicherlich in die Erzählung eingefügt wurde, um den Heldenmut Grettirs herauszustellen, nimmt hier einen zentralen Platz im Verlauf der Handlung ein.

In der *Grettis saga*, die zu Beginn des 11. Jahrhunderts spielt, wird von der Entscheidung Jarl Eiríkr Hákonarsons, Zweikämpfe zu verbieten und Tierkrieger zu verbannen (s. o. Kap. III), berichtet.⁸⁴ In diesem Text werden Berserker mit Wegelagerern (*úthlaupsmenn*) und Plünderern (*ránsmenn*) gleichgesetzt, die „hervorragende Männer“ (*gofgir menn*) zum Duell herausfordern, bevor sie sich ihres Vermögens oder ihrer Frau bemächtigen.

Um das Jahr 1000 herum scheint der Status der Tierkrieger folglich nicht mehr erstrebenswert. Der Empfang, den sie nun erhalten, steht in keinem Vergleich mehr zur Aufnahme, die sie in den königlichen Hallen zu Zeiten Haraldr hárfagris erhielten. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dieser Niedergang der fortschreitenden Christianisierung der norwegischen Oberschicht zuzuschreiben. Snorri Sturluson erwähnt in der Tat, dass Jarl Eiríkr und sein Bruder Sveinn zum neuen Glauben konvertierten. Er macht jedoch deutlich, dass diese Herrscher ihren Landsleuten gewisse Freiheiten zuerkannten: „Solange sie über Norwegen regierten, ließen sie es jeden so mit dem Christentum halten, wie er wollte, und sie behielten die alten Gesetze und alle Sitten des Landes bei“ (*meðan þeir réðu fyrir Nóregi, létu þeir gera hvern, sem vildi, um krist-nihaldit, en forð lög heldu þeir vel ok alla landz-siðu*).⁸⁵

Trotz seiner Toleranz konnte Jarl Eiríkr jedoch den Machenschaften der Berserker keinen Raum mehr gewähren. Die Tierkrieger, die so offenkundig mit den heidnischen Kulturen verbunden waren, hatten keinen Platz mehr in der direkten Umgebung eines christlichen Herrschers.

Vom 11. Jahrhundert an durchlief das alte Gefolgschaftssystem – möglicherweise unter dem Einfluss von angelsächsischen Vorbildern – sowohl in Norwegen als auch in Dänemark eine tiefgreifende Entwicklung, im Rahmen derer viele archaische Strukturen verschwanden und neue Lehnverhältnisse zwischen den Herrschern und den Mitgliedern ihrer Gefolgschaft entstanden.⁸⁶ Während dieser Übergangsperiode

⁸⁴ Guðni Jónsson (Hg.) 1936, S. 61. Laut der *Gunnlaugs saga ormsstungu* wurde der Zweikampf auf Island durch das höchste Gericht des Landes um 1000 abgeschafft (S. 95). Zum Zweikampf im alten Island siehe auch Keyser 1854 und 1868; Jones 1932 und 1933; Ciklamini 1963 und 1965; Sieg 1966; Bø 1968; Byock 1993b; Hermann Pálsson / Würth 1995; Beck 2000; Wetzler 2014.

⁸⁵ *Óláfs saga Tryggvasonar* (Hkr), S. 459.

⁸⁶ Vgl. Kuhn 1956. Die Schlussfolgerung dieses wichtigen Artikels, der teilweise unter einem hyperkritischen Ansatz leidet, bedarf einer weitgehenden Differenzierung. Die Gefolgschaft war sicherlich trotz der gegenteiligen Meinung des Verfassers in der Zeit zwischen dem altgermanischen *comitatus* und der mittelalterlichen *hirð* bekannt. Eine ausgewogenere Zusammenfassung zu diesem Thema liefert Lindow 1976.

blieb in der Kultur der Oberschicht die Erinnerung an die alten Glaubensvorstellungen noch lebendig – wie das Weiterbestehen von bestimmten mythologischen Themen in der altnordischen Dichtung eindeutig beweist. Die Tradition der Berserker jedoch, die nicht mit den christlichen Sitten in Einklang gebracht werden konnte, wurde nicht mehr akzeptiert.

Eine Untersuchung der Quellen zeigt, dass sich selbst innerhalb derselben Quelle ganz unterschiedliche Konzeptionen der Berserker gegenüberstehen können: In der *Vatnsdœla saga* oder der *Grettis saga* werden die Tierkrieger einerseits als Elitekrieger beschrieben (die an der Schlacht im Hafrsfjord teilnehmen),⁸⁷ andererseits aber auch als Freibeuter und Plünderer.⁸⁸

Tatsächlich können beide Rollen in Einklang gebracht werden, und lange Zeit existierten sie sogar nebeneinander: Die Seeräuberei ist sicherlich seit der Antike ein anerkannter *modus operandi* bei den nördlichen Germanen. Diese Tätigkeit wurde nach der Christianisierung des Nordens nicht abgeschafft, und selbst von Olaf dem Heiligen wird berichtet, dass er während seiner Jugendjahre auf Wikingerfahrt gewesen sei. Die Konvertierung der norwegischen Herrscher zum christlichen Glauben entzog den Tierkriegern jedoch jegliche Legitimation für ihre Taten und verbannte sie in die Randbereiche der Gesellschaft.

Ein weiteres Indiz stützt diese These. In den Isländersagas wird oft von Berserkern berichtet, dass sie aus Gebieten stammen, die sich noch lange der endgültigen Christianisierung widersetzt haben, wie Schweden oder Halogaland.

Mit Ausnahme des von Þórir hundr geführten Kriegerbundes, der in der *Óláfs saga helga* erwähnt wird, finden sich ab dem 11. Jahrhundert keine Tierkrieger mehr in der Nähe der Mächtigen. Obwohl mehrere Kleingruppen isoliert unter der Leitung von lokalen Anführern (wie zum Beispiel Snækkollr in der *Grettis saga*) weiter bestehen, ähneln ihre Taten, denen in den Quellen jeglicher heldenhafte Charakter abgesprochen wird, mehr und mehr dem Verhalten gewöhnlicher Wegelagerer.

Auf Island wurden solche Krieger nie akzeptiert (vgl. Halli und Leiknir in der *Eyrbyggja saga*). Dies erklärt auch das negative Bild, das die Berserker in vielen Sagas als „professionelle Zweikämpfer“ besitzen. In dieser Rolle berufen sich die Tierkrieger auf die „Holmgangsgesetze“ (*hólmgöngulög*),⁸⁹ um ihre Ansprüche durchsetzen.

⁸⁷ Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 24 f.

⁸⁸ Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 124 f.; Guðni Jónsson (Hg.) 1936, S. 61 und 135.

⁸⁹ Der Zweikampf scheint im alten Norden teilweise ein legales Mittel gewesen zu sein, um sein Recht durchzusetzen (vgl. Beck 2000, S. 79: „Der Holmgang konnte . . . eine gerichtliche Klage ersetzen oder den gerichtlichen Klagegang an einem bestimmten Punkt seines Ablaufes abbrechen“; vgl. auch Heusler 1911). Egill Skalla-Grimsson greift vor dem Guláping darauf zurück, um sein Erbe von Atli einzufordern (vgl. Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 208). Im Verlauf des daraufhin stattfindenden Zweikampfes kämpft Egill mit einer Wildheit, die der der Berserker ähnelt: Als er die Schulter des Gegners nicht mit seinem Schwert verletzen kann, stürzt er sich auf ihn und reißt ihm mit seinen Zähnen den Hals auf (S. 209 f.). Unmittelbar nach seinem Sieg tötet Egill mit bloßen Händen

Gewinnen sie, so erhalten sie den Besitz ihres Gegners oder die Hand der Frau, die sie auserwählt haben.⁹⁰

Die *Egils saga* überliefert eine klassische Form dieser „Gesetze“ (Kap. LXIV),⁹¹ die Ljótr hinn bleiki nutzt, um für sich um eine junge Frau von nobler Abstammung zu werben. Die Begriffe, die verwendet werden, um dieses aufdringliche Verhalten zu beschreiben, charakterisieren deutlich den Status Ljótrs: „er ist ein Berserker und ein Holmgangsmann“ (*hann er berserkr ok hólmgongumaðr*).⁹² Seine Tätigkeit erlaubt es ihm, ein großes Vermögen anzuhäufen:

Hann hafði [. . .] aflat sér fjár á hólmgöngum. Hann hafði felld marga góða bændr ok skorat áðr á þá til hólmgöngu ok til jarða þeira ok óðala, var þá orðinn stórauðigr bæði at lönðum ok lausum aurum.⁹³

(Er hatte sich [. . .] Vermögen durch Holmgänge beschafft. Er hatte viele gute Bauern getötet und sie zuvor zum Holmgang um ihr Land und ihr Eigentum herausgefordert, und er war da sowohl an Land als auch an losem Besitz sehr reich geworden.)

Andere Isländersagas berichten von ähnlichen Vorgehensweisen. Der Einsatz eines Zweikampfs ist meist eine Frau. Der Berserker fordert entweder einen Greis (wie den Bauern Einarr in der *Grettis saga*) oder einen sehr jungen Mann (den *lendr maðr* Friðgeirr in der *Egils saga*) heraus, für den anschließend der Held der Saga einspringt. Der Kampf endet meist mit dem Tod des Tierkriegers, und der Sieger ist oft mit einer außergewöhnlichen Waffe ausgestattet (wie Þorsteinn in der *Svarfdæla saga* oder Egill mit dem Schwert *Dragvandill*). Benjamin Blaney hat in seiner Arbeit mit dem Titel „The berserk suitor“ mehrere Stellen, die dieses literarische Motiv enthalten, untersucht.⁹⁴

Die *Íslendingasögur* ebenso wie die *Fornaldarsögur* enthalten eine beachtliche Anzahl von Szenen, die auf diesem Modell aufbauen (vgl. vor allem *Egils saga*,⁹⁵ *Droplaugarsona saga*,⁹⁶ *Flóamanna saga*,⁹⁷ *Grettis saga*,⁹⁸ *Gísla saga Súrssonar*,⁹⁹

den Opferstier (*blótnaut*) der zum Kampfplatz gebracht worden ist. Zur Frage der mit dem traditionellen Tieropfer verbundenen Dimension des Holmgangs vgl. u. a. Lundberg 1946.

⁹⁰ Der Ausdruck „Berserche rætt“, der bei Arngrímur Jónsson vorkommt, bezieht sich möglicherweise auf diese Praxis (*Ad catalogum regum Sveciæ annotanda*, Jakob Benediktsson (Hg.) 1950, S. 459).

⁹¹ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 205.

⁹² Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 201.

⁹³ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 206.

⁹⁴ Blaney 1982. Vgl. auch Grimstad 1972.

⁹⁵ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 201–206.

⁹⁶ Jón Jóhannesson (Hg.) 1950, S. 178 f.

⁹⁷ Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991, S. 259 ff.

⁹⁸ Guðni Jónsson (Hg.) 1936, S. 135–137.

⁹⁹ Björn K. Þórólfsson / Guðni Jónsson (Hg.) 1943, S. 4 ff. und 5–11.

Gríms saga loðinkinna,¹⁰⁰ *Heiðreks saga*,¹⁰¹ *Hrólfs saga Gautrekssonar*,¹⁰² *Svarfdæla saga*,¹⁰³ *Víga-Glúms saga*¹⁰⁴). Ähnliche Ereignisse spielen sich auch in den *Riddara-sögur* ab.¹⁰⁵ Heinz Dehmer¹⁰⁶ und Gerd Sieg¹⁰⁷ haben versucht, die Struktur dieses Typus zu rekonstruieren. Die Reihenfolge der Ereignisse sowie bestimmte deskriptive Elemente lassen sich in vielen Texten in vergleichbarer Weise finden: Der Berserker erhebt seine Ansprüche, die von einer Aufforderung zum Zweikampf begleitet werden; ein tapferer Held, der sich von der Machtdemonstration des Tierkriegers ungerührt zeigt, nimmt sich der Sache des Opfers an und stellt sich der Herausforderung; der Kampf endet damit, dass der Berserker trotz seiner angeblichen Unverwundbarkeit erschlagen wird.

Über die literarische Bedeutung hinaus ist nicht ausgeschlossen, dass dieses narrative Schema an alte Bräuche erinnert: Die Entführung von Frauen ist eine der Arten von Plünderung, die Wikinger regelmäßig ausführten.

Die lebenslange Ehelosigkeit, die einige dieser Kriegerbünde forderten, begünstigt natürlich solche Ausschweifungen. Man erinnere sich der Bräuche, die Tacitus für die alten Germanen beschreibt: Die tapfersten Chatten widmen ihr gesamtes Leben dem Kampf; da sie keinen Besitz haben, sind sie frei von jeglichen Verpflichtungen auf dem Hof (*nulli domus aut ager aut aliqua cura*); sie gehen gedankenlos mit dem Eigentum anderer um (*prodigi alieni*) und leben von der Großzügigkeit ihrer Gastgeber (*Germania*, XXXI). Diese Krieger sind zweifellos daran gewöhnt, all ihren Launen nachzugehen, wozu auch der Geschlechtsverkehr mit den Frauen bzw. Töchtern ihrer Landsleute gehört.

Einige Jahrhunderte später führen auch die berühmten *Jómsvíkingar* eine Lebensweise, die eine Familiengründung ausschließt. Ihre Gesetze besagen ausdrücklich: *engi maðr skyldi konu hafa innan í borgina* („kein Mann soll eine Frau in der Festung haben“).¹⁰⁸ Aller Wahrscheinlichkeit nach entspricht diese disziplinarische Regel nicht einer Forderung nach absoluter Enthaltsamkeit. Der Wortlaut dieses Gesetzes macht deutlich, dass sie sich nur auf die Anwesenheit von Frauen innerhalb

100 Rafn (Hg.) 1829, S. 153 ff.

101 Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 5–14 und 94–101.

102 Detter (Hg.) 1891, S. 56–58.

103 Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 142–148.

104 Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 6 f.

105 Vgl. die Verweise in Boberg 1966, S. 125 (Motiv F610.3.4.2.1: Berserkr killed in combat about maiden). Vgl. auch Schlauch 1934, S. 104–106.

106 Dehmer 1927, S. 86–91. Dehmer versucht, die vollständige Form dieses literarischen Motivs zu rekonstruieren (S. 86), von dem er erkennt, dass es nur selten komplett dargestellt wird. Für eine differenziertere Herangehensweise vgl. die Bemerkungen von Reuschel 1933, S. 101.

107 Sieg 1966.

108 Lesart von *Holm perg 7 4to* (vgl. Blake (Übers.) 1962, S. 18). Andere Handschriften überliefern ähnliche Lesarten, wie etwa *AM 291 4to*: *Allz engi maþr scyllde þar kono hafa jNan borgar* (vgl. die Ausgabe von af Petersens (Hg.) 1882, S. 64).

der Festung bezieht. Außerhalb dieses geschlossenen Raumes, das heißt auch auf Raubzügen und während Überfällen, ist es den *Jómsvíkingar* nicht explizit verboten, die Gesellschaft einer Frau zu suchen.

Selbst Tierkrieger von nobler Abstammung warten mehrere Jahre, bevor sie eine Familie gründen und sich auf ihrem Land niederlassen; zuvor führen sie das abenteuerliche Leben der Wikinger, wie auch Kveld-Úlfr und sein Gefährte Berðlu-Kári im Norwegen des 9. Jahrhunderts (*Egils saga*, Kap. I).

Die Ehelosigkeit ist demzufolge eher als eine Gewohnheit der Berserker zu betrachten – zumindest während der Anfangszeit ihrer Karriere. Dieser Zustand kann auch länger andauern, wenn ihre bescheidenen Umstände oder ihr ungeschliffenes Verhalten es ihnen nicht erlauben, eine ehrbare Verbindung einzugehen (Halli und Leiknir in der *Eyrbyggja saga*).

In anderen Fällen stellt eine Entführung möglicherweise die ruhmreichste Möglichkeit für die Krieger dar, ihre Ziele zu erreichen. Die Quellen bestätigen, dass auf diese Methode mehrmals zurückgegriffen wird: In der *Heimskringla* beschreibt Snorri Sturluson die Expedition, die Hárekr gandr¹⁰⁹ gegen den Tierkrieger Haki haðaberserkr („Haki, Berserker aus Hadeland“), den Entführer der Tochter König Sigurðr hjórtr („Sigurd Hirsch“), unternimmt.¹¹⁰

In Dänemark beschreibt Saxo Grammaticus die Ausschweifungen der zwölf Söhne von Westmarus, die als *contubernales* des Königs Frotho (*Gesta Danorum*, V, i, 11) für sich das Recht der ersten Nacht beanspruchen oder gegen Bezahlung darauf verzichten. Ihr unziemliches Verhalten erinnert an die Arroganz, mit der der „berserk suitor“ seine Heiratsabsichten ausdrückt.

Darüber hinaus werden diese *contubernales*, die auch als *pugiles* („Kämpen“) bezeichnet werden,¹¹¹ als rasende Krieger, die wie Wölfe heulen,¹¹² dargestellt. Sie schikanieren die Gäste ihres Anführers: Sie wollen sie scheinbar hängen,¹¹³ ziehen

109 Zu den verschiedenen möglichen Interpretationen des Beinamens *gandr* vgl. Dillmann 2000a, S. 431f. Dillmann entscheidet sich für die folgende Übersetzung: *Harek le Loup* („Wolf-Harek“).

110 *Hálfðanar saga svarta*, S. 91f. Zu dieser Episode vgl. auch Ólafía Einarssdóttir 1990, S. 272f. Sie meint, dass der Tod des Berserkers Haki einen „odinschen“ Charakter besitze: Dieser begeht Selbstmord, indem er sich in sein Schwert fallen lässt.

111 Die zwölf Berserker, die König Hrólfr kraki als Verstärkung für König Aðils nach Schweden sendet (vgl. *Edda Snorra Sturlusonar* [Finnur Jónsson (Hg.) 1931], S. 140), werden in den *Rerum Danicarum fragmenta* als *pugiles* bezeichnet (vgl. Bjarni Guðnason (Hg.) 1982, S. 29).

112 *Gesta Danorum*, V, iii, 9: *pugiles* [. . .] *qui* [. . .] *ululantium more luporum horrissonas dedere voces*.

113 Weiser-Aall 1927, S. 79 hat den odinschen Charakter dieser Schikanen unterstrichen. Die nordische Mythologie berichtet, dass Óðinn sich selbst durch den Strick gehängt habe (vgl. vor allem *Hávamál*, Str. 138). Dazu kommt, dass Óðinn mehrere Beinamen trägt, die an seine Stellung als „Gott der Gehängten“ erinnern (Hangaguð, Hangatýr, vgl. Falk 1924, S. 15). Snorri Sturluson verwendet auch den Ausdruck „Herr der Gehängten“ (*hanga-dróttinn*; *Ynglinga saga*, S. 18). Für weitere Verweise vgl. vor allem von Amira 1922, S. 201–204. In Verbindung mit diesem Mythos hat

ihnen Felle unter den Füßen weg, geißeln sie, verursachen Verbrennungen,¹¹⁴ schlagen sie mit Knochen¹¹⁵ und zwingen sie, zu trinken, bis sie zusammenbrechen.¹¹⁶ Auch in der altnordischen Literatur wird von den Berserkern berichtet, dass sie sich gegenüber den Gästen während der *jól*-Zeit viele Freiheiten herausnehmen, ohne jedoch dabei in solche Exzesse zu verfallen.¹¹⁷

In den Texten ist es ein unveränderliches Ritual, dass sich ein Tierkrieger zuerst dem Hausherrn vorstellt, dessen Erlaubnis erbittet und sich anschließend nacheinander zu jedem Gast begibt, den er mit wenigen Worten dazu auffordert, sich mit ihm zu messen: *telst þú jafnsnjallr mér?*¹¹⁸ („glaubst du mir ebenbürtig zu sein?“). Natürlich unterliegen alle bis auf den Helden, dessen Stärke und Geschicklichkeit, notwendigerweise für den Sagaverlauf, zur Erniedrigung der Herausforderer führen.¹¹⁹ Manchmal setzt jedoch auch ein königliches Schiedsverfahren der Auseinandersetzung ein Ende.¹²⁰

Über das narrativ rein zweckmäßige Bild hinaus bringt das Motiv der „Herausforderung in der Halle“¹²¹ wahrscheinlich auch eine Erinnerung an einen authentischen Brauch zum Ausdruck. Es handelt sich zweifellos um eine Art von

Dumézil besonders den Tod des Königs Hadingus, der in den *Gesta Danorum* beschrieben wird, untersucht (Dumézil 2000, S. 91–120).

114 Zur Feuerprobe in Verbindung mit dem *berserksgangr* s. u.

115 *Gesta Danorum*, V, i, 11: *Advenes ossibus converberabant*. Ein ähnliches Ereignis spielt sich während der Hochzeit der Schwester Rolphos ab (II, vi, 9): Die *pugiles* (mit diesem Begriff werden die Berserker König Hrólfrs bezeichnet) schlagen Hialto mit Knochen. Dieser Vorfall endet mit dem Eingreifen des Biarco. Diese Episode wird ebenfalls in der *Hrólfs saga kraka* erzählt. In den historiographischen Quellen erzählt auch Sven Aggeßon in seiner *Lex castrensis* (Kap. V, vgl. Sven Aggeßon, *Opuscula historica* (Gertz (Hg.) 1917, 1, S. 74)), die gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfasst wurde, von diesem Brauch. Die angelsächsische Chronik berichtet, wie die Dänen Aelfeah, den Erzbischof von Canterbury, mit Knochen und Tierschädeln am 12. April 1012 „gesteinigt“ haben (Plummer (Hg.) 1952, 1, S. 142).

116 Weiser-Aall 1927, S. 80 entdeckte seltsame Ähnlichkeiten zwischen der Beschreibung bei Saxo und den Traditionen im deutschen Handelskontor der Hanse in Bergen (vgl. Holberg 1753): Der Lehrling dort musste eine Reihe von Prüfungen bestehen. Er wurde symbolisch gehängt, Rauch ausgesetzt und geißelt. Weiser-Aall, die die These von Karl von Amira (1922, S. 201–204) wieder aufnimmt, argumentiert für die Verschiebung von alten Ritualen hin zu Sanktionen. Sie beruft sich außerdem auf Bräuche, die in einigen Zünften üblich waren.

117 In der *Víga-Glúms saga* ereignet sich eine ähnliche Szene während eines *disablóts* (Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 9).

118 *Svarfðœla saga*, Kap. VII, S. 144.

119 Auch *Víga-Glúmr* verweist Björn járnhauss der Halle seines Großvaters Vigfúss (Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 17 ff.).

120 Wie es in der *Hrólfs saga kraka* zweimal geschieht: einmal mit Svipdagr, ein weiteres Mal mit Bǫðvarr bjarki (Rafn (Hg.) 1829, S. 45 und 74).

121 Dieses Motiv wird manchmal mit dem Stereotyp des „berserk suitor“ in Verbindung gebracht (vgl. Moldi in der *Svarfðœla saga*).

kriegerischer Zurschaustellung¹²² – eine aggressive Version der Wortgefechte, die im alten Norden so beliebt waren (vgl. die Tradition des *mannjafnaðr*, „Männervergleich“).

Weitere Forscher haben diese Herausforderungen ebenfalls als eine Reminiszenz an Initiationsriten interpretiert – diese Theorie wurde 1927 von Lily Weiser-Aall¹²³ vorgebracht und anschließend von Mary Danielli,¹²⁴ Margaret Arent¹²⁵ und Benjamin Blaney¹²⁶ wiederaufgenommen. Der Sagaüberlieferung zufolge scheinen die Berserker in der Tat während bestimmter kultischer Zeremonien (die meist während des Winters stattgefunden haben) eine besondere Rolle unter den Gästen gespielt zu haben: Die Tierkrieger stellen sich der Aufgabe, einen Neuankömmling auf die Probe zu stellen; sie geben ihm damit die Gelegenheit, seinen Wert unter Beweis zu stellen, bevor er den Platz in der Halle einnehmen kann, der ihm gebührt (so Víga-Glúmr, der durch sein Verhalten die Achtung des Gastgebers erringt).¹²⁷ Dieses Ritual geht in den isländischen Sagas auf Kosten des Tierkriegers, der meist vertrieben oder getötet wird – damit handelt es sich in den mittelalterlichen Quellen nicht mehr um die Beschreibung einer ritualisierten Aufnahmeprüfung, sondern um ein rein literarisches Motiv, das vielleicht auch vom Thema des „berserk suitor“ beeinflusst ist.

Eine der vielfältigen Formen von Aufnahme Ritualen (oder auch Abhärtung der Jugend) ist, den Prüfling Feuer auszusetzen. Die zwölf Kämpen Hrólfr krakis (die in der *Snorra-Edda* als Berserker dargestellt werden) werden in Aðils' Halle mit dieser Situation konfrontiert.¹²⁸ Die Tierkrieger werden gewöhnlich so dargestellt, dass Feuer ihnen im Zustand der ekstatischen Raserei nichts anhaben kann.¹²⁹ Außerdem weist die Feuerprobe eine unleugbare Nähe zur Óðinnsmithologie auf – wie es die Bewährungsproben belegen, denen Óðinn, der als Bauer Hrani verkleidet ist, König Hrólfr und seine Krieger unterwirft.¹³⁰ Eine andere Episode der *Hrólfs saga kraka* liefert ein Beispiel für einen vollständigen Initiationsritus: Sie handelt

¹²² Vgl. die Bemerkung von Saxo im Zusammenhang mit Anganterus und seinen acht Brüdern in den *Gesta Danorum*, VI, vii, 5: *more scaenico decursantes in pugnam se mutua adhortatione firmabant*. Hier wird das Verhalten dieser Krieger mit einer Art Bühnenspiel assoziiert. Im Verlauf dieser Episode fordern sie ihre Gegner auch dadurch heraus, dass sie „wie die wilden Hunde“ (*saevientium canum exemplo*) heulen.

¹²³ Weiser-Aall 1927, S. 43f.

¹²⁴ Danielli 1945.

¹²⁵ Arent 1969, S. 133f.

¹²⁶ Blaney 1972, S. 90f.

¹²⁷ *Víga-Glúms saga*, Kap. VI (Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 19).

¹²⁸ *Hrólfs saga kraka*, Kap. XVI (Rafn (Hg.) 1829, S. 84 ff.).

¹²⁹ Laut Snorri Sturluson haben weder Feuer noch Schwerter Wirkung auf Männer, die sich gerade im *berserksgangr* befinden: *hvárki eldr né járn orti á þá* (*Ynglinga saga*, S. 18). Dieses Motiv erscheint häufig in den Sagas.

¹³⁰ *Hrólfs saga kraka*, Kap. XXXIX (Rafn (Hg.) 1829, S. 77 ff.). Laut der zweiten Strophe der *Grímnismál* saß Óðinn selbst für acht Nächte ohne Nahrung zwischen Feuern.

von den Fortschritten, die der junge Hǫttr, der dazu berufen ist, zum Helden Hialti zu werden, unter der Führung von Þoðvarr bjarki macht.¹³¹ Auch die Abenteuer des jungen Sinfjǫtli in der *Vǫlsunga saga* – seine Verwandlungen in einen Wolf an der Seite seines Vaters Sigmundur¹³² – wurden von Otto Höfler als Bericht einer kriegerischen odinschen Initiation interpretiert.¹³³ Diese Stelle der Saga zeigt deutliche Verbindungen mit den Mythen und Glaubensvorstellungen, die mit den Tierkriegern verbunden waren, enthält jedoch keinen direkten Verweis auf den *berserksgangr*.

In Ermangelung eindeutigerer Belege ist es auf Grundlage der Hinweise, die in den *Fornaldarsögur* zu finden sind, kaum möglich, von mehr als einer Theorie zu sprechen. Bestimmte Elemente der literarischen Tradition erlauben es jedoch, von „Initiationsriten“ im vorchristlichen Norden auszugehen,¹³⁴ auch wenn die historiographischen Quellen sich zu diesem Punkt ausschweigen.¹³⁵

Es ist dennoch höchstwahrscheinlich, dass die Tierkrieger in einer engen Verbindung zu den heidnischen Kultan stehen. Eine der Strophen, die der Skalde Egill kurz vor seinem Zweikampf mit Ljótr hinn bleiki dichtet, enthält eine aufschlussreiche Formulierung: Er bereitet sich vor, gegen denjenigen zu kämpfen, „der den Göttern opfert“ (*við þanns [. . .] blótar bǫnd*).¹³⁶

In den Berichten zur Christianisierung des Nordens gehört der Tierkrieger logischerweise zu den Feinden der christlichen Missionare. In einigen Fällen demonstrieren diese die Macht des christlichen Glaubens, indem sie Berserker in ihre Gewalt bringen, und erreichen dadurch die Konversion der Bevölkerung.

Die beiden Tierkrieger mit Namen Haukr in der *Vatnsdæla saga*¹³⁷ werden von dem sächsischen Bischof Friðrekr, der um 980 als Missionar im Norden Islands tätig war, in Schach gehalten. Während eines Festmahls segnet der Gottesmann die Feuer, die die Halle beleuchten; die Berserker schreiten durch die Halle, überzeugt davon, unverwundbar zu sein; die Segensgeste, die Friðrekr durchgeführt

131 Rafn (Hg.) 1829, S. 69–76. Für eine komplette Analyse dieser Szene in Bezug auf die Version des Saxo Grammaticus vgl. Dumézil 1985, S. 222f.

132 *Vǫlsunga saga*, Kap. VIII (Rafn (Hg.) 1829, S. 130 ff.).

133 Höfler 1934, S. 188–218.

134 Vgl. Schjødt 2008.

135 Mehrere Quellen geben jedoch Hinweise auf kriegerische Initiationsriten in der alten germanischen Welt: Laut Tacitus (*Germania*, XXXI) lassen die Krieger der Chatti ihre Haare wachsen, bis sie ihren ersten Feind getötet haben; bei den Taifali müssen die jungen Krieger – laut Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XXXI, ix, 5, (Rolfé (Hg./Übers.) 1961, S. 444 f.) – einen Bären oder Eber töten, um sich von der ehrenrührigen Bevormundung durch die Älteren zu befreien; Prokopios schreibt (*De bellis*, I, ii, 25), dass die jungen Krieger der Heruler erst dann einen Schild erhalten, wenn sie ihren Wert bewiesen haben (Dewing (Hg./Übers.) 1914–1940, 1, S. 487).

136 Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 203. Laut Marold 1992 (S. 707) ist es dennoch „sehr wahrscheinlich, daß die Strophe nicht von Egill selbst stammt, sondern aus späterer Zeit“.

137 Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 124 f.

hat, macht sie jedoch verwundbar und sie geraten in Brand; sie werden anschließend von den mit Knüppeln bewaffneten Gästen erschlagen. Diese Episode wird auch in der *Kristni saga*¹³⁸ und dem *Þorvalds þáttur víðfjara*¹³⁹ erzählt. Eine ähnliche Leistung wird dem Priester Þangbrandr zugesprochen, der den Tierkrieger Ótryggr („Untreuer“) in der *Njáls saga* besiegt.¹⁴⁰ Trotz der offensichtlich stereotypen Darstellung dieser beispielhaften Ereignisse¹⁴¹ zeigt sie deutlich eine Verbindung zwischen den Berserkern und dem Heidentum. Darüber hinaus berichtet die altnordische Hagiographie auch, dass einige Tierkrieger sehr schnell zum Christentum übertraten: In der *Óláfs saga helga* nehmen Afrafasti und Gauka-Þórir den wahren Glauben an, bevor sie sich dem Heer des Königs auf dem Schlachtfeld von Stiklastaðir anschließen;¹⁴² Þórir hundr wird am Abend der Schlacht ebenfalls von der Gnade Gottes berührt und erklärt die Heiligkeit des Herrschers, den er kurz zuvor bekämpft hat.¹⁴³

In der höfisch inspirierten Literatur wird ebenfalls das Motiv des „heidnischen“ Berserkers genutzt; es wird jedoch um einige erstaunliche Details erweitert: Die Tierkrieger erhalten hier exotische, ja sogar monströse Züge.

3 „Exotische“ Figuren und unheilvolle Kreaturen

In den *Riddarasögur* wird der Begriff *berserkr* mit den verschiedensten Figuren verbunden. Er wird vor allem im Zusammenhang mit Moslems¹⁴⁴ und Schwarzen

138 Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003, S. 9.

139 Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003, S. 69f. und 93f.

140 Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1954, S. 267f. Zu Ótryggr siehe auch *Kristni saga* (Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003, S. 25) und *Kristniþóð Þangbrands* (Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003, S. 139).

141 Vgl. von Padberg 2003.

142 In der legendarischen Version der Saga werden die beiden *kappar* („Kämpen“) als *nalega bær-særkir* („Beinahe-Berserker“, vgl. Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 176 und 182) dargestellt. In der Version der *Heimskringla* werden Gauka-Þórir und Afrafasti wiederum als „die schlimmsten Wegelagerer“ (*þeir váru stíga-menn inir mestu*, *Óláfs saga helga*, S. 448) bezeichnet. Snorri Sturluson beschreibt detailliert die Größe, die Stärke und die Kampfeslust dieser beiden Krieger. Bevor sie ihren Glauben ändern, scheinen Gauka-Þórir und Afrafasti bereits eine gewisse Neutralität dem heidnischen Glauben gegenüber entwickelt zu haben. Die Quellen stimmen in diesem Punkt überein: Die legendarische *Óláfs saga* bemerkt, dass sie „nicht [den Göttern] opfern“ (*Blotaðu ækci* [Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982], S. 176), und Snorri spricht ihnen ebenfalls eine gewisse religiöse Gleichgültigkeit zu (*Óláfs saga helga*, S. 448f.).

143 Vgl. *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 496. Laut der legendarischen *Óláfs saga* verstarb er anschließend während einer Pilgerreise nach Jerusalem (Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 196). Vgl. auch *Magnúss saga ins góða*, S. 22.

144 Vgl. z. B. die Figuren Bæringr Jarl (*Mírmants saga*, S. 160–166), Kaldanus (*Hektors saga*, S. 100 f.) oder Lucanus (*Blómstrvallasaga*, S. 20–23). In der hagiographischen Literatur wird Ermogenes erwähnt, ein jüdischer Zauberer und Christenverfolger. Er wird als der „[hartnäckigste] Berserker

(*blámenn*, Sg. *blámaðr*)¹⁴⁵ verwendet, die aus Ländern wie *Bláland* (Äthiopien)¹⁴⁶ oder *Serkland* (islamisches Nordafrika)¹⁴⁷ kommen. Das häufige Vorkommen der alliterierenden Formulierung *blámenn ok berserkir*¹⁴⁸ zeigt deutlich den stereotypen Charakter dieser Personen. In der mittelalterlichen Vorstellungswelt war die schwarze Hautfarbe negativ konnotiert und mit verschiedenen Arten von furchteinflößenden Kreaturen verbunden: Riesen, Dämonen, Zauberern, Sarazenen usw.¹⁴⁹ Dieser Topos kommt in den *chansons de geste* und den höfischen Romanen, aus denen die *Riddarasögur* größtenteils schöpfen, öfter vor.

Das Motiv der „Dunkelheit“ des Berserkers, das in den „ritterlichen“ Texten ausführlich beschrieben wird, erscheint auch in den *Íslendingasögur* – jedoch in einer realistischeren Form. Einige Berserker des alten Nordens besitzen in der Tat eine „dunklere“ Haut- oder Haarfarbe als die Menschen ihrer Umgebung: Der Vater und der Großvater des Skalden Egill, die beide von Anfällen der Raserei befallen werden, haben schwarze Haare.¹⁵⁰ Die Verbindung des Berserkers mit dem *blámaðr* beruht also auf einer überaus komplexen Tradition, in der die ursprünglich altnordischen Elemente mit Einflüssen aus der kontinentaleuropäischen Literatur verschmelzen. Mehrere in den *Riddarasögur* beschriebene Berserker zeigen darüber hinaus ein seltsames Merkmal, das durch das Adjektiv *háflitr* („zur Hälfte farbig“, „zweifarbig“) ausgedrückt wird:

Sóti er bölvaðr berserkr, hann er háflitr, er hann öðrumegin blár, en öðrumegin rauðr.¹⁵¹

(Sóti ist ein verfluchter Berserker, er ist zweifarbig, er ist auf der einen Seite blau und auf der anderen Seite schwarz.)

Diese abscheuliche Eigenart wird in der *Jarlmanns saga ok Hermanns* explizit mit der Totenwelt verbunden:

gegen die Christen“ bezeichnet (*mestan berserk at beriaz i moti kristninni*, vgl. *Tveggja postola saga Jóns ok Jacobs*, S. 578; zitiert bei Breen 1999a, S. 134).

145 Vgl. *Blómstrvallasaga*, S. 23; *Hektors saga*, S. 130; *Hjálmþérs saga ok Ólvis*, S. 457f. und 466f. Für weitere Verweise siehe Boberg 1966, S. 124, Motiv F610.3.2 (Black berserk) und Breen 1999a, S. 135.

146 Vgl. *Hektors saga*, S. 103.

147 Vgl. *Hjálmþérs saga ok Ólvis*, S. 457. Zur etwaigen Lokalisierung von Serkland siehe vor allem Dillmann 2006, S. 368, Anm. 7.

148 Vgl. *Hjálmþérs saga ok Ólvis*, S. 458.

149 Vgl. u. a. Colby 1965, S. 85 ff.; Curry 1916, S. 87–90.

150 Egill ähnelt seinem Vater Grímr, von dem er das hässliche Äußere und die schwarzen Haare geerbt hat: *mjök ljótr ok líkr feðr sínum, svartr á hár*. Grímr wiederum ähnelt ebenfalls seinem Vater, dem Tierkrieger Kveld-Úlfr. Vgl. *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 5: *Grímr var svartr maðr ok ljótr, líkr feðr sínum, bæði yfirlits ok at skaplyndi* („Grímr war ein dunkler und hässlicher Mann, der seinem Vater ähnelt, sowohl vom Aussehen als auch vom Charakter her“).

151 *Hálfðanar saga brúnufóstra*, S. 561.

Hann [i. e. Romanus] var audru meigin blár sem hel, en audru meigin faulur sem aska.¹⁵²

(Er [d. h. Romanus] war auf der einen Seite blau wie Hel, und auf der anderen Seite fahl wie Asche.)

In Snorris *Gylfaginning* wird auch die Göttin der Toten (Hel) mit diesen Worten beschrieben:

Hon er bla half, en half með havrvndar lit.¹⁵³

(Sie ist halb blau, und halb mit hautfarbenem Gesicht.)

Der Beiname *blásiða* („blaue [schwarze] Seite“), den der Wikinger Björn in der *Harðar saga* trägt,¹⁵⁴ weist möglicherweise auf eine Verbindung zu den Tierkriegern hin. Darüber hinaus zählen zu seinen Vorfahren mehrere Personen mit vielsagenden Namen: Úlfheðinn, Úlfhamr, Úlfr, Úlfhamr in hamrammi.

Die Berserker der höfischen Sagas werden nicht nur mit den Zügen furchterregender Heiden dargestellt, manchmal werden sie auch mit einem *troll* (oder *tröll*) verglichen. In der *Göngu-Hrólfs saga*¹⁵⁵ gehören zur Gefolgschaft von Grímr ægi mehrere *kappar* und *berserki*: *líkari tröllum en mönnum* („Trollen ähnlicher denn Männern“). In der *Heiðreks saga* trägt Hergrímr den Beinamen *hálftröll*. Der Nachkomme des Riesen Ýmir besucht gewissenhaft das Volk seines Vorfahren, wo er auch eine Ehefrau auswählt; als „sehr zauberkundig und ein großer Berserker“ (*allfjölunnur ok berserki mikill*) hat Hergrímr von seinen Vorfahren eine außergewöhnliche Kraft geerbt: *hann hafði afli sem jötnar* („er war so stark wie Riesen“).¹⁵⁶

Die Berserker werden teilweise auch sagenhaften Heeren zugeordnet, wie der Armee des Königs Núðus aus Serkland in der *Hjálmþérs saga ok Ólvis* (Kap. III):

Hann hefir með sér allra handa lýð, Blámenn ok tröll ok berserki ok risa ok dverga ok annat fýtonsandafólk.¹⁵⁷

(Mit sich führt er allerhand Volk, Blámenn und Trolle und Berserker und Riesen und Zwerge und anderes feenhaftes Volk.)

Die Tierkrieger des Ermedon aus Bláland in der *Sigurðar saga þogla* werden ebenfalls von Zwergen, Riesen, Trollen, Kynokephalen und anderen Monstern (Menschen, die nur ein Auge in der Mitte der Stirn haben, kopflose Menschen, deren Mund und Augen auf dem Oberkörper oder den Schulterblättern sitzen) begleitet.¹⁵⁸

152 Rydberg (Hg.) 1917, S. 14.

153 Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 35.

154 Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991, S. 46.

155 Rafn (Hg.) 1830, S. 326.

156 Rafn (Hg.) 1829, S. 412.

157 Rafn (Hg.) 1830, S. 457.

158 Loth (Hg.) 1963, S. 177.

Die Sagas, die dem Genre der *Fornaldarsögur* bzw. der *Riddarasögur* angehören, sind nicht die einzigen Quellen, in denen die Berserker als halb-sagenhafte Figuren beschrieben werden.¹⁵⁹ Im Prolog seiner *Edda* erwähnt Snorri Sturluson¹⁶⁰ Berserker an der Seite von Riesen und Drachen, die zu den Kreaturen gehören, die unter Þórrs Hammerschlägen fallen.¹⁶¹ In der *Heimskringla*, die ebenfalls von Snorri verfasst wurde, werden jedoch mehrere „historische“ (oder als solche dargestellte) Persönlichkeiten als „Tierkrieger“ eingeführt. Wie lässt sich dieser Widerspruch erklären?

Im heidnischen Skandinavien beschreiben die Skalden Gruppen von Berserkern als eine Form von Gefolgschaft, die eng mit dem Königtum verbunden ist (*Haraldskvæði*, Str. 20 und 21). Die Erinnerung an diese Institution hat in der norwegischen Historiographie überlebt, in den *Konungasögur*. Einige Episoden in den *Íslendingasögur* und den *Fornaldarsögur* enthalten ebenfalls dieses Motiv. Parallel dazu haben die isländischen *sagnamenn* ein negatives Bild des Berserkers entwickelt – eine Erinnerung an die Feindseligkeit, die ihre Vorfahren den Tierkriegern gegenüber empfanden. Diese Abneigung, die auf Island besonders stark ausgeprägt war, hat sich zweifellos im restlichen Skandinavien lange vor der Niederschrift der Sagas verbreitet, im Zusammenhang mit der Abwendung der Eliten vom heidnischen Glauben.

In den meisten Fällen setzen die *Íslendingasögur* die Tierkrieger mit Schwertkämpfern oder Wegelagerern gleich, so wie die *Fornaldarsögur* ihnen oft märchenhafte Züge verleihen – ein Prozess, der durch die Imitation von höfischen Vorlagen in den *Riddarasögur* noch verstärkt wird.

Folglich kann der Begriff *berserkr* für die verschiedensten Figuren in der mittelalterlichen Literatur benutzt werden. Dies bezieht sich natürlich auch auf die Topoi, die mit der Beschreibung des *berserksgangr* verbunden sind.

Der widersprüchliche Charakter dieser Stereotypen ist nicht unbedingt das Ergebnis einer späten Entwicklung, da das Phänomen der Berserker zur Zeit der Saganiederschrift im Norden bereits jegliche historische Konsistenz verloren hatte. In Norwegen sind die ersten Tierkrieger wahrscheinlich bereits in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts verschwunden: Þórir hundr und seine Gefährten gehören zu den letzten Vertretern ihrer Art. Der Untergang dieses Phänomens fällt zeitlich mit der Christianisierung zusammen, einem Ereignis, das sich lange vor der Entstehung von schriftlichen Quellen in der altnordischen Sprache zutrug. Mehr als ein Jahrhundert lang war das Bild des Berserkers Veränderungen durch die unterschied-

¹⁵⁹ Breen (1999a, S. 143f.) interpretiert auf dieselbe Weise eine sehr viel ältere Überlieferung: die des *Hárbarðljóð*. Der Begriff *berserkr* wird in diesem Werk jedoch nicht allein stehend benutzt, sondern als Teil des Ausdrucks *brúðir berserkia* („Bräute der Berserker“) (Str. 37), der wahrscheinlich einer metaphorischen Bezeichnung der „Riesinnen“ entspricht.

¹⁶⁰ Ob Snorri diesen Prolog tatsächlich geschrieben hat, ist umstritten; vgl. u. a. Heusler 1908; Klingenberg 1993.

¹⁶¹ Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 4.

lichsten Einflüsse ausgesetzt. Im Laufe dieser Zeit verschmolzen sowohl die historischen Fakten mit Sagenmotiven als auch die altnordische mündliche Überlieferung mit kontinentaleuropäischen literarischen Vorbildern. Die literarische Figur des Tierkriegers, die aus diesem komplexen Erbe entstand, war zweifellos bereits sehr früh heterogen.

Diese semantische Entwicklung führt manchmal zu erstaunlichen Resultaten: In einigen Fällen wird weder auf die historische Rolle der Tierkrieger im vorchristlichen Skandinavien noch auf ihr negativ konnotiertes Verhalten als Zweikämpfer, Wegelagerer oder unheilvolle Figuren verwiesen. Der Begriff *berserkr* wird stattdessen – auch in einem christlichen Kontext – als eine Bezeichnung für kühne, ja sogar tugendhafte Krieger benutzt.

4 Der tugendhafte Kämpfer

In der *Vatnsdæla saga* wird die Figur Jökull mit den folgenden Worten beschrieben:

[. . .] þat er sannmælt til Jökuls, at engi berserkr [er] slíkr í öllum Norðlendingafjórðungi sem hann.¹⁶²

([. . .] dies ist wahr über Jökull, dass kein Berserker in allen Fjorden der Nordländer so ist wie er.)

Auch im *Porvalds þáttur víðforla* präsentiert König Sveinn tjúguskegg Porvaldr víðforli als *styrkr ok hugdjarfr sem hinn öruggasti berserkr* („stark und mutig wie der furchtloseste Berserker“).¹⁶³

In der *Ívens saga*,¹⁶⁴ der altnordischen Prosaversion des *Yvain* von Chrétien des Troyes, wird das altnordische *berserkr* als Übersetzung für das altfranzösische *champion* benutzt, das den Löwen Yvains bezeichnet.¹⁶⁵ In der altfranzösischen Verserzählung bezeichnet das Wort *champion* in einem anderen Kontext (V. 5574: *li dui champion*) auch zwei „hässliche und schwarze“ Krieger (*hideus et noirs*, V. 5512). Es handelt sich dabei um furchtbare, mit Keulen bewaffnete Gegner, die den Hieben Yvains lange widerstehen und in ihrer Beschreibung den *blámenn ok berserkir* der Isländersagas stark ähneln. Der skandinavische Übersetzer begnügt sich jedoch damit, *li dui champion* mit einer einfachen Formulierung zu übersetzen:

¹⁶² Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 89. Der *berserksgangr* wird im selben Werk teilweise auch als eine Krankheit beschrieben (s. o. Kap. IV).

¹⁶³ Kahle (Hg.) 1905, S. 64. Dasselbe Werk enthält jedoch auch die Episode, in der Bischof Friðrekr zwei Berserker besiegt. Diese versuchen vergeblich, das vom Bischof gesegnete Feuer zu überqueren.

¹⁶⁴ *Ívens saga* (Kölbing (Hg.) 1898), S. 91.

¹⁶⁵ Vgl. *Ivain*, V. 4454.

þeir ii. Die Verwendung des Worts *berserkr* mit einer offensichtlich positiven Konnotation ist damit für den Löwen Yvains reserviert.

In der *Karlamagnús saga ok kappá hans*¹⁶⁶ wird der Begriff *berserkr* als eine Variante für *góðr riddari* („guter Ritter“) verwendet.¹⁶⁷ Später bezeichnet Roland auch den Bischof Turpin als *bersekr góðr í móti heiðrum mönnum* („guter Berserker gegen die heidnischen Männer“).¹⁶⁸ In der *Barlaams ok Josaphats saga*, die gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Norwegen entstanden ist,¹⁶⁹ wird der Ausdruck *hinn vngi bersekr guðs* („der junge Berserker Gottes“) verwendet.¹⁷⁰ Antonius der Große wird im selben Werk als „Berserker Christi“ bezeichnet!¹⁷¹ Diese frommen Krieger des Glaubens ähneln nur wenig den wilden Tierkriegern König Haraldr hárfagrís.

Das Bild des „tugendhaften“ Berserker hat im Norwegen des 14. Jahrhunderts zweifellos eine Verwendung dieses Substantivs als Beinamen inspiriert. Eine Urkunde von 1354 erwähnt einen gewissen Thorer *berserker*;¹⁷² ein Testament von 1389 zitiert eine Person namens Oghmunder *bærsærker*.¹⁷³ Dieses letzte Beispiel verdeutlicht die Vielfalt an Vorstellungen, die mit dem Wort *berserkr* im mittelalterlichen Skandinavien verbunden waren.

Die Untersuchung der Rolle der Berserker in den Isländersagas lässt dennoch zu, authentische Traditionselemente aus den Stereotypen und literarischen Konventionen herauszufiltern. Dies trägt direkt zum Verständnis des Phänomens der Tierkrieger bei. Es empfiehlt sich, dieses Vorgehen auch auf die Untersuchung der verschiedenen Beschreibungen des *berserksgangr* anzuwenden.

B Die Charakteristika des *berserksgangr* und das Vokabular der Verwandlung

Die Skalden des 9. Jahrhunderts überliefern nur wenige Informationen zum Verhalten der Tierkrieger. Dennoch erweist sich ihre Überlieferung als wertvoll, da sie

¹⁶⁶ Unger (Hg.) 1860, S. 456.

¹⁶⁷ Unger (Hg.) 1860, S. 456, Anm. 11, Variante der Lesart *b*.

¹⁶⁸ Unger (Hg.) 1860, S. 522.

¹⁶⁹ Die älteste bewahrte Handschrift (*Holm perg 6 fol*), die von den verschiedenen Versionen dieses Werks erhalten ist, wurde um 1275 verfasst.

¹⁷⁰ Keyser / Unger (Hg.) 1851, S. 197.

¹⁷¹ Keyser / Unger (Hg.) 1851, S. 54: *En Iesus Krístr glöemdy eigi holmgangu síns bersserks* („aber Jesus Christus hat nicht den Zweikampf seines Berserkers vergessen“). Das altnordische *berserkr* scheint in diesem Kontext dem lateinischen *athleta* zu entsprechen (vgl. Johannes von Damaskus, *Ion. Damasceni Historia dvorvm Christi militvm e Graeco in Latinvm versa in Opera Ion. Damasceni*, 1539, S. 115. Vgl. Breen 1999a, S. 109, Anm. 71).

¹⁷² *Diplomatarium Norvegicum* 2, Nr. 326 (Lange / Unger (Hg.) 1852, S. 267).

¹⁷³ *Diplomatarium Norvegicum* 4, Nr. 564 (Lange / Unger (Hg.) 1858, S. 422).

wahrscheinlich auf direkter Beobachtung beruht. Die Strophen 20 und 21 der *Haraldskvæði* beschreiben die Berserker als tapfere Kämpfer, ohne detaillierte Angaben über ihr Verhalten zu machen (s. o. Kap. III); Strophe 8 wiederum beschreibt die Geräusche, die diese von sich geben: *grenjuðu berserkir, [. . .] emjuðu úlfheðnar*. Trotz der knappen Formulierung gibt die Strophe an dieser Stelle doch einen wichtigen Hinweis: Das Gebrüll der Tierkrieger unterstreicht ihre Ähnlichkeit mit wilden Tieren.¹⁷⁴

Das Tragen von Bärenpelzen (für *ber-serkir*) oder Wolfspelzen (für *ulf-heðnar*) trägt natürlich dazu bei, den hervorgerufenen Eindruck zu verstärken.¹⁷⁵ Drei Jahrhunderte später assoziiert Snorri in der *Ynglinga saga* den *berserksgangr* mit der Wildheit von Tieren: Die Männer Óðinns sind *galnir sem hundar eða vargar* („wild wie Hunde oder Wölfe“); sie beißen in ihre Schilde und sind *sterkir sem birmir eða griðungar* („stark wie Bären oder Stiere“); sie kämpfen gegen ihre Feinde, ohne den Biss des Eisens oder Feuer zu fürchten, und die Waffen ihrer Gegner scheinen stumpf zu sein.¹⁷⁶

Hier liefert Snorri in wenigen Worten eine archetypische Darstellung der wichtigsten Merkmale des *berserksgangr* in der isländischen Literatur. Der Verfasser der *Heimskringla* hat die einzelnen Elemente dieser Tradition sicher nicht frei erfunden;¹⁷⁷ er hat sie jedoch in diesem Text meisterhaft zusammengefasst. Diese Motive werden in vielen Sagas auf verschiedene Weise eingefügt und kombiniert.

1 Die Beschreibung des *berserksgangr*

Unter den zahlreichen Untersuchungen, die im Verlauf des 20. Jahrhundert diesem Thema gewidmet wurden, geben insbesondere die Studien von Hermann Güntert,¹⁷⁸ Fredrik Grøn,¹⁷⁹ Gerard Breen¹⁸⁰ und Aðalheiður Guðmundsdóttir¹⁸¹ einen umfangreichen Überblick über das altnordische Quellenmaterial.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll kein Anspruch auf eine ausführliche Darstellung der literarischen Belege erhoben werde. Es wird vielmehr versucht, die

¹⁷⁴ Das Verb *grenja* wird im Zusammenhang mit wilden Tieren in der altnordischen Literatur wiederholt verwendet, vor allem für den Fenriswolf in der *Gylfaginning* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 37): *Hann greniari illiga*. Vgl. auch den Ausdruck *greniapi hann sem et oarga dyr* in *Dívalgar Gregors páfa*, S. 221.

¹⁷⁵ Zur Etymologie der Begriffe *berserkr* und *úlfheðinn* s. o. Kap. II.

¹⁷⁶ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 17f.

¹⁷⁷ Zur Glaubwürdigkeit von Snorris Überlieferung s. o. Kap. VI.

¹⁷⁸ Güntert 1912.

¹⁷⁹ Grøn 1929a.

¹⁸⁰ Breen 1999a, S. 63–84.

¹⁸¹ Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, insbesondere S. 332–335.

Traditionselemente aufzuzeigen, die zur Erarbeitung einer historischen Interpretation des Phänomens beitragen können.

Das Gebrüll

Das Gebrüll der Tierkrieger, das in den altnordischen Berichten häufig erwähnt wird,¹⁸² wird teilweise explizit mit dem Gebrüll von wilden Tieren bzw. mit dem Heulen von Hunden verglichen: In der *Vatnsdæla saga*¹⁸³ wird von den beiden Tierkriegern, die Haukr heißen, gesagt, dass sie „wie Hunde heulen“ (*þeir grenjuðu sem hundar*). Derselbe Ausdruck erscheint auch in der *Grettis saga*.

Das Motiv kommt auch bei Saxo Grammaticus vor: Als sich Starcatherus nähert, heulen Anganterus und seine Brüder „wie wilde Hunde“ (*Gesta*, VI, vii, 5: *sunt qui eos venienti athletae saevientium canum exemplo oblatrasse perhibeant*). Der Text der *Gesta* gemahnt darüber hinaus an die Tradition des „Schwerttanzes“:¹⁸⁴ Die

¹⁸² Neben den in diesem Abschnitt erwähnten Texten erscheint das Motiv des „Gebrülls“ u. a. auch in der *Gunnars saga keldugnúpsfylls* (S. 370f.), der *Kristni saga* (Eiríkur Jónsson / Finnur Jónsson (Hg.) 1892–1896, S. 127), der *Heiðreks saga* (Rafn (Hg.) 1829, S. 416–425), der *Hromundar saga Gripssonar* (S. 368), der *Ásmundar saga kappabana* (S. 470 und 481ff.), der *Viktors saga og Blávus* (Loth (Hg.) 1964, S. 29) und der *Hektors saga* (S. 102 und 166). Für weitere Verweise siehe Breen 1999a, S. 66–69 und Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 332f.

¹⁸³ *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 124.

¹⁸⁴ Die einäugige Figur, die den Wolskrieger auf dem Model D von Torslunda begleitet, wird oft als „Waffentänzer“ bezeichnet. Sie wird von Beck 1968a als eine Abbildung Óðins interpretiert. Menschliche Gestalten, die mit Speer oder Schwert ausgerüstet sind und eine tanzende bzw. springende Haltung einnehmen, werden auf mehreren Bilddenkmäler aus der Völkerwanderungs-, Merowinger- bzw. Wikingerzeit dargestellt. Vgl. u. a. die Goldhörner von Gallehus, die Brakteaten von Års-B (Hauck et al. 1985–1989: 1.2, S. 28–29; 1.3, Tafeln 7–8) und den Helm von Sutton Hoo. „Schwerttänze“ werden seit der Antike in der germanischen Welt durchgeführt, wie Tacitus in Kapitel XXIV der *Germania* bezeugt: [. . .] *nudi juvenes, quibus id ludicrum est, inter gladios se atque infestas frameas saltu jacunt*. – „ . . . nackt stürzen sich junge Männer, denen das Vergnügen macht, im Sprunge zwischen Schwerter und feindlich drohende Framen.“ (Fughrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 37). Perret (Hg./Übers.) 1997, S. 85, Anm. 1 geht davon aus, dass dieses Waffenspiel ursprünglich mit kultischen Zeremonien verbunden war. Einige Forscher sehen in dieser Tradition die Erinnerung an Initiationsriten der jungen Krieger; andere bringen dieses Phänomen mit Fruchtbarkeitsriten während der winterlichen Sonnwendfeiern in Verbindung (vgl. Müllenhof 1871; Fehrle 1914, S. 161f.; Naumann 1921, S. 124f.; Meschke 1931; Wolfram 1935–1938; Sharp 1951; Alford 1962; Beck 1968b; de Vries 1970, 1, §§ 60, 84, 303). Felsritzungen aus der skandinavischen Bronzezeit, auf denen rituelle Kampfszenen abgebildet sind, liefern frühe Zeugnisse für den kultischen Charakter solcher Waffenspiele (vgl. Almgren 1934, S. 112f.; Gelling / Davidson 1969). In den mittelalterlichen Quellen gibt es noch Spuren von Waffentänzen, die von skandinavischen Kriegern durchgeführt wurden: Gemäß einer byzantinischen Überlieferung (vgl. den Traktat *De Officiis*, der im 14. Jahrhundert von Georgios Kodinus niedergeschrieben wurde) stießen die Waräger ihre Äxte aneinander, wenn sie während der Weihnachtszeit am Hofe erschienen (vgl. Sjöberg 1907, S. 35) – eine Tradition, die an das sogenannte *Gotthikon* erinnert, das Konstantin VII. am Ende 10. Jahrhunderts in seinem *De Ceremoniis Aulae Byzantinae* (I, 92) erwähnt. Der Text von Konstantin VII. wurde teil-

Tierkrieger, die sich gegenseitig zum Streit aufhetzen, simulieren einen Kampf, den sie „wie Schauspieler“ aufführen (*more scaenico decursantes in pugnam se mutua adhortatione firmabant*). Das Geschrei und das „Gebell“ scheinen Teil eines ausführlichen Kriegsrituals gewesen zu sein, das dazu bestimmt war, den Gegner zu beeindrucken.

In einer anderen Passage beschreibt Saxo Grammaticus auch die grauerregenden Schreie der Söhne des Westmarus, die Wolfsgeheul ähneln sollen (*Gesta*, V, iii, 9: *ululantium more luporum horrisonas dedere voces*).

In einer bekannten Episode der *Völsunga saga* heulen Sigmundr und Sinfjötli „mit Wolfsstimmen“, nachdem sie sich mit dem Fell dieser Tiere bekleidet haben: *letu ok vargsroddu*.¹⁸⁵

Einige Berserker stoßen sogar eine ganze Reihe von Schreien aus, wie es die Ausdrücke bezeugen, die im Zusammenhang mit den Brüdern Angantýrs in der *Qrvar-Odds saga* verwendet werden:¹⁸⁶ *emja* („to howl“),¹⁸⁷ *gjalla* („to yell, to bellow“: *sem gríðungar gjalli*), *grenja* („to howl, to bellow“), *ýla* („to howl, to yelp as dogs, wolves“: *sem [. . .] hundar ýli*), *pskra* („to bellow“).¹⁸⁸ In diesem Text wird die Nachahmung der tierischen Laute ausdrücklich erwähnt. Andere Quellen beschreiben nur den Schrecken, den diese Schreie verbreiten (vgl. den Ausdruck *grenja ílli-liga*: „schrecklich heulen“),¹⁸⁹ die manchmal mit den Lauten von Trollen verglichen werden (*grenja sem tröll*).¹⁹⁰

weise als eine Beschreibung eines nordischen *jul*-Rituals interpretiert, bei dem sich die Tierkrieger in Szene setzten. Die Bedeutung dieser kultischen Vorführung, die oft mit den Maskeraden aus der germanischen Volkskunde verglichen wurde (z. B. mit dem Perchtenlauf aus Tirol), bleibt jedoch unklar. Lily Weiser-Aall folgend versuchte Höfler, eine Parallele zwischen dem Waffentanz, der „wilden Jagd“ und dem Mythos vom „Totenheer“ zu ziehen (vgl. auch Eike 1980 über die norwegischen Weihnachtsbräuche). „Schwerttänze“ kommen übrigens in der gesamten indoeuropäischen Welt vor. Die Salier übten als Priester des Mars in Rom eine vergleichbare Tradition aus. Bei den alten Griechen wurde der Pyrrhichios (πυρρίχιος) meistens im Rahmen von Kulthandlungen durchgeführt (vgl. Delavaud 1990; Delavaud-Roux 1993). Xenophon (*Anabasis*, VI, I, 5) beschreibt eine ähnliches Kampfspiel bei den Thrakern, in dem der Tod eines Teilnehmers simuliert wird. Die indoarischen Völker kannten zweifellos eine verwandte Praxis; von Schröder stellt fest, dass „... die Jungmannschaft des Volkes zu gewissen Festzeiten gemeinsame Waffentänze aufführte, bei welcher die Tänzer die abgeschiedenen Geister des Stammes, speziell offenbar die abgeschiedenen Krieger darstellten“ (von Schröder 1908). Die Tradition der Schwerttänze ist in vielen Gebieten Europas bis in die Neuzeit erhalten geblieben (vor allem in Skandinavien, England, Spanien und Portugal sowie in den deutschsprachigen Gebieten und den Niederlanden). Auf den Shetlandinseln ist der Schwerttanz mit den Weihnachtsfeierlichkeiten verbunden.

¹⁸⁵ *Völsunga saga* (Olsen (Hg.) 1906/1908), S. 15.

¹⁸⁶ *Qrvar-Odds saga*: [. . .] *mér þikr stundum, sem gríðungar gjalli, eðr hundar ýli, en stundum er því líkt, sem grenjat sé* [. . .] (Rafn (Hg.) 1829, S. 211).

¹⁸⁷ Vgl. das *Haraldskvæði*, Str. 8 (*emjuðu úlfheðnar*) oder die *Atlamál*, Str. 24: *emioðo úlfar*.

¹⁸⁸ Die englischen Übersetzungen der altnordischen Verben sind dem *IED* entnommen.

¹⁸⁹ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), Kap. LXIV, S. 202.

¹⁹⁰ *Göngu-Hrólfs saga*, Kap. XXX, S. 322.

In vielen stereotypen Berichten der *sagnamenn* werden die Schreie der Berserker von Symptomen begleitet, die dem *berserksgangr* eine quasi-krankhafte Dimension verleihen. In diesen Belegen für die Raserei wird von den Berserkern berichtet, dass sie in die Ränder ihrer Schilde beißen.

Das Beißen der Schilde

Snorri erwähnt diese seltsame Gewohnheit in seiner „klassischen“ Beschreibung des *berserksgangr* (*Ynglinga saga*, Kap. VI). Mehrere Episoden in den *Íslendingasögur* illustrieren dieses Motiv. In Kapitel LXIV der *Egils saga* beginnt Ljótr schrecklich zu brüllen und in seinen Schild zu beißen (*tók hann þá að grenja illiliga ok beit í skjöld sinn*), als er beim Betreten des Zweikampfplatzes von der Raserei der Tierkrieger übermannt wird (*ok er hann gekk fram á völlinn at hólmsaðnum, þá kom á hann berserksgangr*).¹⁹¹ In der Strophe, die er noch auf dem Kampfplatz dichtet, verhöhnt Egill seinen Gegner, der „den Rand seines Schildes beißt“ (*bítr [. . .] skjöld at baugi*).¹⁹²

In der *Grettis saga* erweist sich diese Taktik als fatal für den Tierkrieger Snækollr: In dem Moment, in dem der Berserker seinen Mund aufreißt, um zu heulen und in den Schild zu beißen, versetzt Grettir dem Schild einen Fußtritt und renkt ihm den Kiefer aus.¹⁹³

Der Verfasser der *Vatnsdæla saga* scheint seinerseits von der *Ynglinga saga* inspiriert worden zu sein: *Þeir grenjuðu sem hundar ok bítu í skjaldarrendur*.¹⁹⁴ Bei Snorri heißt es: *váru galnir sem hundar eða vargar, bítu í skjöldu sína*.¹⁹⁵ Die *Vatnsdæla saga* liefert jedoch einen zusätzlichen Beleg und beschreibt den Brauch, mit nackten Füßen über Feuer zu schreiten (*ok óðu eld brennanda berum fótum*); Snorri betont nur die Unverwundbarkeit der Berserker durch Feuer oder Eisen: *hvárti eldr né járn órti á þá*.¹⁹⁶

Dieser Brauch wird auch in der *Svarfdæla saga* beschrieben: Am Abend vor *jól* dringen Moldi und seine elf Gefährten in die Halle des Jarls Herrþór ein, wo sie ihre üblichen Mutproben vorführen, indem sie über Feuer schreiten und in die Ränder ihrer Schilde beißen (*gengu síðan inn í höllina tólf saman ok óðu þegar eldana ok bítu í skjaldarrendur*).¹⁹⁷ Offensichtlich entspricht das Verhalten der Berserker an dieser Stelle einem Ritual, das die Anwesenden beeindrucken soll. Das Beißen in ihre Schilde demonstriert ihre furchteinflößende Wildheit, die mit der von Hunden oder Wölfen verglichen werden kann, von denen sie unter anderem das Geheule

¹⁹¹ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 202.

¹⁹² *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 203.

¹⁹³ *Grettis saga*, Kap. XL (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 136.

¹⁹⁴ *Vatnsdæla saga*, Kap. XLVI (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 124.

¹⁹⁵ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 17.

¹⁹⁶ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 18.

¹⁹⁷ *Svarfdæla saga*, Kap. VII, S. 142f.

übernehmen. Ähnliche Motive kommen auch in den *Fornaldarsögur* und den *Riddarasögur* vor (vgl. vor allem *Heiðreks saga*, Kap. V,¹⁹⁸ *Ásmundar saga kappabana*, Kap. VIII,¹⁹⁹ *Viktors saga og Blávus*, Kap. IX,²⁰⁰ *Hektors saga*, Kap. VI²⁰¹). Einige Quellen bauschen dieses Motiv überproportional auf, wie die *Hervarar saga*: Während des Zweikampfes auf der Insel Sámsey fressen Angantýr und seine Brüder den Rand ihrer Schilde fast schon ab, während Schaum aus ihren Mündern austritt (*gnöguðu í skjaldar rendmar, en froða gaus úr kapti þeim*); sie strecken auch die Zungen heraus und knirschen mit den Zähnen (*rétu út tungurnar, ok urguðu saman tönnunum*). In den *Gesta Danorum* reißt der Tierkrieger Harthbenus mit einem Biss den oberen Teil seines Schildes ab (*Gesta*, VII, ii, 11: *summas clipei partes morsus acerbitate consumpsit*). Das Verhalten der Tierkrieger erinnert hier an Hysterie und hat einige Wissenschaftler dazu verleitet, den *berserksgangr* als eine psychische Krankheit zu interpretieren.²⁰²

Die altnordischen Quellen überliefern vor allem den Schrecken, den das kriegerische Auftreten der Berserker hervorruft. Die Übertreibung in einigen Beschreibungen ist in wesentlichen Teilen ein literarisches Stereotyp. Das Motiv vom „Beißen in den Schild“ ist jedoch keine Erfindung der isländischen *sagnamenn*. Sie stützten sich in diesem Zusammenhang auf eine ältere Überlieferung, wie die Figuren bezeugen, die 1831 auf der Insel Lewis (Hebriden) gefunden wurden: Vier „Türme“ von insgesamt 93 Schachfiguren aus Walrossbein stellen Krieger mit vorstehenden Augen dar, die in die Ränder ihrer Schilde beißen.²⁰³ Die Herstellung dieser Gegenstände kann mit aller Wahrscheinlichkeit einem norwegischen Künstler gegen Ende des 12. Jahrhunderts zugeschrieben werden.²⁰⁴ Das „shield-biting“ ist also ein Motiv, das in der skandinavischen Welt bereits vor der Sagazeit existierte.

Gerard Breen bringt diese Praxis mit dem Singen „unter dem Schild“ (*undir randir; Hávamál*, Str. 156)²⁰⁵ in Verbindung – eine odinsche Beschwörungsart, die

198 Rafn (Hg.) 1829, S. 425.

199 Rafn (Hg.) 1829, S. 482.

200 Jónas Kristjánsson (Hg.) 1964, S. 29.

201 Loth (Hg.) 1962, S. 102. Für weitere Verweise siehe Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 333 und Breen 1999a, S. 69–72.

202 Vgl. Grøn 1929a, besonders S. 48f.; Reichborn-Kjennerud (1928–1947, 4, S. 147) betrachtet das „shield-biting“ der Berserker als eine Form von tetanischen Spasmen (*trismus*).

203 *British Museum*, Iv. Cat. 123–125 und *The Museum of Scotland*, H. NS 29 (vgl. Breen 1999a, S. 70). Eine Abbildung dieser Figuren ist in Roesdahl et al. 1992, S. 104, Abb. 7 zu finden. Vgl. auch Dalton 1909, S. 72 und Tafel XLVII.

204 Zur Herkunft und Datierung dieser Stücke vgl. vor allem Roesdahl 1992 et al., S. 390f.; Caldwell et al., 2009.

205 Vgl. Breen 1999a, S. 69–72. Auf der Grundlage der etymologischen Verwandtschaft vom altenglischen *grennian* („to grin, shew the teeth“, vgl. Bosworth / Toller 1898–1921, 1, S. 488) mit dem altnordischen *grenja*, schlägt Breen vor, das Motiv des „howling“ mit dem des „shield-biting“ in Verbindung zu bringen.

dazu gedacht ist, während des Kampfs unverwundbar zu machen (zu dieser Frage s. o. Kap. V).

Das „shield-biting“ ist seiner Natur nach ein kriegerisches Ritual, das dem Gegner Furcht einflößen soll. Es trägt zum Ruf der Berserker bei, deren blutrünstige Raserie besonders gefürchtet ist.

Die blutrünstigen Aspekte

Die Quellen mit sagenhaften Zügen überliefern, dass die Berserker Blut trinken und rohes Fleisch essen, wie unter anderem Grímr ægir in der *Göngu-Hrólfs saga*:

Hann átt hrátt, ok drakk blóð bæði úr mönnum ok fænaði.²⁰⁶

(Er aß rohes Fleisch und trank Blut von sowohl Menschen als auch Tieren.)

In der *Hrólfs saga Gautrekssonar* verüben die zwölf Begleiter des Wikingers Grímarr Grímólfsson ähnliche Grausamkeiten:

Þeir eta allir hrátt ok drekka blóð. Er þat sannkallat, at þeir sé heldr troll en menn.²⁰⁷

(Sie alle essen rohes Fleisch und trinken Blut. Es wird wahr gesprochen, dass sie eher wie Trolle denn Menschen sind.)

Grímarr wird zwar nicht explizit als *berserkr* bezeichnet, sein Ruf der Unverwundbarkeit lässt jedoch keinen Zweifel daran zu (*Hann bíta eigi járn*).

Diese Texte besitzen natürlich keinerlei historischen Wert: Die Figur Grímr ægir gehört allein dem märchenhaften Bereich an, was auch die verschiedenen Verwandlungen bezeugen, die ihm zugeschrieben werden (Drache, Schlange, Keiler und schließlich Stier).²⁰⁸ In diesem Kontext wird die Lust auf menschliches Blut erwähnt, um den monströsen Eindruck zu verstärken, den diese literarischen Figuren erwecken.

Das Verzehren von rohem Fleisch scheint jedoch ein historischer Brauch gewesen zu sein, der wahrscheinlich mit heidnischen Riten verbunden war: Olaf der Heilige verbot seinen Truppen diese Sitte²⁰⁹ – ein Verbot, an das möglicherweise das alte christliche Gesetz vom Borgarthing (Norwegen, 11. Jahrhundert) erinnert.²¹⁰ Auch in den Wikingergesetzen (*víkingalög*) der *Qrvar-Odds saga*, die allerdings im Bereich der sagenhaften Überlieferung anzusiedeln sind, spiegelt sich diese dem Treiben der Tierkrieger ablehnend gegenüberstehende Einstellung wider.

²⁰⁶ Rafn (Hg.) 1830, S. 241.

²⁰⁷ Rafn (Hg.) 1830, S. 106 f.

²⁰⁸ *Göngu-Hrólfs saga*, S. 342.

²⁰⁹ *Fóstbræðra saga*, S. 199.

²¹⁰ *Borgarþingslög* – Kristinn réttir hinn forni, I, 5 (S. 341 f.).

Þá mælti Hjálmar: Þat er fyrst at segja, at ek vil aldri eta hrátt, nè lið mitt, því at þat er margra manna siðr, at vinda vöðva í klæðum, ok kalla þat soðit, en mēr þikir þat þeirra siðr, er líkari eru vörgum enn mönnum.²¹¹

(Da sagte Hjálmar: Das ist zuerst zu sagen, dass ich niemals rohes Fleisch essen möchte, noch mein Gefolge, denn es ist die Sitte vieler Leute das Fleisch in Kleidung gewickelt zu schleudern, und sie nennen das gekocht, aber mir scheint das die Sitte derjenigen, die eher Wölfen denn Menschen gleichen.)

Im Gegensatz zu den *Fornaldarsögur* finden sich in den Königssagas und den *Íslendingasögur* keine Hinweise auf die Vorliebe der Berserker für blutiges Fleisch. Diese Berichte erinnern vielmehr an Glaubensvorstellungen, die Nahrung mit bestimmten magischen Kräften in Verbindung bringen. Dieser Tradition zufolge verändert das Blut wilder Tiere – vor allem das von Bären oder Wölfen – das Verhalten derjenigen, die es zu sich nehmen.²¹²

In der *Ynglinga saga* versucht Svipdag, Ingjald, den Sohn Königs Qnundrs, abzuhärten, indem er ihm das Herz eines Wolfes zu essen gibt. Die Episode endet damit, dass Ingjald sich verändert und grausam wird:

[. . .] lét Svipdagr taka hjarta ór vargi ok steikja á teini, ok gaf síðan Ingjaldi konungssyni at eta, ok þaðan af varð hann allra manna grimmastr ok verst skaplundaðr.²¹³

([. . .] ließ Svipdagr das Herz aus dem Wolf entnehmen und auf einem Bratspieß rösten, und er gab es anschließend dem Königssohn Ingjald zu essen, und dieser wurde daraufhin der bösartigste aller Mann und von schlimmster Sinnesart.)

In der *Landnámabók* wird Oddr Arngeirsson „böse und schwierig zu bändigen“ (*illr ok ódæll við at eiga*),²¹⁴ nachdem er das Fleisch eines Bären gegessen hat. Dies verleiht ihm unter anderem weitere Fähigkeiten, die mit der Vorstellung von Verwandlung oder „Seelenwanderung“ (*hann var svá mjök hamrammr*) verbunden sind: Es gelingt ihm, innerhalb einer Nacht ganz Island zu durchqueren, so dass die Bewohner von Þjórsdalar ihn wegen Zauberei (*fyrir fjolkyngi ok trollskaþ*) steinigen (*grýta*) wollen.²¹⁵

Das Motiv des „wildes Blutes“ ist auch in den Vorzeitsagas zu finden: In der *Hrólfs saga kraka* stärkt Þoðvarr bjarki den Mut seines jungen Schützlings Hotttr, indem er ihn dazu zwingt, von Herz und Blut eines Monsters (*hit mesta troll*) zu kosten.²¹⁶

Ohne sich auf Berserker zu beziehen, unterstreichen diese Texte die Verbindungen zwischen magisch-religiösen Glaubensvorstellungen und dem Verzehr von be-

²¹¹ *Qrvar-Odds saga* (Rafn (Hg.) 1829), S. 194.

²¹² Zu dieser Frage siehe u. a. Maurer 1856, S. 111f., Anm. 38.

²¹³ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 62.

²¹⁴ *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 286 (Lesart der *Sturlubók*) und S. 287 (Lesart der *Hauksbók*).

²¹⁵ *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 287.

²¹⁶ Kap. XXXV (Rafn (Hg.) 1829, S. 69) bzw. Kap. XXIII (Slay (Hg.) 1960, S. 78).

stimmten Fleischarten. Außerhalb der skandinavischen Welt bezeugt außerdem auch die mittelalterliche Geschichtsschreibung den blutrünstigen Ruf der germanischen Tierkrieger: Paulus Diaconus berichtet von Kämpfern mit Wolfsköpfen (*cynocephali*) unter den Kriegern der Langobarden, von denen gesagt wird, dass sie Blut trinken – das der Besiegten oder, in Ermangelung davon, ihr eigenes.²¹⁷

Ein weiterer blutiger Brauch, der vom Verhalten wilder Tiere inspiriert ist, kann ebenfalls mit dem *berserksgangr* in Verbindung gebracht werden: Es handelt sich um die Unterwerfung des Gegners durch einen Biss im Nahkampf.²¹⁸ Während eines Zweikampfs wirft sich der Skalde Egill auf Atli und reißt ihm mit einem Biss die Kehle auf.²¹⁹ Der Enkel des Tierkriegers Kveld-Úlfr zeigt in dieser Situation eine Wildheit, die seiner Vorfahren würdig ist. Im 13. Jahrhundert verbietet der Gesetzestext der *Jónsbók* ein solches Verhalten:

Pat er úviðrkoemiligt, at menn bítiz um sem hundar eða hestar.²²⁰

(Es ist unpassend, dass Männer wie Hunde oder Pferde um sich beißen.)

Blind vor Wut wendet sich der vom *berserksgangr* überwältigte Krieger bisweilen auch gegen seine umstehenden Gefährten. In der *Egils saga* tötet Skalla-Grímr einen der Spielkameraden seines Sohnes und greift anschließend auch diesen an, bevor er den Tod der Pflegemutter Egills verursacht, die sich dazwischenstellt: *Hamask þú nú, Skalla-Grímr, at syni þínum* („Gehst du nun, Skalla-Grímr, in Berserkerwut auf deinen Sohn los“).²²¹

Angantýr und seine Brüder stellen in der *Heiðreks saga* während ihrer Anfälle eine Bedrohung für die eigenen Leute dar,²²² ebenso wie Harthbenus in den *Gesta*

217 *Historia Langobardorum*, I, 11: [. . .] *simulant se in castris suis habere cynocephalos, id est canini capitis homines. Divulgant apud hostes, hos pertinaciter bella gerere, humanum sanguinem bibere et, si hostem adsequi non possint, proprium potare cruorem* (Waitz (Hg.) 1878, S. 59f.). Zu diesem Absatz siehe auch den Kommentar von Höfler 1940, S. 108f. und Much 1920; Much 1924.

218 Zu den Verbindungen zwischen dem tierischen Verhalten und den kriegerischen Traditionen sei vor allem auf die Stelle in der *Hrólfs saga kraka* verwiesen, in der Þoðvarr bjarki in der Gestalt eines Bären kämpft und „alles, was sich in der Nähe befindet, mit den Zähnen zerreißt“ (*ok allt þat, sem í nánd er, mylr hann með sínum tönnum*: Rafn (Hg.) 1829, S. 102f.). In der *Völsunga saga* beißt Sigmundur Sinfjötli in den Hals. Dies ereignet sich in der Zeit, in der die beiden Helden in der Gestalt von Wölfen umherstreifen (in *Völsunga saga* (Olsen (Hg.) 1906/1908), S. 16).

219 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 210. Ähnliche Szenen kommen auch in anderen Sagas vor, vor allem in der *Egils saga einhenda* (Lagerholm (Hg.) 1927, S. 15); *Göngu-Hrólfs saga* (S. 331); *Hávarðar saga Ísfrðings* (Björn K. Þórólfsson (Hg.) 1923, S. 54); *Völsunga saga* (Rafn (Hg.) 1829, S. 131); *Þorsteins saga Víkingssonar* (S. 452).

220 *Jónsbók* (Ólafur Halldórsson (Hg.) 1904), S. 52.

221 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 101f. Die reflexive Form *hamask* bezieht sich auf den *berserksgangr* (vgl. *IED*, S. 236). Etymologisch stammt dieses Verb natürlich von *hamr* („Gestalt, äußere Erscheinung“) mit seinem Bezug zu Verwandlungen ab.

222 Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 5.

Danorum (VII, ii, 11). Diese Unkontrollierbarkeit verleiht dem *berserksgangr* den Eindruck einer ekstatischen Trance. In vielen Sagas wird dieses Phänomen tatsächlich von spektakulären physiologischen Veränderungen begleitet, die einen Zustand extremer Erregung ausdrücken: Unverwundbarkeit gegen Eisen und Feuer, Verzehnfachung der Kraft, Blässe des Gesichts, Erschöpfung nach dem Anfall.

Unverwundbar gegen Waffen

Laut Snorri ist eines der Charakteristika des *berserksgangr* die Unverwundbarkeit durch Waffen: *hvárki eldr né járn orti á þá* („weder Feuer noch Eisen konnten ihnen etwas anhaben“, *Ynglinga saga*, Kap. VI). Dieses Motiv kommt vor allem auch in der Beschreibung der Schlacht im Hafrsfjord vor. In der *Egils saga*²²³ sowie in der *Grettis saga*²²⁴ wird erwähnt, dass das Eisen die Berserker nicht verletzen kann.

In der *Vatnsdæla saga* (Kap. XLVI) empfiehlt Bischof Friðrekr den Isländern, sich „mit großen Stöcken“ (*með stóra lurka*) zu bewaffnen, um die beiden Berserker namens Haukr „zu Tode zu schlagen“ (*berja þá til bana*), da „das Eisen sie nicht beißt“ (*því at þá bíta eigi járn*).²²⁵

Viele Sagas aus allen Genres beschreiben die Unverwundbarkeit der Berserker durch Waffen:²²⁶ *Svarfdæla saga* (Kap. VII),²²⁷ *Eyrbyggja saga* (Kap. XXV),²²⁸ *Gísla saga Súrssonar* (Kap. II),²²⁹ *Njáls saga* (Kap. CIII),²³⁰ *Göngu-Hrólfs saga* (Kap. XXXI),²³¹ *Þorst eins saga Víkingssonar* (Kap. III),²³² *Ketils saga hængs* (Kap. V),²³³ *Hrólfs saga Gautreks sonar* (Kap. XV–XVI),²³⁴ *Viktors saga ok Blávus* (Kap. IX),²³⁵ *Sigurðar saga þøgla* (Kap. XXIV),²³⁶ *Hektors saga* (Kap. VI)²³⁷ etc.

Mehrere Elemente verschmelzen miteinander, um diesen Ruf der Unverwundbarkeit zu verstärken: der Rückgriff auf Vorstellungen vom „bösen Blick“, der Einfluss odinscher Magie sowie der Glaube an die Macht der Tierverwandlung.

²²³ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 23: *engin var ósárr á konungsskipinu fyrir framan siglu, nema þeir, er eigi bitu járn, en þat vǫru berserkir*.

²²⁴ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 5: *bitu engi járn*.

²²⁵ Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 125.

²²⁶ Für eine vollständige Übersicht zu diesem Motiv vgl. vor allem Boberg 1966 (Motiv F610.3.1: Invulnerable berserk) sowie Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 334.

²²⁷ Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 142.

²²⁸ Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 61.

²²⁹ Björn K. Þórólfsson / Guðni Jónsson (Hg.) 1943, S. 6 f.

²³⁰ Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1954, S. 267.

²³¹ Rafn (Hg.) 1830, S. 330.

²³² Rafn (Hg.) 1829, S. 391.

²³³ Rafn (Hg.) 1829, S. 132.

²³⁴ Rafn (Hg.) 1830, S. 106, 110, 114 f.

²³⁵ Loth (Hg.) 1962, S. 27.

²³⁶ Loth (Hg.) 1963, S. 165.

²³⁷ Loth (Hg.) 1962, S. 99.

Diese Unverwundbarkeit kann auf verschiedene Ursachen zurückgeführt werden. Die mit dem „bösen Blick“ verbundenen Glaubensvorstellungen haben wahrscheinlich zur Entwicklung dieses Motivs beigetragen. Die altnordischen Quellen sprechen bestimmten magisch begabten Personen die Fähigkeit zu, Waffen stumpf zu machen.²³⁸ In den *Gesta Danorum* besitzen laut Saxo Grammaticus Wisinnus (VI, v, 14) und Grimmo (VII, ii, 13), die sich wie die Tierkrieger der altisländischen Quellen verhalten, diese Fähigkeit.

Der Skalde Egill Skalla-Grímsson spielt möglicherweise auf den „bösen Blick“ an, als er das Äußere des Berserkers Ljótr beschreibt: *alfeigum skýtr ægir augum* („der Schreckliche starrt mit totgeweihten Augen“).²³⁹ Egill gelingt es dennoch, das Bein seines Gegners abzuschlagen. Im Verlauf eines späteren Zweikampfs stürzt er sich wiederum auf den Hals Atli, als diesen die Schwerthiebe nicht verletzen. Atli wird jedoch nicht als Tierkrieger beschrieben.²⁴⁰

Wenn auch der „böse Blick“ eher den Magiekundigen als den Berserkern zugesprochen wird, so ist doch das Abstumpfen der Waffen eine Fähigkeit, die mit Óðinn verbunden ist, wie die Strophe 148 der *Hávamál* belegt.²⁴¹ Auch Snorri bestätigt diese Tradition in seiner *Ynglinga saga*: *Óðinn kunni svá gera, at í orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir*.²⁴² („Óðinn konnte bewirken, dass seine Feinde im Kampf blind oder taub oder furchtsam wurden, und ihre Waffen stumpf, so dass sie nicht mehr bissen“). Diese Fähigkeit verleiht den Berserkern als „Männern Óðinns“ (*hans menn*) einen speziellen Schutz. Eine Episode in der *Ketils saga hængs* illustriert diese besondere Bindung, von der besonders der Wikingerkönig Framarr profitiert: *þat hafði Óðinn skapat Framari, at hann bitu eigi járn*²⁴³ („das hatte Óðinn Framarr verliehen, dass ihn kein Eisen biss“).

Das Tragen von Tierfellen trägt ebenfalls zur Unverwundbarkeit der Berserker bei. In der *Grettis saga* werden sie mit den folgenden Worten dargestellt: *þeir váru kallaðir úlfheðnar, en á þá bitu engi járn*²⁴⁴ („sie wurden Úlfheðnir genannt, und sie konnte kein Eisen beißen“). In der *Vatnsdæla saga* wird die Schutzwirkung der Pelzkleidung noch eindeutiger erwähnt: *[. . .] þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir; þeir höfðu vargstakka fyrir brynjur*²⁴⁵ („[. . .] die Berserker, die Úlfheðnir genannt wurden; sie hatten Wämse aus Wolfsfell als Brünnen“). Der Begriff *vargs-*

²³⁸ Vgl. zu diesem Thema vor allem Falk 1914, S. 44 und Dillmann 2006, S. 61–64.

²³⁹ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 203, Str. 37.

²⁴⁰ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 209 f.

²⁴¹ *Hávamál*, Str. 148: *eggjar ec deifi / minna andscota, / bítað þeim vápn né velir*.

²⁴² Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 17.

²⁴³ *Ketils saga hængs*, Kap. V, S. 132. Im Verlauf dieser Arbeit wurden die Elemente, die es erlauben, Framarr als einen Tierkrieger zu identifizieren, bereits untersucht.

²⁴⁴ Guðni Jónsson (Hg.) 1936, S. 5.

²⁴⁵ Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 24.

takkar erscheint auch in der legendarischen Version der Saga vom Heiligen Óláfr: Die Wolfshemden, die von samischen Zauberern für die Begleiter von Þórir hundr angefertigt worden sind, machen die Träger unverwundbar.²⁴⁶

In der *Göngu-Hrólfs saga* schützt ein Pelzmantel den furchteinflößenden Rön-dólfr vor Verletzungen: *Eigi bitu flest járn á ólpu þá, er hann var í* (Kap. XXX).²⁴⁷ Der Schutz, den Tierfelle bieten,²⁴⁸ ist wahrscheinlich mit dem Motiv der Verwandlung oder der „Seelenwanderung“ verbunden: Þoðvarr bjarki wird unverwundbar, als er in der *Hrólfs saga kraka* in der Gestalt eines Bären kämpft.²⁴⁹ Die Seelenwanderung scheint bei den Tierkriegern eng mit der Raserei verbunden zu sein: So wird in der *Egils saga* das Mediopassiv *hamask*, das ausgehend vom Substantiv *hamr* („Gestalt, äußere Form“) gebildet wird, als Synonym für *ganga berserksgang* benutzt.²⁵⁰ Diese Verbform, die mit der Wendung *skipta hómum* in Verbindung gebracht werden kann, erinnert gleichzeitig an die Raserei und das Verändern des Äußeren: Während seiner Anfälle steht der Berserker im wahrsten Sinne des Wortes „neben sich“.

Die Unverwundbarkeit gegenüber dem Feuer lässt sich ebenfalls aus diesem Zustand erklären.

Gefühllos gegen Feuer

Laut Snorri können die Männer Óðinns durch Feuer nicht verwundet werden (*Ynglinga saga*, Kap. VI). Dieses Motiv wird in der mittelalterlichen Literatur auch überspitzt dargestellt, wie in den *Gesta Danorum*, in denen die wildesten Krieger ohne zu zögern glühende Kohle essen.²⁵¹ Die Sagas liefern jedoch ein „realistischeres“ Bild, das eine kohärente Interpretation der Tatsachen zulässt. Eine bekannte Folge der ekstatischen Trance ist die Gefühllosigkeit gegenüber Feuer. Die Berserker verfügen möglicherweise über diese erstaunliche Fähigkeit, sobald sie die höchste Stufe der Raserei erreicht haben.

Der Ritus der Feuerprobe, die dazu bestimmt ist, den Mut derjenigen festzustellen, die sich ihr unterwerfen, verstärkt den Ruf der Unverwundbarkeit noch. Die kriegerischen Traditionen erhalten in diesem Moment eine religiöse Dimension. Einige Sagahelden leisten den Schwur, nie vor Eisen oder Feuer zurückzuweichen, so wie Hrólfr kraki: *hann hafði [. . .], heitit, að flýja hvorki eld né járn* (*Hrólfs saga*

²⁴⁶ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 192: *Þórir hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i vargskinzstakcum* („Þórir hundr und seine zwölf Männer waren zusammen außerhalb der Schlachtordnung und unbehindert und trugen Wolfsfellhemden“).

²⁴⁷ Rafn (Hg.) 1830, S. 322.

²⁴⁸ Zur Unverwundbarkeit, die durch das Verkleiden als Tier entsteht, vgl. *Ragnars saga loðbrókar* (Olsen (Hg.) 1906/1908), S. 117–120, 156–159. Es ist auch anzumerken, dass die behaarte Wange von Grímr loðinkinni nicht durch Schwerter verwundet werden kann (*Gríms saga loðinkinna*, S. 143).

²⁴⁹ Rafn (Hg.) 1829, S. 102.

²⁵⁰ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 69. Vgl. auch *IED*, S. 236.

²⁵¹ Vgl. die sieben Söhne des Sywaldus (*Gesta Danorum*, VII, ii, 7) oder auch Harthbenus (VII, ii, 11).

kraka, Kap. LXI).²⁵² Die zwölf Kämpen des Königs schließen sich dem Gelübde ihres Anführers an: Gefangen am Hofe Aðils' ertragen die treuen Begleiter stoisch die glühende Hitze des Herdes, bevor sie über ihre Gegner herfallen und sie in die Flammen werfen.²⁵³

Es ist anzunehmen, dass sich die Krieger der Wikingerzeit – dem Vorbild dieser sagenhaften Figuren folgend – verpflichteten, in dem Moment, in dem sie einer Gruppe von Berserkern beitraten, nie „vor Eisen oder Feuer“ zu fliehen. Wenn auch die *Konungasögur* oder die skaldische Dichtung keine Auskunft über solche Aufnahme-rituale und formalen Vereidigungen bei den Tierkriegerern der Zeit Haraldr hárfagris geben, scheint diese Hypothese aufgrund anderer isländischer Quellen recht wahrscheinlich.

In den *Íslendingasögur* bzw. *Fornaldasögur* wird oft berichtet, wie die Berserker bei jedem öffentlichen Auftritt bestrebt sind, äußerste Schmerz- und Todesverachtung zu zeigen. Während der Feierlichkeiten der Winterzeit wiederholen sich dieselben Machtdemonstrationen: Die tobenden Tierkrieger dringen in die Halle ein und fordern die Gäste, die sie durch ihr Gebrüll erschrecken, heraus. Dabei können auch kriegerische Tänze und simulierte Kämpfe aufgeführt werden (wie Saxo Grammaticus erwähnt). Dazu gehört die Sitte des „Feuerlaufs“ (vgl. den altnordischen Ausdruck *vaða eld*).²⁵⁴ Diese Mutprobe bestand wahrscheinlich darin, über das Feuer des Herdes zu springen,²⁵⁵ ein Brauch, der noch in der Volkstradition der Neuzeit – wenn auch in einem völlig anderen Kontext – beobachtet werden kann (man denke z. B. an den Sprung über das Johannisfeuer). Die schmerzstillende Wirkung, die mit dem ekstatischen Zustand des *berserksgangr* verbunden war, erleichterte das Ausüben dieser Rituale zweifellos und trug dazu bei, den Ruf der Unverwundbarkeit der Tierkrieger zu stärken. Während der Durchführung dieser Mutprobe war das Aussehen der rasenden Berserker, die ihre Waffen schwenkten und wie Wölfe heulten, besonders geeignet, die Zuschauer zu beeindrucken. Laut Fredrik Grøn zeigt dieses Verhalten vor allem den Einfluss einer hysterischen Krankheit.²⁵⁶ Andere Forscher wie Lily Weiser-Aall betonen wiederum die Bedeutung der ekstatischen Trance in den Glaubensvorstellungen und Kulte vieler archaischer Gesellschaften.²⁵⁷ Eine der vielen Qualen, denen Óðinn in der altnordischen Mythologie ausgesetzt ist, ist das Feuer (vgl. *Grímnismál*, Str. 1 und 2), was die Bedeutung der Feuerprobe im Rahmen von Initiationsritualen

²⁵² Rafn (Hg.) 1829, S. 84.

²⁵³ Rafn (Hg.) 1829, S. 84 f. Diese Szene wird auch in den *Skáldskaparmál* erzählt, wo die Kämpen König Hrólfur als *berserkir* bezeichnet werden (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 140).

²⁵⁴ *Svarfðœla saga*, Kap. VII, S. 142 f.; *Hrólfur saga Gautrekssonar*, Kap. XVI (Rafn (Hg.) 1830, S. 114 f.)

²⁵⁵ Vgl. *Skáldskaparmál* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931), S. 141: *toc skiold sín ok kastapi aeldin ok hliop yfir eldin, meþan skioldrin bran, ok mælti en: „Flyra sa eld er ifir hleypr“* („er nahm seinen Schild und warf ihn auf das Feuer und lief über das Feuer, während der Schild brannte, und sagte so: ‚Der flieht nicht das Feuer der darüber läuft.‘“).

²⁵⁶ Grøn 1929a; 1929b.

²⁵⁷ Weiser-Aall 1927, S. 77 f.

erahnen lässt. Für die Tierkrieger war die Feuerprobe möglicherweise ein Integrationsritus, der gleichzeitig die deutlichste Demonstration ihrer Unverwundbarkeit darstellte. Das Eintreffen der christlichen Missionare setzt dieser Tradition ein Ende. Mehrere isländische Quellen berichten, wie die Berserker von dem Priester Þangbrandr²⁵⁸ oder dem Bischof Friðrekr²⁵⁹ in Schach gehalten werden: Den Tierkriegern gelingt es nicht, die Feuer, die die Männer Gottes gesegnet haben, zu überwinden. Über ihren aufschlussreichen Charakter hinaus zeigen solche Episoden, wie eng die ekstatische Trance des *berserksgangr* im kollektiven Gedächtnis Islands mit den heidnischen Traditionen verbunden war.

Außergewöhnlichen Stärke

Während sie vom Wutanfall des *berserksgangr* befallen sind, zeigen die Tierkrieger eine ungeheure Kraft, wie Snorri Sturluson bestätigt: *váru sterkir sem birnir eða griðungar* („sie waren stark wie Bären oder Eber“, *Ynglinga saga*, Kap. VI). Die Tiermetamorphosen, die Snorri beschreibt, erinnern an eine berühmte Stelle in der *Landnámabók* – den nächtlichen Kampf zweier Isländer, Dufþakr und Stórólfr, in der Gestalt eines Bären und eines Stieres.²⁶⁰ Die altnordischen Quellen verbinden mit beiden Personen das Adjektiv *hamrammr* (wörtlich „stark in Bezug auf seinen *hamr*“, das heißt „in der Lage, sein Äußeres zu verändern, sich zu verwandeln“).

In der *Egils saga* vollbringen Kveld-Úlfr und Skalla-Grímr ihre Heldentaten unter dem Einfluss des *berserksgangr* nach Sonnenuntergang. In Kapitel XXVII besiegen sie ihren Gegner bei Einbruch der Nacht; in Begleitung ihrer Gefährten werden sie von der Raserei der Tierkrieger ergriffen und schlachten 50 Gegner ab.²⁶¹ In Kapitel XXX beweist Egill in der Nacht seine außergewöhnliche Stärke: Es gelingt ihm, aus der Tiefe des Meeres einen Stein von beachtlichem Gewicht hervorzuholen (es bedarf anschließend nicht weniger als vier Männern, um ihn hochzuheben).²⁶² In Kapitel XL hat Skalla-Grímr während der Dämmerung (*um kveldit eftir sólarfell*) einen Wutausbruch (*hamask*), der sich gegen seinen Sohn richtet: Er wird so stark (*gerðist Grímr þá svá sterkur*), dass er den Spielgefährten Egills hochhebt und tötet, indem er ihn auf die Erde wirft.²⁶³

Auch in der *Heiðarvíga saga* vollbringen die Berserker Halli und Leiknir während der Nacht anstrengende Arbeiten, mit denen sie betraut worden sind (vgl. eine

²⁵⁸ Vgl. *Njáls saga*, Kap. CIII, S. 267 f.

²⁵⁹ Vgl. die Berichte in der *Vatnsdæla saga*, Kap. XLVI (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 124), der *Kristni saga* (Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003, S. 9) und des *Þorvalds þáttur víðförla* (Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003, S. 69 f. und 93 f.).

²⁶⁰ *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 355 f.

²⁶¹ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 70.

²⁶² *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 78 f.

²⁶³ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 101.

ähnliche Episode in der *Eyrbyggja saga*).²⁶⁴ Laut diesen Quellen verstärkt sich also die physische Kraft der Tierkrieger nach Sonnenuntergang. Die Tageszeit, zu der das Phänomen ausgelöst wird, passt auch zu dem nächtlichen Charakter, den die altisländische Literatur einigen Fällen von Tierverwandlungen zuschreibt.

Wie auch andere Elemente des *berserksgangr* verweist das Motiv der außergewöhnlichen Stärke deutlich auf eine Art von ekstatischer Trance.²⁶⁵

Gesichtsblässe

Einige Tierkrieger zeichnen sich durch die Blässe ihres Gesichts aus,²⁶⁶ wie z. B. Ljótr inn bleiki, der Gegner Egill Skalla-Grímssons.²⁶⁷ In einigen Quellen wird dieser extremen Blässe, die möglicherweise als ein weiteres Symptom der Trance interpretiert werden kann, ein morbider Charakter attestiert: In der *Fljótsdæla saga* wird Gunnsteinn als *bleikr í andliti sem nár* („bleich im Gesicht wie eine Leiche“) bezeichnet.²⁶⁸ Er wird zwar nicht explizit als Berserker bezeichnet, verfällt jedoch in Raserei (*hamask*).

Wenn auch die Blässe der altnordischen Tierkrieger aller Wahrscheinlichkeit nach auf natürliche Weise durch den ekstatischen Zustand des *berserksgangr* verursacht wird, so ist doch der Brauch der weißen Körperbemalung sowohl in einem kriegerischen Kontext als auch in Verbindung mit der Vorstellung eines Totenheeres seit der Antike gut bezeugt. In den altgriechischen Quellen, die vom Krieg zwischen den Thessalern und den Phokern im 6. Jahrhundert v. Chr. berichten (vgl. Herodot VIII, 27 sowie Pausanias X, 1, 11), wird folgende Kriegslist beschrieben: Eine Truppe von 600 ausgewählten tapferen Phokern, die sich und ihre Waffen mit Gips bestrichen hatten, stürzten sich zur Nachtzeit auf ihre erschrockenen Gegner, die ein Wunder vor sich zu haben meinten und erschlagen wurden. Ludwig Weniger (1906) vergleicht diese Episode mit dem Bericht des Tacitus über den *feralis exercitus* der Harii, die keine helle, sondern umgekehrt dunkle Farben (*nigra scuta, tincta corpora*) benutzten, um ihre Feinde bei nächtlichen Angriffen zu überraschen.²⁶⁹ Obwohl einige Aspekte der Tradition der Berserker auf die Glaubensvorstellungen um das Totenheer

²⁶⁴ *Heiðarvíga saga*, S. 222; *Eyrbyggja saga* (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935), S. 61f.

²⁶⁵ Für weitere Verweise betreffend der außergewöhnlichen Stärke der Berserker vgl. Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a, S. 333.

²⁶⁶ Ein gegensätzliches Extrem stellt die Beschreibung von Tierkriegern als *blámenn*, das heißt mit dunkler Gesichtshaut, in den Vorzeitsagas dar. Dabei handelt es sich wahrscheinlich um ein rein literarisches Motiv, das die Fremdartigkeit und Gefährlichkeit der Berserker unterstreichen soll.

²⁶⁷ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 203f. Vgl. die von Egill gesprochenen Strophen (Str. 38: *leik ek við hal bleikan*, Str. 39: *leikum sárt við bleikan*). In einem anderen Kontext kann das Attribut *bleikr* auch einen Mann mit hellen Haaren bezeichnen.

²⁶⁸ Jón Jóhanesson (Hg.) 1950, S. 280.

²⁶⁹ *Germania*, XLIII.

und die mythische Truppe der *einherjar* zurückgeführt werden können,²⁷⁰ geben die altnordischen Quellen keinen eindeutigen Beweis über die Verwendung von Kriegsbemalung durch die Tierkrieger.

Erschöpfung und Krankheit

Durch das Auslösen des *berserksgangr* werden die Kräfte der Tierkrieger schnell erschöpft – was unmittelbar nach dem Verschwinden der Kampfeswut zu einem Zustand vollständiger Apathie führt.²⁷¹ Der Verfasser der *Egils saga* beschreibt dieses Phänomen folgendermaßen:

Svá er sagt, at þeim mönnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á, at meðan þat var framit, þá váru þeir svá sterkir, at ekki helzk við þeim, en fyrst, er af var gengit, þá váru þeir ómáttkari en at vanða.²⁷²

(Es wird gesagt, dass es den Männern, die ihre Gestalt wechseln konnten, oder denen, die in Berserkerwut gerieten, so erging, dass sie, während der Zustand anhielt, so stark waren, dass ihnen nichts widerstand, aber sobald er sie verlassen hatte, da waren sie schwächer als gewöhnlich.)

Der Verlust der Energie nach einem Anfall kann für den Berserker einen tödlichen Ausgang haben: Kveld-Úlfr, der bei seinem nächtlichen Angriff auf Hallvarðr von der Raserei angetrieben wird, fühlt sich danach so schwach, dass er sich ins Bett legen muss; einige Tage später erliegt er an Bord seines Schiffs einer Krankheit (*Egils saga*, Kap. XXVII).²⁷³ In der *Svarfdæla saga* (Kap. XIX) begibt sich Þorsteinn svorfuðr in Tiergestalt in den Kampf; er wird kurz darauf bettlägerig und stirbt im folgenden Frühling.²⁷⁴ Wenn auch das Appellativ *berserkr* nicht im Zusammenhang mit Þorsteinn verwendet wird, so erinnert doch sein Schicksal stark an das Kveld-Úlfrs.²⁷⁵ Oft werden Berserker zu leichter Beute für ihre Gegner, nachdem sie durch ihren Wutanfall geschwächt und verwundbar geworden sind: In diesem Zustand werden z. B. Halli und Leiknir von ihrem Herrn Víga-styrr erschlagen (*Eyrbyggja saga*, Kap. XXVIII).²⁷⁶

²⁷⁰ Vgl. Dumézil 1939, S. 81, der die Berserker als die „irdischen Doppelgänger“ der *einherjar* bezeichnet.

²⁷¹ Für einen Überblick der Quellen vgl. vor allem Breen 1999a, S. 82.

²⁷² Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 70.

²⁷³ Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 70.

²⁷⁴ Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956, S. 181f. In diesem Kampf stehen sich ein Eber und ein Eisbär gegenüber (*goltr* und *hvítabjörn*). Þorsteinn gibt zu verstehen, dass er an dieser Auseinandersetzung teilgenommen hat.

²⁷⁵ Im selben Werk (*Svarfæla saga*, S. 172–175) erscheint möglicherweise eine weitere Darstellung dieses Motivs: Der Tierkrieger Klaufi, Þorsteinns Neffe, wird von seinen Feinden getötet, als er sich nach einem Anfall ausruht.

²⁷⁶ Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 70 f.

Einige *sagnamenn* beschreiben die auf den *berserksgangr* folgende Mattigkeit als ein krankhaftes Leiden – so belegen es die Ausdrücke *í sóttum*,²⁷⁷ *sem eptir nokkurs kyns sottir*²⁷⁸ oder *sem sottlera menn*²⁷⁹ (vgl. das Femininum *sótt*, „Krankheit“, lat. *morbus*).

Bei der Interpretation des altnordischen Quellenmaterials ergeben sich zwei Möglichkeiten: Die Erschöpfung kann einerseits mit der Gabe der Verwandlung (d. h. mit der Fähigkeit, sein innerstes Wesen, seinen *hamr*, nach außen erscheinen zu lassen – sei es durch eine Änderung des psychischen Zustands oder durch die tatsächliche Annahme einer Tiergestalt) in Verbindung gebracht werden (vgl. den Fall von Þorsteinn svorfuðr oder die Schläfrigkeit, die Kveld-Úlfr zu Beginn der *Egils saga* zugeschrieben wird); andererseits, und dies ist wahrscheinlich die „rationalere“ Erklärung, kann diese Apathie auch ein sekundärer Effekt der Heftigkeit der Raserei sein (*Egils saga*, Kap. XXVII). Im letzteren Fall kann der *berserksgangr* als eine geistige Störung betrachtet werden, die in der altisländischen Sagaliteratur als eine „beschämende“ Krankheit angesehen wird. In der *Vatnsdæla saga* fühlt sich Þórir Ingimundarson, auf den dieses Übel einwirkt, zutiefst erniedrigt; die Anfälle, die er erleidet, werden mit eindeutigen Begriffen beschrieben: *mein* („Krankheit“, „körperliches Leiden“, „Schaden“)²⁸⁰ und *ótími* („Harm“, „Unglück“).²⁸¹

Die Unsicherheit in der Unterscheidung zwischen dem kriegerischen *furor* und neurologischen (oder auch psychischen) Erkrankungen verstärkte zweifellos die negativen Konnotationen des *berserksgangr* in der mittelalterlichen Welt, wie die Wutanfälle, die Þrum-Ketill in der *Fljótsdæla saga* zugesprochen werden,²⁸² exemplarisch beweisen.

Die Ununterdrückbarkeit des *berserksgangr* sowie die Heftigkeit und Abruptheit, mit denen sich dieser ekstatische Zustand äußert, trugen vermutlich zu einer Verwischung der Grenzen zwischen der Tradition der Tierkrieger und einer Geisteskrankheit bei. Diese kriegerische Raserei, die auf Island – im Gegensatz zu der vorchristlichen norwegischen Gesellschaft – keine heroische bzw. kultische Legitimation mehr besaß, wurde in den Augen der Isländer auf hysterische Anfälle reduziert.

In dem *Kristinna laga þáttur*, der als Teil des altisländischen Gesetzestextes *Grágás* („Graugans“) überliefert ist, wird der *berserksgangr* explizit als ein strafbares Verhalten verurteilt:

277 *Hrólfs saga Gautrekssonar*, Kap. XVI (Rafn (Hg.) 1830, S. 115).

278 *Heiðreks saga*, Kap. III (Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 9).

279 *Heiðreks saga*, Kap. V (Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 97).

280 Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 83 und 97.

281 Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 98.

282 Jón Jóhanesson (Hg.) 1950, S. 220.

Ef maþr gengr berserks gang. oc varþar honvm þat fiorbavgs garþ. oc sva varþar kavrlvm þeim er hia ero staddir. nema þeir hefti hann at. þa varþar aungvm þeirra. ef þeir vinna heftan hann at. Enn ef optar kemr at. varþar fiorbavgs garþ.²⁸³

(Wenn ein Mann der Berserkerwut verfällt, wird er mit dreijähriger Landesverweisung [wörtlich: „Lebensringzaun“, an. *fjörbaugsgarðr*] bestraft, ebenso die Männer, die dabei anwesend sind, wenn sie ihn nicht aufhalten. Dann wird keiner von ihnen bestraft, wenn es ihnen gelingt, ihn aufzuhalten. Wenn es jedoch öfter geschieht, wird es mit Lebensringzaun bestraft.)

Dieser Text gehört zu einem wahrscheinlich zu Beginn des 12. Jahrhunderts verfassten Abschnitt,²⁸⁴ der die strafrechtlichen Sanktionen für die Ausübung heidnischer Sitten aufzählt. Hier wird jedoch nicht auf vorchristliche Glaubensvorstellungen im Zusammenhang mit Tierkriegern, wie z. B. Vermummungen bzw. Verwandlungen, verwiesen – eine Tradition, die wiederum in der altisländischen Sagaliteratur, wenn auch meistens nur implizit, überliefert ist, wie die häufige Verwendung der ausgehend von an. *hamr* („Gestalt“, „äußere Erscheinung“) gebildeten Begriffe in Bezug auf den *berserksgangr* beweist.

2 *Berserksgangr* und das Vokabular der Verwandlung

Die Vorzeitsagas und die *Riddarasögur* stellen die Berserker häufig mit märchenhaften Zügen dar. In einigen Quellen werden diese Figuren sogar als monströse Kreaturen gezeichnet, die unzählige Verwandlungen durchlaufen – so wie Grímr ægir in der *Göngu-Hrólfs saga*.²⁸⁵

In den Königssagas und den *Íslendingasögur* hingegen werden diese unrealistischen Charakteristika nie mit den Tierkriegern in Verbindung gebracht (s. o. Kap. IV). Die etymologische Deutung der Begriffe, die in diesen Texten im Zusammenhang mit der Beschreibung des *berserksgangr* verwendet werden, verweist dennoch auf die Vorstellung einer Verwandlung des Äußeren (vgl. das Adjektiv *hamrammr*, den Ausdruck *eigi einhamr*, das Mediopassiv *hamask* etc.).

Diese Ausdrücke bezeichnen, wenn sie sich auf die Tierkrieger beziehen, eine Veränderung des Verhaltens, deren physische Manifestation (Wut, Gebrüll, Blässe etc.) nicht von einer tierischen Verwandlung begleitet wird. Handelt es sich um eine späte Interpretation, die im Kontext des mittelalterlichen, christlichen Islands entstanden ist? Wird das „rationale“ Bild des wütenden Kriegers von archaischeren Vorstellungen abgelöst, die den Glauben an eine Verwandlungsfähigkeit der Berserker voraussetzen?

²⁸³ Vilhjálmur Finsen (Hg./Übers.) 1852, 1, S. 23. Diese Ausgabe folgt hauptsächlich der Lesart der Handschrift *Gks 1157 fol*, *Konungsbók* (*Codex Regius*), die in die Mitte des 13. Jahrhunderts datiert.

²⁸⁴ Vgl. den Kommentar von Heusler (Übers.) 1937, S. xviii.

²⁸⁵ Rafn (Hg.) 1830, S. 241 und 342.

Diese Auffassung vertritt Benjamin Blaney in seiner Arbeit von 1972 mit einer Argumentation, die vor allem auf der Überlieferung der *Egils saga* basiert: „Just as the ability to change shape diminished with each generation of Egil’s family, so the terms used to indicate this change also weakened and changed their meaning. The terms *hamramr*, *eigi einhamr* and *hamask*, which originally indicated a physical change, probably no longer did so by the mid-thirteenth century.“²⁸⁶ Der fortschreitende Verlust der Fähigkeit zum *berserksgangr* in der Familie des Skalden Egill entspricht laut Benjamin Blaney dem Niedergang des Glaubens an die Verwandlung.²⁸⁷

Die *Egils saga* beschreibt die Vorfahren Egills jedoch nie in Tiergestalt, und Kveld-Úlfr wird nur als *mjök hamrammr* bezeichnet.²⁸⁸ Wie lässt sich diese Formulierung interpretieren?

In der altnordischen Literatur bezieht sich das Adjektiv *hamrammr* vor allem auf die ekstatische Trance des *berserksgangr*: [. . .] *þeim monnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á*.²⁸⁹ Gleichzeitig kann dieser Begriff aber auch auf Verwandlungen verweisen, die von Menschen mit magischen Fähigkeiten bzw. Kenntnissen durchgeführt werden. Stórólfr und Dufþakr bekämpfen sich in der *Landnámabók* in der Gestalt eines Bären und eines Stieres.²⁹⁰ Sie sind sowohl *hamramnir*²⁹¹ als auch in der Zauberkunst sehr bewandert (*mjök tryllðr* und *fjölkunnigr*²⁹²); allerdings werden sie nicht als Berserker dargestellt. Diese Stelle wird oft mit dem Fylgjenglauben in Zusammenhang gebracht : es handelte sich nicht um eine „wirkliche“ Tierverwandlung, sondern lediglich um den Kampf zwischen den *fylgjur* von Stórólfr und Dufþakr, die losgelöst vom menschlichen Körper in Tiergestalt erscheinen. Dieses Beispiel zeigt eindeutig, daß die „Exkursionsseele“ in den antnordischen Glaubensvorstellungen „sehr materiell-körperlich erlebt wird“. ²⁹³

Die jeweilige Verwendung des Begriffs *hamrammr* in verschiedenen Kontexten zeigt, dass der *berserksgangr* und die Fähigkeit zur Verwandlung im mittelalterlichen Skandinavien als Auswirkungen ein und derselben Gabe angesehen wurden, die jedoch in unterschiedlich starken Ausprägungen genutzt wurde. In beiden Fällen nimmt der Vorgang Einfluss auf die „Form der Seele“ (*hamr*). Die

²⁸⁶ Blaney 1972, S. 63a.

²⁸⁷ Zum Thema der Tierverwandlung in den altnordischen Quellen, vgl. u. a. Ellis Davidson 1978.

²⁸⁸ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 4.

²⁸⁹ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), Kap. XXVII, S. 70.

²⁹⁰ *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 355 f.

²⁹¹ *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 355: *hann* [Dufþakr] *var hamrammr mjök, ok svá var Stórólfr Hængsson*.

²⁹² *Órms þáttir Stórolfssonar* (Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991), S. 398: *Dufþakr var mikill ok mjök tryllðr, svá at hann var eigi einhamr*; S. 401: *Stórólfr* [. . .] *var* [. . .] *kallaðr fjölkunnigr*.

²⁹³ Hasenfratz 2005, S. 39. Für eine Zusammenfassung der reichhaltigen wissenschaftlichen Literatur zum Fylgjenglauben, vgl. Röhn 1998.

in den *Íslendingasögur* als „Zauberkundigen“ bezeichneten Personen besitzen jedoch die Fähigkeit, *ad libitum* eine komplette Verwandlung durchzuführen bzw. ihre *Fylgja* in Tiergestalt aus dem Körper an entfernte Orte auszuschicken, während der *berserks-gangr* sich nur als ein unkontrollierbarer Wutanfall manifestiert.

Obwohl die „Verwandlung“ der Tierkrieger letztendlich rein psychologischer Natur ist, handelt es sich dennoch um ein furchterregendes Phänomen, in dem die Entfesselung von brutalster Gewalt und die Unempfindlichkeit gegenüber Waffen und Feuer verschmelzen. Sowohl das Tragen von Tierpelzen als auch die Nachahmung des Wolfsgeheuls oder des Bärengebrülls erlauben es dem Berserker, das „zweite Ich“ nach außen zu tragen, das in ihm wohnt (vgl. den Ausdruck *eigi einhamr*).²⁹⁴ In diesem Zusammenhang macht die heidnische Mentalität keine prinzipielle Unterscheidung zwischen dem Konzept einer tatsächlichen Verwandlung und einer Verhaltensänderung. Ein solches Vorgehen lässt sich in vielen archaischen Maskenkulten beobachten, wo die Maskenträger sich selbst als Vermittler einer Verbindung mit sakralen, außermenschlichen Mächten fühlen und von den Zuschauern auch als solche wahrgenommen werden (vgl. die in der ethnographischen Literatur häufig verwendete Formel: „Einswerden mit den Masken“).²⁹⁵

Während der moderne Rationalismus das Übernatürliche aus der „realen“ Welt auszugrenzen versucht, beschreitet die altnordische, vorchristliche Religion einen ganz anderen Weg. In dieser Vorstellungswelt macht die Erregung, die dem *berserks-gangr* zu eigen ist, einen tiefen Eindruck auf die Geister. Eine Veränderung des physischen Äußeren ist nicht notwendig, damit der Tierkrieger als ein von der Gemeinschaft der Sterblichen grundlegend verschiedenartiges Wesen wahrgenommen wird. Die „Metamorphose“ vollzieht sich damit, ohne dass eine Verwandlung des Körpers notwendigerweise bemerkbar ist.

Wenn die vom *furor* ergriffenen *berserkir* bzw. *úlfrhéðnar* der Wildheit, die sie antreibt, freien Lauf lassen, enthüllt sich dadurch ihre tierische Seele. Unter dem Einfluss der ekstatischen Trance offenbart sich der *hamr*: Die Kämpfer werden Bären und Wölfen ähnlich. Da diese Wutanfälle plötzlich erfolgen, wird den Tierkriegern in den Quellen keine „schamanistische“ Technik zugeschrieben.²⁹⁶

Die Tierkrieger, die vom wütenden Geist Óðinns besessen sind, gehören nicht mehr sich selbst, sondern bilden die Gefolgschaft des Toten- und Kriegsgottes. Die Grenze zwischen der Sphäre der Toten und der der Lebenden wird aufgehoben: Auf

²⁹⁴ Dumézil 1939, S. 82: „... les berserkir d'Odhinnn ne ressemblent pas seulement à des loups, à des ours, etc., par la force et par la férocité; ils étaient à quelque degré ces animaux même. Leur extase extériorisait un être second qui vivait en eux, et les artifices de costume (cf. les tincta corpora des Harii), les déguisements auxquels font évidemment allusion le nom de berserkir et son synonyme úlfhéðnar (« hommes à peaux de loup ») ne servaient qu'à aider, à affirmer cette métamorphose aux amis et aux ennemis épouvantés...“.

²⁹⁵ Vgl. zu dieser Frage die Zusammenfassung von Höfler 1973a, S. 43f.

²⁹⁶ Vgl. Eliade 1968, S. 303.

dem Schlachtfeld sehen sich die Berserker als Vertreter der himmlischen Kriegerschar der *einherjar*, der auserwählten Kämpfer des Herrn von Walhall.²⁹⁷

Dieser Identifikationsprozess wiederholt sich wahrscheinlich während der Winterfeierlichkeiten, die dem Ahnenkult gewidmet sind (daher auch das häufige Vorkommen von Berserkern in der Julzeit). Der eschatologische Mythos vom *Hjaðningavíg* („Kampf der *Hjaðningar*“, s. o. Kap. V und VI) ist ein Beleg für die sehr alte Verbindung zwischen den Bräuchen der Tierkrieger und dem Óðinnskult. Die *Hjaðningar* (d. h. „Heðinn und die Seinen“),²⁹⁸ deren Name an das Tragen von Pelzkleidung erinnert (vgl. das Substantiv *heðinn*), kämpfen nach dem Vorbild der *einherjar* bis ans Ende aller Zeiten.²⁹⁹

In anderen Quellen wird das „Feld der Untoten“ (*Óðáinsakr*) im Königreich *Glæsisvellir* („Glanzgefilde“)³⁰⁰ verortet, über das der König Guðmundr, Sohn des Úlfheðinn und Vater von Heiðrekr Úlfhamr (Úlfhamr: „[der, der] die Form (oder die Seele) eines Wolfes [besitzt]“) herrscht.³⁰¹ Im Zusammenhang mit dem Kult der mythischen Figur des Guðmundr (zu dem die norwegische Volksüberlieferung unter anderem Verbindungen zum Julfest überliefert)³⁰² schreibt Jan de Vries ganz richtig: „Übernatürliche Wesen, die einen Wolfspelz oder gar eine Wolfsgestalt zum Merkmal haben, gehören wohl zu den männerbündischen Kulturen und dürfen so dann auch, wenngleich auf einem gehörigen Abstand, auf eine Linie mit Odin gestellt werden.“³⁰³ Indem er das Aussehen und das Verhalten eines wilden Tieres annimmt, betritt der mit Tierfellen bekleidete Berserker schließlich die Sphäre der numinosen Mächte. Dieser Symbolismus verweist möglicherweise auf einen Totenkult, an den die spätere Tradition der Wilden Jagd mit der Erscheinung von theriomorphen Dämonen (u. a. Hunde und Wölfe) im Geisterzug der toten Krieger noch erinnert. Die Bedeutung des Wolfes im Zusammenhang mit dem Ahnenkult wird auch durch die häufige Verwendung des Elements *-úlfr-* in der altnordischen

297 Dumézil 1939, S. 84: „Les Einherjar ne sont pas seulement la transposition mythique de certaines ‘sociétés de guerriers’. Ou plutôt l’Autre Monde et le monde terrestre sont, sur ce point, indissolublement liés: chez Odhinn, les Einherjar ne sont rien de plus et rien de moins que ce qu’ils étaient chez leur maître terrestre. Tout se passe comme si le seul fait d’avoir, sur terre, adopté cette forme d’existence leur avait assuré cette forme d’immortalité.“

298 Dillmann (Übers.) 2005, S. 210.

299 *Edda Snorra Sturlusonar* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931), S. 155: *sva er sagt iqvæþvm, at Hiaðningar skvlo sva biþa ragna røks* („in den Liedern wird erzählt, dass die *Hjaðningar* dies bis zu den Ragnarök erdulden sollen“). Zum Symbolgehalt von Hund und Wolf in Verbindung mit dem Totenkult vgl. Höfler 1934, S. 55f.; Kretschmar 1938; Paul 1981, S. 184–188. Zur Interpretation der altnordischen eschatologischen Überlieferung, vgl. zuletzt Hultgård 2017.

300 *Heiðreks saga* (Jón Helgason (Hg.) 1924), Kap. I, S. 1.

301 *Þorsteins þáttur bæjarmagns*, Kap. V und XII, vgl. Tietz (Hg./Übers.) 2012, S. 49 und 76.

302 Vgl. de Vries 1970, 1, S. 387; Lid 1929, S. 158–61.

303 de Vries 1970, 2, S. 284 f. Vgl. ebenfalls Höfler 1952a, S. 335 f., Anm. 264; Höfler 1973a, S. 172 f.

Namenstradition (besonders innerhalb einiger aristokratischer Familien) bezeugt.³⁰⁴ Das Christentum, das ab dem 11. Jahrhundert in Norwegen etabliert war, verdammt natürlich diese Darstellung von tierischer Wildheit ebenso wie bestimmte kriegerische Sitten, die tief im Heidentum verwurzelt waren. Die christlichen Könige verurteilten logischerweise das Verhalten der Berserker, die damit jeglichen Anspruch auf Legitimität und Ansehen innerhalb der skandinavischen Eliten verloren.³⁰⁵ In der Zeit, in der die isländischen Sagas niedergeschrieben wurden, war die Tradition der Tierkrieger bereits seit langer Zeit nicht mehr Teil des skandinavischen Alltags. Die Trance des *berserksgangr* wird zu einer krankhaften Verhaltensveränderung herabgestuft. Als literarische Figuren werden die Berserker mehr und mehr in die Welt der Legenden gedrängt. Die Berichte von Tierverwandlungen beinhalten in den mittelalterlichen Quellen notwendigerweise ein Eingreifen von Magie. Gleichzeitig ersetzt aber auch die Werwolfsvorstellung schrittweise das Bild vom Tierkrieger in der kollektiven Vorstellungswelt. Diese Entwicklung wird vor allem in der Figur des Kveld-Úlfr deutlich. Die Wörter und Redewendungen, die auf den Begriff *hamr* zurückgehen und im Zusammenhang mit der Beschreibung des *berserksgangr* in den altisländischen Sagas verwendet werden, erinnern jedoch – wenn auch in sehr abgeschwächter Form – an die vorchristlichen Glaubensvorstellungen.³⁰⁶

Das Substantiv *hamr* und die Redewendung *skipta hqumum*

Die Bedeutung des maskulinen Substantivs *hamr* (abgeleitet von germ. **hama(n)*-, „Hülle“, Haut“, „äußere Gestalt“)³⁰⁷ bezieht sich sowohl im wörtlichen als auch im übertragenen Sinn auf das Äußere von Lebewesen – Menschen, Tieren oder übernatürlichen Wesen.³⁰⁸

In seiner materiellen Bedeutung bezeichnet dieser Begriff das Gefieder von Vögeln (oder ein mit Federn verziertes Kleidungsstück: das *fiadrhamr* der Göttin

304 Vgl. u. a. die Runeninschrift von Istaby (DR 359, Kirchspiel Mjällby, Blekinge, 7. Jahrhundert), auf der drei Personen mit den Namen „Kampfwolf“ (Hapuwulfr), „Schwertwolf“ (*Haeruwulfr, in der Schreibart **hAeruwulafir**: [Sohn des] Heruwulf) und „Heereswolf“ (**hAriwulafa**, Akkusativ von *Hariwulfr) genannt werden. Der Name **hAriwulafir** taucht auf einem weiteren Stein in der Region Lister auf, dem Stein von Stentofen (DR 357), neben dem Namen **hApuwulafir** – dieser findet sich auch auf dem benachbarten Stein von Gummarp (DR 358, in der Form **hApuwulafa**). Es handelt sich wahrscheinlich um dieselbe Gruppe von Personen, die durch gemeinsame Vorfahren verbunden sind (vgl. Jansson 1987, S. 20 f.; Williams 2001, S. 508–512). Siehe auch Sundqvist / Hultgård 2004, S. 583–602.

305 Vgl. vor allem die Episode in der legendarischen *Óláfs saga*, in der die beiden Berserker vom König bekehrt werden: Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 176 und 182.

306 Zur Verwendung dieser Begriffe in Verbindung mit dem *berserksgangr* siehe Maurer 1856, S. 101–118; Gering 1902, S. 12–15.

307 Vgl. Müller 1970, S. 216.

308 Vgl. die Definition in *IED* und Fritzner 1886–1896, 2.

Freyja;³⁰⁹ vgl. auch die Komposita *krákuhamr*,³¹⁰ *arnarhamr*,³¹¹ *alptarhamr*,³¹² *fugls-hamr* und *gásarhamr*³¹³) oder ein Tierfell (vgl. die beiden *úlfahamir*, die von Sigmundr und Sinfjötli in der *Völsunga saga* entdeckt werden).³¹⁴

Meistens verweist das Wort jedoch auf die „äußere Hülle der Seele im Zusammenhang mit der altnordischen Vorstellung der „Exkursionsseele“, die vom schwedischen Philologen Dag Strömbäck als „the idea of the soul as a highly mobile and powerful element in man“ beschrieben wurde.³¹⁵ Der Begriff *hamr* steht damit für den physischen Aspekt, unter dem sich die Seele vor allem während einer Tierverwandlung manifestiert. François-Xavier Dillmann schlägt diese Definition vor: „forme extérieure de l’âme“, „apparence prise lors d’une métamorphose“. ³¹⁶ In den *Strengleikar* übersetzt das altnordische *hamr* das französische „semblance de beste“, das in einem der *Lais de Marie de France* vorkommt (*Bisclaret*).³¹⁷

Das altnordische *hamr* (vgl. auch die verwandte Form *hams*, „Schlangenhaut“, „Fruchtschale“)³¹⁸ lässt sich von der indogermanischen Wurzel **kem*, „bedecken“, „verhüllen“, ableiten (vgl. spätlat. *camisia* – eine Entlehnung aus germ. **hamiþja*, „hemd“).³¹⁹ Im modernen Sprachgebrauch bezeichnet *hamr* auch die Nachgeburt (vgl. mnd. *ham* und engl. *heam*). Laut Jan de Vries wurde diese Eihaut des Embryos „in einer besonderen Beziehung zum Kinde gedacht; sie enthielt seine Seele, oder ein seelenartiges Wesen, das ihn als Schutzgeist begleitete“. ³²⁰ Obwohl das Wort *hamr* in der Bedeutung „Nachgeburt“ in den altnordischen Quellen nicht belegt ist, erinnert diese moderne Verwendung des Wortes noch an eine altertümliche Seelenvorstellung, nach der die aus dem Körper entwichene Seele kein immaterielles Wesen ist, sondern eine körperliche Gestalt annimmt.

Darüber hinaus steht *hamr* in bestimmten (modernen) isländischen metaphorischen Redewendungen für den Charakter, die Stimmung, den Geisteszustand: *að vera í góðum, ilium, vondum, ham* („to be in a good, bad, dismal frame of mind or mood“); *færast í annan ham* („to enter into another frame of mind“).³²¹ Das Adjektiv

309 *Þrymsqviða*, Str. 3, 5 und 9.

310 *Völsunga saga* (Rafn (Hg.) 1829), S. 118.

311 *Vafþrúðnismál*, Str. 37.

312 In der Prosaeinleitung der *Völundarkviða*, im Zusammenhang mit Walküren (Prosa, S. 116).

313 Vgl. *IED*, S. 236 f.

314 *Völsunga saga*, Kap. VIII (Rafn (Hg.) 1829, S. 130). Diese beiden verzauberten Wolfspelze verursachen die Verwandlung der beiden Helden, die sie tragen.

315 Strömbäck 1975, S. 22. Vgl. auch Strömbäck 1935, S. 160–190.

316 Dillmann 2006, S. 245, Anm. 26.

317 *Strengleikar* (Cook / Tveitane (Hg./Übers.) 1979), S. 88. *Lais de Marie de France* (Warnke / Köhler (Hg.) 1885), S. 84 (iv. 286).

318 Vgl. de Vries 1962, S. 208.

319 Vgl. Pokorny 1959–1969, 1, S. 556 f.

320 de Vries 1970, 1, S. 224.

321 *IED*, S. 237.

hams-lauss bezeichnet einen wütenden Menschen: „a person out of his mind from restlessness or passion, the metaphor from one who cannot recover his own skin, and roves restlessly in search of it“.³²² In den altnordischen Quellen rufen mehrere Worte, die ausgehend von *hamr* gebildet werden (*hamramr*, *hamask* etc.), die Vorstellung von „Wut“, „Raserei“ und „Wahnsinn“ hervor, insbesondere im Zusammenhang mit dem *berserksgangr*. Gerard Breen hat beobachtet, dass es sich dabei um eine Besonderheit der altnordischen bzw. skandinavischen Sprachen handelt: In keinem anderen indogermanischen Sprachgebiet haben die Wörter, die von der Wurzel **kem* abgeleitet werden, eine solche Bedeutung.³²³

Das Wort *hamr* kommt auch in der Redewendung *skipta hǫmum* (wörtlich: „die Gestalt wechseln“) vor. Dieser Ausdruck bezieht sich nicht direkt auf den Wutanfall der Berserker, sondern auf die Gabe der Verwandlung, die besonders dem Gott Óðinn zugesprochen wird (s. o. Kap. VI).

Der Ausdruck *skipta hǫmum* beschreibt auch das magische Vorgehen, durch das das Aussehen eines anderen Menschen angenommen werden kann.³²⁴ In der *Vǫlsunga saga* nimmt Signý die Gestalt einer Zauberin an, um ihren Bruder Sigmundr besuchen zu können, ohne von ihm erkannt zu werden.³²⁵ Die Redewendungen *víxla hǫmum* (*Grípisspá*, Str. 43), *víxla litum* (*Grípisspá*, Str. 37) und *skipta litum* (*Grípisspá*, Str. 38; *Vǫlsunga saga*, Kap. VII und XXVII) haben dieselbe Bedeutung.

In der *Göngu-Hrólfs saga*³²⁶ wird der Ausdruck *skipta hǫmum* im Zusammenhang mit dem Berserker Grímr ægir verwendet, der die Fähigkeit besitzt, so schnell das Aussehen zu wechseln, dass die Zuschauer ihm kaum folgen können: *hamn [. . .] skipti hǫmum svá skjótt, at varla festi auga á* („er [. . .] verwandelte seine Gestalt so schnell, dass das Auge es kaum ausmachen konnte“). Das Verhalten dieser sagenhaften Figur erinnert an die Verwandlungen Óðinns in der *Ynglinga saga*.

In den *Íslendingasögur* oder den *Konungasögur* werden die Worte *skipta hǫmum* niemals zusammen mit einer „realistischen“ Beschreibung des *berserksgangr* benutzt. Die *sagnamenn* verwenden in diesem Kontext eine zweideutigere Terminologie, in der die Vorstellung von der Raserei über die Idee einer Verwandlung dominiert (vgl. das Adjektiv *hamrammr* und Verbform *hamask*).

Das Adjektiv *hamrammr*

Das Adjektiv *hamrammr* (wörtlich: „stark in Bezug auf den *hamr*“, vgl. das Adjektiv *rammr*, „mächtig“, „zauberkräftig“)³²⁷ kommt in der *Landnámabók* und in einer

³²² IED, S. 237.

³²³ Breen 1999a, S. 39.

³²⁴ Vgl. Ström 1961b.

³²⁵ *Vǫlsunga saga*, Kap. VIII (Rafn (Hg.) 1829, S. 128).

³²⁶ Rafn (Hg.) 1830, S. 241 und 342.

³²⁷ Vgl. auch die Definition von Dag Strombäck 1935, S. 162, Anm. 2: „stark med avseende på sin hamn, som har en stark hamn“.

begrenzten Anzahl von Isländersagas vor. Trotz seiner Etymologie wird das Wort nur selten für die Beschreibung einer Tierverwandlung verwendet.

In den verschiedenen Versionen der *Landnámabók* werden sieben Männer als *hamrammir* bezeichnet: Þórarinn korni Grímkelson,³²⁸ Vékel enn hamrammi,³²⁹ Oddr Arngeirsson,³³⁰ Dufþakr í Dufþaksholti,³³¹ Stórolf Hængsson,³³² Þorkell bundinfóti³³³ und Óláfr tvennumbrúni.³³⁴ Nur von Dufþakr und Stórolfr wird ausdrücklich berichtet, dass sie sich in ein wildes Tier verwandeln. Oddr Arngeirsson wiederum verfügt nicht über diese Fähigkeit, auch wenn er *hamrammr* geworden ist, nachdem er vom Fleisch eines Bären gegessen hat.

Zwar bezieht sich das mit dem Adjektiv *hamrammr* verwandte Partizip *hamramaðr* in dem halb mythischen, halb heroischen Kontext der *Sörla saga sterka* auf eine monströse Verwandlung: *ok við þetta hamaðist Tófi [. .] brast hann þá í dreka líking, af því hann var mjök hamramaðr*³³⁵ („und damit verwandelte sich Tófi [. .] er zerbrach da in die Gestalt eines Drachen, denn er sehr verwandlungsfähig war“). In den *Íslendingasögur* jedoch wird keinem Mensch, der als *hamrammr* bezeichnet wird (Kveld Úlfr,³³⁶ Skalla-Grímr und seine Gefährten³³⁷ sowie Qnundr Ánason³³⁸ in der *Egils saga*, Þorkell silfri³³⁹ in der *Vatnsdæla saga*, Óláfr tvennumbrúni in der *Flóamanna saga*³⁴⁰ oder Galti³⁴¹ in der *Gull-Þóris saga*), die Fähigkeit zugeschrieben, das Äußere eines wilden Tieres oder eines übernatürlichen Wesens annehmen zu können.

In einigen Quellen erscheint auch der Beiname *inn hamrammi* (teilweise auch in der korruptierten Form *inn handrammi*),³⁴² der z. B. von Vígi inn hamrammi in der *Kormáks saga*³⁴³ oder von Úlfhamr inn hamrammi (dessen Nachkommen Úlfr, Úlfhamr, Úlfheðhinn und Björn blásiða heißen) in der *Harðar saga*³⁴⁴ getragen

328 *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 110.

329 *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 231.

330 *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 287.

331 *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 347 und 355.

332 *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 355.

333 *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 351.

334 *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 377.

335 Rafn (Hg.) 1830, S. 423 f.

336 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 4 und 70.

337 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 62.

338 *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 212.

339 *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 110.

340 Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991, S. 265.

341 *Gull-Þóris saga* (Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991), S. 221.

342 *Tanni inn handrammi* in der *Heiðarvíga saga* (Kap. XXVIII, S. 298); *Hárvarðr enn handrammi* in *Frá Fornjóti ok hans ættmönnum* (Kap. V, S. 12). Vgl. Maurer 1856, S. 108.

343 Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 226.

344 *Harðar saga* (Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991), S. 46.

wird. Der Name Úlfhamr, der auch in den um 1400 entstandenen *Úlfhams rímur* vorkommt,³⁴⁵ erinnert natürlich an die Namenstraditionen der germanischen Tierkrieger.

In der *Egils saga* bezieht sich die Bezeichnung *hamrammr* eindeutig auf den *berserksgangr*. Die beiden Konzepte werden als identisch dargestellt (vgl. *Egils saga*, Kap. XXVII: [. . .] *þeim mǫnnum [. . .], er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á*).³⁴⁶ Im selben Kapitel kommt auch das feminine Substantiv *hamremi*³⁴⁷ vor: *af honum gekk hamremmin*.

Der Ausdruck *eigi einhamr*

Der Ausdruck *eigi einhamr*,³⁴⁸ der das Adverb *eigi* (lat. *non*) mit dem Adjektiv *einhamr* verbindet, steht im wörtlichen Sinne für einen Menschen, der „nicht eingestaltig“ ist, d. h. „der nicht nur über eine Form verfügt“. In den Isländersagas bezieht sich diese Redewendung meistens auf Personen, die für ihren schwierigen Charakter berüchtigt sind:

Pormóðr hét maðr [. . .]. Var þat kallat, at hann væri eigi einhamr, þótti hverjum þeira ok verst við hann at eiga.³⁴⁹

(Pormóðr hieß ein Mann [. . .] Es hieß, dass er nicht eingestaltig wäre, und jeder dachte, dass es nichts Schlimmeres gab, als mit ihm zu tun zu haben.)

Die Formulierung *eigi einhamr* weist folglich häufig auf einen schlechten Ruf hin, wie etwa in der *Harðar saga ok Hólmverja*, in welcher Grimkel den Wunsch äußert, sein Sohn Hqrð, dessen Onkel als *eigi einhamr* dargestellt wird, möge das Familienerbe nicht erhalten (eine Andeutung an den im altgermanischen Bereich verbreiteten Glauben, nach dem ein Kind vorzugsweise seinem Mutterbruder nachschlägt).³⁵⁰ Diese Episode kann auch mit den Äußerungen Þórir Ingimundarsons in der *Vatnsdæla saga* in Verbindung gebracht werden: Auch wenn er selbst vom *berserksgangr* betroffen ist, betrachtet Þórir diesen als einen Makel.³⁵¹ In der *Finnboga saga* besitzt ein gewisser Þorvaldr moðskegg, der als *eigi einhamr* bezeichnet wird, äußerst abstoßende Züge:

³⁴⁵ Dieser Text ist eine Versbearbeitung einer heute verlorenen Vorzeitsaga. Eine Prosaversion der *Úlfhams rímur* wurde im 19. Jahrhundert verfasst (*Úlfhams saga*).

³⁴⁶ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 70.

³⁴⁷ Vgl. IED, S. 237: „the state of being hamrammr“.

³⁴⁸ Über die mit diesem altnordischen Ausdruck zusammenhängenden Seelenvorstellungen, vgl. u. a. Böldl 2005, S. 109 f.

³⁴⁹ *Hávarðar saga Ísfirðings* (Björn K. Þórólfsson / Guðni Jónsson (Hg.) 1943), S. 292 f.

³⁵⁰ *Harðar saga* (Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991), S. 28.

³⁵¹ *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 83 und 97 f.

Þorvaldr hét maðr; hann var kallaðr moðskegg [. . .]. Hann var gamall ok óvinsæll mjök. Hann þótti vera illmenni mikít ok kallaðr eigi einhamr [. . .]. Var hann orsóttur við at eiga ok leiðendr mjök.³⁵²

(Þorvaldr hieß ein Mann; er wurde Moðskegg genannt [. . .]. Er war alt und sehr unbeliebt. Man hielt ihn für einen großen Schurken und nannte ihn nicht eingestaltig [. . .]. Er war schwierig im Umgang und sehr unangenehm.)

Þorvaldr wird sogar mit einem *tröll* („Troll“) verglichen.³⁵³ Der eponyme Held der *Saga*, Finnbogi, tötet ihn schließlich, indem er ihm die Kehle mit den Zähnen aufreißt. Þorvaldr, der als *eigi einhamr* beschrieben wird, stellt eine so furchterregende Kraft unter Beweis, dass es unmöglich scheint, ihn mit normalen Mitteln zu besiegen. Die Szene erinnert natürlich an den Zweikampf zwischen Egill und Atli in der *Egils saga* (beide Texte beschreiben die ausschlaggebende Geste des Siegers mit denselben Worten: *beit í sundr í honum barkann*,³⁵⁴ „er beißt ihm die Kehle durch“).

Die Quellen erwähnen auch eine andere besondere Eigenschaft, die den Menschen zu eigen ist, die als *eigi einhamr* oder *hamrammir* betrachtet werden:³⁵⁵ schnelle Bewegungen. Diese Fähigkeit, die wahrscheinlich mit der Vorstellung von der „Seelenreise“ verbunden ist, taucht zum Beispiel im Zusammenhang mit Oddr Arngeirsson in der *Landnámabók* auf: Oddr, der *hamramr mjök* geworden ist, nachdem er das Fleisch eines Bären gegessen hat, der seinen Vater und seinen Bruder getötet hatte, durchquert den westlichen Teil Islands in nur wenigen Stunden, um seine Schwester, welche die Bevölkerung wegen Hexerei (*fyrir folkyngi ok trollskaþ*) steinigen will, zu unterstützen.³⁵⁶ In der *Eyrbyggja saga* legt einer der Gefährten des Goden Snorri, Þrándr stígandi,³⁵⁷ innerhalb eines einzigen Tages eine außergewöhnliche Strecke zurück. Diese Flinkheit scheint nicht nur auf natürlichen Ursachen zu beruhen, sondern auf den „mehreren Gestalten“, die Þrándr angeblich

³⁵² Vgl. *Finnboga saga*, S. 299.

³⁵³ Vgl. *Finnboga saga*, S. 300.

³⁵⁴ Vgl. *Finnboga saga*, S. 300 und *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 210.

³⁵⁵ Dass beide Ausdrücke sich auf dasselbe Phänomen beziehen können, ergibt sich unter anderem aus der Untersuchung der Lesarten, die in den unterschiedlichen Handschriften der *Egils saga* vorkommen: In der *Möðruvallabók* wird über Qnundr Ánason berichtet, dass „es keine einheitliche Meinung darüber gab, ob er nicht *hamrammr* war“ (*eigi var um þat einmælt, at hann væri eigi hamrammr*); in der *Wolfenbüttelbók* und der *Ketilsbók* wird wiederum erwähnt, dass „viele Leute der Meinung waren, dass er nicht eingestaltig war“ (*ok var þat margra manna mál, at han væri eigi einhamr*). Vgl. *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 212, Anm. 3; *Egils saga* (Guðmundur Magnússon (Hg.) 1809), S. 514, Anm. h; *Egils saga* (Finnur Jónsson (Hg.) 1886/1888), S. 246; *Egils saga* (Finnur Jónsson (Hg.) 1924), S. 222, Anm. 11; Dillmann 2006, S. 245, Anm. 29.

³⁵⁶ *Landnámabók* (Jakob Benediktsson (Hg.) 1968), S. 286 f.

³⁵⁷ Der Beiname *stígandi* bedeutet wörtlich „der Geher“, „jemand, der mit großen Schritten geht“; vgl. auch Þórbjörn stígandi in der *Hænsa-Þóris saga*, S. 12 f. Dieser scheint auch eine seltsame Fähigkeit zu besitzen: *Þat er mælt, at Þorþjörn væri eigi allr jafnan, þar sem hann var sénn*. („Es wird gesagt, dass Þorþjörn nicht immer ganz da war, wo er gesehen war.“).

besitzt, zumindest solange er noch Heide ist (*hann [. . .] var kallaðr eigi einhamr, meðan hann var heiðinn, en þá tók af flestum tröllskap, er skírðir váru.*³⁵⁸ – „Er [. . .] war nicht eingestaltig, als er Heide war, aber die meisten verloren ihre Zauberkraft, als sie getauft waren“).

Diese Zeugnisse bestätigen die Bedeutung des Glaubens an eine „Exkursionsseele“ in der altnordischen Religion, und besonders die Berserker sind *eigi einhamr*, wie es auch in der folgenden Formulierung deutlich wird: *Bárekr [. . .] var berserkr, svá at menn kölluðu hann eigi einhama.*³⁵⁹ In der *Eyrbyggja saga* werden die Tierkrieger Halli und Leiknir ebenfalls als *eigi einhama* bezeichnet.³⁶⁰ Die außergewöhnliche Kraft, die diesen Figuren zugeschrieben wird, ermöglicht durch einen Vergleich, die physischen Eigenschaften der Kämpfer einzuschätzen, die nicht über diese Gabe verfügen: In der *Finnboga saga* wird Finnbogi als einer der stärksten Isländer „von denen, die nur über eine Form verfügen“ (*þeira er einhamir hafa verit*)³⁶¹ beschrieben.

In einer Erzählung aus der *Flateyjarbók* (*Orms þáttir Stórolfssonar*) werden Stórolfr und Dufþakr als *eigi einhamr* bezeichnet, von denen in der *Landnámabók* berichtet wird, sie seien *hamrammir* und bekämpfen sich in der Gestalt eines Bären und eines Stieres. Der *Orms þáttir Stórolfssonar* liefert hingegen keine Information über eine Tierverwandlung der beiden Isländer, spricht ihnen jedoch Kenntnisse im Bereich der Magie zu.³⁶²

Obwohl die etymologische Deutung des Ausdrucks *eigi einhamr* an die Vorstellung der Verwandlung erinnert, wird diese Redewendung öfter verwendet, um Menschen zu bezeichnen, die wegen ihres (vermuteten) magischen Wissens, ihres wankelmütigen Charakters oder ihrer Wutanfälle gefürchtet sind, ohne notwendigerweise die Fähigkeit zu besitzen, Tiergestalt anzunehmen.

Das mediopassive Verb *hamask*

Das Mediopassiv *hamask* bezieht sich nur selten auf eine Tierverwandlung. Innerhalb der altnordischen Literatur gibt es nur einen Beleg, der unzweifelhaft auf diese Bedeutung verweist. Eine Prosapassage der *Helgaqviða Hiqrvardzsonar* erzählt, wie

358 Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 165 f.

359 *Brot af Þórðar sögu hreðu*, Kap II, S. 234.

360 Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935, S. 74. In *AM 448 4º* und *AM 447 4º* kommt die Lesart *eigi einhama* vor, während andere Handschriften (*AM 445b 4º*, *Wolfenbüttelbók*, *AM 309 4º*) die Lesart *eigi einhamir* geben (vgl. Dillmann 2006, S. 245, Anm. 26; *Eyrbyggja saga* (Scott / Louis-Jensen (Hg.) 2003), S. 138 f.).

361 *Finnboga saga*, Kap. XXXVI, S. 318. Zu Vergleichen ähnlicher Art vgl. auch *Orms þáttir Stórolfssonar* (*Flateyjarbók*, 1, S. 524) und *Göngu-Hrólfs saga* (S. 261).

362 Guðbrandr Vigfússon / Unger (Hg.) 1860, S. 521: *Storulfr uar allra manna sterkaztr ok þat var allra manna mal at hann væri æigi æinhamr*; S. 522: *Dufþakr uar mikill ok miog trylldr suo at hann uar æigi æinhamar*. Vgl. auch Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991, S. 398 und 401.

Jarl Fránmarr die Gestalt eines Adlers annimmt: *Fránmarr iarl hafði hamaz í arnar líki*³⁶³ („Jarl Fránmarr hatte sich in die Gestalt eines Adlers verwandelt“).

In der *Sþrla saga sterka* (Kap. VIII)³⁶⁴ ist das Verb *hamask* nur indirekt mit der Gabe der Verwandlung verbunden: Der Tierkrieger Tófi, der als *hamramaðr* beschrieben wird, verwandelt sich in einen Drachen (*i dreka líking*), nachdem er seiner Wut freien Lauf gelassen hat (*ok við þetta hamaðist Tófi*). *Hamaðist* (Präteritum von *hamask*) bezeichnet an dieser Stelle die Trance des Berserkers, nicht die Verwandlung in ein Tier, zu der Tófi erst nach der Auslösung seines Wutanfalls übergeht.

Das Verb *hamask* hat meist die Bedeutung von „sich einem (Wut-)Anfall hingeben“. Das ist vor allem der Fall in zwei Episoden der *Egils saga Skalla-Grímssonar*. In Kapitel XXVII werden Kveld-Úlfr und seine Männer von der Raserei der Tierkrieger übermannt, als sie das Schiff ihrer Gegner entern: *[. . .] hann óð aprt til lyptingarinnar, ok svá er sagt, at þá hamaðisk hann, ok fleiri váru þeir forunautar hans, er þá hǫmuðusk* („[. . .] er lief nach hinten zum Achterdeck, und so wird gesagt, dass er da in Berserkerwut verfiel, und dort waren mehrere seiner Gefährten, die da in Berserkerwut gerieten“).³⁶⁵ Für *hǫmuðusk* bietet eine Handschrift die Lesart *at berserks-gangr kom á*.³⁶⁶

In Kapitel XL wütet Skalla-Grímr gegen seinen eigenen Sohn Egill, kann jedoch von dessen Amme Þorgerðr Brák zurückgehalten werden: *Hamask þú nú, Skalla-Grímr, at syni þínum!* („du gerätst nun in Berserkerwut, Skalla-Grímr, deinem Sohn gegenüber!“).³⁶⁷

Der Kampf, den sich Þórir und Gallti in der *Gull-Þóris saga* liefern, erweist sich als äußerst brutal (*var þeirra atgangr hinn harðasti*): Der eine der beiden Kämpfenden wird von der Raserei übermannt (*hann hamaðisk*), während sich sein Gegner als *hamrammr* offenbart.³⁶⁸ In diesem Kontext beschreiben die Begriffe *hamaðisk* und *hamrammr* deutlich die Kampfeslust, die diese Krieger im Augenblick des Streites ergreift.

Das Verb *hamask*, das immer in derselben Bedeutung benutzt wird, bezieht sich manchmal auf Menschen, die auch als *eigi einhamr* bezeichnet werden – so wie Gunnstein in der *Fljótsdæla saga*.³⁶⁹

³⁶³ Neckel / Kuhn (Hg.) 1983, S. 142.

³⁶⁴ Rafn (Hg.) 1830, S. 423f.

³⁶⁵ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 68 f.

³⁶⁶ *Egils saga* (Guðmundur Magnússon (Hg.) 1809), S. 122, Anm. h.

³⁶⁷ *Egils saga* (Sigurður Nordal (Hg.) 1933), S. 101 f. Ähnlich auch in der *Svarfdæla saga* (Kap. XV, S. 160 f.), in der Gríss den Tierkrieger Klaufi mit seinem Namen anruft, um dessen Wut zu beruhigen. Laut Blaney 1972, S. 57, Anm. 60 muss dieses Vorgehen mit populären Werwolfstraditionen in Verbindung gebracht werden (vgl. zu dieser Frage Andree 1878, S. 63 und Hertz 1862, S. 84 f.).

³⁶⁸ In *Harðar saga* (Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991), S. 221.

³⁶⁹ Jón Jóhanesson (Hg.) 1950, S. 279 f.

In mehreren *Fornaldarsögur* wird *hamask* für Figuren verwendet, die als Berserker bezeichnet werden (Jólgeir oder Grímr ægir in der *Göngu-Hrólfs saga*).³⁷⁰

Zwei weitere Ausdrücke, die etymologisch nicht mit *hamr* verwandt sind, werden oft als Parallelform zum Mediopassiv *hamask* verwendet und zeigen eine deutliche Verwandtschaft zueinander. Es handelt sich um die Verben *æða* („wild machen“, vgl. auch das Mediopassiv *æðask* „wild, rasend, wütend werden“, oder das Adjektiv *óðr* „wütend“) und *reiðask* („zornig werden“, vgl. auch das Adjektiv *reiðr* „zornig“).

In der *Gunnars saga Keldugnúpsfífls*³⁷¹ wütet der Tierkrieger Jökull gegen Gunnarr (*Jökull æddi þá á móti Gunnari allgrímliga*), und auch sein Bruder Svartr, ebenfalls ein Berserker, „verfällt in Raserei wie ein Troll“ (*hamast sem tröll*). Rǫndólfr in der *Göngu-Hrólfs saga* brüllt ebenfalls „wie ein Troll“, wenn er wütend wird (*Röndólfr [. . .] grenjaði sem tröll, þegar hann reiddist*).³⁷² Er wird auch als *hamaðr* beschrieben. Mehrere Wesensmerkmale Rǫndólfrs weisen deutliche Gemeinsamkeiten mit den Tierkriegern auf, wie das Tragen eines Pelzes (*ólpa*), durch den hindurch die Waffen nicht beißen (*eigi bitu flest járn á ólpa þá, er hann var í*).

Benjamin Blaney stellte bereits fest, dass sich die Begriffe, die ausgehend vom Substantiv *hamr* gebildet werden, vor allem auf männliche Personen beziehen.³⁷³ Der Ausdruck *skipta hómum* oder das feminine Substantiv *hamhleypa*³⁷⁴ können jedoch auch Frauen betreffen, die im Allgemeinen als Zauberinnen dargestellt werden (vgl. die *seiðkona*, die in der *Völsunga saga* den Körpertausch mit Signý vornimmt).³⁷⁵ Im Hinblick auf die Beschreibung des *berserksgangr* verweist das verwendete Vokabular, das in diesem Kapitel untersucht wurde (das Verb *hamask*, die Wendung *eigi einhamr*, das Adjektiv *hamrammr* usw.), im Wesentlichen auf frenetische Wutanfälle. Szenen, in denen Tierverwandlungen beschrieben werden, sind nur selten Teil der altnordischen Berserkergeschichten und beschränken sich auf die sagenenhafte Überlieferung (*Fornaldarsögur*). In den *Íslendingasögur* und *Konungasögur* besteht wiederum ein deutlicher Unterschied zwischen den Berserkern und den Menschen, die über magische Fähigkeiten verfügen. Letztere können angeblich vollständige Verwandlungen durchführen, während die Tierkrieger ihre „animalische Seite“ durch ekstatische Gewalt offenbaren, die sie übermannt. Die Nachahmung des

370 Rafn (Hg.) 1830: S. 256 f. für Jólgeir, S. 343 für Grímr ægir.

371 Jóhannes Halldórsson (Hg.) 1959, S. 370 f.

372 Rafn (Hg.) 1830, S. 322.

373 Blaney 1972, S. 45.

374 Vgl. Strömbäck 1935, S. 162 f. Dillmann 2006, S. 260, Anm. 89 übersetzt den Begriff mit „celui qui laisse courir (*hleypa*) son *hamr*“. Er fügt hinzu: „Ce terme féminin s'applique aussi bien à une femme qu'à un homme . . . Dans le corpus proprement islandais, le composé *hamhleypa* ne se rencontre qu'une seule fois, sous sa forme parallèle *ham(h)laupa*, à propos d'une femme versée dans la magie, Kerling Stykkársdóttir (au chap. XIV de la *Þorskfirðinga saga* . . .).“ Der Begriff bezieht sich scheinbar nicht zwangsläufig auf Berserker.

375 *Völsunga saga*, Kap. VIII (Rafn (Hg.) 1829, S. 128).

Verhaltens bzw. Aussehens von wilden Tieren (Heulen, Tragen von Tierpelzen) verstärkt diesen Eindruck natürlich.

Im Fall der Berserker beruht das „Verändern des Äußeren“ auf psychologischen Faktoren, die mit religiösen Glaubensvorstellungen verbunden sind. Otto Höfler hat in seiner Untersuchung über die Verwandlungskulte auf den engen Zusammenhang zwischen ekstatischen Ritualen und dem Maskenbrauchtum in archaischen Gesellschaften hingewiesen.³⁷⁶ Der verummte Krieger identifiziert sich mit einem wilden Tier und führt dadurch eine Tradition weiter, die er von seinen Vorfahren übernommen hat – wie es die Reihen von theriophoren Namen innerhalb einiger Genealogien in den altnordischen Quellen nahelegen. Konrad Maurer hat dieses Vorgehen als eine „innerliche Vertierung“ bezeichnet.³⁷⁷ Der Maskierte wird tatsächlich von seinen Gefährten und Gegnern als eine wilde Bestie wahrgenommen. Die „dämonische“ Kraft des Berserkers (im Sinne des griechischen Adjektivs *δαμόνιος*, „von göttlicher Macht inspiriert“)³⁷⁸ löst Entsetzen aus, gleichzeitig besitzt sie aber auch einen sakralen Charakter, der das Eintreten des Tierkriegers in eine Zwischensphäre zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten markiert. Die Hauptelemente der Óðinnsmythologie verdeutlichen den Platz, der diesen Vorstellungen im nordischen Heidentum zugewiesen wurde.

Der *berserksgangr* wird offensichtlich nicht durch eine bestimmte Technik willentlich herbeigeführt, sondern scheint vielmehr eine vererbte Eigenschaft zu sein, wie am Beispiel der Familie des Skalden Egill zu sehen ist.

Während ihrer Anfälle werden die wilden Krieger Bären oder Wölfen „ähnlich“, deren „Natur“ sie annehmen. Sie sind jedoch in den Augen ihrer Zeitgenossen nicht dazu fähig, *ad libitum* das Äußere eines Tieres anzunehmen – eine Fähigkeit, über die nur Zauberer und Götter verfügen. Die körperlichen Veränderungen, die den Berserkern in den *Fornaldarsögur* zugeschrieben werden, sind vor allem Zeugnis einer späten literarischen Tradition, die während des christlichen Mittelalters Einzug gehalten hat.

Konrad Maurer³⁷⁹ betrachtet die Verwendung von Begriffen und Ausdrücken wie *hamrammr*, *hamask* oder *eigi einhamr* im Zusammenhang mit der Beschreibung des rein psychischen Phänomens des *berserksgangr* als eine „Abschwächung des Sprachgebrauchs“, da diese Redewendungen „ursprünglich . . . auf die Fähigkeit zu einem wirklichen Wechsel der Gestalt hinweisen“ sollten. Zwar erlaubt es dieser strikt chronologische Ansatz, einige Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen, die mit dem Deutungsversuch der altnordischen Begriffe zusammenhängen. Auf der

³⁷⁶ Höfler 1973a; vgl. insbesondere S. 43f.

³⁷⁷ Maurer 1856, 2, S. 105.

³⁷⁸ Vgl. Höfler 1934, S. IX: „Goethe hat das Dämonische in dem berühmten Gespräch mit Eckermann am 2. März 1831 als das bezeichnet, was durch den Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist“.

³⁷⁹ Maurer 1856, S. 105. Vgl. auch Blaney 1972, S. 63a.

Grundlage der vergleichenden Untersuchung der mittelalterlichen Quellen lässt sich aber eine komplexere Entwicklung erfassen, der zufolge die gleichen Wörter in verschiedenen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen haben können. Ziel einer solchen Untersuchung ist es, aus all den Stereotypen und mehr oder weniger authentischen Belegen die Vorstellungen und Sitten herauszufiltern, die in der vorchristlichen altnordischen Gesellschaft mit dem *berserksgangr* verbunden waren: der Glaube an die Exkursionsseele, die Fähigkeit zur Steigerung der Kampfeswut (vgl. lat. *bellandi furor*, griech. λύσσα) und ihre Folgen (Unverwundbarkeit, erhöhte Kraft usw.), die kultische Tierversummung im Zusammenhang mit der Óðinnsmythologie sowie die Bräuche und Rituale der gefolgschaftlich organisierten Kriegerelite.

Die letzten Spuren dieser Verbindung zwischen dem Tiersymbolismus und den Sitten und dem Glauben der vorchristlichen Kriegerelite lassen sich in Norwegen bis in die ersten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts beobachten – als Beleg dafür dient die in verschiedenen Versionen der *Óláfs saga helga* überlieferte Geschichte des Þórir hundr: Dieser heidnische Anführer ist zweifellos der letzte Vertreter der Tradition der Tierkrieger und spielte auf den Schlachtfeldern des Nordens eine bedeutende Rolle.

Kapitel VIII

Pórir hundr und die letzten Tierkrieger im Norwegen des 11. Jahrhunderts

Unter dem Begriff *berserkir* werden in den erhaltenen skaldischen Quellen des 9. Jahrhunderts die Mitglieder einer Elitetruppe verstanden, die dem norwegischen König Haraldr hárfagri dienten. In den altisländischen Sagas folgt die Beschreibung der Berserker wiederum stark von diesen historischen Vorbildern abweichenden Stereotypen, während andere Figuren, deren Verhalten an die Traditionen der Tierkrieger anknüpft, merkwürdigerweise nicht als *berserkir* bezeichnet werden. Dabei handelt es sich nicht nur um sagenhafte Helden wie Þóðvarr Bjarki,¹ sondern auch um Gestalten, deren historische Existenz nicht anzuzweifeln ist. Zu diesen gehören Pórir hundr und seine elf Gefährten, die eine einzigartige Stellung in der altnordischen Literatur einnehmen.

In einer Episode der Geschichte des heiligen Óláfr, deren Überlieferung von skaldischen Strophen gestützt wird, wird diesen Kriegern eine entscheidende Rolle während der Schlacht von Stiklastaðir zugewiesen, bei der norwegische Bauern (*bóndi*, Pl. *bændr*)² unter der Führung von Adligen (*lendir menn*) um 1030 König Óláfr Haraldsson besiegten.³

Pórir hundr und seine pelzgekleideten Gefolgsmänner, die in der ersten Reihe des Bauernheeres gegen Óláfr kämpften, waren wahrscheinlich die letzten Tierkrieger, die mehr als eineinhalb Jahrhunderte nach den Berserkern von Hafrsfjord auf einem Schlachtfeld erschienen. In den Quellen findet sich kein späterer Beleg für diesen Brauch, der die Christianisierung des Nordens nicht überstehen sollte.

Die Gefährten Þórir sind die letzten Vertreter einer archaischen Form der Gefolgschaft, die untrennbar mit heidnischen Glaubensvorstellungen verbunden ist. Diese Tradition geht auf alte Sitten zurück, die in der Völkerwanderungs- bzw. Merowingerzeit mehreren germanischen Völkern gemein waren – wie u. a. die lango-bardische Geschichtsschreibung (vgl. die *cynocephali* bei Paulus Diaconus, *Historia*

1 In Snorris *Skáldskaparmál* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 140) zählt dieser zu den Berserkern. König Hrólfr krakis, wird in der *Hrólfs saga kraka* jedoch nicht als ein solcher beschrieben. Die altnordische Überlieferung berichtet jedoch, dass er in Gestalt eines Bären während der letzten Schlacht König Hrólfrs (Rafn (Hg.) 1829, S. 102f.) gekämpft habe. Bei Saxo Grammaticus durchläuft Biarco keine Verwandlung dieser Art.

2 Das Heer der Gegner Óláfrs wird in den Quellen als *bóndaherr* (*Óláfs saga helga* (Hkr), S. 481), *bóndalið* (S. 509), *bóndasafnaðr* (bzw. *bóndasamnaðr*, S. 456) oder *bóndamúgr* (S. 471) bezeichnet.

3 Vgl. u. a. *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 474–486.

Langobardorum, I, 11)⁴ oder die Darstellung von Wolfskrieger in der skandinavischen und alamannischen Ikonographie bezeugen. Der Bericht über Þórir hundr und seine Gefährten belegt eine erstaunliche Kontinuität dieser Überlieferung bis in das Norwegen des 11. Jahrhunderts.

A Untersuchung der Quellen

Das Schicksal Þórir hundrs ist eng mit dem seines Hauptgegners Óláfr Haraldsson verknüpft, der zweifellos als „der bedeutendste von den norwegischen Königen der Wikingerzeit und des Mittelalters“⁵ bezeichnet werden kann.

Óláfr wurde als Sohn eines Kleinkönigs von Grenland⁶ gegen 995 im südöstlichen Teil Norwegens geboren.⁷ Schon im Alter von zwölf Jahren brach er zu seinen ersten Kriegszügen auf, auf denen er sich zunächst nach Schweden und Finnland wandte, bevor er einige „Seekönige“ entlang der dänischen Küste besiegte. Ab 1009 nahm er mit einem dänischen Wikingerheer an der Eroberung Englands teil. Laut der altnordischen Überlieferung trat Óláfr anschließend in den Dienst des angelsächsischen Königs Æthelred. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde er während eines Aufenthalts in der Normandie um 1013 in Rouen getauft.⁸ Im Jahre 1015 kehrte

⁴ S. o. Kap. VII für das vollständige Zitat dieser Passage. Velleius Paterculus, *Historia Romana*, II, 106 bestätigt die furchterregende Wildheit dieses Volkes und beschreibt sie als *gens etiam germana feritate ferocior*. Zweifellos kann man in dem Text ein Indiz für die Verwendung von Hundemasken sehen. Dieser Brauch ist wahrscheinlich mit dem Schutzsymbol eines Clan oder Volksstamms verbunden. Mehrere Forscher haben zudem den alten Namen der Langobarden – *Vinnili* – mit dem dialektalen Deutschen *winnig* oder *winnend* in Verbindung gebracht, das meist für einen wilden Hund gebraucht wird (vgl. Weiser-Aall 1927, S. 49; Much 1924, S. 109f.; Much 1925, S. 120). Auch der Name *Glomman* („Beller“), ebenfalls ein germanischer Stamm, erinnert an einen Caniden – zweifellos an den Wolf (vgl. an. *glammi*). Vgl. zu dieser Frage Much 1920; Scheibelreiter 1976, S. 34.

⁵ Vgl. Krag 2003, S. 54.

⁶ Ein Gebiet zwischen Agder und Vestfold.

⁷ Diese traditionelle Datierung, welche die Geburt Óláfrs mit der Übernahme der Königsmacht in Norwegen durch Óláfr Tryggvason verbindet, ist allerdings umstritten: laut Krag (2003, S. 54) wurde Óláfr möglicherweise einige Jahre früher geboren.

⁸ Diese Information, die von einigen norwegischen Quellen aus dem späten 12. Jahrhundert wie der *Passio et miracula beati Olavi* des Erzbischofs Eysteinn (Metcalf (Hg.) 1881, S. 68) oder der *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* des Theodoricus Monachus (S. 22) überliefert wird, geht auf die *Gesta Normannorum ducum* (V, 11f.) von Guillaume de Jumièges zurück (van Houts (Hg./Übers.) 1992/1995; vgl. auch Marx (Hg.) 1914). Theodoricus erwähnt allerdings auch andere Versionen der Geschichte, nach denen behauptet wird, dass Óláfr Haraldsson noch als Kind durch den König Óláfr Tryggvason in Norwegen getauft worden sei oder dass er sich zu einem späteren Zeitpunkt während eines Aufenthalts in England habe taufen lassen. Über eine Taufe durch Óláfr Tryggvason in Norwegen berichten auch spätere Quellen wie die *Óláfs saga Tryggvasonar* von Snorri (S. 373). Vgl. zu dieser Frage Johnsen 1916, S. 20f.; Musset 1997, S. 39; Dillmann 2000a, S. 561f.; Mortensen 2000.

Óláfr nach Norwegen zurück, um seine Ansprüche auf den Thron geltend zu machen. Obwohl die spätere mittelalterliche Tradition die Herrschaft Óláfrs über eine Verwandtschaft mit Harald Schönhaar legitimierte, zweifeln moderne Wissenschaftler diese Abstammung an.⁹ Am Palmsonntag 1016 besiegte Óláfr den Ladejarl Sveinn in der Seeschlacht von Nesjar. Dem jungen König, der seinen Königssitz in Niðaróss (Trondheim) errichten ließ, gelang es in kurzer Zeit, seine Herrschaft über nahezu das ganze Land zu behaupten. Óláfr setzte sich für die definitive, zu dieser Zeit jedoch bereits fortgeschrittene Christianisierung Norwegens ein und legte zusammen mit dem aus England stammenden Bischof Grímkell die Grundlagen für die spätere Kirchenverfassung des Landes. Um den Frieden mit seinem schwedischen Gegner, dem König Óláfr skötkonungr, zu sichern, warb Óláfr um die Hand seiner Tochter Ingigerðr, deren Halbschwester Ástriðr er schließlich heiraten sollte, während Ingigerðr sich mit dem Fürsten Jaroslav von Kiew vermählte. Ab 1025 erhob Knut der Große Anspruch auf das norwegische Königtum. Als Gegenschlag plünderte Óláfr Seeland. Trotz der Unterstützung durch den schwedischen König Anund Jakob, seinen Schwager, wurde Óláfr von Knútr, der mit einer englisch-dänischen Flotte nach Osten gezogen war, am Fluss Helge in Schonen besiegt. Gleichzeitig wuchs in Norwegen die Unzufriedenheit gegenüber Óláfr, dessen rücksichtslose Herrschaft auf den Widerstand der mächtigen Häuptlinge und Bauern der Westküste stieß. Als Vertreter dieser Opposition galten insbesondere Erlingr Skjálgsson, damals der mächtigste Mann des norwegischen Westlandes, sowie der Ladejarl Hákon Eiríksson. Beide waren mit Knútr eng verbunden. Es kam zum offenen Konflikt zwischen Óláfr und Erlingr, der von einem Gefolgsmann des Königs erschlagen wurde. Der Tod Erlingrs sollte für Óláfr, dessen Macht unaufhaltsam zu schwinden begann, verhängnisvolle Folgen haben. Knútr zog mit einer größeren Flotte nach Norwegen und Óláfr flüchtete nach Nowgorod zu Prinz Jaroslav, seinem Schwager. Knútr, der sich in Norwegen als König feiern ließ, übertrug die Herrschaft auf seinen Neffen Hákon Jarl. Ein unerwartetes Machtvakuum entstand 1029, als Hákon auf der Rückreise nach einem Aufenthalt in England auf See verschollen blieb. Óláfr versuchte, diese Lageänderung auszunutzen, um Norwegen zurückzuerobern. Er zog über Schweden, wo er Truppen sammelte, nach Trøndelag und traf in Stiklastaðir auf das gegnerische, zahlenmäßig weit überlegene Bauernheer. Am 29. Juli 1030 fiel Óláfr auf dem Schlachtfeld, wobei er von drei Gegnern, Kálfr Árnason, Þórir hundr und einem von dessen Gefährten namens Þorsteinn knarrarsmiðr („Schiffzimmermann“) erschlagen wurde. Nach seinem Tod wurde von mehreren Wundern berichtet, die ihm den Ruf eines Heiligen eintrugen, sodass der Olafskult sich über Skandinavien bis nach England und Nowgorod rasch ausbreitete. Darüber hinaus muss die von klerikaler Seite geförderte, posthume Popularität Óláfrs mit der Unzufriedenheit, die unter seinen früheren Widersachern gegenüber der däni-

⁹ Vgl. Krag 1989.

schen Macht entstand, in Verbindung gebracht werden. Mitte des 12. Jahrhunderts wurde der heilige König durch einen Privilegienbrief Magnús Erlingssons an die norwegische Kirche zum *rex perpetuus Norvegiae* erklärt.¹⁰

Die verschiedenen, mehr oder weniger miteinander verwandten altnordischen Prosawerke, die in der wissenschaftlichen Literatur übereinstimmend als *Óláfs saga helga* bezeichnet werden, weisen eine sehr komplexe Textgeschichte auf, die mehrere Traditionen zusammenfasst: die skaldischen Gedichte,¹¹ die kirchlichen Texten¹² und schließlich die lateinische bzw. volkssprachliche Historiographie.¹³ Auf

10 Zum Lebenslauf Óláfrs und zur Schlacht von Stiklastaðir vgl. u. a. Bukdahl 1930; Dickins 1937/1938; Moberg 1941; Brøgger 1946; Holtsmark 1956, S. 15–24; Holmsen / Simensen 1967; Andersen 1977, S. 109–143; Svahnström 1981; Blindheim 1981; Sandnes 1992; Astås 1993; Krag 1995, S. 120–165; Krag 2003, S. 54 ff.

11 Vgl. u. a. die *Glælognskviða* des Þórarinn loftunga (verfasst nach 1030), die *Vikingarvísur* (um 1014/1015), die *Nesjavísur* (um 1016) und die *Erfdrápa* (um 1040) des Sigvatr Þórðarson sowie das Gedicht *Geisli* des Einarr Skúlason (um 1152). Zu den skaldischen Quellen über Óláfr Haraldsson vgl. u. a. die Zusammenfassung von Whaley 2003, S. 71–78.

12 Vgl. u. a. das in einer englischen Handschrift von ca. 1050 (*Leofric Collectar*) bewahrte *Officium*, das die frühe Verbreitung des Olafskultes belegt, aber keine Information über das Leben Óláfrs liefert; die von Theodoricus erwähnte, heute verlorene *Translatio sancti Olavi*; die zwei Versionen einer heute verlorenen lateinischen Legende, deren ältere bzw. kürzere Fassung unter dem Titel *Acta sancti Olavi regis et martyris* (Storm (Hg.) 1880) überliefert ist, während die jüngere, längere Fassung (um 1170) mit dem Titel *Passio et miracula beati Olavi* dem Erzbischof Eysteinn Erlendson zugeschrieben wurde (vgl. die Einführung von Phelpstead in Kunin (Übers.) 2001); die volkssprachliche Übertragung dieser Legende im norwegischen Homilienbuch (Indebro (Hg.) 1931, S. 112–129). Die frühe Entstehung einer hagiographischen Tradition um Óláfr belegt ebenfalls Adam von Bremen (II, 61). Zu den hagiographischen altnordischen Quellen vgl. u. a. Widding / Bekker-Nielsen / Shook 1963.

13 Neben den verschiedenen Passagen über Óláfr in den lateinischen bzw. altnordischen historiographischen Quellen, die die Geschichte der norwegischen Könige zusammenfassen (vgl. u. a. die *Historia Norvegiae*, die *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* von Theodoricus Monachus, das *Ágrip af Nóregs konunga sögum*, die *Morkinskinna* und die *Fagrskinna*), entstand ab dem 12. Jahrhundert eine eigenständige altnordische „Olafsliteratur“. Die sogenannte „Älteste Saga“ wurde zwischen 1190 und 1210 in einem isländischen Kloster verfasst. Dieser Text ist heute bis auf sechs kurze Fragmente einer Handschrift aus dem 13. Jahrhundert (Oslo NRA 52) verloren. Gustav Storm (Hg.) 1893 hat diese Fragmente zusammen mit zwei Bruchstücken der Arnamagnæanischen Sammlung (*AM 325 IV α–β 4°*), die jedoch nicht zur „älteren Saga“ gehören (vgl. Louis-Jensen 1970), herausgegeben (vgl. auch den Anhang zur Ausgabe der „legendarischen Saga“ von Keyser und Unger (Hg.) 1849). Die kurz nach der „Ältesten Saga“, noch am Anfang des 13. Jahrhunderts – vielleicht in Island – verfasste „Legendarische Saga“ ist in einer einzigen norwegischen Handschrift von ca. 1250 erhalten (*DG 8*). Der letzte Abschnitt dieses Textes liefert einen Katalog der Wunder, die König Óláfr zugesprochen wurden. Basierend auf früheren, heute zum Teil verlorenen Quellen verfasste der isländische Priester Styrmir Kárasen gegen 1220 eine *Lifssaga Óláfs hins helga*, deren Text nur in einzelnen Kapiteln, die in die *Flateyjarbók* aufgenommen wurden, erhalten ist. Umstritten bleibt die von Sigurður Nordal 1914 in seiner grundlegenden, kritischen Untersuchung der *Óláfs saga* postulierte Existenz einer sogenannten „Mittleren Saga“ als Zwischenstufe zwischen der Älteren und der Legendarischen Saga zu Styrmirs *Lifssaga*. Allerdings kannte Snorri Sturluson zweifellos das Werk seines Zeitgenossen und Freundes Styrmir, das wahrscheinlich eine der schrift-

die komplizierte Verbindung zwischen diesen verschiedenen Quellen kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht näher eingegangen werden.¹⁴ Es sollen nur zwei Texte untersucht werden, in denen auch Þórir hundr erwähnt wird: die Version der *Óláfs saga hins helga*, die den Mittelteil der *Heimskringla* von Snorri Sturluson bildet, und die sogenannte „Legendarische Saga“.

1 Der Bericht der *Heimskringla*

In Kapitel CVI seiner *Óláfs saga helga* (Hkr) führt Snorri Sturluson die Figur des Þórir hundr¹⁵ während einer Reise des Königs Óláfr nach Halogaland ein:

Þá bjó í Bjarkey Þórir hundr, hann var ríkastr maðr norðr þar; hann gerðisk þá lendr maðr Óláfs konungs.¹⁶

(Da wohnte auf Bjarkey Þórir hundr, er war der reichste Mann dort im Norden; er wurde Lehnsmann von König Óláfr.)

Der König verweilte in dieser nördlichen Region mit der Absicht, den christlichen Glauben endgültig durchzusetzen: *Óláfr konungr dvalðisk mestan hluta sumars á Hálogalandi ok fór í alar þinghár ok kristnaði þar allan lýð* („König Óláfr verweilte den größten Teil des Sommers in Halogaland und ging auf alle Thinge und missionierte dort alle Leute zum Christentum“). Da König Óláfr Tryggvason schon einige Jahre zuvor in Halogaland eine ähnliche Mission durchgeführt hatte (*Óláfs saga Tryggvasonar* (Hkr), Kap. LXXVII),¹⁷ kann davon ausgegangen werden, dass die Ergebnisse dieses offensichtlich erfolgreichen Christianisierungsversuchs oberflächlich und unsicher geblieben waren. Snorri erwähnt allerdings, dass die heidnischen Bräuche im südlicheren Trøndelag in der Zeit König Óláfr Haraldssons noch fest verwurzelt waren (vgl. *Óláfs saga helga* (Hkr), Kap. CVII f.): Die Bevölkerung, die

lichen Quellen für seine eigene *Óláfs saga hins helga* war. Diese wurde zuerst als eigenständiges Werk um 1230 verfasst, bevor Snorri sie in verkürzter Form als Herzstück in seine *Heimskringla* einfügte (die gesamte *Heimskringla* wird zumeist Snorri zugeschrieben, obwohl einige Wissenschaftler das Werk für eine posthume Kompilation halten, vgl. die in Whaley (Hg.) 2012, S. clxix f. zitierte Literatur). Die „selbständige Saga“ ist in einer Reihe von mittelalterlichen Handschriften überliefert (u. a. *Holm perg 2 4°*; vgl. die Ausgabe von Johnsen und Jón Helgason (Hg.) 1941). In einigen Sammelhandschriften (u. a. in der *Flateyjarbók*) wird der Text durch Interpolationen aus anderen Quellen, die von Snorri nicht verwendet wurden, erweitert. Zu den altnordischen Prosaquellen über den Heiligen Óláfr vgl. u. a. Wolf 2013, S. 284–300.

¹⁴ Zu dieser komplexen Frage ist eine beachtliche Menge an Literatur erschienen. Für einen kurzen Überblick über die wichtigsten Quellen der Olafsgeschichte vgl. u. a. die Artikel von Sverrir Tómasson 2003 und Simek / Herrmann Pálsson 2007, S. 290 ff.

¹⁵ Zu Þórir hundr vgl. u. a. Fídjestøl 1987.

¹⁶ Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898, S. 218.

¹⁷ Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900, S. 395 f.

nach alter Sitte große Trankopfer organisierte, behauptete sogar, die Bekehrung Halogalands habe die Götter verärgert.¹⁸

Nachdem Þórir hundr, der einer lokalen aristokratischen Familie entstammt, als Lehnsmann (*lendr maðr*) Óláfr die Treue geschworen haben soll, wendet er sich jedoch schnell von diesem ab, da ihm der missionarische Eifer und der Ehrgeiz des Königs nicht behagen.

Der Bruder Þóirs, Sigurðr, wird als „ein sehr reicher Mann, von großen Ansehen“ beschrieben (*maðr stórauðigr, virðinga-maðr mikill*), der die Schwester von Erlingr Skjálgsson geheiratet hatte. Nach seiner Bekehrung soll er immer noch die prächtigen Gelage organisiert haben, die er als Heide dreimal im Jahr zu geben pflegte, nämlich zu Beginn des Winters, um Mittwinter und im Sommer: *at vetrnóttum, at miðjum vetri, at sumri*.¹⁹ Sein Sohn Ásbjörn, der in Konflikt mit Óláfr gerät, wird von Þórir angeregt, sich dem König zu widersetzen. Dieser Rat erweist sich als verhängnisvoll, da Ásbjörn bald danach von einem Gefolgsmann Óláfrs erschlagen wird. Die Mutter Ásbjörns verlangt nach Rache und überreicht Þórir den Speer, mit dem sein Sohn getötet wurde: Diese Waffe solle er nicht ablegen, bevor er sie in Óláfrs Brust gestoßen habe.

Bald danach tötet Þórir unter dem Vorwand einer ungerechten Verteilung der Beute nach einem Raubzug in Bjarmaland²⁰ mit diesem Speer einen Gefolgsmann des Königs, der Komplize beim Mord an Ásbjörn gewesen war (Kap. CXXXIII).²¹ Nach seiner Weigerung, dem Vertreter Óláfrs die von ihm geforderte Geldstrafe für diese Tat komplett zu bezahlen, schließt sich Þórir in England König Knútr an (Kap. CXXXIX).²² Als dieser in Norwegen einfällt, begleitet Þórir seinen dänischen Beschützer, dessen Lehnsmann er wird, während Óláfr in die Fremde flieht (Kap. CLXX).²³

Knútr verleiht seinen *lendir menn* Þórir hundr und Hárekr ór Þjóttu das Privileg der „Finnenfahrt“, des Handels mit den *Finnar* (*Knútr konungr [. . .] fekk þeim Finnferð*). Zwei Jahre lang unterhält Þórir enge wirtschaftliche Verbindungen zur samischen Bevölkerung, die in den nördlichen Gebieten der skandinavischen Halbinsel beheimatet

18 Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898, S. 219: *váru þar drykkjur miklar; var konungi svá sagt, at þar væri minni ǫll signuð Ásum at fornum sið; þat fylgði ok þeiri sogn, at þar væri drepit naut ok hross ok roðnir stallar af blóði ok framit blót ok veittr sá formáli, at þat skyldi vera til árbótar; þat fylgði því, at ǫllum monnum þótti þat auðsýnt, at goðin höfðu reizk því, er Háleygir höfðu horfit til kristni*. („Dort wurde viel getrunken; dem König wurde da gesagt, dass alle Becher nach altem Brauch den Asen geweiht werden; darauf wurde dies berichtet, dass dort Rinder und Pferde geschlachtet wurden und die Götzenbilder mit Blut gerötet wurden, und diese Opfer wurden zu dem Zweck dargebracht, dass sie zu einer besseren Ernte helfen sollten; darauf wurde gesagt, dass es allen Männern deutlich schien, dass die Götter wütend sein, weil sich die Bevölkerung Halogalands Christus zugewandt hatte.“).

19 Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898, S. 242.

20 Bjarmaland, oder „das Land der Bjarmar“, liegt im Norden des heutigen Russlands, an der Mündung der nördlichen Dwina an den Küsten des Weißen Meeres.

21 Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898, S. 290–299.

22 Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898, S. 320–326.

23 Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898, S. 394 f.

ist. Wenn auch die nördlichste Provinz Norwegens heute noch den Namen Finnmark trägt, so konnte sich diese Benennung im Mittelalter ebenfalls auf südlich davon gelegenen Teile des Landes beziehen,²⁴ sodass Halogaland, das Herkunftsgebiet Þórir hundrs, einem Teil der damaligen Finnmark entsprach. In der Legendarischen Saga wird jedoch erwähnt, dass Þórir nach Finnmark floh, nachdem Óláfr ihn für friedlos erklärt hatte, bevor er zwei Jahren später nach Norwegen zurückkehrte²⁵ – was auf eine klare Unterscheidung zwischen dem königlichen Herrschaftsgebiet und dem nördlichen Teil Finnmarks hindeuten könnte. Das Wissen und die übernatürlichen Fähigkeiten, die den samischen Magiern zugeschrieben werden, sind häufige Themen in der altnordischen Literatur.²⁶ Während seines Aufenthalts unter den Finnen werden für Þórir zwölf Hemden aus Rentierfell angefertigt, denen Snorri magische Fähigkeiten zuspricht:

Hann lét þar gera sér xii. hreinbjálba²⁷ með svá mikilli fjölkyngi, at ekki vápn festi á ok síðr miklu en á hringa-brynju.²⁸

(Er ließ sich zwölf Wämser aus Rentierfell anfertigen, die so viel Zauberkraft besaßen, dass keine Waffe sie durchdringen konnte – noch viel weniger als eine Ringbrünne.)

²⁴ Vgl. Dillmann 2000a, S. 465, Anm. 4. Im alten Norwegen erstreckte sich Finnmark (vgl. auch die Pluralform Finnmerkr) bis hin zu Namdal in Norwegen und Jämtland in Schweden. In diesem Fall umfasste Finnmark auch Halogaland.

²⁵ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 152.

²⁶ Die Figur des samischen Zaubers (oft als *fjolkunnigr* bezeichnet) erscheint wiederholt in der altnordischen Literatur, u. a. in den *Konungasögur*. In Kapitel XXXII der *Haralds saga hárfagra* (S. 144–147) vermitteln zwei samische Magier der zukünftigen Königin Gunnhildr magisches Wissen; in Kapitel IX von Snorris *Óláfs saga helga* (Hkr) (S. 12f.) lösen die Finnen ein Unwetter über dem Heer Óláfrs aus etc. (für weitere Verweise vgl. vor allem Strömbäck 1935, S. 198–206; Dillmann 2006, S. 384f.). Die lateinischsprachige skandinavische Geschichtsschreibung bestätigt die Bedeutung dieser Tradition. Es sei hierzu besonders auf die *Historia Norvegiae* (Storm (Hg.) 1880, S. 82f.) und die *Gesta Danorum* verwiesen. Saxo Grammaticus beschreibt die magischen Fähigkeiten der Finnen (V, xiii, 1: *Finni [. . .]. Incantationum studiss incumbunt*) sowie den Gebrauch von Wettermagie auf dem Schlachtfeld durch die Bjärmer (I, viii, 16: Diese *Byarmenses* sind die *Bjarmar* aus der altnordischen Literatur, die Bewohner Bjarmalands). Dillmann 2006, S. 389, Anm. 83 betont, dass der Begriff *Finnar* neben seiner ethnographischen Bedeutung nicht als einfaches Synonym für „Magier“ verwendet werden dürfe (vgl. auch Strömbäck 1935, S. 203–205; dagegen Koht 1923). Für einen Überblick zu dieser Frage vgl. Fritzner 1877; Lindow 1995; Mundal 1996; Hultkrantz 2001.

²⁷ Die Etymologie des Substantivs *bjálfi* (oder *bjálbi*), ist unsicher. Sie ist möglicherweise slawischen Ursprungs (vgl. *IED*, S. 65). Im Altnordischen bezeichnet dieser Begriff entweder einen „Pelzmantel“ oder ein „Fellhemd“ und tritt sowohl als *simplex* als auch als Teil von Komposita auf (*hrein-bjálbi*, *geit-bjálbi* etc.). Es wird als auch als ein männlicher Vorname genutzt, den unter anderem der Vater Kveld-Úlfrs trägt, der Großvater des Skalden Egill und ein berühmter Berserker (s. o. Kap. V). Im Färröischen bezeichnet *bjálfi* die „Seehundshaut“, die die Seelen der Toten bedeckt (vgl. de Vries 1962, der den Begriff vom russischen *běljók*, „junger Seehund“, von *běl*, „weiß“, ableitet).

²⁸ *Óláfs saga helga* (Hkr), Kap. CXCI, S. 440f.

Keine Klinge kann diese Pelze durchdringen, die bald danach ihre außergewöhnliche Fähigkeit demonstrieren werden.

Nachdem er von der Rückkehr Óláfrs nach Norwegen erfahren hat, startet Þórir hundr eine Aushebung (*leiðangr*)²⁹ und schließt sich an der Spitze seiner *bœndr* den verbündeten Kräften gegen den König an. Elf *húskarlar*,³⁰ die mit großer Sorgfalt ausgewählt worden sind, umgeben Þórir am Tage der Schlacht.³¹ Gewiss sind diese *húskarlar* (wortwörtlich: Hausleute, Knechte) nicht mit den vornehmen Mitgliedern einer königlichen Gefolgschaft zu vergleichen: aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um einfache Bauernknechte – dennoch freie Leute, die sich durch ihre Treue und Kühnheit auszeichnen, so dass sie sich als Kampfgefährten in einer gefolgschaftlich organisierten Gruppe um ihren Anführer scharen. Dieses Gefolge Þórirs nimmt natürlich seine Stellung an der Spitze der Schlachtordnung ein:

Þórir hundr með sína sveit var í öndurðu brjósti fylkingar fyrir merkjum; þar var ok valit lið af bóndum á tvær hliðar Þóri, þat sem snarpast var ok bazt vápnat.³²

(Þórir hundr und sein Gefolge waren in der vordersten Reihe der Schlacht vor dem Banner; dort war zu beiden Seiten Þórirs eine auserlesene Schar an Bauern, die am kühnsten waren und am besten bewaffnet.)

Die Ehre, das Signal zum Beginn der Schlacht zu geben, fällt Þórir und seinen Begleitern zu:

Þórir hundr kom þá ok gekk fram með sveit sína fyrir merkit ok kallaði: „fram, fram, bóandmenn“. Lustu þá upp herópi ok skutu bæði rum ok spjótum.³³

(Da kam Þórir hundr und ging mit seinem Gefolge vor dem Banner und rief: „Vorán, vorán, Bauern“. Sie riefen da den Kriegsschrei und schossen Pfeile und warfen Speere.)

Inmitten des Gefechts begegnet König Óláfr persönlich seinem alten Feind, doch das Schwert des Herrschers kann nicht in die Schulter Þórirs eindringen, da dieser durch sein verzaubertes Fellhemd geschützt wird. Snorri liefert eine ausführliche Beschreibung dieser Episode und stützt sich dabei hauptsächlich auf Skaldenstro-

²⁹ Es handelt sich um ein System der territorialen Mobilmachung, die es erlaubt, in kürzester Zeit eine Schiffsflotte aufzustellen. Diese Einrichtung bekommt auch bald einen steuerlichen Aspekt. Unter den vielen Veröffentlichungen zu diesem Thema vgl. u. a. Musset 1997, S. 89 f.; Kuhn 1991; Strauch 2001.

³⁰ Zur Verwendung dieses Begriffs, der auch in der angelsächsischen Welt gut belegt ist, vgl. u. a. Lindow 1976, S. 113 f.

³¹ *Óláfs saga helga* (Hkr), Kap. CCXIX, S. 479 f.: *Nú er þat frá mér at segja, at ek hef valit til af húskorlum mínum menn xi., þá er snarpastir eru, ok ætla ek þat, at vér skyli ekki við aðra meta at skipta hoggum við Ólaf, ef vér komumk í færi um þat.* („Nun kann ich berichten, dass ich elf meiner Hausleute ausgewählt habe, die am mutigsten sind, und ich glaube das, dass wir es nicht anderen überlassen müssen, Hiebe mit Ólaf zu wechseln, wenn wir die Gelegenheit dazu erhalten.“).

³² *Óláfs saga helga* (Hkr), Kap. CCXXI, S. 482.

³³ *Óláfs saga helga* (Hkr), Kap. CCXXVI, S. 486 f.

phen, die dem Skalden Sigvatr Þórðarson,³⁴ einem Zeitgenossen und Freund Óláfrs, zugesprochen werden:³⁵

Óláfr konungr hjó til Þóris hundz um herðarnar; sverðit beit ekki, en svá sýndisk sem dust ryki
ór hreinbjálbanum; þessa getr Sigvatr:

Mildr fann gǫrst, hvé galdrar,
gramr sjalfr, meginrammir
fjolkunnigra Finna
fullstórum barg Þóri,
þás hyrsendir Hundi
húna golli búnu
slætt réðsízt at bíta
sverði laust of herðar.³⁶

Þórir hjó til konungs, ok skiptusk þeir þá nokkurum höggum við, ok beit ekki sverð konungs,
þar er hreinbjálbinn var fyrir, en þó varð Þórir sárr á hendi; enn kvað Sigvatr:

Pollr dylr saðrar snilli
seims, en þat veitk heiman,
hverr sæi Hunds verk stoerri
hugstórs, es frýr Þóri,
es þvergarða þorði
Próttir, hinn es fram of sótti,
Glyggs í gǫgn at höggva
gunnranns konungmanni.³⁷

34 Vgl. zu diesem Skalden: Finnur Jónsson 1901; Paasche 1917, S. 57–86; Hollander 1940; Lie 1970; Poole 1993; Poole 2005.

35 *Óláfs saga helga* (Hkr), Kap. CCXXVIII, S. 492f.

36 Es handelt sich um die 16. Strophe der *Erfidrápa* des Sigvatr Þórðarson. Das Substantiv Neutrum *erfi* bezeichnet das Begräbnismahl. Als Gattungsbezeichnung der altnordischen Dichtung bezieht sich der Name *Erfidrápa* auf Preislieder, die einem verstorbenen Fürsten gewidmet sind. Die *Erfidrápa Óláfs helga* verfasste Sigvatr in seinen späteren Jahren, etwa um 1040 (vgl. die legendenhafte Sage über die Entstehung des Gedichts in der *Óláfs saga helga* (Flat), S. 394). Der Skalde, der sich 1030 auf einer Pilgerreise nach Rom befand, nahm an der Schlacht von Stiklastaðir nicht selbst teil. Zur 16. Strophe vgl. den Kommentar von Judith Jesch (Hg./Übers.) 2012, S. 683, in dem die Reihenfolge der Wörter folgendermaßen zusammensetzt wird: *Mildr gramr fann gǫrst sjalfr, hvé meginrammir galdrar fjolkunnigra Finna barg fullstórum Þóri, þás húna hyrsendir laust sverði búnu golli of herðar Hundi; slætt réð sízt at bíta*. Der Ausdruck *húna hyrr*, „das Feuer des Mastknopfes“, ist eine Metapher für Gold. Die Formulierung *húna hyrsendir*, „der, der das Feuer des Mastknopfes verteilt“, „der, der das Gold verteilt“, das heißt „der Freigiebige“, bezieht sich hier auf den König.

37 17. Strophe der *Erfidrápa*. Judith Jesch (Hg./Übers.) 2012, S. 683 rekonstruiert die Reihenfolge der Worte folgendermaßen: *pollr seims, es frýr Þóri, dylr saðrar snilli, en veitk þat heiman – hver sæi stoerri verk hugstórs Hunds? –, es Próttir þvergarða glyggs gunnranns, hinns of sótti framm, þorði at höggva í gǫgn konungmanni*. Die Nominalgruppe des Genitivs *Hunds hugstórs* („des tapferen Hundes“) kann sich sowohl auf *snilli* („Mut“) als auch auf *verk* („Handeln“, hier „Großtat“) beziehen. Der Ausdruck *pollr seims* („Kiefer des Goldes“) bezeichnet einen „Mann“, so wie sich die poetische Umschreibung (*kenning*) *Próttir gunnranns glyggs þvergarða* auf einen „Krieger“ bezieht. Das femi-

Konungr mælti til Bjarnar stallara: „Ber þú hundinn, er eigi bíta járn.“ Björn snøri øxinni í hendi sér ok laust með hamrinum; kom þat hogg á ǫxl Þóri, ok varð allmikil hogg, ok rataði Þórir við [. . .]. Þá lagði Þórir hundr spjóti til Bjarnar stallara á honum miðjum, veitti honum bana-sár. Þá mælti Þórir: „Svá bautu vér björnuna“.

(König Ólafr hieb Þórir hundr auf die Schultern; das Schwert biss nicht und es schien als ob Staub aus dem Rentierfell käme; dies erzählt Sigvatr:

Der gnädige Fürst erfuhr selbst am deutlichsten
wie die sehr mächtigen Zauber
der trollweisen Finnen
den tollkühnen Þórir retteten,
als der Freigiebige (= Ólafr)
mit dem goldverzierten Schwert
auf die Schultern des Hundes hieb.

Die abgestumpfte Scheide konnte am wenigsten beißen.

Þórir schlug den König, und sie gaben sich gegenseitig einige Hiebe, und das Schwert des Königs biss nicht, weil das Rentierfell es verhinderte, und doch war Þórir an der Hand verwundet; und so sprach Sigvatr:

Der Mann
der Thorir verachtet,
leugnet die echte Tapferkeit,
das weiß ich von daheim,
– wer hätte eine kühnere Tat des hochmutigen Hundes gesehen? –
als der Krieger,
der vorwärts stürmte,
es wagte, den König zu schlagen.³⁸

Der König sagte zu Björn stallari: „Schlage du den Hund, den kein Eisen beißt.“ Björn drehte die Axt in seiner Hand um und schlug mit dem Axtrücken; dieser Schlag traf die Achsel Þórir, und es war ein gewaltiger Schlag, und Þórir strauchelte [. . .]. Da stieß Þórir hundr Björn stallari den Speer in den Bauch, und versetzte ihm die Todeswunde. Da sagte Þórir: „So erlegen wir Bären“.)

Während des Zweikampfs unterliegt König Ólafr den Hieben Þórir und seiner Gefährten.

nine Substantiv *gunnr* („Kampf“) in dem Kompositum *gunnrann* („Haus, Halle des Kampfes“, das heißt der „Schild“) erinnert ebenfalls an den Namen einer Walküre (eine ähnliche Doppeldeutigkeit findet sich übrigens auch in Strophe 8 des *Haraldskvæði*); *gunnranns glyggs* („Sturm der Schilde“) bedeutet also „Kampf“; *gunnranns glyggs þvergarðr* („Wall des Krieges“) entspricht ebenfalls einer *kenning* für „Schild“; *Þrótt*, „Kraft“, „Macht“, ist ein Óðinsname; der „Þrótt des Schildes“ ist der „Kämpfer, Krieger“.

38 Übersetzung der Strophe nach Hube 2006, S. 443. Zur Rolle von Þórir beim König Olafs Fall, vgl. Dillmann 2019.

Im Anschluss an die Beschreibung der Schlacht findet sich eine Episode, die dem erbaulichen Charakter der hagiographischen Legende entspricht: Als Þórir dem gefallenen Óláfr die letzte Ehre erweist und ein Tuch auf den Leichnam legt, kommt seine verwundete Hand mit dem Blut des Königs in Kontakt. Danach vernarbt die Wunde in kurzer Zeit. Laut Snorri war Þórir unter den Anführern des Bauernheeres der allererste, der die Heiligkeit seines früheren Gegners verkündet habe.

Die Überlieferung der *Heimskringla* zur Teilnahme Þóris an der Schlacht von Stiklastaðir steht nicht isoliert. Andere Quellen bestätigen teilweise die Darstellung dieser Ereignisse, liefern jedoch auch Varianten. Dies ist vor allem in der Legendarischen Saga³⁹ der Fall, die in einer norwegischen Handschrift aus dem 13. Jahrhundert überliefert ist (DG 8, aufbewahrt in Uppsala).⁴⁰

2 Der Bericht der Legendarischen Saga

Diese einzige erhaltene Ausarbeitung der Legendarischen Saga, die aus dem Trøndelag stammt,⁴¹ lässt sich als Abschrift einer heute verlorenen, wahrscheinlich um 1200 auf Island entstandenen Vorlage bestimmen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser der norwegischen Version den ursprünglichen Text, dessen Stoff sowohl skaldischen Strophen als auch verschiedenen schriftlichen, profanen wie kirchlichen Quellen entnommen wurde, mit aus lokalen, mündlichen Überlieferungen gewonnenen Informationen angereichert hat, insbesondere im Zusammenhang mit dem Tod Óláfrs, da sich Stiklastaðir in dieser Region befindet. Die Details, die die Legendarische Saga vom Werk Snorris unterscheiden, sowie die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Texten, verdienen also eine aufmerksame Untersuchung.

³⁹ Die Bezeichnung „Legendarische Saga“ hat Peter A. Munch 1853 eingeführt, um dieses Werk von der historisch ausgerichteten *Óláfs saga Snorris* zu unterscheiden (vgl. Munch / Unger (Hg.) 1853, S. IV).

⁴⁰ Die erste Ausgabe dieses Textes verdanken wir Rudolph Keyser und Carl Richard Unger (1849). Eine diplomatische Edition wurde von Oskar A. Johnsen 1922 publiziert. Anne Holtsmark fertigte 1956 eine Faksimile-Ausgabe an. Von Guði Jónsson (1957) existiert eine normalisierte isländische Edition. In der vorliegenden Arbeit wird die Edition und Übersetzung von Anne Heinrichs et al. (1982) verwendet.

⁴¹ Sie wurde in „rein tröndischer Sprachform“ verfasst (Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 20; Marius Hægstad, „Um maalet i Óláfs saga hins helga“, in Johnsen (Hg.) 1922, S. XXVIII–LVII). Zu den paläographischen Besonderheiten, die eine Datierung erlauben, vgl. u. a. Seip 1954, S. 65 f.; zur Geschichte der Handschrift vgl. die oben zitierte Ausgabe von Johnsen (Hg.) 1922, S. XI f. sowie die Legendarische *Óláfs saga helga* (Holtsmark (Hg.) 1956), S. 1 f.

Genauso wie in der *Heimskringla* wird Þórir (Porer hundr) in der Legendarischen Saga als eine der bedeutenden Persönlichkeiten dargestellt, die sich zusammen mit Erlingr Skjálgsson dem König Olaf widersetzen:

Nu stíðnaðu ríkismenn við konongenn. Var mest at þui Ærlingr Skialgsson, er þa var mestr maðr i Norege oc rikaztr allra lænndra manna. Þorer hundr var oc ríkr maðr [. . .]. For síðan or lande oc marger lænder aðrer oc gerðozc otruir kononge af raðom sinum oc ihuga.⁴²

(Die Mächtigen verhielten sich halsstarrig gegenüber dem König, allen voran Erling, Skjals Sohn, der damals in Norwegen sehr bedeutend und der mächtigste unter den Lehnleuten war. Thorir Hund war ebenfalls ein mächtiger Mann [. . .]. Er und viele andere Lehnleute verließen das Land und verhielten sich in ihren Plänen und Gedanken treulos gegen den König.)⁴³

Im Gegensatz zum Bericht der *Heimskringla* wird in der Legendarischen Saga jedoch erwähnt, dass Þórir für den Mord an drei Männern des Königs verbannt worden sein soll. Aus diesem Grunde flieht er nach Finnmark, wo er zwei Jahre verbringt. Nach seiner Rückkehr nach Norwegen bleibt er weiterhin erklärter Feind des norwegischen Königs und stützt sich in seinen Unternehmungen auf Zauberei:

Træystizc miokc fiolcyngi Finna i mote Olave kononge oc gecc þa æinna manna mest at þui, at vera mote Olave kononge.⁴⁴

(In seiner Gegnerschaft zu König Óláfr ging er von allen Männern am weitesten und vertraute dabei sehr auf die Zauberkunst der Finnen.)⁴⁵

Darüber hinaus wird behauptet, Þórir und andere Lehnsleute hätten von König Knútr Geld angenommen, um sich gegen Óláfr zu verschwören.⁴⁶

Bei der Beschreibung der Schlacht von Stiklastaðir bestätigt die Legendarische Saga, dass Þórir und seinen elf Gefährten eine geschlossene, sich von der Hauptmasse des Bauernheeres abhebende Gruppe bilden:

Þorer hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir [. . .].⁴⁷

(Außerhalb der Schlachtreihen befanden sich Thorir Hund und seine elf Leute, die nirgends eingegliedert waren [. . .].)⁴⁸

In dem norwegischen Text findet sich jedoch ein Element, das dem Bericht von Snorri Sturluson widerspricht: *[. . .] oc varo i vargskinzstakcum* („[. . .] sie trugen Jacken aus Wolfsfell“). In diesem Fall werden die Gefährten Þórir also nicht mit Rentierfellen, sondern mit aus Wolfspelz angefertigten Kitteln bekleidet.

⁴² Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 108.

⁴³ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 109.

⁴⁴ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 152.

⁴⁵ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 153.

⁴⁶ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 158.

⁴⁷ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 192.

⁴⁸ Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 193.

Der Begriff *vargstakkr* (abgekürzte Form von *vargskinnstakkr*)⁴⁹ beschreibt in der *Vatnsdæla saga* die Kleidung der Berserker König Haralds: [. . .] *þeir berserkir, er úlfhédnar vāru kallaðir; þeir hófðu vargstakka fyrir brynjur ok vǫrðu framstafn á konungs skipinu* [. . .].⁵⁰

Die *sagnamenn* erwähnen jedoch nie den Begriff *berserksgangr* im Zusammenhang mit den Gegnern des Heiligen Óláfr. Die Gruppe Þórir hundrs weist dennoch überraschende Ähnlichkeiten zu den Elitekriegern König Haraldr hárfagris auf. Die Beschreibung des letzten Kampfes, die die Handschrift der Legendarischen Saga überliefert, regt dazu an, Þórir und seine Männer als Tierkrieger zu betrachten:

Sva sǣgia menn, at Biorn digri hio með sværði til Þores hunnz um dagenn. En þar sem a kom, bæit æigi, hælldr en vænndi bærði um. En Þorer oc þær .xij. saman varo i vargskinzstacum, þæim er Finnar hafðu gort þæim með mikilli fiolkyngi. Þa er Biorn sa, at sværðet bæit æigi, þa kallaðe hann a konongenn oc mællte: „Æigi bita vopnen hundana.“ „Bæri þer þa hundana“, sagðe konongrenn. Þa tok Biorn ser klubbu mikla oc laust Þore hund, sva at fell við, oc æ siðan bar hann hallt hauuð iamnan. Oc þa liop hann upp oc lagðe Biorn með spiote oc mællte: „Sva bæitum ver biarnuna a morkenne norðr“, sagðe hann.⁵¹

(Die Leute erzählen, daß Björn der Dicke an diesem Tag mit dem Schwert nach Thorir Hund schlug. Dort wo es traf, verletzte es ihn nicht, sondern es war, als schlug er mit einer Rute um sich. Thorir und seine elf Begleiter hatten Jacken aus Wolfsfell, die ihnen Finnen mit großer Zauberkunst gemacht hatten. Als Björn sah, daß das Schwert nicht schnitt, rief er den König zu: „Die Waffen beißen die Hunde nicht!“ „Dann schlägt die Hunde tot“, sagte der König. Da nahm Björn eine große Keule und schlug so auf Thorir Hund ein, daß er hinfiel, seitdem hielt dieser den Kopf immer schief. Dann sprang Thorir auf und durchbohrte Björn mit dem Speer und sagte: „So erlegen wir im Norden in Finnmarken die Bären!“)⁵²

Der Dialog dieser Episode ähnelt der von Snorri überlieferten Version, mit Ausnahme der Strophen Sigvatrs, die hier ausgelassen werden. Darüber hinaus erscheint das Wort „Hund“ in diesem Text im Plural (in der bestimmten Form *hundana*), während es in der *Heimskringla* im Singular benutzt wird (*hundinn*).⁵³

49 Das maskuline *stakkr* bezeichnet ein weites und ärmelloses Kleidungsstück, das oft aus Fell hergestellt wird (worauf bereits das Kompositum *skinnstakkr* verweist; vgl. Falk 1919, S. 162f.). Das altnordische Wort *vargr* bezeichnet den Wolf und ist mit einer negativen Konnotation behaftet. Da „warg“-Termini (as. *uuarg*, ahd. *uuarc*, ae. *wearg*, an. *vargr*) im germanischen Raum jedoch ursprünglich einer „der möglichen Bezeichnungen für einen Verbrecher“ entsprachen, ist davon auszugehen, dass die Tierbedeutung erst sekundär ist, vgl. Jacoby 1974.

50 Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 24 g.; s. o. Kap. IV.

51 Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 194 ff.

52 Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 195 f. Um Björn zu verspotten, der hier mit einem gejagten Tier gleichgesetzt wird, benutzt Þórir natürlich das Appellativ *björn* („Bär“).

53 In der langen Version der *Óláfs saga helga*, die in der *Flateyjarbók* überliefert ist, spricht Þórir hundr die folgenden Worte, als er seine Lanze in Björns Körper sticht: *skulu ver bauta biornnuna ef þer berit hundana* (S. 356).

In der Legendarischen Saga wird das Substantiv *hundr* folglich für alle zwölf Krieger verwendet, während es sich bei Snorri nur auf Þórir bezieht.⁵⁴ Dies ist ein bedeutsames Detail: Der Beiname „Hund“ wird im norwegischen Text als Attribut verwendet, das auf die Gruppe der zwölf Gefährten verweist. Diese *hundar*, die mit Tierfellen bekleidet sind, müssen als eine Parallele zu den *úlfheðnar* von Hafrsfjord gesehen werden.

Was die letzten Augenblicke der Schlacht von Stiklastaðir betrifft, so stimmt die Überlieferung der Legendarischen Saga bis auf kleine Details mit derjenigen der *Heimskringla* überein. Der „Hund“ führt selbst den tödlichen Hieb gegen den König aus, erkennt aber bereits kurz nach dieser Tat die Heiligkeit Óláfrs. Einige Zeit später unternimmt er eine Pilgerfahrt ins Heilige Land, von der er nicht zurückkehrt.⁵⁵

Auch andere Quellen berichten von der Rolle des „Hundes“ während der Ereignisse unter Óláfrs Herrschaft. Zu diesen gehören zum Beispiel die *Historia de antiquitate regum Norwagiensium* des Theodoricus monachus⁵⁶ oder die in der *Flateyjarbók* überlieferte interpolierte Version der *Óláfs saga helga*.⁵⁷ Im Vergleich zu den Texten der *Heimskringla* oder der Legendarischen Saga tragen diese Werke jedoch kaum neue Informationen zum Verhalten Þórirs und seiner Begleiter bei (abgesehen von der Episode mit dem Zauberer Mottull in der *Flateyjarbók*).⁵⁸

B Die Figur des Tierkriegers und die *interpretatio christiana*

Die Figur des „Hundes“, der von seinem Gefolge umgeben ist (*Þórir hundr með sína sveit*), illustriert deutlich die Rolle der Tierkrieger in der Gesellschaft des alten Nordens. Darüber hinaus bezeugt die historiographische Überlieferung der *Óláfs saga* das erstaunliche Fortbestehen dieser archaischen Form der Gefolgschaft in den nördlichen Gebieten Norwegens, wo sich der Einfluss des Christentums erst relativ „spät“ (Anfang des 11. Jahrhunderts) durchsetzte.

Die *húskarlar* Þórirs weisen unleugbar die wesentlichen Charakteristika der Tierkrieger auf: Sie stehen an der Seite ihres Anführers an der exponiertesten Stelle auf dem Schlachtfeld; so wie die Berserker von König Haraldr hárfagri tragen sie

⁵⁴ Vgl. Höfler 1940, S. 114 f., Anm. 62.

⁵⁵ Dies erwähnt auch Snorri in Kapitel XI der *Hákonar saga góða* (S. 23).

⁵⁶ Storm, Gustav (Hg.) 1880, S. 41.

⁵⁷ Guðbrandr Vigfússon / Unger (Hg.) 1862, S. 356 f. Vgl. auch *Viðbætur við Óláfs sögu hins helga* (S. 237 f.) und das um 1390 von Einar Gilsson verfasste Gedicht *Óláfsríma Haraldssonar* in der *Flateyjarbók*.

⁵⁸ Vgl. *Viðbætur við Óláfs sögu hins helga* (S. 244 f.). Der Text liefert eine sehr detaillierte Beschreibung von Þórirs Aufenthalt bei den Samen. In dieser Version wurden die zwölf Rentierfelle (*hreinbialfar*) durch einen König der Finnmark namens Mottull, einen Anhänger der heidnischen Opferriten (*heidinn blótmaðr*) und großen Zauberkundigen (*miðk fiðlkynnigr*), an den „Hund“ übergeben (vgl. auch Johnsen / Jón Helgason (Hg.) 1941, 2, S. 692).

„Wolfspelze“ (zumindest laut der Legendarischen Saga). In den Quellen werden Þórir und seine Gefährten jedoch nie als *úlfeðnar* bezeichnet. In diesem historischen Zusammenhang wird der Begriff *berserksgangr* ebenfalls nicht verwendet. Wie kann man das Fehlen dieser Terminologie erklären?

Snorri Sturluson beruft sich in seinem Bericht über die Schlacht von Stiklastaðir vor allem auf das von den skaldischen Strophen überlieferte Material, zu dem die *Erfdrápa* gehört. In diesem um 1040 von Sigvatr Þórðarsson verfassten Gedicht wird die Unverwundbarkeit Þórir hundrs den magischen Fähigkeiten der Samen zugeschrieben. Die Verwendung von Fellkleidung – weder von Rentierfellen noch von Wolfspelzen – wird jedoch nicht ausdrücklich erwähnt. Über die Elitetruppe, die sich um den „Hund“ versammelt, berichtet Sigvatr ebenfalls nicht.

Snorri lässt sich vornehmlich von Sigvatrs Überlieferung inspirieren, an die er mehrere Elemente anfügt, die er zweifellos anderen Quellen entnommen hat, wie etwa das Motiv von den Rentierfellen sowie die elf *húskarlar*, die von Þórir hundr ausgewählt werden. Er stellt jedoch keine ausdrückliche Verbindung zwischen den Kriegern und den zwölf *hreinbjálfar* her: Wenn auch der „Hund“ am Tag der Schlacht eines der Rentierfelle trägt, das er bei den *Finnar* erhalten hat, so beschreibt der Text doch nicht die Kleidung seiner Gefährten. Letztere spielen im Übrigen bei Snorri kaum eine Rolle: Er erwähnt sie kurz in seiner Beschreibung des Heeres der *bændr*,⁵⁹ ohne sie in den weiteren Schlachtverlauf zu integrieren. Dies entgeht Otto Höfler nicht: „Die Weglassung der Zwölferschar ist umso auffallender, als Snorri vorher . . . von zwölf Fellwämsern erzählt hatte (wie seine Quellen), was nun zum blinden Motiv wird!“⁶⁰

In dieser Hinsicht liefert die Legendarische Saga – in der die beiden Skaldenstrophen, in denen Þórir vorkommt, nicht zitiert werden – eine kohärentere Darstellung der Ereignisse. Sie beschreibt detailliert die Ausrüstung, die der „Hund“ und seine Gefährten tragen (Kap. LXXIX): *Þorer oc þæir .xij. saman varo i vargskinzstacum*.⁶¹ Andere Elemente stimmen wiederum mit der Überlieferung der *Heimskringla* überein, wie das Motiv der samischen Magie sowie die Episode vom Aufenthalt Þórir in der Finnmark, die ebenfalls in der *Heimskringla* überliefert sind.

Die verschiedenen Redaktionen der Geschichte vom heiligen Óláfr stimmen folglich mit der Überlieferung der *Erfdrápa* überein, da sie einstimmig die Rolle der „finnischen“ Magier als Helfer Þórir betonen. Möglicherweise beruht diese Tradition zum Teil auf einer authentischen Überlieferung.

Da der Pelzhandel sowohl für die Skandinavier als auch für die Samen von großer Bedeutung war, besteht kein Anlass dazu, die Berichte über die Reise Þórir

59 *Óláfs saga helga* (Hkr), Kap. CCXIX, S. 479 f.; Kap. CCXXVI, S. 486.

60 Höfler 1940, S. 115, Anm. 62.

61 Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 192, 194 ff.

nach Norden in Zweifel zu ziehen. Aus dieser Tätigkeit resultierten erhebliche Einnahmen, die König Knútr seinen Lehnsmännern gewährte (vgl. die von Snorri erwähnte *finnferð*). Laut der Legendarischen Saga findet Þórir, der vom König verbannt wurde, in der Finnmark sogar einen Zufluchtsort (Kap. LXII).⁶²

Für die Anhänger Óláfrs bedeutet der Aufenthalt Þórirs bei den „Finnen“ jedoch in erster Linie das Aufeinandertreffen eines unbeugsamen Gegners des Missionarkönigs mit einer Bevölkerung, die in der Kunst der Magie (*fjolkynngi*) bewandert ist.

Über die altisländischen Sagas hinaus entspricht der Glaube an eine besondere Begabung der *Finnar* im Bereich der Zauberkunst einer volkstümlichen, tief verwurzelten Vorstellung. Im mittelalterlichen Norwegen verdammt den christlichen Gesetze den Aberglauben und die Ausführung von Magie mit eindeutigen Aussagen: *trúa á Finna eða fordæður* („an Finnen oder Hexen glauben“)⁶³ oder auch *fara á Finnmerk at spyrja spá* („in die Finnmark fahren, um eine Prophezeiung zu erhalten“),⁶⁴ vgl. auch den deutschen Ausdruck *zum Blocksberg gehen*.⁶⁵

Der Hinweis auf *meginrammir galdrar fjolkunnigra Finna* („sehr zauberkundige, Magie ausübende, viel wissende Finnen“) im Werk des Skalden Sigvatr kann nicht weiter überraschen,⁶⁶ da diese Formulierung eng mit einer *interpretatio christiana* zusammenhängt. Die apologetische Absicht ist eindeutig. Um das *exemplum* des christlichen Königs zu preisen, unterstreicht der Verfasser der *Erfdrápa* die Bösartigkeit des gegnerischen Treibens: Dem Mut des Herrschers stehen die magischen Fähigkeiten der Samen gegenüber. Die Verwendung von verzauberten Pelzen stellt das einzig wirksame Gegenmittel gegen die Tapferkeit Óláfrs dar. Dabei versäumt Sigvatr jedoch nicht, die heldenhaften Tugenden Þórirs zu würdigen.⁶⁷ Aber die eigene Kampfeskraft des „Hundes“ reicht kaum dazu aus, ihm den Sieg zu sichern; allein die schützenden Zauberei der *Finnar* verschaffen ihm die ausschlaggebende Überlegenheit. Das Motiv der samischen Magie trägt vor allem dazu bei, Þórir durch seine Verbindung zu den heidnischen Bräuchen, die im christlichen Diskurs mit Zauberei verbunden werden, in Misskredit zu bringen.

⁶² Heinrichs et al. (Hg./Übers.) 1982, S. 152.

⁶³ *Eiðsifapingslög – Kristinn réttir hinn forni*, § 45 (Keyser / Unger (Hg.) 1846, S. 389): *Engi maðr a trúa. a finna. eða fordæður* (vgl. auch die Redaktion B, § 34, S. 403).

⁶⁴ *Borgarþingslög – Kristinn réttir hinn forni*, § 16 (Keyser / Unger (Hg.) 1846, S. 350 f.): *þæt er ubota værk at gera finfarar. fara at spyrja spá*. Dillmann 2006, S. 30, Anm. 6 übersetzt diese Stelle folgendermaßen: „c’est un crime majeur [wörtlich: qui ne peut être expié par le versement d’une somme d’argent] que d’accomplir des voyages chez les Lapons, que d’aller recueillir une prediction.“ Er zitiert auch die in der Version B (NKS 1642 4to) erhaltene explizite Formulierung: *at fara a finmork oc spyrja spá*.

⁶⁵ Vgl. IED, S. 154.

⁶⁶ Vgl. Str. XVI der *Erfdrápa*.

⁶⁷ Vgl. Str. XVII der *Erfdrápa*.

Diese Darstellung der Ereignisse, die von einer hagiographischen Perspektive geprägt ist, berücksichtigt jedoch nicht die Glaubensvorstellungen der Gegner des heiligen Óláfr und liefert keine glaubhafte Erklärung für das Verhalten der Gefährten Þórir auf dem Schlachtfeld. Gewiss lag eine andere Ursache als die samische Magie dem Ruf der Unverwundbarkeit Þórir in den Augen seiner Gefolgsleute zugrunde. Vielmehr lässt sich das Phänomen durch den Bezug auf die Tradition der Tierkrieger interpretieren. Die offensichtliche Unempfindlichkeit Þórir gegenüber den Schwerthieben ist eine Fähigkeit, die den Berserkern in den meisten mittelalterlichen Quellen zugesprochen wird. Diese Form der Schmerzlosigkeit, die durch die Raserei hervorgerufen wird, die die Tierkrieger während der Schlacht übermannt, ist eines der Hauptmerkmale des *berserksgangr*.

Die Analogien zwischen dem „Hund“ und den Tierkriegern der vorchristlichen nordischen Gesellschaft sind zahlreich. Þórir gehört zur sozialen Elite Halogalands. Auch die Berserker, die im aristokratischen Milieu der Wikingerzeit sehr angesehen waren,⁶⁸ zählten in ihren Rängen mehrere Mitglieder aus bedeutenden Familien.⁶⁹ Diese Krieger, die sich oft zu einer Kerntruppe von zwölf Kämpfern zusammenschlossen,⁷⁰ nahmen einen Ehrenplatz in der Gefolgschaft des Herrschers ein. In der Schlacht bekamen sie den Auftrag, ihren Anführer zu schützen; sie standen an der exponiertesten Stelle⁷¹ und bildeten eine Art Stoßtrupp.⁷² Ihr einzigartiges Aussehen unterschied sie vom Rest des Heeres: Sie tobten wie wilde Tiere und waren mit Wolfspelzen bekleidet.⁷³ Wenn sie vom *furor* überfallen wurden, zeigten sie sich ungerührt vom Biss von Eisen und Feuer und verbreiteten Furcht unter ihren Gegnern.

Diese kriegerische Sitte, die wahrscheinlich mit heidnischen Riten und Mythen verbunden war, verschwand, als das Christentum sich unter den skandinavischen Eliten endgültig durchsetzte. Þórir und seine elf Gefährten, die in ihren Wolf- oder Rentierfellen an vorderster Front der Schlacht stehen, sind die letzten Vertreter dieser archaischen Tradition im mittelalterlichen Norwegen. Obwohl Þórir wahrscheinlich schon vor der Schlacht in Stiklastaðir Christ geworden ist, wie seine Aufnahme als Lehnsmann von Óláfr beweist, entstammt er einer neubekehrten Familie, deren Mitglieder auf viele heidnische Bräuche noch nicht verzichteten. Óláfr und seine treuesten Anhänger hätten eine solche Haltung nicht gutheißen können. In diesem

68 Vgl. die Strophen 20 und 21 des *Haraldskvæði*.

69 Vgl. u. a. die Tierkrieger Kveld-Úlfr und Berðlu-Kári in der *Egils saga Skalla-Grímssonar*.

70 Vgl. die Quellen, die Boberg in ihr Verzeichnis aufgenommen hat: Boberg 1966, S. 124, Motiv F610.3.300: Twelve berserks.

71 Vgl. die verschiedenen Berichte zur Schlacht von Hafrsfjord, die aussagen, dass die Berserker am Bug des Schiffes standen: *Haralds saga hárfagra*, Kap. IX, S. 107f.; *Egils saga*, Kap. IX (Sigurður Nordal (Hg.) 1933, S. 22); *Vatnsdæla saga*, Kap. IX (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939, S. 24f.).

72 *Grettis saga*, Kap. II (Guðni Jónsson (Hg.) 1936, S. 5).

73 *Vatnsdæla saga* und *Grettis saga* (s. o. Kap. IV die zitierten Verweise).

Zusammenhang werden die Pelzmäntel der Gefolgsleute Þórir's als Erzeugnis der samischen Zauberei dargestellt.

Durch diese Episode wird der erbarmungslose Charakter des Kampfes, den der heilige Óláfr gegen die letzten Kräfte des Heidentums führt, veranschaulicht.⁷⁴ Bereits Dillmann⁷⁵ bemerkte, dass „l'opposition entre la *hamingja* (chance) du roi chrétien et la *þjólkynngi* (magie) des *Finnar* demeurés païens“ ein häufig genutztes Motiv in den Königssagas darstellt (vgl. in der *Óláfs saga helga* von Snorri z. B. die Darstellung eines der ersten Kriegszüge, den der zukünftige König Norwegens unternimmt).⁷⁶ Auf dem Schlachtfeld von Stiklastaðir erringt der König schließlich einen posthumen Sieg: Sein Tod führt zur endgültigen Konvertierung Þórir's, der wundersamerweise von seinen Wunden geheilt wird, nachdem er den Leichnam Óláfr's berührt hat.

Wenn auch der Verweis auf die Zauberkunst der *Finnar* eine bedeutende Rolle in den aufschlussreichen Berichten über den Tod Óláfr's spielt, so verdeckt dieses narrative Schema, das den Zusammenhang mit der Tradition der Tierkrieger übersieht, doch die wahre Natur der Kriegergruppe, die sich um Þórir hundr versammelt.

Abgesehen vom Motiv der samischen Magie gibt es aber auch weitere Gründe, weshalb Þórir und seine Gefährten in den verschiedenen Versionen der Olafsgeschichte nicht als Berserker bezeichnet werden konnten. Einerseits werden nicht alle wütenden, mit Pelz bekleideten Krieger in den altnordischen Quellen ausdrücklich unter der Bezeichnung *berserkir* aufgeführt; andererseits bezieht sich das Substantiv *berserkr* im Korpus der altisländischen Sagas auf verschiedene Figuren, die oft keinen historischen Hintergrund haben. In den 150 Jahren, die das *Haraldskvæði* von der *Erfdrápa* trennen, hat sich die Verwendung des Wortes gleichzeitig mit den sozialen und religiösen Veränderungen der altnordischen Welt weiterentwickelt:⁷⁷ Der Terminus *berserkr* erweckt im Norwegen des 11. Jahrhunderts ganz andere Assoziationen als während der vorchristlichen Zeit. Folglich konnte der Skalde Sigvatr, ein Zeitgenosse des heiligen Óláfr, nicht auf die Idee kommen, die Begleiter Þórir hundr's mit den Berserkern König Haraldr hárfagris zu vergleichen. Um das zu belegen, ist es zweckmäßig, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *berserkr*

74 Auch wenn viele Heiden sich vor der Schlacht in Stiklastaðir dem König anschlossen (vgl. u. a. Gauka-Þórir und Afra-Fasti, die von Snorri als *stigamenn ok inir mestu ránsmenn*, vom Verfasser der Legendarischen Saga jedoch als *kappar miklir oc [. . .] nalega berserkir* bezeichnet werden), soll Óláfr alle diejenigen, die nicht getauft werden wollten, abgewiesen haben (vgl. *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 452f.).

75 Dillmann 2006, S. 384, Anm. 70.

76 *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 12f.

77 S. o. Kap. VI.

unter Berücksichtigung der jeweiligen Quellenart und der Etymologie in einer diachronen Perspektive zu beleuchten.⁷⁸

Das Substantiv *berserkr*, das ausschließlich in der altwestnordischen Literatur belegt ist, kommt niemals in Runeninschriften vor. Das Wort bezieht sich scheinbar auf die norwegische „Variante“ einer Sitte, die in einem deutlich größeren Gebiet verbreitet war. Das Phänomen der Tierkrieger geht tatsächlich über die Grenzen Skandinaviens hinaus. Mehrere archäologische Funde zeigen die Bedeutung dieser Traditionen z. B. im alamannischen Raum (Schwertscheide von Gutenstein, Bronze-fragment von Odrigheim).⁷⁹

Der wahrscheinlichsten Theorie folgend leitet sich der Stamm des Kompositums *ber-serkr* von **ber-* (*ursus*) ab.⁸⁰ Diese Wurzel verweist auf ein frühes Stadium der skandinavischen Sprachentwicklung, das dem Urnordischen (vor dem 8. Jahrhundert) entspricht. Spätestens ab dem 9. Jahrhundert bekommt das Wort *berserkr* allmählich über seine ursprüngliche, eigentliche Bedeutung hinaus („Bärenhemd“, „mit einem Bärenfell bekleideter Krieger“) einen allgemeineren Sinngehalt, und es werden generell alle Tierkrieger unter diesem Begriff zusammengefasst. Die Strophe 21 des *Haraldskvæði* gibt diesen Kriegern auch den Namen *úlfeðnar* („Wolfshemd“, „mit einem Wolfsfell bekleideter Krieger“).⁸¹

⁷⁸ Gerard Breen betont die Verschiedenartigkeit der narrativen Rollen der Berserker innerhalb eines literarischen Genres, teilweise sogar im selben Text. Er geht davon aus, dass bereits sehr früh („from an early stage“, vgl. Breen 1999a, S. 152–158) einige Stereotypen parallel existierten. Eine solche Hypothese scheint fragwürdig. Die ersten schriftlichen Quellen wurden nach dem Ende der Wikingerzeit verfasst: Das Überlappen verschiedener Traditionen zu einer Zeit, in der die Tierkrieger bereits verschwunden waren, genügt, um das Erscheinen von gegensätzlichen Figuren zu erklären. Unter den ältesten altnordischen Quellen, die die Berserker erwähnen, zeichnet das einzige zu den beschriebenen Ereignissen zeitgenössische Werk (*Haraldskvæði*) im Gegensatz zu vielen späteren Werken ein kohärentes Bild des Phänomens.

⁷⁹ S. u. Kap. IX zum archäologischen Material der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts.

⁸⁰ Vgl. Kap. II.

⁸¹ Die Dichter dieser Zeit scheinen jedoch die etymologische Bedeutung des Kompositums *berserkr* noch verstanden zu haben. In Strophe 8 des *Haraldskvæði* werden die Gattungsnamen *úlfeðinn* und *berserkr* in zwei stilistisch wie inhaltlich sehr ähnlichen Redewendungen nebeneinander verwendet (*grenjuðu berserkir* [. . .] *emjuðu úlfeðnar*). Hier spielt der Skalde offensichtlich mit der „archaischen“ Bedeutung des Wortes *berserkr*: In beiden Fällen wird der Name eines Tieres (**ber-*; *úlfr*) mit einem Kleidungsstück verbunden (*serkr*, *heðinn*). Jedoch tragen die in diesem Vers beschriebenen Tierkrieger keine Bärenfelle, denn dieselben Gefolgsmänner werden in Strophe 21 mit dem Namen *úlfeðnar* beschrieben! Es gilt aber zu bedenken, dass die Fragmente, in denen die unterschiedlichen Strophen überliefert sind, nicht alle demselben Autor zugeschrieben werden können. Nichtsdestotrotz wurden all diese Strophen in derselben Epoche von Skalden, die demselben Milieu angehörten, verfasst. Der Begriff *berserkr* bezieht sich in beiden Fragmenten also auf dieselben Krieger.

Mit Ausnahme des *Haraldskvæði* sind die in den skaldischen Gedichten erwähnten Berserker von zweifelhafter Historizität⁸² oder basieren auf Sagenfiguren.⁸³ Dies gilt auch für die mythologischen Figuren der eddischen Dichtung (*Hyndluljóð*, Str. 24; *Hárbarðljóð*, Str. 37–39) sowie für die Tierkrieger in der *Snorra-Edda*.⁸⁴

Im Gesamtkorpus der Isländersagas können die Berserker in drei Hauptkategorien aufgeteilt werden. Der Begriff bezieht sich zuerst – in einer limitierten Zahl von *Konungasögur* und *Íslendingasögur* (s. o. Kap. III und V) – auf Elitekrieger und Angehörige einer (meist königlichen) Gefolgschaft, wie die Tierkrieger König Haraldr hárfagris. In den meisten *Íslendingasögur* werden die Berserker jedoch als gefürchtete Zweikämpfer und Wegelagerer beschrieben. Auch wenn sie einem Kriegergefolge angehören, weisen sie doch würdelose Züge auf und werden als prahlerisch und böse dargestellt. Obwohl einige aus Schweden kommen, wüten sie vor allem in Norwegen und Island, wo sie meist feindselig von der heimischen Bevölkerung aufgenommen werden. In den *Fornaldarsögur* bzw. *Riddarasögur* bezeichnet das Wort *berserkr* extrem unterschiedliche sagen- oder märchenhafte Figuren, für deren Beschreibung Realismus oft keine Rolle spielt, wenngleich einige Berserker auch als Elitekrieger im Dienste eines Königs aufgeführt werden, allerdings ohne Anspruch auf Historizität (s. o. Kap. VII).

Der *berserksgangr*, der mit unbezwingbarer Wucht den Berserker überfällt, ist mit zwei sehr unterschiedlichen Vorstellungen verbunden. Mal wird er als ein durch Óðinn inspirierter Anfall von heroischem *furor* beschrieben (s. o. Einleitung und Kap. VI), mal als eine epileptische oder hysterische Krankheit (vgl. u. a. Þórir Ingimundarson in der *Vatnsdæla saga*⁸⁵ sowie einige strafrechtliche Bestimmungen in der *Grágás*).⁸⁶

Aus all diesen widersprüchlichen Angaben zu den Tierkriegern kann das Bild, das die Zeitgenossen Óláfrs von ihnen hatten, einigermaßen rekonstruiert werden. Im Verlauf der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts scheint der Begriff *berserkr* einen sehr niedrigen sozialen Status zu bezeichnen. Gemäß der Überlieferung der *Grettis saga*⁸⁷ wurden die norwegischen Berserker in dieser Zeit weitgehend geächtet. Mit Wegelagerern (*ránsmenn*) gleichgesetzt, wurden sie kurz nach dem Jahr 1000 von Jarl Eiríkr Hákonarson des Landes verwiesen.

⁸² Vgl. die Strophe des Víga-Styrr, die möglicherweise gegen Ende des 9. Jahrhunderts verfasst wurde und in der *Eyrbyggja saga* (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935), S. 75 zitiert wird (vgl. auch *Skj.* A:1, S. 116, B:1, S. 111).

⁸³ Vgl. *Íslendingadrápa*, die dem isländischen Skalden Haukr Valdísarson zugeschrieben wird (12. Jahrhundert, *Skj.* A:1, S. 558, B:1, S. 543), oder auch die Strophen der *Orvar-Odds saga* (Boer (Hg.) 1892), S. 52; auch *Orv.* III–2 (*Skj.* A:2, S. 290, B:2, S. 311) und *Gríms saga loðinkinna* (S. 155; auch *Skj.* A:2, S. 288, B:2, S. 309).

⁸⁴ Vgl. *Gylfaginning*, Kap. XLIX (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 65).

⁸⁵ *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 83 und 97 f.

⁸⁶ Vgl. den *Kristinna laga þáttur*, in *Grágás* (Vilhjálmur Finsen (Hg./Übers.) 1852), 1, S. 23.

⁸⁷ *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 61.

Zu Zeiten des Skalden Sigvatr gehörte das ehrenwerte Bild des Berserkers schließlich der Vergangenheit an. Die Erinnerung an die Elitekrieger des vorchristlichen Zeitalters überlebte ausschließlich im dichterischen Erbe, in alten Geschichten und mythologischen Überlieferungen. Im alltäglichen Gebrauch hatte der Name *berserkr* jegliche positive Konnotation verloren und er wurde nur noch negativ verwendet, um skrupellose Haudegen und gemeine Räuber zu beschreiben. Ein solches Odium ist von dem heldenhaften Ruhm der Krieger von Hafrsfjord, deren Tapferkeit durch die Skalden des Königs Haraldr hárfagri unsterblich gemacht wurde, weit entfernt. Übrigens ist Haraldr der letzte König Norwegens, von dem die altnordischen Quellen berichten, er habe Berserker in seine Dienste aufgenommen.

Unter diesen Umständen hätte der *lendr maðr* Þórir hundra natürlich nicht vom Dichter der *Erfridrápa* als ein Berserker beschrieben werden können. Trotz der vermeintlichen Verbindungen zu den samischen Zauberern hat Þórir nichts mit einer zwielichtigen Gestalt gemein: Er ist vielmehr einer der mächtigsten Anführer in Halogaland. Seine Gefolgsleute, die ihn auf dem Schlachtfeld umgeben, werden als auserwählte Krieger dargestellt. Laut der Legendarischen Saga werden sie vom König Óláfr als *hundunar* („Hunde“) bezeichnet. Tatsächlich sammeln sich die elf pelzbekleideten Krieger wie ein Rudel um Þórir, den großen „Hund“. Der Beiname *hundr*, der nicht selten von Menschen edler Abstammung getragen wird, beruht auf einer onomastischen Tradition, die im Altnordischen tief verwurzelt ist.⁸⁸ Um das Jahr 1000 herum ist einer der Söhne des Orkaden-Jarls unter dem Namen *Hvelpr eða Hundr*⁸⁹ bekannt (das altnordische *hvelpr* bezeichnet einen Welpen, vgl. adän. *Hwelp*, ae. *Welp*, fränk. *Welf* etc.).⁹⁰ In Þórir's Familie geht der Beiname *hundr* auf seinen Urenkel Sigurðr über.⁹¹ Ein solcher Beiname beinhaltet keinen schimpflichen Charakter, wie es der Ausdruck *hugstórr hundr* („tapferer Hund“) aus dem Munde des Skalden Sigvatr belegt.

In anderen Kontexten, sowohl in der hagiographischen Literatur als auch in der Übersetzung von *chansons de geste* ins Altnordische (*Riddarasögur*), verwenden die christlichen Autoren das Bild des Hundes jedoch auf ehrenrührige Weise und vergleichen die Anhänger des Heidentums mit diesem Tier, besonders durch den Ausdruck *heiðinn sem hundr* („heidnisch wie ein Hund“).⁹² Aller Wahrscheinlichkeit nach entstammt eine solche Formulierung einem kirchlichen, mit der Lehre der

⁸⁸ Vgl. Müller 1970, S. 69–73 mit mehreren kontinentalgermanischen Parallelen.

⁸⁹ *Óláfs saga Tryggvasonar* (Hkr), Kap. XLVII, S. 347.

⁹⁰ Müller 1970, S. 72f.

⁹¹ *Magnúss saga góða*, Kap. XLVII, S. 23.

⁹² Vor allem in der *Karlamagnús saga ok kappá hans*, Kap. IX, S. 381. Für weitere Verweise vgl. die Untersuchung von Dillmann 2001; Bühner-Thierry 2002.

Heiligen Schrift⁹³ vertrauten Milieu.⁹⁴ Die Abneigung dem Hund gegenüber, der als ein Symbol der Unreinheit betrachtet wird, ist Teil eines Wertesystems, das dem Norden fremd ist,⁹⁵ und bricht mit den einheimischen Traditionen. Bei den Germanen hielt die Verbindung zu den domestizierten Tieren bis ins Grab an, wie die Beistattungssitten deutlich zeigen.⁹⁶ In vielen indogermanischen Kulturen wird dem Hund die Funktion eines Seelenbegleiters zugesprochen.⁹⁷ Dieses Tier erscheint auch an der Seite des Wolfes in der „wilden Jagd“.⁹⁸ Und auch die Volksüberlieferung nennt Wölfe gerne die „Hunde Gottes“.⁹⁹ Die nordische Mythologie spricht Hunden die Fähigkeit zu, Óðinn zu erkennen, auch wenn dieser seine Identität verbirgt.¹⁰⁰ Hundegebell wird in der mittelalterlichen Literatur auch mit der Raserei der Krieger verbunden.¹⁰¹ Der Beiname *hundr* passt also wunderbar zu Þórir, dessen

93 Vgl. u. a. Mt 7, 6: *Nolite dare sanctum canibus* (*Biblia vulgata*, Vercellone (Hg.) 1861, S. 645).

94 Dillmann 2001, S. 130.

95 Vgl. u. a. Loth 1994 sowie weitere Verweise bei Dillmann 2001, S. 130, Anm. 67.

96 Auf germanischen Gräberfeldern lassen sich archäologisch zahlreiche Hunde nachweisen; vgl. Makiewicz 2000, S. 219–232; Paul 1981, S. 75–78; Prummel 1992; Gräslund 2004. Hinzu kommt die Legende vom „Hundekönig“, die in mehreren skandinavischen Quellen überliefert ist (*Chronicum Lethrense*; die *Gesta Danorum* des Saxo Grammaticus, VII, ix, 4; die *Heimskringla* des Snorri Sturluson, Kap. XII der *Hákonar saga góða*) und möglicherweise eine Erinnerung an sehr alte Opferkulte darstellt (vgl. Weiser-Aall 1933a und 1933b. Siehe auch die Zusammenfassung von Paul 1981, S. 96–101).

97 Vgl. u. a. Schlerath 1954, S. 27 f. und Kretschmar 1938. Laut dem eddischen Gedicht *Baldrs draumar* (Str. 2) trifft Óðinn auf seinem Weg nach Hel, dem Wohnort der Toten, auf einen Hund. Dieser Gott ist übrigens auch der „Herr der Toten“ (*drauga-dróttinn*, vgl. *Ynglinga saga*, Kap. VII).

98 Vgl. Höfler 1934, S. 37 f. und 55 f. Die mittelalterliche Legende von der „wilden Jagd“, die mit dem Mythos vom „Totenheer“ verwandt ist, zeigt Spuren einer alten Verbindung zwischen der Welt der Krieger und dem Jenseits (vgl. u. a. Hünnerkopf 1927; Huth 1935; Meisen 1935; de Vries 1963; Walter 1997; Lecouteux 1999).

99 Im 18. Jahrhundert stellt sich ein Mitglied einer Gruppe von livischen Werwölfen vor seinen Richtern in Jürgensburg als „Hund Gottes“ vor: *Der teüffel hätte nichts mit ihm zu thun, sondern er, [. . .] wäre Gottes-hund [. . .].* Während des Prozesses im Jahr 1691 bezeichnet der Angeklagte seine Helfer als *Gottes freund und jagt-hünde* (zitiert von Höfler 1934, S. 345 f.; vgl. auch die Edition der Akten durch von Bruiningk 1924). Die baltischen und germanischen Traditionen scheinen sich hier zu überschneiden. Mit Bezug auf Jakob Grimm in seiner *Deutsche Mythologie* zitiert Höfler (1934, S. 43, 279, Anm. 19, S. 356, Anm. 38) auch diesen Vers von Hans Sachs: *Nach-dem der Herr all creatur / Auff erd beschuff gar rain und pur / Die wolff er im erwelen kund / Und her sie bey im für jagdhund, / Das er sich inn den refiren / Wer den von den anderen wilden thieren.* Auch dieser Nürnberger Dichter, ein Mann der Renaissance, betrachtete Wölfe als „Hunde Gottes“.

100 Vgl. die Prosaeinführung der *Grimnismál* (S. 56 f.), in der die Göttin Frigg erklärt, dass Óðinn in der Verkleidung eines Magiers (*þjolkunnigr maðr*) daran erkannt werden kann, dass die wildesten Hunde sich nicht trauen, ihn anzugreifen (*Frigg [. . .] sagði þat marc á, at engi hundr var svá ólmr, at á hann myndi hlaupa*, „Frigg . . . nannte das als Kennzeichen, dass kein Hund so böse sei, dass er ihn anfallen würde.“).

101 In Kapitel XIX der *Grettis saga* „heulen [die Berserker] wie die Hunde“ (*grenja sem hundar*). Vgl. auch bei Saxo Grammaticus (V, iii, 9) die zwölf Söhne des Westmarus, deren Verhalten an Tierkrieger erinnert: *Qui, applicante se ipsis Erico, ululantium more luporum horrisonas dedere voces.*

frisch bekehrte Familie in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts immer noch viele alte Sitten pflegt. Der Name betont obendrein den heroischen Charakter der Gegner Óláfrs. Wie der Wolf nimmt der Hund eine wichtige Stellung in der kriegerischen Symbolik der germanischen Welt ein,¹⁰² sei es im Rahmen von Familiengeschlechtern¹⁰³ oder von Gefolgschaften bzw. von kriegerischen Männerbünden (vgl. die Truppen der „hundsköpfigen“ Langobarden). Laut Martha Paul verdeutlicht die Gruppe von Þórir's Gefährten diesen letzten Aspekt: „aus den Quellen wird deutlich, daß die Krieger mit Hunden gleichgesetzt wurden. Auch sie sind, ähnlich wie die Cinocephali der Langobarden, die Kampftruppe eines Stammes; das Hundesymbol ist an diesen kriegerischen Männerbund gebunden und kennzeichnet nicht den gesamten Stamm.“¹⁰⁴

Rex strepitum inhibere coepit, docens non debere pectoribushumanis ferinos inesse sonos. Subiunxit Ericus canum hunc esse morem, ut uno inchoante ceteri latratum edant, quod propriam cuncti moribus originem prodant ac suum quisque genus fateatur. Die Söhne des Westmarus – bewandert in Magie und heidnischen Ritualen (vgl. die Szene mit dem Pferdeopfer, V, ii, 7) – schikanieren Fremde, indem sie sie zum Schein aufhängen oder verbrennen (VII, i, 11). Es ist verlockend, einen Vergleich mit den Initiationsriten anzustellen, die Óðinn in den *Hávamál* oder den *Grimnismál* durchläuft.

102 Ähnliches gilt für die keltische Tradition, in der der Hund mit dem Krieger verbunden ist: Der Held Cúchulainn ist der „Hund des Culann“.

103 Vgl. die rivalisierenden Dynastien der *Hundingar* und der *Ylfingar*, die in zwei eddischen Gedichten zitiert werden: *Helgaqviða Hundingsbana in fyrri* und *Helgaqviða Hundingsbana önnor*. Helgi, der Gegner König Hundings, gehört zum Geschlecht der *Ylfingar*. Der Name erscheint des Öfteren in den altnordischen Quellen. Die *Ynglinga saga* (Kap. XXXVII, S. 67) erwähnt einen König Hjörvarðr Ylfingr. In der *Fornkonunga saga* erscheint ein gewisser Hjörmundr konungr, sonr Hervarðar Ylfings (Rafn (Hg.) 1829, S. 375). Das Geschlecht der *Ylfingar* wird auch im *Hyndluljóð*, Str. 11 erwähnt sowie in Snorris *Skáldskaparmál* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 183, zu Eiríkr inn málspaki). Der Name Hundingus entspricht dem altnordischen Hundingr. Mehrere Personen in den *Gesta Danorum* tragen ihn: Hundingus, König der Schweden (I, viii, 17, 27 und II, ii, 1); Hundingus, Gegner des Frotho (II, iv, 1); Hundingus, Sohn des Syricus, König der Sachsen (II, v, 3, 6); Hundingus, Verwalter Seelands (VII, ix, 1 und VII, ix, 4). Der sächsische Hundingus wird übrigens von Helgo, dem Sohn des Haldanus, getötet, der auch den Beinamen *Hundingi interemptor* trägt (es handelt sich natürlich um den Helgi der eddischen Lieder. Zum Liederzyklus um Helgi vgl. vor allem Ebenbauer 1970). Außerhalb der skandinavischen Welt erinnert auch die angelsächsische Überlieferung an die *Wylfingas* (*Beowulf*, V. 461, 471; *Widsith*, V. 29; Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, 15), und in althochdeutschen Texten der Name *Wülfinen*, die zum Geschlecht des Hildebrant gehören (*Wolfdietrich*, D, X, 121; *Biterolf*, V. 6357f., wo von den *küenen Wülfinen* gesprochen wird: Wolfbrant, Wolfwin und Wolfhart). Hildebriandtr trägt außerdem den Beinamen *Ylfingr* in der *Þiðriks saga af Bern*, der altnordischen Version des deutschen Heldenepos (Bertelsen (Hg.) 1905–1911, 2, S. 344, 351, 353). Much (1924, S. 109) hat vorgeschlagen, den Konflikt zwischen den *Hundingar* und den *Ylfingar* an der unteren Elbe nahe der Stadt Stade zu verorten (vgl. den Ausdruck *apud Stadium oppidum* bei Saxo). Er identifiziert die *Hundingar* mit den Langobarden, von denen sich anscheinend in früher Zeit ein Zweig in diesem Gebiet niedergelassen hat.

104 Paul 1981, S. 89.

Aus dieser Perspektive betrachtet ist die Art des Pelzes, den die Gefolgsleute Þórir tragen, nur von geringer Bedeutung. Diese Bekleidung zielt nicht darauf ab, das Äußere von Caniden naturgetreu wiederzugeben, sondern über das Aussehen der Vermummung hinaus die tiefere Natur des Tierkriegers ans Licht zu bringen.

Die von den Gefährten Þórir getragene Kleidung variiert je nach Verfasser. Das Bild der *hreinbjálfar* rührt bei Snorri Sturluson zweifellos von einer Verbindung mit dem Motiv der samischen Magier her; das Wort *vargskinnsstakkar* in der Legendarischen Saga verrät jedoch, dass es sich um die Imitation eines Topos handelt, der in der altisländischen Literatur bereits gut bekannt war. Beide Werke stützen sich auf heute verlorene Quellen, die die ersten Versionen der Geschichte vom heiligen Óláfr enthielten. Diese beschrieben wahrscheinlich die Begleiter Þórir als in Felle gekleidet, ohne weiter auf die genaue Natur der Pelze einzugehen. So zumindest lautet die Theorie von Karl Maurer und Otto Höfler.¹⁰⁵

Die seltsame Gestalt des Þórir hundr, der halb unter dem Fell eines wilden Tieres verborgen ist, scheint wie aus den Tiefen der Zeit wieder aufgetaucht. Sie erinnert deutlich an den Tierkrieger, wie er von einem schwedischen Künstler vier Jahrhunderte zuvor auf einer der Matrizen von Torslunda dargestellt wurde.

¹⁰⁵ Maurer 1867, S. 575. Diese Theorie wurde von Höfler 1940, S. 112, Anm. 52 wiederaufgegriffen.

Kapitel IX

Archäologische und epigraphische Überlieferungen

In Skandinavien sowie im kontinentalgermanischen Bereich bezeugen archäologische Belege die Verwendung von zoomorphen Masken und Tierfellen im Rahmen von Ritualen, die eng mit kriegerischen Traditionen verbunden sind.

Ikonographische Zeugnisse für die Verwendung von Tiersymbolen gibt es seit der Bronzezeit. Es wird jedoch kaum möglich sein, die Tradition der Tierkrieger – zumindest in der Form, wie sie in den altnordischen Quellen beschrieben wird – auf eine so frühe Zeit zurückzuführen.

Es muss bei dem Versuch bleiben, eine Kontinuität dieser Überlieferung ab dem 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung nachzuweisen, da die sozialen Strukturen und die religiösen Glaubensvorstellungen der germanischen Welt in den Jahrhunderten um Christi Geburt einige tiefgreifende Entwicklungen durchlaufen haben, die mal aus internen Faktoren, mal aus Kontakten mit anderen (u. a. keltischen und mediterranen) Kulturen resultieren.

Dass die *Germania libera* dem Einfluss der kaiserzeitlichen römischen Kultur nicht entzogen war, wird nicht zuletzt durch die zahlreichen Übernahmen aus dem „spät-römischen Motivschatz“¹ in die vorchristliche nordische Bildüberlieferung eindeutig belegt. Dennoch wirken die Thesen, die die Tradition der Tierkrieger als eine reine Imitation von fremden, aus den Gladiatorenkämpfen oder dem römischen Mithras-Kult entlehnten Vorbildern interpretieren (s. o. Kap. I), wenig überzeugend. Das Phänomen scheint vielmehr eng verbunden mit der Entwicklung einer germanischen Elitekriegerschaft während der späten römischen Kaiserzeit bzw. der Völkerwanderungszeit. Zu dieser Zeit entstanden im Norden „Zentralorte“ („central places“) wie z. B. Gudme, wo die Kulte und die Glaubensvorstellungen, die mit der sakralen, „herrschaftlichen“ Funktion (im Sinne der Dumézilschen Dreifunktionentheorie) verbunden waren (vor allem der Kult von Óðinn/Wotan),² eine wichtige Rolle spielten.

Gleichzeitig setzt im 5. Jahrhundert auch der Tierstil in der germanischen Kunst ein (Salin I, gefolgt von Salin II ab der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts). Die Entstehung dieses Kunststils war sicher ein komplexer Prozess, in dessen Verlauf eine Verschmelzung der nordischen Tradition mit fremden Anregungen, die unter anderem den Steppenkulturen entstammten, erfolgte. Der Symbolgehalt des Tierstils evoziert eine Vorstellungswelt, in der die Tierkrieger ganz natürlich ihren Platz finden.³

¹ Zeiss 1941, S. 41.

² Zum Zusammenhang zwischen Zentralorten und altnordischer Religion vgl. u. a. Hedeager 2001; Hedeager 2002; Sundqvist 2004a; Sundqvist 2011; Jørgensen 2009.

³ An dieser Stelle sei auf die Arbeiten von Hedeager (2000; 2004) verwiesen sowie auf Høiland Nielsen (1997a; 1997b; 1998; 1999; 2002). In diesem Kontext sind die mit Tierfiguren verzierten Waf-

Die wertvollsten archäologischen Quellen zu den Tierkriegern stammen jedoch aus dem 6. bzw. 7. Jahrhunderts. Die ornamentalen Motive, die in dieser Zeit genutzt wurden, haben tiefe Spuren in der nordischen Tradition hinterlassen, und einige von ihnen erscheinen noch auf Gegenständen aus der Wikingerzeit. Auf diesen Quellen wird die Figur des Tierkriegers im Wesentlichen als ein mit einem Wolfsfell bekleideter Krieger dargestellt.⁴

A Das Motiv des Wolfskriegers

1 Die Matrizen von Torslunda

Die vier kleinen Bronzestanzten, die 1870 zufällig auf der schwedischen Insel Öland gefunden wurden, werden heute in *Statens Historiska Museet* in Stockholm mit der Inventarnummer 4325 aufbewahrt. Die Motive, die auf diesen Gegenständen dargestellt sind, stehen seit langer Zeit im Fokus der Aufmerksamkeit der Forschung.⁵ Sie lassen sich teilweise durch Bezugnahme auf die altnordische Mythologie interpretieren.

Auf der ersten Stanze (Motiv A, siehe Abb. 1, links unten)⁶ ist ein mit Schwert und Dolch bewaffneter Krieger im Kampf mit zwei Bären zu sehen.⁷ Ob der Mann

fen aus der Vendelzeit (u. a. die zwei Bärenfiguren auf der Speerspitze von Vendel, Grab 12) vielleicht auch zu erwähnen, vgl. Lamm/Rundqvist 2005.

⁴ Vgl. Høilund Nielsen 2011, S. 624 f.

⁵ Zu den ersten wissenschaftlichen Publikationen, die die Stanzen von Torslunda erwähnen, zählt Montelius 1877 (S. 286, Fig. 338).

⁶ Die hier zugrunde liegende Einteilung (von A nach D) entspricht der von Bruce-Mitford 1968. Beck 1968a verwendet dieselbe Reihenfolge, bezeichnet die Stanzen aber mit römischen Zahlen (I bis IV).

⁷ Dieses Motiv erinnert deutlich an die Verzierung des in Sutton Hoo gefundenen Beutelbeschlags sowie an eines der ornamentalen Fragmente des Helmes von Valsgärde VII (für eine vergleichende Untersuchung dieser Motive vgl. Hauck 1982b, S. 353 f.). Die von Holmqvist (1939, S. 147 f.) vorgeschlagene Interpretation, die diese Darstellung mit der biblischen Geschichte von Daniel in der Löwengrube in Verbindung bringt, wurde von Beck (1968a, S. 239) widerlegt: Daniel wird durch göttliches Eingreifen gerettet und nicht aus eigener Kraft; darüber hinaus sind die auf den Matrizen von Torslunda dargestellten Tiere offensichtlich Bären (auf dem Beutel von Sutton Hoo sind dagegen möglicherweise Wölfe abgebildet). Ein ähnliches Motiv findet sich auch auf der Stickerei auf einem Hemd, das in einem Hügel des Gräberfeldes von Högom, Schweden, gefunden wurde. Das Grab des 5. Jahrhunderts beherbergt die sterblichen Überreste eines Kriegers von hohem Rang, der auf einem Bärenfell niedergelegt wurde. Die Archäologin Lise Bender Jørgensen (2001; 2003) interpretiert die Motive auf der Kleidung des Mannes von Högom im Zusammenhang mit der Tradition der Tierkrieger. Zur Stickerei von Högom vgl. die Untersuchung von Nockert 1991. Zu den Ausgrabungen und dem archäologischen Kontext vgl. Ramqvist 1992.



Abb. 1: Matrizen von Torslunda, Schweden (Photographien: Sören Hallgren, Statens Historiska Museum in Stockholm).

eine Brünne trägt oder mit einem Kittel aus grob gewebtem Stoff oder aus Pelz bekleidet ist, lässt sich nicht näher bestimmen.

Der Mann auf der zweiten Stanze (Motiv B, siehe Abb. 1, links oben) besitzt ähnliche Züge wie der in Motiv A (Form des Gesichts, Schnurrbart, Augen, Frisur). Er wird jedoch in einer ganz anderen Stellung abgebildet: Mit nacktem Oberkörper⁸ schwingt er eine Axt in seiner behandschuhten rechten Hand, während die linke Hand einen Strick hält, der um den Hals eines monströsen Tieres geschlungen ist – vielleicht eines Bären.⁹

⁸ Diese Figur scheint eine zottige Loden- oder Pelzhose zu tragen.

⁹ Beck (1968a, S. 239) betont, dass das Bild dieses Tieres – das jeglichen Realismus entbehrt – nicht einer bestimmten Tierart entspricht: „Es sind bei dieser Darstellung zoologisch so widersprüchliche Einzelmerkmale kombiniert, daß nicht an die realistische Wiedergabe eines naturgegebenen Vorbildes zu denken ist.“ Trotzdem bezeichnet er die Kreatur als „katzengestaltiges Untier“ und beruft sich dabei vor allem auf die Form der Krallen. Beck erinnert auch an den altnordischen Begriff *kattarkyn*, der in der *Hrómundar saga Gripssonar* (Kap. IV, S. 370) genutzt wird. Die Form des Tieres erinnert an die Haltung eines Sohlengängers – auch wenn es schwierig ist, dies mit Sicherheit zu behaupten. Eine ähnliche Szene findet sich auf dem Helm von Vendel I (beide Motive sind dargestellt in Beck

Die dritte Stanze (Motiv C, siehe Abb. 1, rechts oben) zeigt zwei Krieger, die hintereinander einherschreiten. Beide Männer halten eine nach unten gerichtete Lanze in der rechten Hand und tragen an der linken Seite ein Schwert, außerdem Helme, deren Kamm aus einer mächtigen Eberfigur besteht.¹⁰ Am Schwertgriff des linken Kriegers ist ein Ring von beachtlicher Größe befestigt.¹¹

Auf der letzten Stanze (Motiv D, siehe Abb. 1, rechts unten) sind ebenfalls zwei Krieger zu sehen, deren Darstellung den Eindruck einer kultischen Handlung erweckt – möglicherweise einem Kampf vorausgehend. Die rechte Person ist von Kopf bis Fuß mit einem Wolfspelz bekleidet. Sie zieht das Schwert aus der Scheide und richtet ihre Lanze Richtung Boden. Die linke Figur ist offensichtlich einäugig.¹² Sie scheint einen Tanzschritt auszuführen, während sie je eine Lanze in jeder Hand hält. An ihrer Seite hängt ein Schwert, dessen Knauf möglicherweise mit einem Ring verziert ist.¹³ Der „Waffentänzer“ trägt einen Hörnerhelm, den zwei Vogelköpfe zieren.

Alle vier Stanzen, die aus deutlich unterschiedlichen Legierungen gefertigt sind,¹⁴ sind von verschiedener Größe: A und B haben eine ungefähre Seitenlänge von 4,5 cm, wobei die durchschnittliche Dicke ungefähr 3 mm beträgt; C und D sind etwas größer und dünner.¹⁵

1964, Tafel 1, Abb. 2 und 3; im Unterschied zu der Figur von Torslunda ist der Krieger auf dem Helmblech von Vendel 1 mit einem Rock bekleidet; er trägt keine Handschuhe).

10 Krieger mit Eberhelmen sind auf mehreren schwedischen Helmblechen aus dieser Zeit dargestellt (Vendel 1, Valsgärde VII u. VIII, vgl. Hauck 1981a); im angelsächsischen Raum ist der Helm von Benty Grange zu nennen, der eine plastische Eberfigur trägt (vgl. Capelle 1990, S. 71); sowohl in der angelsächsischen als auch in der altnordischen Dichtung weisen die Helmbezeichnungen oft einen Bezug zur Ebersymbolik auf (vgl. Beck 1965, S. 4–33).

11 Ähnliche Szenen erscheinen auf dem Helm von Vendel XIV (vgl. Arent 1969, Tafel 14).

12 Das Gesicht zeigt deutlich eine leere Augenhöhle – ein Detail, das zum ersten Mal von Oxenstierna 1956, S. 150, Tafel 171 festgestellt wurde. Laut Oxenstierna ist diese Besonderheit offensichtlich das Resultat einer absichtlichen Handlung des Künstlers und nicht auf Unvermögen oder ein späteres Missgeschick (Hauck 1954, S. 47 und Anm. 204) zurückzuführen. Neuere Untersuchungen haben die Richtigkeit dieser Entdeckung bestätigt (vgl. Arrhenius / Freij 1992). Vgl. auch Hauck 1981b, S. 218, Anm. 60; Bruce-Mitford 1974, S. 208 (mit Tafel 54 c) und 214–219.

13 Dieses Detail, das auf den meisten Abbildungen kaum zu sehen ist, erscheint auf einer Zeichnung von H. Lange, die in mehreren Aufsätzen von Karl Hauck wiedergegeben wird (vgl. u. a. Hauck 1980b, S. 289; Hauck 1982b, S. 330; vgl. auch Hauck 1978, S. 42f. und Taf. XI, Abb. 16; zu dieser Stanze, siehe auch Bruce-Mitford 1974, S. 208, 214f.; Bruce-Mitford / Bimson (Hg.) 1978, S. 566f., Abb. 416 b).

14 Vgl. die Ergebnisse der Analyse von Bruce-Mitford 1968, S. 235 und seine Beobachtungen zu den Matrizen vor ihrer Reinigung (Bruce-Mitford 1968, S. 234). Die Stanzen A und B wurden aus fast identischen Legierungen angefertigt, während Stanze C mehr Kupfer enthält und Stanze D mehr Zinn.

15 Die von Bruce-Mitford angegebenen Maße (Bruce-Mitford 1968) lauten wie folgt (in cm, in der Reihenfolge „oben – unten – links – rechts“): A [4,5–4,75 – 4,5–4,6]; B [4–4,5–4,5 – 4,6]; C [5,5–5,5 – 4,7–4,7]; D [5,6–5,6 – 4,8–4,8]. Die Dicke und das Gewicht betragen jeweils 4 bis 4,5 mm und

A und B sind darüber hinaus sehr viel feinere Model. Ganz offensichtlich wurden beide Stanzen vom selben Künstler hergestellt, was für C und D nicht zu belegen ist.

Aller Wahrscheinlichkeit nach wurden diese vier Stanzen als Pressblechmodel zur Herstellung von Helmverzierungen genutzt. Dekorative Elemente ähnlicher Art finden sich auf den Helmen¹⁶ aus den Gräbern von Vendel,¹⁷ Valsgärde¹⁸ und Sutton Hoo.¹⁹

Die Stanzen C und D zeigen Abnutzungsspuren, im Gegensatz zu den Stanzen A und B, deren Rückseite sehr viel glatter erscheint. Bruce-Mitford macht dafür unterschiedliche Nutzungstechniken verantwortlich. Laut dieser Hypothese wurden die Vorderseiten der Stanzen A und B auf das zu gestaltende Metall gedrückt und die Hammerschläge auf ihrer Rückseite ausgeführt, während die Stanzen C und D gegenteilig verwendet wurden, indem das Metall, das mit dem Motiv verziert werden sollte, direkt auf die Vorderseite der Pressblechmodel gehämmert wurde.²⁰ Morten Axboe schlägt wiederum eine andere Theorie vor, nämlich dass C und D keine Originalmatrizen seien, sondern grobe, gegossene Kopien nach dem Vorbild von Pressblechen, die von einem gebrauchten Helm stammen sollen.²¹

Der Ursprung der Stanzen, die unter einem Steinhäufen in der Nähe des Dörfchens Björnhovda (Gemeinde Torslunda) gefunden wurden, bleibt unklar. Ihr Herkunftsort wurde nicht vor 1940 festgestellt.²² Die Ausgrabungen, die dort ab 1968 stattfanden, brachten mehrere Metallfragmente ans Tageslicht, Überreste von künstlerischer Aktivität, vor allem von Bronzeguss. Es ist also nicht ausgeschlossen, dass es sich bei den vier Stanzen um lokal hergestellte Produkte handelt. Die verwendeten Legierungen müssen jedoch nicht zwangsläufig von der Insel Öland stammen, da sie Ähnlichkeiten mit anderen Metallprodukten der Merowingerzeit aufweisen.²³

Archäologen haben in Björnhovda die Reste von drei Häusern ausgegraben, die teilweise in das 5. und 6. Jahrhundert datieren. Diese Arbeiten förderten eine

62,52 gr (für A); 3,5 bis 4 mm und 57,1 g (für B); 2 bis 2,5 mm und 32,52 g (für C); 2,5 bis 3 mm und 38 g (für D).

16 Auf skandinavischen Helmen der Vendelzeit, die von Archäologen als „Kammhelme“ bezeichnet werden, vgl. vor allem Böhner 1994, S. 533–549; Steuer 1999, S. 332f. Eine Verbreitungskarte zu den Helmen dieses Typs ist zu finden bei Steuer 1987, S. 199 (mit einer Bibliographie auf S. 230f.).

17 Die Helme der Gräber I, XII und XIV. Vgl. vor allem Stolpe / Arne 1912, Tafeln V, VI, XXXVI, XLI, XLII (vgl. auch Stolpe / Arne 1927); Lindqvist 1950.

18 Die Helme der Gräber VII und VIII. Vgl. Arwidsson 1977; Arwidsson 1954, besonders Abb. 78 und 79.

19 Vgl. vor allem Bruce-Mitford / Bimson (Hg.) 1978; Maryon 1947; Marzinzik 2007.

20 Vgl. Bruce-Mitford 1968, S. 234f.

21 Axboe 1987.

22 Vgl. Hagberg 1976, S. 323.

23 Vgl. Hagberg 1976, S. 331f.; Capelle / Vierck 1971.

Menge verschiedener Materialien zu Tage (Tierknochen, einen Schlittschuh aus Pferdeknöcheln, Töpferei- und Glasfragmente, ein Bernsteinstück, einen Fingerring, einen Griffkamm etc.).²⁴ Auch mehrere Münzen wurden in Björnhovda gefunden, zu denen ein Schatz aus 36 *solidi* mit Prägungen von römischen und byzantinischen Herrschern des 5. Jahrhunderts gehört.²⁵

1860 wurde außerdem ein außergewöhnliches Schmuckstück in der nahen Umgebung gefunden. Es handelt sich um den prachtvollen Goldhalskragen von Färjestaden, der wahrscheinlich in die gleiche Zeit datiert wie die *solidi*.²⁶ Lange vor der Wikingerzeit genoss die soziale Elite auf der Insel Öland also einen extrem hohen Lebensstandard und war keineswegs von weitreichenden wirtschaftlichen Strömungen und externen kulturellen Einflüssen abgeschnitten.

Die Religion nahm in dieser Gesellschaft natürlich eine besondere Stellung ein, was auch die Ortsnamen bezeugen: Torslunda bezeichnet einen heiligen Wald (vgl. an. *lundr*, aschw. *lunder*, „Wald, Wäldchen“), der dem Gott Þórr geweiht ist.²⁷ Der Name Björnhovda erinnert weniger explizit an eine Kultstätte, sondern bezieht sich möglicherweise auf einen Felsvorsprung in der Form eines Bärenkopfes (vgl. die altschwedischen Substantive *biorn* und *hovub*).²⁸ Diese etymologische Interpretation schließt jedoch den Verweis auf einen religiösen Symbolgehalt nicht aus, der direkt mit der Ikonographie der Stanzen von Torslunda verbunden ist.²⁹ Auf den Stanzen A und B scheinen in der Tat Bären dargestellt zu sein. Dieses Tier spielte in den Glaubensvorstellungen und Bräuchen des alten Nordens eine wichtige Rolle³⁰ – dies belegen z. B. in eisenzeitlichen Gräbern niedergelegte Felle (u. a. auf der Insel Öland), die laut Åke Ström mit dem Óðinnskult in Verbindung gebracht werden müssen.³¹ Der „odinsche“ Eindruck der Stanzen von Torslunda wird

²⁴ Eine Komplettübersicht mit Abbildungen findet sich bei Hagberg 1976.

²⁵ Hagberg 1976, S. 333 und 2006, S. 79; Fagerlie 1967, S. 194 f.

²⁶ Vgl. Hagberg 1976, S. 334; Holmqvist 1972, S. 238 f.; Holmqvist 1980; Baudou 1994, S. 118; Lamm 1998.

²⁷ Torslunda ist eine für Siedlungsnamen charakteristische Pluralform. Bevor er auf eine Siedlung übertragen wurde, stand der Name als Bezeichnung einer Kultstätte ursprünglich wahrscheinlich im Singular (vgl. Nydam 2006). Gleiche Ortsnamen sind in verschiedenen Gebieten in Schweden und Dänemark belegt; vgl. Olsen 1939, S. 79, 80, 112; Hald 1965; Laur 2001; Wahlberg 2003.

²⁸ Vgl. Hagberg 1976, S. 335.

²⁹ Vgl. Göransson 1968, S. 68.

³⁰ Vgl. u. a. die Zusammenfassungen von de Vries 1970, 1, S. 362 f.; Ranke / Reichstein 1976, S. 46–48; Bernström 1956. Der Bär nimmt eine prominente Stellung in der Vorstellungswelt der europäischen Völker ein, wie erst vor kurzem Philippe Walter 2002 und Pastoureau 2007 dargestellt haben. Vgl. für den nordischen Kulturkreis auch Edsman 1994 und 1996.

³¹ Åke Ström 1980. Diese Gräber gehören meist sozial höher stehenden Personen (Männer oder Frauen). Bärenkrallen wurden z. B. in den herrschaftlichen Gräbern in Gamla Uppsala gefunden. Vgl. u. a. Petré 1980. Reste von Bärenfellen wurden in Frauengräbern der römischen Kaiserzeit auf Öland (Gräberfeld Brostorp) entdeckt (vgl. Hagberg 1976, S. 335 und Hagberg 2006, S. 79). Über die Bärenfellen in nordeuropäischen Gräbern der Eisenzeit, vgl. Grimm 2013; Beermann 2016.

jedoch vor allem durch die Szene des Motivs D erweckt, in der ein Wolskrieger einem „einäugigen Tänzer“ vorangeht. Letzterer verkörpert aller Wahrscheinlichkeit nach den göttlichen Herrscher Óðinn, der der Überlieferung der *Gylfaginning* zufolge (Kap. XV)³² einst eines seiner Augen am Brunnen des Mímir geopfert hat, um Weisheit zu erlangen.

Für die Kopfbedeckung mit Vogelkopfprotomen, die von Óðinn auf der Stanze D von Torslunda getragen wird, lassen sich viele Parallelen finden, die diesem auf den Bilddenkmälern der Vendel- bzw. Wikingerzeit oft vorkommenden ikonographischen Motiv einen typenmäßigen Charakter verleihen (vgl. u. a. die Verzierungen der Helme von Valsgärde und Sutton Hoo, die Schnalle von Finglesham (siehe Abb. 2),³³ die Textilfragmente von Oseberg,³⁴ die Figuren von Birka und Ekhammar³⁵ sowie unterschiedliche Aufsätze, Anhänger, Werkzeuggriffe oder Münzen, die einen Waffentänzer mit Hörnerhelm oder einen gehörnten Männerkopf darstellen).³⁶



Abb. 2: Gürtelschnalle von Finglesham (Photographie von Sonia Chadwick-Hawkes in: Chadwick-Hawkes / Ellis Davidson / Hawkes 1965, S. 16, Tafel IV a).

³² *Edda Snorra Sturlusonar* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931), S. 22, mit dem Zitat der Str. 58 der *Völuspá*.

³³ Vgl. Hauck 1981a, S. 205 und Hauck / Rosenfeld 1984, S. 486. Zur Schnalle von Finglesham, die in einem angelsächsischen Grab in Kent gefunden wurde, vgl. Chadwick-Hawkes / Ellis Davidson / Hawkes 1965 und Ellis Davidson 1972, S. 12f.

³⁴ Vgl. Christensen 1992, S. 244. Zum Grab von Oseberg s. auch Christensen / Ingstad / Myhre 1992 ; Ingstad 1995; Pesch 1999.

³⁵ Zu den Figuren von Birka und Ekhammar vgl. Ringquist 1969.

³⁶ Vgl die Darstellung dieses archäologischen Materials in Helmbrecht 2007a, 2007b, 2007/2008 und Helmbrecht 2011, S. 140f. Tierkopfprotome sind auch als Schildzeichen eines barbarischen Auxliarverbandes des römischen Heeres (*Cornuti*, „die Gehörnten“) in der *Notitia Dignitatum* im 5. Jh. abgebildet (vgl. Alföldi 1959).

Die kleinen, mit Hörnerhelm ausgerüsteten menschlichen Gestalten, die auf den Helmbleden von Valsgärde VII und Valsgärde VIII (siehe Abb. 3) erscheinen, begleiten einen berittenen Krieger, dessen Lanze sie lenken. Damit bestimmen sie als Sieghelfer zweifellos den Kampf. Karl Hauck bringt diese vendelzeitlichen Sinnbilder mit dem indoeuropäischen Dioskurenkult in Verbindung³⁷ und interpretiert die kleinen Sieghelfer von Valsgärde als „Einzeldioskuren“, die „mit dem Helm des Kriegsgottes wiedergegeben werden“.³⁸ Sie sind als „Repräsentanten des Götterbeistands in der Schlacht“ sowie als „Begleitgötter jenes Gottes, der mit Allgott-Ansprüchen in die Rolle des alten Kriegs- und Himmelgottes einrückte“ (d. h. Óðinn) anzusehen.³⁹ In seiner Studie über die vendelzeitlichen Bilddenkmäler weist Heinrich Beck darauf hin, dass das Motiv des „Kampflenkers und -leiters in der Gestalt der Götter“ in der altnordischen Literatur durchaus bekannt ist.⁴⁰ In der *Vellekla* Einarr skálaglamms beziehen sich folgende Verse auf die siegreichen Kampfhandlungen von Hákon Jarl: *hver sé if, nema jofra ættrýri goð stýra?* („Können Zweifel bestehen, daß Götter den Vernichter der Sippen der Fürsten lenken?“).⁴¹ In der gleichen Strophe wird erwähnt, dass „Óðinn die Gefallenen bekam“ (*hlaut Óðinn val*). In einer Strophe der *Gráfeldardrápa* spricht der Dichter dem König Haraldr gráfeldr eine ähnliche Leitung durch die Götter zu: *þrafna byrjar þeim stýrðu goð Beima* („Die Götter leiteten den König“; wörtlich: „diesen Beimi [Seekönig] der Stöcke des Fahrwindes [Schiffe] leiteten die Götter“). Der König wird sogar mit Óðinn als Gott

³⁷ Zu den Dioskuren in der altgermanischen Religion vgl. u. a. Wagner 1960; Rosenfeld 1963; Ward 1968; de Vries 1970, 2, §§ 496–500; O’Brien 1982; Hauck 1983; Hauck / Rosenfeld 1984. Die Germanen verehrten die Dioskuren seit alter Zeit, was unter anderem Tacitus bezeugt (vgl. die Götterzwillinge Alci bei den Naharvalen in *Germania*, XLIII). Die Brüderpaare bzw. Doppelführer Hengest und Horsa bei den Angelsachsen (Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, 15), Raos und Raptos bei den vandalischen Hasdingi (Cassius Dio, *Historia Romana*, LXXI, 12) sowie Ibor und Aio bei den langobardischen Winnili (Paulus Diaconus 1, 7) repräsentierten in den Augen ihres jeweiligen Volkes wahrscheinlich eine Inkarnation der Dioskuren, deren Aufgabe es ist, den Sieg im Kampf zu bewirken.

³⁸ Vgl. Hauck / Rosenfeld 1984, S. 487. Auf anderen Helmbleden (Valsgärde und Sutton Hoo) werden die Dioskuren als Zwillinge dargestellt, die einen Waffentanz mit Lanzen und Schwertern aufführen. Diese Figuren tragen ebenfalls Hörnerhelme. Auf einigen Bilddenkmälern erscheinen die Dioskuren wiederum in Vogel- oder Pferdegestalt. Vgl. u. a. das ornamentale Pferdepaar auf dem Helmbled von Valsgärde VIII (Hauck / Rosenfeld 1984, S. 490) und das pferdegestaltige Dioskurenpaar auf dem norwegischen Brakteaten von Godøy (Hauck / Rosenfeld 1984, Tafel 32). Hauck (1980b und 1981a) weist darauf hin, dass Dioskuren auch an der Seite des in der *interpretatio romana* mit Óðinn/Wotan gleichgesetzten Gottes Mars auf römischen Waffen dargestellt werden.

³⁹ Vgl. Hauck / Rosenfeld 1984, S. 485. S. auch Ellis Davidson 1965. Auf der Reiterscheibe von Pliezhausen erscheint ebenfalls ein Einzeldioskur als Sieghelfer, allerdings ohne Hörnerhelm (Hauck / Rosenfeld 1984, S. 488). Hauck (1957b, S. 362) betrachtet diese Figur als das germanische Gegenstück der antiken Allegorie des *numen victoriae*. Zu den Bilddenkmälern mit Darstellungen der „übermenschlichen Kampfhilfe“ vgl. auch Hauck 1994, S. 224 f.

⁴⁰ Beck 1964, S. 32 f.

⁴¹ Vgl. *Skaldic Poetry*, I, 1, Part 1, S. 322 f.

der Siege gleichgesetzt: *þar vas sigtýr sjalfr í sækialfi dýra Atals* („in Harald war Óðinn selbst“; wörtlich: „Im Atals [Seekönig] Tiere [Schiffe] angreifenden Alf war Sig-Týr [Óðinn] selbst“).⁴² Auf der Stanze D von Torslunda wird Óðinn, der dem Wolkskrieger in die Schlacht vorangeht, wahrscheinlich in seiner Rolle als Sieghel-fer dargestellt.⁴³



Abb. 3: Motiv des Helms von Valsgärde VIII (Zeichnung nach Hauck 1980a, S. 502, Abb. 27).

Auf den Stanzen von Torslunda werden nicht nur religiöse Vorstellungen widergespiegelt, sondern sehr wahrscheinlich auch Rituale und Bräuche der skandinavischen Eliten der Vendelzeit dargestellt. Auf Motiv D scheint der einäugige Gott vor dem Wolkskrieger zu springen, während er in jeder Hand eine Lanze hält. Diese einzigartige Haltung – die auch allen mit Hörnerhelm ausgerüsteten Figuren von Vals-

⁴² Übersetzung von Sprenger 1998, S. 556. Vgl. auch *Skaldic Poetry*, I. 1, Part 1, S. 263f.

⁴³ Laut Vang Petersen 2005 (S. 82f.) wäre der Waffentänzer mit Hörnerhelm auf der Stanze von Torslunda als Darstellung eines Berserkers zu interpretieren. Im Zusammenhang mit der etymologischen Deutung des altnordischen Wortes *berserkr*, die auf der Verwendung des Adjektivs *berr* (*nudus*) beruht, weist der Verfasser auf die Nacktheit des Waffentänzers hin. Basierend auf den Versen aus dem „Hafirsfordfragment“, in denen die Tierkrieger erwähnt werden (*Grenuþu berserkir* (. . .) *emjuþu ulfheðnar*) betrachtet Vang Petersen das Motiv D von Torslunda als die Darstellung eines Berserkers und eines Wolkkriegers. Dass die altnordischen Begriffe *berserkir* und *ulfheðnar* zwei getrennte, durch spezifische „Uniformen“ erkennbare Kategorien von Kriegerinnen bezeichnet haben, ist jedoch unwahrscheinlich (s. oben, Kap. II).

gärde und Sutton Hoo gemein ist (sowohl bei den kleinen „Sieghelfern“ als auch bei den Zwillingspaaren, die einen Waffentanz aufführen, siehe Abb. 4) – erinnert an Kriegschoreographien, die in weiten Teilen der germanischen Welt verbreitet waren.⁴⁴

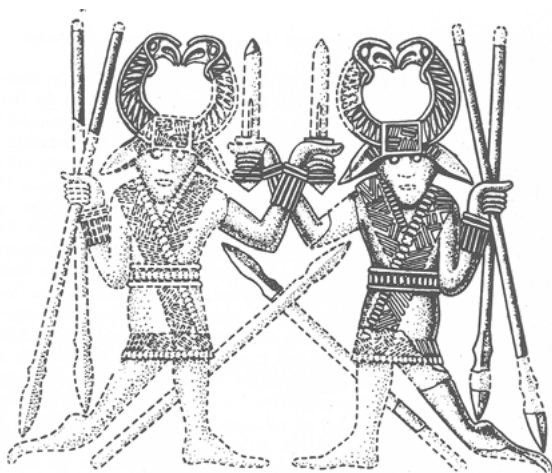


Abb. 4: Motiv des Helms von Sutton Hoo (Zeichnung aus Hauck 1980a, S. 492, Abb. 13).

Tacitus (*Germania*, XXIV) liefert eine detaillierte Beschreibung dieser Tradition, der Heinrich Beck eine kultische Dimension zuschreibt – ein Befund, der auf alle indoeuropäischen Gesellschaften zutrifft⁴⁵ (genannt seien vor allem die πυρρίχη der Spartaner;⁴⁶ das *tripudium* und die *saltatio* der Salii, Priester des Mars,⁴⁷ sowie der

⁴⁴ Zu diesen „Waffentänzen“ oder „Schwerttänzen“ vgl. u. a. Müllenhof 1871; Meschke 1931; Wolfram 1935–1938; Nedoma 2004.

⁴⁵ Beck 1968a. Vgl. auch Stumpfl 1936, S. 208, 321 und 442; Kershaw 2000, S. 83f.

⁴⁶ Zum pyrrhischen Tanz vgl. Strabon X, 4, 16. Auf Kreta wurde dieser Tanz den Kureten zugeschrieben; bei den Spartanern ist sein Ursprung mit den Dioskuren verbunden. Vgl. u. a. Seyffert 1964, S. 530.

⁴⁷ Der Begriff *tripudium* kommt mehrmals bei Saxo vor (vgl. u. a. *Gesta* VI, v, 17). Tacitus (*Historiae*, V, xvii) benutzt das Wort ebenfalls im Zusammenhang mit den Batavern des Civilis, die diesen Waffentanz auf dem Schlachtfeld vor Beginn des Kampfes aufführen. Zu den Mars geweihten Salii vgl. Gjerstad 1962, S. 28f.; Wissowa 1912, S. 555. Von Schröder (1908, S. 147) vergleicht den Gott Mars – der als „Führer der kriegerischen gerüsteten Seelen“ beschrieben wird – mit Óðinn, dem Anführer der *einherjar*. Ihm zufolge hat der Marskult seinen Ursprung in einem alten *lar militaris*, der nach und nach in eine wichtige göttliche Figur verwandelt wurde. Die Salii stellen für von Schröder die irdischen Ebenbilder einer Gruppe von Laren dar. Im *Carmen Arvale* („Lied der Arvalbrüder“) rufen die Priester in der Tat den Gott Mars zusammen mit den Laren an. Darüber hinaus

Tanz der Maruts, der Begleiter des Indra⁴⁸). In der vorchristlichen Ikonographie der nordischen Völker ist das Bild des Waffentänzers eng mit dem Gott Wodan (germ. **Wōðanaz*, ahd. *Wuotan*, ae. *Woden*, an. *Óðinn*) verbunden.⁴⁹ Snorri Sturluson beschreibt diesen als den „Herrn der Berserker“, ⁵⁰ mit denen die Wolkskrieger (*úlfheðnar*) in einigen altnordischen Quellen⁵¹ gleichgesetzt werden. Drei Jahrhunderte nach der Herstellung der Stenzen von Torslunda verwendet die skaldische Dichtung dieselbe Symbolik. Wie bereits Heinrich Beck gesehen hat,⁵² erinnert die Strophe 8 des *Háleygjatal*⁵³ an den schützenden Óðinn, der einen seiner Tierkrieger

wird der *lar militaris* („Beschützer des Schlachtfelds“) in der römischen Ikonographie als junger Mann mit einer Lanze dargestellt, der von einem Hund begleitet wird und mit dem Fell dieses Tieres bekleidet ist (Wissowa 1912, S. 171). Die antiken Autoren (besonders Varro) haben teilweise die Laren mit den Manen verglichen, eine Verbindung mit dem Ahnenkult ist folglich nicht auszuschließen (vgl. Kershaw 2000, S. 93 f. und 192). Darüber hinaus ist der Wolf eines der Tiere, das mit Mars verbunden wird, vor allem im Zusammenhang mit dem archaischen Brauch des *ver sacrum* (vgl. Kershaw 2000, S. 137).

48 Zu Indra, „tanzender“ Gott, und den Marut vgl. u. a. von Schröder 1908, S. 47 f. und 106 f.; Gonda 1960, S. 184. Gonda erinnert auch an die *Ásvin*, Zwillingstreiter, die für die Morgenröte stehen. Diese Gottheiten, die mit den Dioskuren verwandt sind, werden als „tanzende Helden“ dargestellt.

49 Hauck 1954, S. 48: „Odin-Woden selbst ist in der Vorstellung des germanischen Heidentums als Waffentänzer lebendig. Waffentanz und Woden-Religion gehören ähnlich eng zusammen wie der Waffentanz der römischen Salier mit der Marsverehrung.“ Für Hauck verweist der einäugige Tänzer von Torslunda „mit Sicherheit auf Odin-Wotan im Waffentanz“ (Hauck 1954, S. 47). Weniger überzeugend erscheint die von Hauck (ebenda) vorgeschlagene Interpretation der Stanze D von Torslunda als Darstellung einer kultischen Inszenierung der *ragnarök*, in der der maskierte Krieger im Rahmen eines Kulldramas die Rolle des Fenriswolfs spiele. Auf der Stanze richtet sich die Geste des Tierkriegers jedoch nicht direkt gegen den einäugigen Tänzer, wie von Heinrich Beck (1968a, S. 239) mit Recht betont wird: „der Speer des Wolkhäuters setzt vorsichtig hinter dem gestreckten Fuß des Tänzers auf: nicht ein Gegeneinander der zwei Bewaffneten ist also beabsichtigt“. Dieses Argument kann genauso gegen die andere, von Hauck in einer späteren Arbeit vorgeschlagene Interpretation dieses Bilddenkmals verwendet werden, die vom Motiv des Kampfes zwischen Hogni und Heðinn ausgeht (Hauck 1957a; Paul 1981, S. 137–139). Obwohl dieses literarische Thema mit der eschatologischen Vorstellung des *Hjaðningavíg* eng verbunden ist, bezieht sich Hauck dabei weniger auf die altnordische mythologische Tradition als auf kontinentalgermanische epische Quellen und Bilddarstellungen (s. u. zu den Fragmenten von Gutenstein und Obrigheim). In seinen jüngsten Untersuchungen hat Hauck diese Hypothese aufgegeben, um sich wieder der odinischen Interpretation des Waffentänzers zuzuwenden – allerdings ohne Anlehnung an ein Kulldrama.

50 *Ynglinga saga*, S. 17 f.

51 *Haraldskvæði*, Str. 21; *Vatnsdæla saga* (Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939), S. 24 f. und *Grettis saga* (Guðni Jónsson (Hg.) 1936), S. 5.

52 Beck 1968a, S. 247 f.

53 Diese Strophe wird von Snorri in den *Skáldskaparmál* zitiert (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 149). Das *Háleygjatal* wurde von Eyvindr skáldaspillr zu Ehren des norwegischen Jarls Hákon von Lade nach dem Sieg bei *Hjörungavágr*, den er gegen die Wikinger der Jónsborg um 985 errang, verfasst (zu dieser Schlacht vgl. u. a. *Óláfs saga Tryggvasonar* (Hkr), S. 329–331 sowie die verschiedenen Versionen der *Jónsvíkinga saga*). Die mächtige Dynastie der Jarle von Lade (an. *Hlaðir*, im Fjord

zum Angriff anspornt. Dieser trägt „den grauen Rock des Wolfes im Sturm des Höchsten“.⁵⁴ Mit eindringlichen Worten beschwört der Skalde ein prägnantes Bild herauf: Der Umriss des Tierkriegers zeichnet sich jäh ab, seine Schultern sind mit dunklem Fell bedeckt, während die hohe Gestalt des Herrn von Asgard über dem Kampfgetümmel ragt.

Auch verdeutlicht das Motiv von Matrize D – die lange vor das Gedicht von Eyvindr skáldaspillir datiert – die enge Verbindung zwischen dem Kriegsgott und seinen Getreuen: Der Mann im Wolfspelz (*úlfeðinn*) folgt Óðinn auf dem Fuße und kreuzt seine Lanze mit ihm. Er stellt sich damit bereits vor dem Kampf unter den Schutz des Gottes. Als er mit der Hand am Schwert das Schlachtfeld betritt, richtet der Tierkrieger seine gähnende Wolfsmaske gen Himmel – wie um ein langes Heulen auszustoßen (siehe Abb. 5).



Abb. 5: Matrize D von Torslunda, mit dem von einem einäugigen „Waffentänzer“ flankierten Wolfskrieger. (Photographie: Sören Hallgren, Statens Historiska Museum in Stockholm).

Das *Háleygjatal* und die Stansen von Torslunda, die in auseinander liegenden Epochen entstanden sind, bedienen sich unterschiedlicher künstlerischer Ausdrucksweisen, drücken jedoch ähnliche Vorstellungen aus.⁵⁵ Die mythologische Überlieferung,

von Trondheim) stammt ursprünglich aus Halogaland – daher der Titel des genealogischen Gedichts, das wörtlich „Aufzählung der Halogaländer“ bedeutet (vgl. u. a. Kreutzer 1999). Der Dichter verfolgt darin die Linie Jarl Hákons bis zum Gott Óðinn zurück.

⁵⁴ Für den altnordischen Text dieser Strophe und ihre Übersetzung s. o. Kap. VI.

⁵⁵ Beck 1968a, S. 249: „Damit ergibt sich für die Stanze von Torslunda folgende Lesung: ein úlfheðinn, ein Wolfshäuter, schickt sich mit drohend aufgesperrtem Rachen zum Kampfe an. Ihm tanzt der einäugige Gott des Krieges, dem die úlfheðnar besonders verbunden sind, speereschwingend voran. Die skaldische Formulierung bietet eine adäquate Beschreibung der Bildformel: der Held trägt den Wolfspelz in den Kampf des einäugigen Odin.“

die im Gedächtnis der Elite Skandinaviens tief verwurzelt war, offenbart hier deutlich ihr Fortbestehen. Über die Jahrhunderte hinweg vereint eine ähnliche Weltvorstellung die Gefolgschaftskrieger aus der Vendelzeit Schwedens mit den letzten Anhängern des norwegischen Heidentums: Tatsächlich zählt der Ladejarl Hákon, zu dessen Ehren der Skalde Eyvindr das *Háleygjatal* verfasste, zu den letzten Verfechtern der alten Religion.

Das Bild des Wolskriegers gehört dennoch nicht ausschließlich in die skandinavische Welt. Es erscheint auch in der Ikonographie des alamannischen Kulturraums, auf der Schwertscheide von Gutenstein und dem Bronzefragment von Obrigheim. Diese zu den Stanzen von Torslunda zeitgenössischen Gegenstände belegen die Existenz der Tradition der Tierkrieger im kontinentalgermanischen Gebiet. Dass auch im angelsächsischen Kulturraum das Motiv des Wolskriegers bekannt war, bezeugt eindeutig das 2006 gefundene Pressblechmodell von Fen Drayton (Cambridgeshire, 7. Jahrhundert, siehe Abb. 6).⁵⁶ Aus Cambridgeshire stammt zudem eine mit zwei Speeren bewaffnete und mit Vogelkopfprotomen bedeckte Bronzefigur, die an den Waffentänzer von Torslunda erinnert.⁵⁷

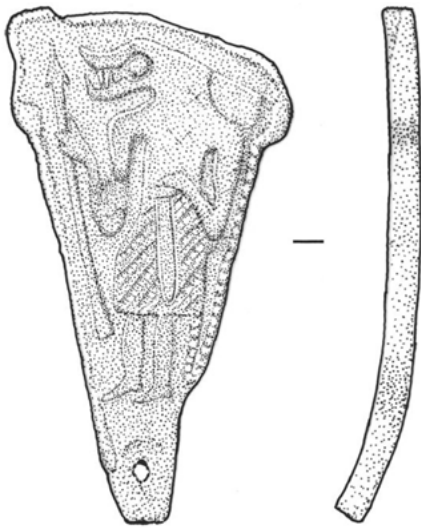


Abb. 6: Pressblechmodell von Fen Drayton (Cambridgeshire), 7. Jahrhundert (nach Leahy 2006, S. 278). Länge: 56,2 mm, Breite: 30,9 mm, Dicke: 3,3 mm, Gewicht: 22,93 g.

⁵⁶ Vgl. Leahy 2006, Oehrl 2017, S. 16, 37.

⁵⁷ Vgl. Oehrl 2017, S. 39.

Da die Tradition der Tierkrieger mit dem Wotanskult eng verbunden war, erweist sie sich als ein Ausdruck der sakralen Dimension von Herrschaftsausübung (im Sinne der Dumézilschen Dreifunktionentheorie) im Kontext der vorchristlichen Gefolgschaft.

2 Die Schwertscheide von Gutenstein und das Bronzefragment von Obrigheim

In Gutenstein, einem kleinen Dorf am südlichen Ufer der oberen Donau unweit Sigmaringen, haben 1887 nahe der St. Gallus-Kirche unternommene Erdarbeiten zwei alamannische Reihengräber aus dem späten 7. Jahrhundert zu Tage gefördert, deren Beigaben auf einen aristokratischen Hintergrund verweisen. Die beiden Gräber wurden leider nach ihrer Entdeckung vernichtet.⁵⁸ Ein Teil der Beigaben entging der Zerstörung und wurde im Umland verstreut. Einige Fundstücke, unter denen sich das Bruchstück eines Langschwertes mit einem silbernen Scheidenbeschlag (siehe Abb. 7)⁵⁹ befand, gelangten später in die Hände des hohenzollernschen Baurats Eduard Eulenstein. Nach Eulensteins Tod kam die Schwertscheide von Gutenstein in das Museum für Vor- und Frühgeschichte in Berlin.⁶⁰ Das wertvolle Exponat wurde im Jahr 1945 von der Roten Armee beschlagnahmt und galt danach als verschollen. 2007 erschien die Schwertscheide im Rahmen der Ausstellung *Merowingerzeit – Europa ohne Grenzen* wieder in der Öffentlichkeit. Sie wird noch heute im Puschkin-Museum in Moskau aufbewahrt.⁶¹ Im Römisch-Germanischen Zentralmuseum in Mainz sowie im Landesmuseum Württemberg in Stuttgart sind Repliken zu sehen.

Die Schwertscheide besteht aus einem 27 cm langen, dünnen Silberblech, das mit bronzenen Randbeschlägen und Querstreifen auf einer hölzernen Unterlage befestigt ist. Durch die querlaufenden Bronzebänder wird die Ornamentik der geprägten Silberplatte in drei Felder gegliedert.

Das oberste Feld zeigt einen Krieger, der mit einem ärmellosen Gewand bekleidet ist. Dieses Kleidungsstück erinnert an einen dicken Pelz, dessen Schwanz nicht abgeschnitten wurde – ein Detail, das es mit den Fellen der Tierkrieger von Torslunda gemein hat.⁶²

⁵⁸ Vgl. Garscha 1939; Garscha 1970, S. 82f. und Tafel 31. Unter den älteren Arbeiten sind besonders Naue 1889; Lindenschmit 1900, Tafel 29; Wagner 1911, S. 44; Lindqvist 1925, S. 203f. hervorzuheben (vgl. auch die zitierte Literatur in Garscha 1970, S. 83).

⁵⁹ Beide Teile sind 35 cm lang (die Schwertscheide ist 27 cm lang und 7,5 cm breit).

⁶⁰ Mit der Inventarnummer IIc 2830/31.

⁶¹ Mit der Inventarnummer Aar 641. Vgl. Menghin 2007; Steuer 2008.

⁶² Garscha 1939, S. 3, der „einen tierschwanzähnlichen, mit Pfeilen gefüllten Köcher“ erwähnt (vgl. auch Menghin 2007), verwechselt die Abbildung des Hinterteils des aus „Fell oder fellartig rauh gewebtem Stoff“ angefertigten Gewandes mit der Darstellung von Pfeilspitzen. Garscha lehnt allerdings mit Recht die frühere Deutung dieses Details als Kurzschwert bzw. Skramasax ab. Oehrl 2017, S. 16 weist darauf hin, dass eine Wolfsrute, die von der Bekleidung des „mit Widerhakenspeer



Abb. 7: Schwertscheide von Gutenstein. Alamannische Kunst, 7. Jahrhundert, Silber und Bronze (Photographie aus Garscha 1939, S. 1).

Der gesenkte Kopf der Figur ist unter einer Wolfsmaske versteckt.⁶³ Der nach rechts gewandte Mann hält in seiner rechten Hand einen gegen den Boden gerichteten Speer. In der linken Hand hält er in einer darbietenden Geste ein Schwert von

und Schwert bewaffneten“ Wolkkriegers herabhängt, auf dem Pressblechmodell von Fen Drayton gut zu erkennen ist.

⁶³ Garscha 1970, S. 83 beschreibt diese Figur als „Krieger mit Eberkopf im Schuppenpanzer“ – eine Deutung, die aufgrund der Verwandtschaft zwischen dem Tierkrieger von Gutenstein und den auf dem Pressblech von Obrigheim und der Stanze D von Torslunda dargestellten maskierten „Wolkkriegern“ (vgl. Quast 2001, S. 437f.) wenig überzeugt (vgl. auch das Pressblechmodell von Fen Drayton, Cambridgeshire, 7. Jahrhundert).

beachtlicher Größe ausgestreckt vor seinen Körper – Klinge in der Scheide, Riemen gelöst, Spitze nach unten. Den Knauf dieser Waffe ziert ein großer Ring; die Scheide ist durch einen perlförmigen Anhänger geschmückt. Ringschwerter sind „als Beigabe in Bestattungen ranghoher Krieger“ der Merowinger- bzw. Vendelzeit – sowohl auf dem Kontinent als auch in Südengland, Schweden und Finnland – überliefert und werden in der wissenschaftlichen Literatur als „Zeichen einer Partnerschaft von Kriegerern . . . , im Sinne einer Schwurbrüderschaft oder eines Gefolgschaftsverhältnisses“ gedeutet.⁶⁴ Der Sitte der kostbaren Schwertanhänger, die auch in den germanischen Kulturgebieten dieser Zeit archäologisch belegt ist, wird meistens eine magische Amulettfunktion zugeschrieben.⁶⁵

Zu Füßen des Tierkriegers ist das Fragment eines kreuzartigen Tierwirbels zu sehen, der in vollständiger Form im unteren Teil der Platte wiederholt wird. Wolfgang Müller hat dieses Kreuz, dessen Arme in Tierköpfen – von Vögeln oder Schlangen – enden, als ein christliches Symbol interpretiert. Das gleichzeitige Auftreten dieses Zeichens mit dem Tierkrieger könnte durchaus für einen religiösen Synkretismus stehen, der für eine Zeit, in der die Bekehrung der Alamannen noch nicht vollständig abgeschlossen war, nachvollziehbar wäre.⁶⁶ Dieses Kreuz kann jedoch auch als eine Swastika gedeutet werden – ein Symbol, das in der germanischen Ikonographie der Völkerwanderungs- bzw. der Merowingerzeit des Öfteren genutzt wurde.

Auf der rechten Seite des unteren Kreuzes, senkrecht zur Achse des Schwertes, sind die nach links gerichteten Füße eines zweiten Tierkriegers zu erkennen, dessen Hemd ebenfalls in einem Tierschwanz endet.

Der mittlere Teil der Schwertscheide von Gutenstein wird von einem langen, vertikalen Silberband durchzogen, das mit vergoldeten Bronzeperlen verziert ist. Auf jeder Seite des Bands finden sich drei zoomorphe Motive, die möglicherweise Drachen oder wurmartige Tiere darstellen sollen,⁶⁷ die sich paarweise gegenüberstehen.

Der Künstler hat sich offensichtlich mehr oder weniger symmetrischer Matrizen bedient, um die Ornamentik der Silberplatte herzustellen. Sowohl die unvollständige Verwendung der eingestempelten Motive als auch die unterschiedliche Ausrichtung der beiden Tierkrieger im oberen und unteren Teil der Schwertscheide lassen eine zusammenhanglose Aufteilung der dekorativen Elemente erkennen. Die

⁶⁴ Vgl. Steuer 2003a, S. 23.

⁶⁵ Vgl. Werner 1956; Raddatz 1957; Paulsen 1967, S. 92f.; Arends 1978; Quast 2002; Steuer 1993; Steuer 2004.

⁶⁶ Müller 1986, S. 72: „... die Schwertscheide . . . aus Gutenstein bei Sigmaringen . . . zeigt wie gewohnt oben einen Wolfskrieger und nun aber auch im untersten Teil das Kreuz, ein klarer Beleg für den herrschenden Synkretismus.“ Vgl. auch Müller 1974, S. 176; Stein 1967, S. 140f. geht ebenfalls von Synkretismus aus (im selben Werk; vgl. darüber hinaus die Darstellung anderer Gegenstände, die in Gutenstein gefunden wurden, S. 269f.).

⁶⁷ Vgl. die Analyse von Garscha 1939, S. 3 und 7.

Schwertscheide, auf der diese Platte befestigt ist, scheint nicht der ursprüngliche Träger gewesen zu sein. Aller Wahrscheinlichkeit nach diente das Silberblech ursprünglich zur Verzierung eines anderen Gegenstandes, bevor es „zerschnitten und für die Spathascheide umgearbeitet“ wurde.⁶⁸ Wenn die Schwertscheide wahrscheinlich in das späte 7. Jahrhundert datiert, so wurde die Platte möglicherweise mehrere Jahrzehnte früher angefertigt (vielleicht um 600).

Die wiederholte Verwendung eines dekorativen Elements ist eine gängige Praxis, wie es auch ein kleines, rechteckiges Bronzefragment von Obrigheim beweist, das zusammen mit anderen fragmentierten Streifen aus vergoldeter Bronze auf der Innenseite einer Ahornholzschale angebracht und mit Bronzenägeln befestigt wurde – was wahrscheinlich nicht seiner ursprünglichen Funktion entspricht.⁶⁹ Die Ikonographie dieses Pressblechs, das 1884 auf einem großen merowingerzeitlichen Gräberfeld in der Pfalz entdeckt wurde,⁷⁰ ist eng verwandt mit der Symbolik der Schwertscheide von Gutenstein. Die beiden fast zeitgenössischen⁷¹ Objekte gehören in den alamannischen Raum.

Das kleine Fragment von Obrigheim stellt einen Wolskrieger in einer Haltung dar, die mit der des Tierkriegers von Gutenstein identisch ist (siehe Abb. 8). Die anthropomorphe Figur mit canidenartigem Kopf hält in ihrer linken Hand ein Schwert⁷² und in ihrer rechten Hand eine nach unten gerichtete Lanze. Zu ihrer Rechten befindet sich eine zweite Gestalt, deren gehörnte Kopfbedeckung⁷³ und „hüpfende“ Gangart stark an den „Waffentänzer“ von Torslunda (Matrize D) erinnern.

In seiner rechten Hand hält der Waffentänzer zwei übereinander gekreuzte Lanzen, während sich in seiner linken Hand vor dem Körper der wolsartigen Figur eine weitere, nach unten gerichtete Lanze befindet. Dieses Motiv, das mit dem Tragen von Hörnerhelmen verbunden ist, kommt in der angelsächsischen und skandinavischen Kunst der Merowingerzeit (vgl. die Verzierungen der Helme von Sutton

⁶⁸ Vgl. Menghin / Bertram 2007.

⁶⁹ Vgl. vor allem Polenz 1988, S. 313–355, Tafel 111–143; Engels 2002, S. 515 f.

⁷⁰ Das Pressblech wurde in Grab 139 gefunden und wird heute im Historischen Museum Pfalz aufbewahrt. Man darf jedoch nicht Obrigheim in der Nähe von Bad Dürkheim mit seinem Namensvetter in Baden verwechseln, wo auch ein merowingerzeitliches Gräberfeld gefunden wurde (vgl. Engels 2002).

⁷¹ Um die Mitte des 7. Jahrhunderts für das Pressblech von Obrigheim; vgl. Engels 2002, S. 516.

⁷² Nach Hauck handelt es sich um ein Ringschwert (vgl. die Zeichnung von I. Müller in Hauck 1957b, Taf. III, Fig. 4; ein Ring ist auf der Infrarotfotografie, Tafel II, Abb. 3b, aber kaum zu erkennen). Das Detail erscheint nicht auf der Skizze von H. Ribbeck, die ausgehend von dem im Römisch-Germanischen Zentralmuseum Mainz aufbewahrten Abguss angefertigt wurde (vgl. Böhner 1991, S. 717, Abb. 29). Die früheren, zu flüchtigen Skizzen, die von Sjöberg 1905, S. 324, Abb. 4 und Oxenstierna 1956, S. 169 angefertigt wurden, können nicht in Betracht gezogen werden. Die Originalplatte wurde vom Verfasser in Speyer unter einem Mikroskop ein weiteres Mal untersucht. Dabei konnten keine Spuren eines Ringes am Knauf des Schwertes festgestellt werden.

⁷³ Dieses Detail verschwindet beinahe auf der von Böhner 1991 publizierten Skizze.



Abb. 8: Fragment von Obrigheim (Photographie: Lars Börner, Historisches Museum Pfalz in Speyer).

Hoo und Valsgård VII) und der Wikingerzeit (Reste des Wandteppichs von Oseberg, Figur von Ekhammar) mehrmals vor.⁷⁴

Der „Tänzer“ von Obrigheim wird möglicherweise auf der rechten Seite von einer weiteren Figur begleitet, die Karl Hauck in einer Untersuchung von 1957 als die Abbildung eines zweiten Wolskriegers interpretiert (siehe Abb. 9).⁷⁵ Dieses Detail ist allerdings auf dem Originalfragment nicht deutlich zu erkennen. Ausgehend von diesen mageren Belegen versucht Hauck aber, die Szene komplett zu rekonstruieren: Auf der linken Seite hält ein erster Tierkrieger respektvoll sein Schwert und neigt den Kopf resigniert vor seinem Bezwinger; dieser, in der Mitte, vollführt das Ritual des Waffentanzes, während ein weiterer, auf der rechten Seite des Blechs dargestellter maskierter Kämpfer seinen Kopf hebt und das Schwert zieht. Laut Karl Hauck erinnert die Haltung dieses zweiten vermeintlichen Tierkriegers an die des Wolskriegers von Torslunda (Stanze D), obwohl sich die beiden Szenen dadurch unterscheiden, dass nur die rechte Figur von Obrigheim einen Schild trägt.

Seiner Idee folgend reiht Hauck auch die verschiedenen Elemente der Schwertscheide von Gutenstein aneinander, um eine Struktur zu erhalten, die identisch zu Obrigheim ist (siehe Abb. 10). Auch dieses Mal steht ein Waffentänzer zwischen den beiden Tierkriegern. Diese Theorie scheint insofern sehr gewagt, als der Tänzer auf der Schwertscheide nicht in Erscheinung tritt.

Basierend auf Spuren an der oberen rechten Ecke der Schwertscheide behauptet Karl Hauck jedoch, einen Arm und den Teil eines Helmes erkennen zu können, die möglicherweise zu einem Waffentänzer gehörten.⁷⁶

⁷⁴ Zu einem Gesamtüberblick über das archäologische Material vgl. die oben zitierten Referenzen.

⁷⁵ Vgl. Hauck 1957a, S. 12.

⁷⁶ Vgl. die Zeichnung von I. Müller, in Hauck 1957a, Tafel III, Abb. 5.

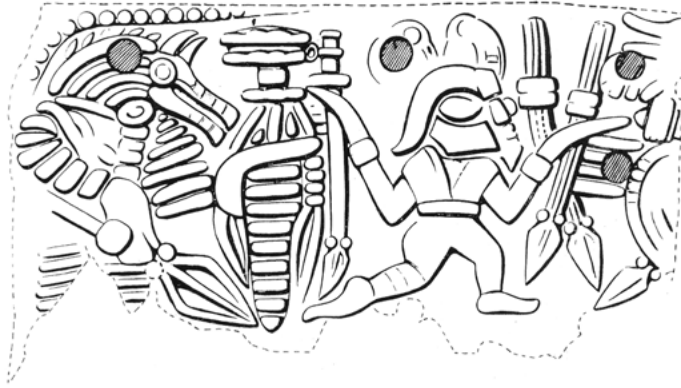


Abb. 9: Fragment von Obergheim. Zeichnung von I. Müller (in: Hauck 1957a, Taf. II, Abb. 4).

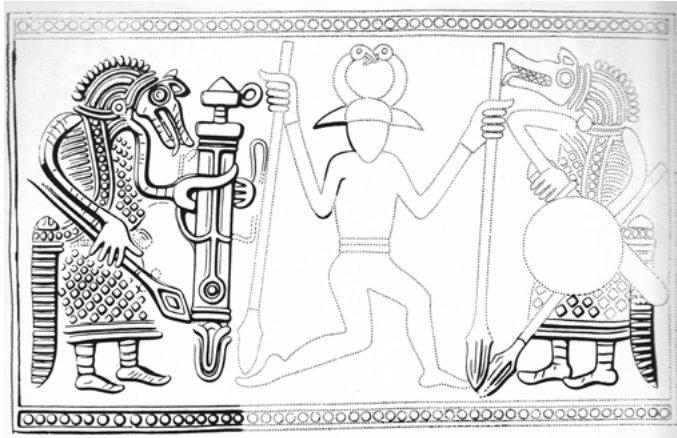


Abb. 10: Mögliche Rekonstruktion des Motivs, das nur teilweise auf der Schwertscheide von Gutenstein abgebildet ist, nach einer Interpretation von Karl Hauck (Zeichnung von I. Müller in: Hauck 1957a Taf. III, Abb. 5). Inspiriert von dem Fragment von Obergheim, aber auch von einer der Matrizen von Torslunda, hat Karl Hauck vorgeschlagen, innerhalb desselben Modells mehrere Fragmente zu kombinieren, die in der Ornamentik der Schwertscheide von Gutenstein verwendet werden.

Hauck zufolge stellen die drei Figuren in dieser Szene eine Episode der Hildesage dar: Der Held Hetel/Heðinn (der erste Wolkskrieger) erliegt den Hieben des Hagen/Hogni (als „Waffentänzer“ dargestellt), bevor er von Wate (dem zweiten Wolkskrieger) gerächt wird. In diesem Zusammenhang sei Hagen übrigens als wesensverwandt mit Óðinn zu betrachten.⁷⁷ Da die Hildesage in den altnordischen Texten mit der Vorstellung des bis zum Götteruntergang wiederholten Totenkampfs verbunden

⁷⁷ Vgl. Schröder 1958, S. 57.

ist (vgl. an. *Hjaðningavíg*, „Kampf der Hedeninge bzw. der Leute von Heðinn“), soll das von Hauck rekonstruierte Motiv der Abbildung eines heroischen Kultspiels entsprechen.⁷⁸ Keine bekannte Version der Hildesage – weder in den mittelhochdeutschen Epen (*Kudrun* und Lamprechts *Alexander*) noch in den skandinavischen Quellen (*Gesta Danorum*, *Skáldskaparmál*, *Sörla þáttr*) – präsentiert jedoch die Ereignisse in der von Hauck postulierten Abfolge. Darüber hinaus wird Wate in der altnordischen Überlieferung der Hildesage überhaupt nicht erwähnt.⁷⁹ Auch eine etymologische Untersuchung dieses Namens verrät keine Verwandtschaft zu den Tierkriegern – im Unterschied zum Namen Heðinn.

In seinen späteren Arbeiten gibt Karl Hauck allerdings die Verbindung zur Hildesage auf – und unterstreicht im Gegenzug den odinschen Charakter des einäugigen „Tänzers“ von Torslunda, dessen Gestus und Ausrüstung stark an die Haltung des „Tänzers“ auf der Platte von Obrigheim erinnern.⁸⁰

Der Archäologe Peter Paulsen beschäftigte sich im Jahr 1967 wiederum mit dem von Hauck rekonstruierten Motiv, spricht ihm jedoch eine andere Bedeutung zu. Dieser neuen Interpretation zufolge sind die auf den Pressblechen von Gutenstein und Obrigheim abgebildeten Figuren Teilnehmer eines Totenrituals: Der mit einer Wolfsmaske verummte Krieger „erhebt das Ringschwert des Toten, . . . mit der Spitze nach unten zur feierlichen Übergabe“ beim Waffentanz vor dem Toten- und Kriegsgott Wotan-Óðinn, „in dessen Gefolgschaft sich der Tote demütig einreihet, um mit den gleichen Waffen, seinem Heergewäte, das ihm im Grabe beigelegt wird, wieder im Jenseits kämpfen zu können“⁸¹ – ein traditioneller Gestus, der auch auf dem Helm von Vendel XIV (siehe Abb. 11)⁸² sowie auf dem Bildstein Lärbro Tängelgård I (Gotland)⁸³ ausgeführt wird. Dabei soll der „Geweihete . . . durch den Weiheherrn heimgeholt“ bzw. in die überirdische Schar der *einherjar* aufgenommen werden.

Alice Margaret Arent⁸⁴ hat eine dritte Interpretation desselben Motivs vorgeschlagen, die im Zusammenhang mit der kriegerischen Initiation steht. Diese Art von Zeremonie beinhaltet oft einen symbolischen Tod, der der Wiedergeburt durch die Initiation vorausgeht.⁸⁵ Die Ikonographie der Fragmente von Gutenstein und Obrigheim wäre demnach wie folgt zu deuten: Der erste Wolfskrieger präsentiert mit demütig gesenktem Kopf sein Schwert in Erwartung eines scheinbaren Todes („mock death“); er bereitet sich anschließend auf seine „Wiederauferstehung“

⁷⁸ Vgl. Hauck 1957a, S. 21 f.

⁷⁹ Vgl. Landolt 1999c; Landolt 2006. Zur Überlieferung und Interpretation der Hildesage, vgl. auch Marold 1990.

⁸⁰ Hauck 1981b, S. 217 f.; Hauck 1982b, S. 331 ff.

⁸¹ Paulsen 1967, S. 142.

⁸² Vgl. Paulsen 1967, Abb. 70.

⁸³ Dieser Bildstein wurde um 700 errichtet (vgl. Lindqvist 1941–1942, 1, Fig. 86).

⁸⁴ Arent 1969, S. 139.

⁸⁵ Zu einem generellen Überblick über das Phänomen der Initiationsriten vgl. Eliade 1992.



Abb. 11: Detail des Helms aus Vendel Grab XIV, eine Prozession von mit Ringschwertern bewaffneten Kriegerern (nach Stolpe / Arne 1927, Tafel 42).

(„reawake“) in Form der rechten Figur vor, dessen kriegerische Haltung – aufgerichteter Kopf und Hand am Schwertknauf – den neuen Status repräsentiert. Der „Waffentänzer“ in der Mitte verdeutlicht die Ausführung des „rite de passage“⁸⁶ zwischen diesen beiden Schritten: „the transition from the one to the other is indicated by the mediating sword-dance figure“.⁸⁷

So verlockend die Deutungsversuche von Paulsen und Arent auch sein mögen, stützen sie sich doch beide auf die Rekonstruktion Haucks, die auf der gewagten Auswertung kaum erkennbarer Spuren bei der Untersuchung der überlieferten Bildendenkmäler beruht. Hier scheint eine umsichtigere Herangehensweise angebracht zu sein: Zwar beweist die Verwandtschaft zwischen den auf den Platten von Obrigheim, Gutenstein und Torslunda⁸⁸ dargestellten Bildelementen nicht nur die Verwendung gemeinsamer ikonographischer Muster, sondern auch den Einfluss von gemeinsamen vorchristlichen Glaubensvorstellungen und Ritualen; jedoch muss die Tatsache berücksichtigt werden, dass die auf diesen Bildendenkmälern abgebildeten Figuren in jeweils unterschiedlichen Gruppierungen vorkommen. Auf der Stanze D von Torslunda folgt der angreifende Wolsfkrieger dem Waffentänzer, der von rechts nach links schreitet; auf dem Pressblech von Obrigheim steht der Tierkrieger hingegen

⁸⁶ Dieses Konzept, das auf van Gennep 1909 beruht, wurde in der altnordischen Philologie u. a. von der österreichischen Volkskundlerin Lily Weiser-Aall verwendet (vgl. Weiser-Aall 1927).

⁸⁷ Arent 1969, S. 139.

⁸⁸ Einer der ersten Forscher, der die drei Gegenstände miteinander in Verbindung gebracht hat, war Sjöberg 1905, der die Ergebnisse eines Artikels von Schück 1902 diskutiert und das Motiv des Wolsfkriegers mit bestimmten byzantinischen Reliefs aus Kleinasien (Tusla und Hamidieh) vergleicht. Sjöbergs Interpretation der Matrize D von Torslunda ist jedoch fragwürdig, denn er postuliert, dass die Figur mit dem Hörnerhelm die Flucht vor dem Wolsfkrieger ergreife. Schück hingegen hatte die Ikonographie der Stanzen von Torslunda im Licht der Legende von Ragnarr loðbrók interpretiert, was jedoch ebenfalls nicht überzeugen kann. Zu den Quellen der Geschichte von Ragnarr loðbrók vgl. vor allem die *Gesta Danorum* IX, die *Ragnars saga loðbrókar*, die *Krákumál* sowie die *Ragnarssona saga*. Für weitere Verweise vgl. McTurk 2003.

links vom Waffentänzer und erhebt sein Schwert in demütiger Haltung; auf der Schwertscheide von Gutenstein ist kein Waffentänzer zu sehen. Diese Variationen lassen es nicht zu, ein einziges, festes Vorbild für die drei Bilddarstellungen zu rekonstruieren – ein Vorgehen, das sich als viel zu systematisch erweist, um der Komplexität dieser Bildüberlieferung Rechnung zu tragen.

Im Zusammenhang mit der Stanze D von Torslunda wurde bereits die treffende Interpretation von Heinrich Beck erwähnt: Ihr zufolge hat der Künstler wahrscheinlich Óðinn dargestellt, der einen seiner Tierkrieger in den Kampf führt.

Welche Bedeutung hatten die beiden Bronzebleche aus dem alamannischen Raum? Die respektvolle Haltung des Tierkriegers von Gutenstein, der seine Lanze senkt und sein Schwert darbietet, entspricht zweifellos einem Ehrgestus. Unabhängig von der von Hauck vorgeschlagenen Rekonstruktion der „vollständigen Szene“ mit zwei Wolskriegern und einem Waffentänzer lässt sich die Übergabe des Schwertes durch den Maskierten sehr wohl als Totenritual deuten.

Die Darbietung der Waffen richtet sich natürlich an den Gott des Krieges und der Toten, Óðinn – dem die Platte von Obrigheim die Züge eines Waffentänzers mit Hörnerhelm verleiht. In der vendelzeitlichen Ikonographie des Nordens verkörpert diese Figur sowohl eine dioskurische Gottheit, die die Rolle eines Sieghelfers einnimmt (wie z. B. auf den Helmbleden von Valsgärde VII und Valsgärde VIII), als auch den Herrn über Walhall (auf der Stanze D von Torslunda).

Als „Männer Óðinns“ (vgl. *Ynglinga saga*, Kap. VI) stehen die Tierkrieger im Kampf unter dem Schutz des einäugigen Gottes (vgl. die Stanze D von Torslunda). Nach ihrem Tod nehmen sie ihren Platz unter den *einherjar* ein (vgl. das Fragment von Obrigheim).

Das Motiv des Todes des Tierkriegers ist in zwei Formen in der alamannischen Kunst vertreten: in einer „kompletten“ Form, die sowohl die Figur des Tierkriegers als auch den Waffentänzer zeigt (Fragment von Obrigheim), und einer „verkürzten“ Form, auf der der „Tänzer“ nicht vertreten ist (Schwertscheide von Gutenstein).

Es stellt sich die Frage, zu welcher Form der zweite maskierte Krieger gehört, der nur teilweise auf der Schwertscheide von Gutenstein sichtbar ist. Die Präsenz dieser Figur auf dem Fragment von Obrigheim bleibt hypothetisch. Auf der Matrice von Torslunda ist keine Spur eines zweiten Wolskriegers zu sehen. Hauck (1957a) erklärt diese Tatsache damit, dass die nordische Überlieferung der Hildesage nur Hogni und Heðinn nennt, während Wate allein südgermanischen Ursprungs ist. Diese Interpretation vermag aber kaum zu überzeugen, da der Tierkrieger von Torslunda ebenjene aggressive Haltung zeigt, die Hauck in seiner Rekonstruktion der Figur von Wate zuspricht – wohl wissend, dass der Wolskrieger von Torslunda nicht gegen den von Hauck als Hagen identifizierten Waffentänzer kämpft, sondern ihm folgt.

Hauck und Paulsen unterstreichen jedoch mit Recht die Bedeutung eines aufschlussreichen Details auf der Schwertscheide von Gutenstein: Der Wolskrieger ist mit einem Ringschwert ausgestattet. Hauck meint, ein ähnliches Schwert auf dem Bronzefragment von Obrigheim und bei dem Waffentänzer von Torslunda erkennen zu können, was jedoch nicht gesichert ist.

3 Die Ringschwerter und die germanische Gefolgschaft

Ringschwerter sind auch auf der Stanze C von Torslunda,⁸⁹ auf dem Helm von Valsgärde VII⁹⁰ sowie auf dem Helm von Vendel XIV⁹¹ abgebildet.⁹²

Die Ringschwerter verdanken ihren Namen den (massiv oder hohl gefertigten) Gold-, Silber- oder Bronzeringen, die an einem Ende des Knaufs⁹³ angebracht sind. Es handelt sich oft um Waffen von hervorragender Qualität, die meistens als Beigaben in Bestattungen ranghoher Krieger im fränkischen, alamannischen, langobardischen, angelsächsischen und skandinavischen Kulturraum auftreten (u. a. aus den Gräberfeldern von Vendel und Valsgärde, von wo auch die oben zitierten Darstellungen stammen).⁹⁴

Woher stammt diese Tradition? Auf welche symbolische Funktion verweist das Tragen von Ringschwertern? Bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts werden unterschiedliche Interpretationsansätze zur Bedeutung dieser Waffen erwogen: eine praktische Funktion (Befestigung einer Schlaufe oder ein Gegengewicht beim Schlagen), Verzierung, magisches Amulett, Symbol der Waffenbrüderschaft, Rangabzeichen bzw. Auszeichnung für die ranghohen Mitglieder einer Gefolgschaft.⁹⁵ Letztere Theorie steht im Mittelpunkt einer wichtigen Untersuchung von Heiko Steuer, die 1987 in den *Studien zur Sachsenforschung* veröffentlicht wurde. Steuer zufolge sei die Ringsitte um 500 an den fränkischen Königshöfen Nordfrankreichs entstanden und danach im Verlauf des 6. Jahrhunderts in Kent und Skandinavien übernommen worden.⁹⁶ Es gilt jedoch zu bedenken, dass die schwedischen Schwerter von Väsby und Sturkö, ebenso wie die englischen Schwerter von Kent, ungefähr genauso alt sind

⁸⁹ Diese Stanze zeigt zwei Krieger, die an einer Prozession teilnehmen; der erste von ihnen trägt ein Ringschwert.

⁹⁰ Arwidsson 1977, S. 119, Abb. 129–134. Zu den Motiven auf dem Helm gehört das Bild eines Reiters, dessen Helm mit einem Eber geschmückt ist. Dieser Reiter trägt ein Ringschwert und hält eine Lanze in der Hand, die von einem Waffentänzer mit Hörnerhelm gelenkt wird.

⁹¹ Stolpe / Arne 1912, Tafel 41f. Auf der rechten Seite des Helmes sind Kriegergefolge bzw. Prozessionen (möglicherweise Trauerzüge) dargestellt, deren Teilnehmer Ringschwerter als Zeichen der Huldigung vor sich halten (vgl. Steuer 1987, S. 203f.). Diese Krieger tragen Helme mit Vogelköpfen. Das Kompositum *arhjálmr*, das den Helm vom König *Hákon* in den *Hákonarmál* bezeichnet, weist vielleicht auf eine alte Adlersymbolik hin, die bei den Vendelzeitlichen Helmverzierungen auch vorkommt (vgl. Dillmann 2002).

⁹² Zu den Pressblechen mit Darstellungen von Ringschwertern vgl. Steuer 1987, S. 204 und 231f.

⁹³ Ausnahmsweise auch auf der Parierstange wie auf dem norwegischen Ringschwert von Snartemo (vgl. Evison 1967, Nr. 37).

⁹⁴ Vgl. Steuer 1987 zur geographischen Verteilung der Befunde (S. 209) und Auflistung der früheren Literatur (S. 232–234). Siehe auch Montelius 1924; Behmer 1939, S. 126f.; Evison 1967 und 1975; Menghin 1983, S. 64f. und 142f.; Steuer 2003a; Fischer 2008; Grünzweig 2009; Möllenberg 2011, S. 73f.

⁹⁵ Diese Theorien wurden von Böhner 1949, S. 167f. zusammengefasst.

⁹⁶ Steuer 1987, S. 217ff. und 227.

wie die ältesten kontinentalen Modelle (wie die merowingische *spatha* von Krefeld-Gellep, Rheinland, um 520–530).⁹⁷

Diesem Brauch – der sowohl im heidnischen Norden als auch in der christlichen merowingerzeitlichen Kultur belegt ist⁹⁸ – spricht Steuer jede religiöse Bedeutung ab.⁹⁹ Dieser Standpunkt soll im weiteren Verlauf der vorliegenden Studie noch genauer diskutiert werden.

Die Herstellung von Ringschwertern endete auf dem Kontinent im frühen 7. Jahrhundert, wurde jedoch in der nordischen Welt – besonders in Finnland – bis ins späte 7. Jahrhundert fortgesetzt.¹⁰⁰ Laut Steuer wurden die Ringschwerter wahrscheinlich auf Befehl des Königs bzw. Gefolgschaftsherrn in einer kleinen Anzahl von „zentralen, an Königshöfen gelegenen Werkstätten“ angefertigt. Er nennt in diesem Zusammenhang vor allem Helgö für den schwedischen Raum.¹⁰¹

Mehrere einzelne Ringe, die nicht an Schwertern befestigt waren, wurden jedoch in verschiedenen Gebieten der nordischen Welt gefunden (Fünen, Südnorwegen, Uppland und Södermanland, Gotland, Finnland).¹⁰² Steuer weist allerdings darauf hin, dass Ringpaar und Schwert meistens „nicht von vornherein“ zusammengehören: In manchen Fällen stammen sie aus unterschiedlichen Werkstätten bzw. Regionen. Ringpaare konnten auch am Knauf eines viel älteren Schwertes befestigt werden.¹⁰³ Gerade bei den ältesten Waffen wurde die ursprüngliche Ornamentik der Waffe dabei kaum berücksichtigt.¹⁰⁴ Einige Ringe wurden auch nach einiger Zeit wieder entfernt.¹⁰⁵

Das Verfahren zur Befestigung der Ringe ist nicht einheitlich. Bei den ältesten Schwertern (aus dem 6. Jahrhundert) ist ein Ringstück senkrecht am Schwertknauf fixiert, während der zweite Ring waagerecht eingehängt wird und beweglich bleibt. In anderen Fällen sind die ineinander gehängten Ringe nicht mehr beweglich (6. bis 7. Jahrhundert) und miteinander verschmolzen oder zusammen gegossen. Bei einigen finnischen Schwertern, die aus dem ausgehenden 7. bzw. frühen 8. Jahrhundert stammen, wurden Ringe und Schwertknauf zusammen gegossen.¹⁰⁶

⁹⁷ Zu den Schwertern von Väsby und Sturkö vgl. Evison 1967, Nr. 42 und 43. Die Waffen von Kent werden in dieser Studie ebenfalls berücksichtigt (das Schwert von Petersfinger, Wiltshire, gehört zu den ältesten Ringschwertern). Zum Grab von Krefeld-Gellep vgl. Pirling 1964, S. 188–216.

⁹⁸ Vgl. vor allem das Schwert von Chaouilley (Meurthe und Moselle), dessen Griff mit einem Kreuz verziert ist (vgl. Evison 1967, Nr. 21).

⁹⁹ Steuer 1987, S. 220: „Ringschwerter kommen in gleicher Weise im christlichen als auch im heidnischen Milieu vor. Ihre Bedeutung ist also unabhängig vom kultisch-religiösen Hintergrund“.

¹⁰⁰ Steuer 1987, S. 208.

¹⁰¹ Steuer 1987, S. 214.

¹⁰² Steuer 1987, S. 212 (Karte 11) und S. 235.

¹⁰³ Steuer 1987, S. 216 f.

¹⁰⁴ Steuer 1987, S. 211.

¹⁰⁵ Steuer 1987, S. 210, 234 f.

¹⁰⁶ Vgl. die Typologie von Steuer 1987, S. 208–211.

Mehrere Ringschwerter wurden in herrschaftlichen Gräbern (u. a. in Schweden) gefunden;¹⁰⁷ andere wurden wahrscheinlich von Kriegen von geringerem Rang, die dennoch von ihrem Gefolgsherrn durch die Übergabe dieser Waffe ausgezeichnet worden waren, getragen.¹⁰⁸ In Anbetracht ihrer Qualität und ihres (relativ) seltenen Vorkommens¹⁰⁹ stellen diese Schwerter sicherlich Zeichen von Distinktion oder Belohnung dar: Eine solche Prunkbewaffnung bewies die gehobene Stellung des Besitzers in der Gesellschaft, insbesondere im Rahmen eines Kriegererfolges.

Mehrere Jahrhunderte nach der Vendelzeit erinnert sich die altnordische Literatur immer noch an diese Sitte. Im eddischen Gedicht *Helgakviða Hjörvarðssonar*, Str. 9, beschreibt die Walküre Sváva das Schwert, das sie dem Helden Helgi übergibt, mit folgenden Worten: *Hringr er í hjalti, hugr er í miðio, ógn er í oddi, þeim er eigna getr* („Ein Ring ist am Griff, / Mut ist in der Mitte, / Schrecken in der Spitze, / für den, der's besitzt;“).¹¹⁰ In der skaldischen Dichtung kann das Substantiv *hringr* auch als *pars pro toto* das Schwert bezeichnen.¹¹¹ Das altenglische Korpus enthält ebenfalls mehrere Verweise auf Ringschwerter wie das Wort *hring-mæl* („ring-geschmückt“),¹¹² das dreimal im *Beowulf* vorkommt.¹¹³

Darüber hinaus verweisen mehrere skaldische Metaphern auf das Thema des großzügigen Herrschers, der freigiebig die Ringe verteilt (oder „bricht“) (vgl. die Begriffe *hringdrífi*,¹¹⁴ *hringhreytandi*,¹¹⁵ *hringmildr*,¹¹⁶ *hringskati*,¹¹⁷ *hringbrjótr*,¹¹⁸ *hringskemmur*¹¹⁹ etc.). Dieser Brauch beschränkt sich natürlich nicht nur auf Ringschwerter.

107 Steuer 1987, S. 226: „Zu den Ranghöchsten gehören Krieger wie sie . . . in Vendel, Grab XI und I, bzw. Valsgärde, Grab 8 und 7 . . . bestattet worden sind.“

108 Dies ist der Fall bei Schretzheim (vgl. Klingenberg / Koch 1974) oder Kösching (Dannheimer 1974).

109 Von den 100 im merowingischen Gräberfeld von Schretzheim gefundenen Schwertern datieren 83 in die Zeit von 525–630 (dies entspricht der Zeit der Ringschwerter, die auf dem Kontinent gefunden wurden). Nur eine einzige dieser Waffen, die in Grab 93 gefunden wurde, ist mit einem Ring verziert (vgl. Steuer 1987, S. 206 f. und Abb. 8).

110 Krause (Übers.) 2004, S. 267. Das Neutrum *hjalt* kann auch die Parierstange bezeichnen.

111 Vgl. *Sverða heiti: Pulur IV, I* (Skj. A:1, S. 664, B:1, S. 664); Falk 1914, S. 27 f., 52 und 57; Finnur Jónsson 1931, S. 282.

112 Vgl. die Definition in Bosworth / Toller 1898–1921, 1, S. 561 f.: „ornamented with inlaid ring [of a sword]“. Über die Bewaffnungsterminologie in *Beowulf* vgl. u. a. Stjerna 1912; Brady 1979.

113 In V. 1521, 1564 und 2037.

114 *Atlakviða*, Str. 31; Finnur Jónsson 1931, S. 281.

115 *Edda Snorra Sturlusonar* (Jón Sigurðsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers.) 1848–1852, 2, S. 407; Finnur Jónsson 1931, S. 282).

116 *Háttatal*, Str. 47 (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 236); vgl. auch Finnur Jónsson 1931, S. 282.

117 *Sturla Þórðarson, Hákonarkviða*, Str. 34 (Skj. A:2, S. 117, B:2, S. 125); Finnur Jónsson 1931, S. 283.

118 Egill Skalla-Grímsson, *Höfuðlausn*, Str. 17 (Skj. A:1, S. 38, B:1, S. 33); Finnur Jónsson 1931, S. 281.

119 *Háttatal*, Str. 47 (Finnur Jónsson 1931, S. 283).

Auch hier finden sich ähnliche Vorstellungen in der altenglischen Dichtung. Der Verfasser des *Beowulf* beschreibt die Halle des (dänischen) Königs Hrothgar als *hring-sele* (V. 2010): „a hall in which rings are distributed“.¹²⁰ Das Verteilen von Ringen, ein Brauch, der tief in der germanischen Aristokratie verwurzelt ist, trägt zum Ansehen des Herrschers bei. Durch diese Geste bringt der Anführer der Gefolgschaft (lat. *comitatus*, germ. **druhtiz*, an. *drótt*)¹²¹ den besten Krieger seine Gunst entgegen; er sichert sich die Treue der Elitekrieger und legt gleichzeitig den Rang und die Ehre innerhalb der Gruppe von Gefährten fest.¹²² Wie Sollveig Möllendorf zeigt, ist auch „im altenglischen Heldenepos von Beowulf, aus dem 8. Jahrhundert, . . . an einigen Stellen von Schwertern mit Ringzeichen und beringten Schwertern die Rede“.¹²³

Die Untersuchung dieser Tradition wirft mehrere Fragen auf. Heiko Steuer zufolge war das Verteilen von Ringschwertern bei den Franken ein königliches Vorrecht. War dies auch bei anderen Völkern der Fall? Wenn das Tragen des Ringes in der merowingischen Welt ein Symbol für die Unterordnung unter den Gebenden war, hatte diese Sitte überall dieselbe Bedeutung? Konnte sie nicht auf einem Netz beidseitiger Verpflichtungen in der Form einer „Waffenbrüderschaft“ beruhen?

Für Heiko Steuer drückt der Besitz eines Ringschwererts die Zugehörigkeit des Empfängers zum Gefolge des Herrschers aus: „Die Träger der Ringschwerter sind ranghöchste Gefolgschaftskrieger der Könige.“¹²⁴ Ob diese Vorstellung des symbolischen Werts der Ringschwerter, die auf das Vorbild der *trustis dominica* der fränkischen Könige zurückgeht, sich ohne weiteres in den Zusammenhang anderer germanischer, noch heidnischer Kulturen übertragen lässt, ist zu bezweifeln.

Je nach Zeit und Ort hat die „germanische“ Gefolgschaft¹²⁵ wahrscheinlich unterschiedliche Formen angenommen, die sich jeweils auf einen bestimmten gesellschaftlichen Hintergrund bezogen. Tacitus gibt in seiner *Germania* dem Anführer

¹²⁰ Bosworth / Toller 1898–1921, 1, S. 562.

¹²¹ Die Verwendung des Begriffs *drótt* („Kriegergefolge“) ist in der ältesten skaldischen Dichtung belegt (vgl. vor allem eine Strophe von Bragi enn gamli, die in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfasst wurde: *Ragnarsdrápa*, Str. 3, in *Skj.* A:1, S. 1, B:1, S. 1). Zur Frage nach dem germanischen Wortschatz, der mit dem von Tacitus unter dem Begriff *comitatus* beschriebenen System verbunden ist, vgl. vor allem Kuhn 1956; Lindow 1976; Landolt 1998, S. 533–537. Der heutzutage übliche Begriff „Gefolgschaft“ ist im Deutschen erst seit dem 19. Jahrhundert bekannt.

¹²² Dass Rangunterschiede innerhalb des *comitatus* bestanden, bezeugt schon Tacitus (*Germania*, XIII): *Gradus quin etiam ipse comitatus habet, inducio ejus quem sectantur*. („Ja, innerhalb der Gefolgschaft gibt es sogar Rangstufen, nach der Bestimmung dessen, dem man sich anschließt.“) (Fuhrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 23).

¹²³ Möllenberg 2011, S. 91.

¹²⁴ Steuer 1987, S. 225.

¹²⁵ Es sei an die „klassische“ Definition von Kuhn 1956 (S. 12) erinnert: „Ein Verband durchweg freier Männer im ständigen, aber gewöhnlich nicht lebenslänglichen Dienst eines Mächtigeren, seinem Haushalt angehörend und nur für Waffendienst und Repräsentation bestimmt, in geachteter Stellung im gegenseitigen Treueverhältnis zu ihrem Fürsten“.

des *comitatus* den Titel *princeps*,¹²⁶ wobei seine Funktion nicht unbedingt mit der des *rex* übereinstimmt.¹²⁷ Und noch im 11. Jahrhundert umgibt sich eine so einflussreiche Person wie der Norweger Þórir hundr mit einer Gruppe von Gefährten,¹²⁸ ohne deshalb Mitglied einer königlichen Familie zu sein.

Die Herrschaftsausübung nahm im alten Norden unterschiedliche Formen an. Einige einflussreiche Geschlechter, die versuchten, mehr oder weniger große Gebiete unter ihre Herrschaft zu bringen, traten sehr früh hervor; ihre Ambitionen trafen jedoch auf den Widerstand vieler regionaler Anführer, die ihre Unabhängigkeit eifersüchtig bewachten. In diesem zerstückelten politischen Raum umgab sich auch der geringste Kleinkönig mit einer Gruppe von Getreuen, die aus verschiedenen Regionen und unterschiedlichen sozialen Schichten kommen konnten.¹²⁹ Steuer beruft sich aber – um seine Argumentation zu stärken – auf das merowingische Vorbild und überträgt es auf die angelsächsische und skandinavische Gesellschaft: „Die *trustis dominica* war eine königliche Gefolgschaft, wobei Gefolgschaftsherr der fränkische König eines Teilreichs gewesen sein kann, der König im ersten kentischen Reich oder auch der König der Svear in Uppsala.“¹³⁰ Darf dieses Modell der Gefolgschaft aber ohne Veränderung für die gesamte germanische Welt übernommen werden? Die Strukturen der fränkischen Gefolgschaft beginnen sich zu Beginn des 6. Jahrhunderts zu entwickeln, in einem gänzlich anderen Kontext als der Umgebung, in welcher der antike *comitatus* wurzelt, der durch die Glaubensvorstellungen und die clanartige Organisation der vorchristlichen Gesellschaft definiert wird. Zu Beginn der Völkerwanderungszeit erhält der germanische *princeps* die Treue seines Gefolges durch seine Freigiebigkeit aufrecht (Pferde, Waffen, Gelage, Beute).¹³¹ Vier Jahrhunderte später verspricht der merowingische König seinem Gefolge juristischen Schutz, der sich durch die Verdreifachung des Wergelds ausdrückt, im Austausch gegen einen Treueschwur,

¹²⁶ *Germania*, XIII.

¹²⁷ Vgl. in einem anderen Zusammenhang den Ausdruck *rex vel princeps* (*Germania*, X).

¹²⁸ *Óláfs saga helga* (Hkr), S. 486: Þórir hundr kom þá ok gekk fram með sveit sína fyrir merkit.

¹²⁹ Diese Situation entspricht ungefähr dem Bild, das Tacitus zeichnet: Der *comitatus* vereint junge Männer von edler Abstammung, die unter erfahrenen mutigen Kriegern, die jedoch von geringer Abstammung sind, ihre Ausbildung erhalten sollen (*Germania*, XIII): *Insignis nobilitas aut magna patrum merita principis dignationem etiam adulescentulis assignant; ceteris robustioribus ac iam pridem probatis adgregantur, nec rubor inter comites adspici.* („Hohe Abkunft oder große Verdienste der Väter verschaffen auch ganz jungen Leuten die Gunst eines Gefolgsherrn; sie werden den anderen zugesellt, die schon stärker und längst erbrobt sind. Es ist auch keine Schande, unter den Gefolgsleuten zu erscheinen.“) (Fuhrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 21 f.).

¹³⁰ Steuer 1987, S. 225.

¹³¹ *Germania*, XIV zum *comitatus*: *exigunt enim principes sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam uictricemque frameam; nam epulae et quamquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt; materia munificentiae per bella et raptus.* („Die Gefolgsleute erwarten nämlich von der Huld ihres Herrn ihr Streitroß, ihre blutige und siebringende Frame. Denn die Mahlzeiten und die wenn auch einfachen, so doch reichlichen Schmausereien gelten als Sold. Die Mittel zu diesem Aufwand bieten Kriege und Raub.“) (Fuhrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 23).

der den Krieger in seinen Dienst verpflichtet. Dieser Schwur trägt alle Anzeichen eines Unterwerfungsakts.¹³² Die *trustis dominica*, das Erbe einer langen Tradition von Gefolgschaft, weicht jedoch von der ursprünglichen Form des *comitatus* ab: Sie besitzt immer noch die wichtigsten Merkmale einer Gefolgschaft, basiert jedoch auf einer deutlicheren Dominanz der Funktion des Königs. Reinhard Wenskus schreibt, dass sich die fränkische *trustis* „unter den Bedingungen einer stärker herrschaftlich betonten Verfassung“¹³³ entwickelt habe. Steuer, der von der fränkischen Herkunft der Ringschwerter überzeugt ist, betrachtet das Tragen dieser Waffenart logischerweise als ein Zeichen von Unterwerfung: „Die Schwertringe drücken . . . eine Bindung zwischen Gefolgschaftskrieger und Gefolgsherrn aus, aber in Form einer Abhängigkeit. Die Aufnahme in die Königsgefolgschaft *trustis dominica* ist ein Unterwerfungsakt.“¹³⁴ Für die skandinavische Welt im 6. und 7. Jahrhundert muss diese Behauptung weiter differenziert werden.

Gewiss zeigen die schwedischen Gräber dieser Zeit einen unleugbaren Einfluss der fränkischen Kultur, wie es auch Arrhenius beschreibt: „local goldsmiths’ production in sixth-century central Sweden adopted all the status symbols of the Franks, including the weapons and horse trappings, whose rich decorations included garnet cloisonné, such as those found in the earliest boat graves from Vendel and Valsgärde.“¹³⁵ Dies verdeutlicht das Interesse der uppländischen Aristokratie an der Lebensweise am merowingischen Hof.¹³⁶ Man weiß auch von der Begeisterung, die englische oder fränkische Waffen im alten Norden bis in die Wikingerzeit hervorgerufen haben.¹³⁷ Dieser Austausch konnte auch zur weiteren Verbreitung der Mode der Ringschwerter ausgehend von einem kontinentalen Zentrum beitragen. Dies ist jedenfalls die These Heiko Steuers.

¹³² Das ist mit Sicherheit die Bedeutung der Geste des zukünftigen Gefolgsmanns, der seinen Schwur mit seinen Waffen in den Händen des Herrschers ablegt (vgl. eine der *Formulae Markulfi* (Zeumer (Hg.) 1886, S. 55): *Et quia illi fidelis, Deo propitio, noster veniens ibi in palatio nostro una cum arma sua in manu nostra trustem et fidelitatem nobis visus est coniurasse: propterea per presentem preceptum decernemus ac iobemus, ut deinceps memoratus ille inter numero antruscionorum computetur*). Karl Hauck (1957, S. 19, Anm. 40) und Heiko Steuer 1987, S. 223 ziehen eine Parallele zu dem Eid, den die Mitglieder der *hirð* im 13. Jahrhundert in Norwegen ablegen müssen (*Hirðskrá*, § 31, S. 422f.; deutsche Übersetzung Meissner 1938, S. 38f.). Der Text enthält jedoch einen Schwur auf die heilige Schrift: Ihn trennen mehrere Jahrhunderte von den Bräuchen des heidnischen Skandinaviens, die wahrscheinlich sehr verschieden waren.

¹³³ Kuhn / Wenskus 1973. Schulze 1985, 1, S. 49: „Das Recht auf den Besitz einer Gefolgschaft war in der Merowingerzeit offensichtlich auf die Angehörigen des königlichen Hauses beschränkt“.

¹³⁴ Steuer 1987, S. 226.

¹³⁵ Arrhenius 1985, S. 197.

¹³⁶ Arrhenius 1985: „These finds must be regarded as indications of contacts and diplomacy between the Franks and the Svear at a royal level, rather than of trading links“.

¹³⁷ Vgl. vor allem den Verweis auf „welsche“ Waffen in Str. 8 des *Haraldskvæði*. In der Karolingerzeit verbietet das Edikt von Pîtres 864 die Ausfuhr von Waffen nach Skandinavien: *Edictum Pistense*, Kap. XXV, S. 321; vgl. Falk 1914, S. 38–41.

Diese Feststellung darf aber nicht die Besonderheiten außer Acht lassen, die die nordische Gesellschaft von der christlichen Welt unterscheiden. Dazu zählen besonders die archaischen gesellschaftlichen Strukturen, die eng mit vorchristlichen Traditionen und Vorstellungen verbunden sind.

Die Organisation der Gefolgschaft in der skandinavischen Welt unterscheidet sich deutlich von den Gepflogenheiten der kontinentalen Eliten – zumindest bis zur Jahrtausendwende, einer Zeit, in der die Erstarkung der königlichen Macht und das Fortschreiten des Christentums tiefgreifende Veränderungen in der skandinavischen Gesellschaft bewirken.¹³⁸

Noch am Ende des 10. Jahrhunderts beschränken sich die Beziehungen zwischen dem Anführer und seinen Begleitern keineswegs auf rein hierarchische Verhältnisse. Eine der drei Runeninschriften von Hällestad (DR 295)¹³⁹ bezeugt dies:

**:askil:sati:stin:þansi:ift[iR]/:tuka:kurms:sun:saR:hulan:|trutin:saR flu:aigi:at:ub:|:salum
||satu:trikaR:iftiR:sin:bruþr|stin:a:biarki:stuþan:runum:þiR:||(kurms:tuka):kiku:(nist)
[iR]¹⁴⁰**

(Eskill setzte diesen Stein nach Toki, seinem geneigten Herrn. Er flüchtete nicht bei Uppsala. Es setzten die Männer nach ihrem Bruder den Stein auf den Berg, gestützt mit Runen. Sie gingen Gorms Toki am nächsten.)¹⁴¹

Toki ist vermutlich der Sohn des dänischen Königs Gormr inn gamli. Es handelt sich also um eine wichtige Persönlichkeit, die als Anführer (**trutin**, an. *dróttin*,

138 Während dieser Zeit erlebt die Gefolgschaft in Skandinavien einen Aufschwung, der vor allem durch den Einfluss angelsächsischer Vorbilder verursacht wird. Einer der am häufigsten verwendeten Begriffe, das altnordische *hirð*, kommt wahrscheinlich vom altenglischen *hired*. Zu dieser Frage vgl. vor allem Kuhn 1956. Einige von ihm vorgeschlagene Schlussfolgerungen erscheinen jedoch besonders radikal: Kuhn zufolge taucht die Gefolgschaft im Norden in Ermangelung der notwendigen gesellschaftlichen Strukturen nicht vor dem Ende des 10. Jahrhunderts auf. Dieses Argument kann nicht überzeugen, da die materiellen Voraussetzungen, die notwendig sind, um ein bewaffnetes Gefolge zu unterhalten (u. a. die Entstehung einer mächtigen und wohlhabenden Aristokratie sowie die regelmäßige Durchführung von Kriegszügen), im alten Norden bereits vor der Jahrtausendwende existierten. Kuhn besteht auch auf dem Fehlen einer gemeinsamen Terminologie in den verschiedenen Zweigen der germanischen Welt und schränkt das Vorkommen der Gefolgschaft auf zwei Epochen ein (die kontinentalgermanische römische Kaiserzeit sowie Skandinavien zum Ende der Wikingerzeit). Die Studie von John Lindow 1976 erlaubt es, diesen hyperkritischen Ansatz zu verwerfen. Zur Institution der „germanischen“ Gefolgschaft liegt eine umfangreiche Literatur vor: vgl. u. a. von Kienle 1939; Naumann 1939; Wenskus 1961, S. 346 f. und 1992; Schlesinger 1963; Price 1968, 1974 und 1994; Kristensen 1983; Schulze 1985; Bazelmans 1991 und 1999; Steuer 1992 und 2003b; Wenskus 1992; Harris 1993; Nørgård Jørgensen 1996; Evans 1997.

139 Hällestad liegt in Schonen, 20 km östlich von Lund. Die drei Runensteine DR 295, 296 und 297, die später in die Kirchenmauer integriert worden sind, wurden ursprünglich als Denkmal für Toki Gormsson von seinen Gefolgsmännern errichtet.

140 Transliteration nach Jacobsen / Moltke 1942. Die Doppelstriche stehen für die verschiedenen Seiten des Steins.

141 Übersetzung Wulf 2003, S. 973.

„Herr“) einer Gefolgschaft (an. *drótt*) dargestellt wird. Junge Krieger (**trikaR**, an. *drengir*), wahrscheinlich die Mitglieder seiner Gefolgschaft,¹⁴² errichteten ein Denkmal zu seiner Erinnerung. Sie bezeichnen Toki als ihren „Bruder“ (**bruþr**, an. *bróðir*). Wie Geo Widengren¹⁴³ betont, nimmt der Gefolgsherr „seinen Gefolgsleuten gegenüber dieselbe Stellung ein, die wir von dem Führer des Männerbunds vermuten können. Er ist ihnen gegenüber aber nicht nur Herr, sondern auch Kamerad, Freund, ja – Bruder.“ Ferner zitiert Widengren den Kommentar Richard von Kienles über diese Runeninschrift: „Gerade dieser Brauch, die Bezeichnung Bruder auch auf den Führer des Gefolges zu erstrecken, zeigt die enge Bindung, die Gefolgsmann und Gefolgsherrn umschliesst, die nach Ausweis der Quellen auch die Zeit des aktiven Dienstes überdauert und eine Bindung für das Leben darstellt . . . genauso, wie andererseits der Herr dem Mann unlösbar verbunden ist und ihn nach der nordischen Überlieferung als *vinr*, *aldavindr*, „Freund“, „Herzensfreund“, bezeichnet.“¹⁴⁴ Die Gegenseitigkeit der Verbindung, die zwischen den Mitgliedern des Kriegergefolges und ihrem Anführer besteht, wird durch die südschwedische Inschrift DR 295 also deutlich bewiesen.¹⁴⁵ Diese Form der Gefolgschaft bleibt relativ nah an den Normen, die einige Jahrhunderte zuvor im vendelzeitlichen Schweden geherrscht haben.

Von daher muss das Symbol des Ringschwerts im Kontext der altnordischen vorchristlichen Gefolgschaft eine besondere Bedeutung erhalten haben, die sich stark unterscheidet von dem Abhängigkeits- bzw. Unterwerfungssymbol, das diese Prunkbewaffnung laut Steuer im Zusammenhang der fränkischen *trustis* darstellte. Im Norden war der Ring wahrscheinlich vielmehr der Ausdruck gegenseitiger Treue.

Heiko Steuer zufolge erweist sich das Tragen des Ringschwerts als nicht vereinbar mit dem Status als Anführer einer Gefolgschaft: „Der Anführer im königlichen Rang trägt kein Ringschwert, aber seine Gefolgschaft aus Kriegern unterschiedlicher

142 Zum altnordischen *drengir*, vgl. u. a. Kuhn 1944, S. 112f.

143 Widengren 1969, S. 53.

144 Vgl. von Kienle 1938, S. 288.

145 Zur Inschrift DR 295 vgl. u. a. Ruprecht 1958, Nr. 26; Musset 1965, S. 428 f.; Jansson 1987, S. 85–87; von Kienle 1938, S. 288; Widengren 1969, S. 53f. Ob die Schlacht bei Uppsala, die hier erwähnt wird, mit dem berühmten Kampf auf den Fýrisvellir gleichzusetzen ist, bleibt offen. Auf diesem Schlachtfeld wurden die Wikinger der Jomsburg, die Syrbjörn inn sterki anführte, von seinem Onkel, König Erikr inn sigrsæli von Schweden, um 980 besiegt. Dieses Aufeinandertreffen wird in mehreren Quellen beschrieben, u. a. in den *Gesta Danorum* (X, ii), dem *Styrbjarnar þáttir Svíakappa*, der *Heiðreks saga* (Rafn (Hg.) 1829, S. 511), der *Knýtlinga saga* (af Petersens / Emil Olson (Hg.) 1919/1925, S. 30), der *Eyrbyggja saga* (Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935), S. 80f. sowie in einer Strophe des Skalden Þórvaldr Hjaltason (*Skj.* A:1, S. 117, B:1, S. 111). Die Runeninschriften von Högby (Ög 81 in Östergötland) und von Sjörup (DR 279 in Skåne) beziehen sich wahrscheinlich auf dasselbe Ereignis.

Herkunft.¹⁴⁶ Er betont, dass keines der zahlreichen Ringschwerter, die bis heute gefunden wurden, aus einem Fürstengrab stammt. Handelt es sich dabei um einen ausagekräftigen Beweis?

Die Krieger von Vendel und Valsgärde haben in ihre Gräber keine *regalia*¹⁴⁷ mitgebracht, die mit denen von Sutton Hoo vergleichbar wären.¹⁴⁸ Dennoch verweist die Fülle der Grabbeigaben auf angesehene Anführer, die von bedeutenden Geschlechtern abstammen: Diese Mitglieder einer uppländischen Elite besaßen wahrscheinlich ihre eigene Gefolgschaft.¹⁴⁹ Die in ihren Grabhügeln niedergelegten Waffen bezeugen möglicherweise die enge Verbindung zwischen den mächtigen Anführern und den *drengir* ihres Gefolges. Die Zugehörigkeit der in den Gräbern von Vendel und Valsgärde beigeetzten Krieger zur Gefolgschaft des Königs der Svear lässt sich allerdings nicht beweisen. Der Status dieser Krieger sowie ihre Verbindung zum Königsgeschlecht von Uppsala wird heute noch heftig diskutiert.¹⁵⁰ Birgit Arrhenius zufolge gehören die Gräber von Vendel und Valsgärde wahrscheinlich führenden Mitgliedern des Königsgeschlechts der Ynglingar („these graves might belong to ruling members of the Yngling dynasty“); sie betrachtet diese Gräber als Ergebnisse von Opferritualen („I underlined the possibility that these graves were sacrifices rather than graves“).¹⁵¹

Das Tragen eines Ringschwerter, eine Tradition, die ab dem 6. Jahrhundert enthusiastisch in der skandinavischen Gefolgschaft aufgenommen wurde, erhält in diesem Kontext eine besondere Konnotation, nämlich die der Vorstellung von gegenseitiger Treue.¹⁵² Dieser Aspekt schließt nicht die Anerkennung der Autorität

146 Steuer 1987, S. 226. Ein Ring findet sich jedoch auf dem Schild von Sutton Hoo (Bruce-Mitford / Bimson (Hg.) 1978, S. 129–137: „The gilt-bronze ring from the shield“). Steuer deutet dieses Schmuckstück im Kontext eines Fürstengrabes als ein Geschenk, das dem Herrscher von einem seiner Getreuen gemacht wurde, oder auch als ein altes Zeichen der Unterwerfung gegenüber einer höhergestellten Person (Steuer 1987, S. 213). Außerdem erwähnenswert ist ein Ring, der an einem Trinkhorn aus einem der Gräber von Valsgärde befestigt war (Arwidsson 1977, S. 66f.).

147 Zur Abwesenheit von königlichen Symbolen in den Gräbern von Vendel und Valsgärde vgl. Ambrosiani 1983.

148 Zu den königlichen Regalia im Schiffsgrab von Sutton Hoo vgl. Bruce-Mitford / Bimson (Hg.) 1978.

149 Dagegen Steuer 1987, S. 213, der sich auf das Vorkommen von zwei Schwertern in jedem Grab beruft, von denen nur eines einen Ring trägt: „man könnte . . . spekulieren, daß mit den unterschiedlichen Waffen einerseits Abhängigkeit in einer Gefolgschaft und andererseits Selbständigkeit in gleicher Weise demonstriert werden sollten“. Diese „Spekulation“ lässt sich schwer verifizieren.

150 Vgl. u. a. Norr 2008; Arrhenius 2002; Wamers 2018.

151 Arrhenius 2002, S. 48.

152 Die Definition von Ringen als Zeichen der Unterwerfung ruft einen anderen Einwand hervor, der auch für die merowingische Tradition gilt: Alle Mitglieder des Gefolges erhalten den Schutz des Königs im Austausch für ihre Treue, aber nur die Elite trägt Ringschwerter! Wie kann es sein, dass das Tragen eines Symbols von Abhängigkeit und Unterwerfung als ein Distinktionsmittel betrachtet wird, das für die wichtigsten Mitglieder der Gefolgschaft reserviert ist? Die Vorstellungen von Ehre und Pflicht sind sicher nicht unvereinbar (*Germania*, XII: *nec rubor inter comites adspici*). Der Ring steht daher für eine Art der persönlichen Bindung, deren Natur sich nicht auf die hierarchischen Beziehungen beschränkt. In einer seit nur wenigen Jahrzehnten christianisierten Gesellschaft

des Anführers aus, zu dem eine Verbindung besteht, die allenfalls als eine Art von „dépendance honorable“ („ehrenvolle Abhängigkeit“) begriffen werden kann.¹⁵³ Beide Prinzipien gehören untrennbar zur Funktion der Gefolgschaft. Die Wichtigkeit der Werte variiert jedoch von Kultur zu Kultur entsprechend der politischen Gegebenheiten, in denen sich die Gefolgschaft entwickelt. Für die fränkische Gesellschaft ist die Treuepflicht wichtiger, während in der nordischen Welt der Schwerpunkt auf der Waffenbrüderschaft liegt. Zu diesen „sozialen“ Bedingungen gehört in den heidnischen Gesellschaften auch eine numinose Dimension.¹⁵⁴ Wie Wilhelm Grönbech bezüglich der Vorstellung vom „Siegesschwert“ bei den Germanen betont, musste die Waffe, „um brauchbar zu sein, Heil in sich haben“.¹⁵⁵ Dies impliziert auch die von Sváva in der *Helgakviða Hjörvarðssonar* gehaltenen Rede. Der von der Walküre beschriebene Ring am Schwertknauf ist nicht allein ein Prestigezeichen; er soll vor allem die Kräfte der Helgi versprochenen Waffe verstärken.

Im alten Norden wird der Ring oft mit dem Kult um Óðinn verbunden.¹⁵⁶ Auf Helgö wurden Amuletringe gefunden,¹⁵⁷ deren Funktion sich in diesem Zusammenhang deuten lässt. Neben diesen Objekten wurden dort weitere religiöse Symbole zu Tage gefördert – Thorshämmer und kleine Sichel, die an den Kult um Freyr denken lassen.¹⁵⁸

gemahnt diese Tradition die fränkischen Krieger zu Beginn des 6. Jahrhunderts wahrscheinlich noch an viel ältere Vorstellungen. Die christlichen Herrscher haben sicher dazu beigetragen, dass die Erinnerung daran schrittweise getilgt wurde – dies bezeugt das Kreuz, das auf dem Schwertknauf von Chaouilley eingraviert ist. Während einer mehr oder weniger langen Übergangsphase treten allerdings parallel zu dieser Entwicklung synkretistische Formen auf (Hauck 1982b, S. 333 interpretiert das Nebeneinander von Kreuz und Ring auf dem Schwert von Chaouilley als Beweis für dieses Phänomen). Bei den Alamannen widersetzt sich das Heidentum sehr viel länger den Bestrebungen des Christentums, und noch im 7. Jahrhundert ist das Ringschwert eng mit dem Phänomen des Tierkriegers verbunden (Fragmente von Obrigheim und Gutenstein). Die Darstellung von Ringschwertern auf diesen ikonographischen Zeugnissen ist nicht „neutral“.

153 Wir bedienen uns hier – *mutatis mutandis* – eines Ausdrucks, der in der französischen Historiographie generell auf die Bindung des Vasallen an seinen Herrscher in einer Feudalgesellschaft abzielt.

154 Vgl. Pirling 1964 „Der Sitte der am Knauf angebrachten Ringe liegt wohl eine magische Vorstellung zugrunde, die allen germanischen Stämmen jeder Zeit geläufig war. Nur so ist es zu erklären, daß Ringknaufschwerter von Italien bis Skandinavien vorkommen. Ihr seltenes Auftreten, in reich ausgestatteten Gräbern, macht es wahrscheinlich, daß nur hervorragende Krieger und Gefolgsleute sie besaßen“.

155 Vgl. Grönbech 1954, 2, S. 28.

156 Der Gott selbst besitzt einen sagenumwobenen Ring namens Draupnir (*Edda Snorra Sturlusonar, Gylfaginning* [Finnur Jónsson (Hg.) 1931], S. 66f., *Skáldskaparmál*, S. 97 und 123), den er auf dem Scheiterhaufen Balders niederlegt.

157 Hauck 1981b, Tafel 1, Abb. 1; Andersson / Lamm 1999, S. 289; Holmqvist 1979, S. 57, 61f.

158 Zur Triade Wodan – Thor – Fricco, die im großen Tempel von Uppsala verehrt wird, vgl. Adams von Bremen *Gesta Hammaburgensis*, IV, 26 (Schmeidler (Hg.) 1917, S. 258; Schmeidler (Hg.) / Trillmich (Übers.) 1978, S. 470/471).

Karl Hauck, der die symbolische Bedeutung sowohl der Ringe auf einem der Trinkhörner von Valsgärde als auch auf dem Schild von Sutton Hoo untersucht hat, interpretiert sie als Zeichen der Verbundenheit mit der Gottheit. Hauck weitet diese Schlüsse auf den Waffentänzer von Torslunda aus, der möglicherweise mit einem Ringschwert bewaffnet ist: Diese Figur stelle offensichtlich „den Gott selbst“ dar.¹⁵⁹

Heiko Steuer nimmt eine dazu diametral entgegengesetzte Position ein. Er identifiziert den „einäugigen Tänzer“ mit Ringschwert nicht mit Óðinn: „Deshalb sind aber die Kriegerdarstellungen auf den nordischen Helmen und den Blechen von Torslunda auch nicht mit Óðinn in Verbindung zu bringen. Der Gott selbst trägt kein Schwert mit einem Abhängigkeitszeichen.“¹⁶⁰

Hier soll eine ganz andere Deutung vorgeschlagen werden. Sehr wahrscheinlich drückt das Ringschwert im Kontext der vorchristlichen altnordischen Gesellschaft nicht nur eine Distinktion des Ranges innerhalb einer Gefolgschaft aus; es ist vielmehr Zeichen einer persönlichen Vereinigung und verbindet den Anführer des Kriegergefolges mit seinen Begleitern. Im Kontext der Glaubensvorstellungen dieser Kriegerelite stellt dieses Symbol ein Zeichen der „odinschen“ Weihung dar – eine gemeinschaftsstiftende, religiöse Erfahrung, die der Gefolgschaftsherr gemeinsam mit seinen Getreuen erlebt.¹⁶¹ Dies bezieht sich nicht ausschließlich auf die nordische Gesellschaft der Vendelzeit, sondern lässt sich auch in der Peripherie der merowingischen Welt nachweisen (es muss daran erinnert werden, dass die Missionierung der Alamannen im 7. Jahrhundert noch nicht abgeschlossen war – eine Periode, in der in der Ikonographie häufig das Nebeneinander von heidnischen und christlichen Symbolen zu finden ist).¹⁶² Die Ringschwerter, die von den Tierkriegern von Gutenstein und Obrighheim getragen werden, zeigen die Zugehörigkeit dieser Krieger zum mythischen Gefolge Óðinns.

Die Gruppe der Tierkrieger stellt das „irdische Pendant“¹⁶³ zum Heer der Verstorbenen (*feralis exercitus*) dar:¹⁶⁴ Ihre Mitglieder sind dazu bestimmt, nach ihrem Ableben den *einherjar* in Walhall beizutreten.

Berserkir und *úlfheðnar* bereiten sich auf dieses Schicksal vor, indem sie ihrem Anführer treu dienen, sowohl im Frieden als auch im Krieg. In der Schlacht stehen sie, mit Fellen bekleidet, an vorderster Front. Brüllend und von der Raserei gepackt zeigen sie ihr „zweites Ich“, werden unempfindlich gegenüber Schlägen und verhalten

¹⁵⁹ Hauck 1982b, S. 331 ff.

¹⁶⁰ Steuer 1987, S. 226.

¹⁶¹ Im christlichen Kontext des fränkischen Königreichs hat der Ring hingegen keine religiöse Bedeutung mehr; es handelt sich vor allem um ein Zeichen der aristokratischen Stellung, das im Umfeld des Herrschers zur Schau gestellt wird.

¹⁶² Zur Missionierung der Alamannen vgl. u. a. Müller 1974.

¹⁶³ Vgl. Dumézil 1939, S. 81, der den Ausdruck „doublet terrestre“ benutzt.

¹⁶⁴ Vgl. Tacitus, *Germania*, XLIII zu den Harii.

sich wie wilde Tiere.¹⁶⁵ Von ihren Anführern umsorgt¹⁶⁶ bewachen diese Männer eifersüchtig ihre Stellung innerhalb der Gefolgschaft und nehmen einen Ehrenplatz in der herrschaftlichen Halle (an. *hǫll*) ein.¹⁶⁷ Auch der Einfluss der aristokratischen Lebensweise auf die mythologische Darstellung des Jenseits muss betont werden. Georges Dumézil schreibt dazu: „... l'Autre Monde et le monde terrestre sont, sur ce point, indissolublement liés: chez Odhinn, les Einherjar ne sont rien de plus et rien de moins que ce qu'ils étaient chez leur maître terrestre. Tout se passe comme si le seul fait d'avoir, sur terre, adopté cette forme d'existence leur avait assuré cette forme d'immortalité.“¹⁶⁸

Während bestimmter Rituale scheinen sich die Elitekrieger besonders eng mit den Begleitern Óðinns zu identifizieren. Die Isländersagas erwähnen in diesem Zusammenhang besonders die Vorliebe der Berserker für die *jól*-Nächte.¹⁶⁹ In diesem Kontext ist das Tragen von Masken und Pelzen wahrscheinlich mit einem Totenkult in Verbindung zu bringen.¹⁷⁰ Innerhalb einer heidnischen Gesellschaft tragen diese Mythen und Rituale besonders eng zum Zusammenhalt der Gefolgschaft bei – genauso wie der christliche Glaube eine wichtige Rolle bei der Errichtung des fränkischen Königums gespielt hat. In seiner Dissertation mit dem Titel *Krigarna i Odins sal* hat Andreas Nordberg gezeigt, welche zentrale Bedeutung diese „kultische Kommunikation“ mit den Göttern und den Toten, die die altnordische Kriegerelite in der aristokratischen Halle vor dem Hintergrund der mythischen Vorstellung von Valhall erlebte, für die Kohäsion der Gefolgschaft hatte.¹⁷¹ In diesem Zusammenhang soll nochmals auf die von Lotte Hedeager entwickelte Hypothese bezüglich einer möglichen „kosmologischen“ Struktur einiger Zentralorte des vorchristlichen Nordens wie Gudme, wo die Aufteilung der „kultischen Landschaft“ an das mythische Vorbild von Asgard erinnert, verwiesen werden (s. o. Kap. VI).

Dennoch sollte man sich die Gefolgschaft nicht als ein homogenes soziales Gefüge vorstellen. Nach dem Vorbild des *comitatus* entstammen die Tierkrieger sicherlich, wie auch andere Mitglieder altnordischer Kriegergefolge, verschiedenen sozialen Schichten. Einige Mitglieder haben kaum Vermögen und verbringen den Rest ihres Lebens als „professionelle“ Zweikämpfer; andere gehören Familien von

¹⁶⁵ Zu all diesen Aspekten s. o. Kap. VII.

¹⁶⁶ Vgl. die Strophen 20 und 21 des *Haraldskvæði*.

¹⁶⁷ Um ihr Ansehen zu bewahren, schrecken die Berserker unter anderem auch nicht davor zurück, die Gäste ihrer Anführer herauszufordern, vor allem während der Nächte um *jól* (s. o. Kap. VII). Dieses Motiv erscheint in mehreren Isländersagas, aber auch in den *Gesta Danorum*.

¹⁶⁸ Dumézil 1939, S. 81.

¹⁶⁹ s. o. Kap. VII.

¹⁷⁰ Vgl. u. a. Höfler 1934; Höfler 1973a.

¹⁷¹ Vgl. Nordberg 2003, S. 290 f.: „De mystiska motiven med Valhall bör delvis vara gestaltade efter de religiösa upplevelserna av den kulturella kommuniken med gudarna och de döda i den aristokratiska hallen . . . För att finna de sociala sammanhangen till motiven med Valhall bör vi vända oss till det krigararistokratiska följersväsendet“.

großem Ansehen an, in denen sich die Fähigkeit des *berserksgangr* von Generation zu Generation vererbt.¹⁷² Sie alle heben sich durch ihre kriegerischen Fähigkeiten hervor und sind dank dieser außerhalb ihres regionalen Ursprungsgebiets als Mitglieder für die Gefolgschaft sehr gefragt.¹⁷³ Das Ringschwert, ein Symbol der Anerkennung, Zeichen von Ansehen und religiöses Symbol, das einem Elitekrieger gehört, findet also legitimerweise seinen Platz in den Händen der Tierkrieger des 7. Jahrhunderts. Die Ikonographie der Stanzen von Torslunda und der Pressbleche von Obrighem und Gutenstein bestätigt folglich die Überlieferung der späteren literarischen Quellen: Das Phänomen der Tierkrieger fügt sich zweifellos in die Tradition der Gefolgschaft ein, in deren Rahmen auch die sakrale Funktion des Herrschers zum Ausdruck kommen kann.¹⁷⁴

172 S. o. Kap. V zu Kveld-Úlfr in der *Egils saga*.

173 Ein solches Auswahlverfahren existiert innerhalb der germanischen Gefolgschaft bereits seit der römischen Eisenzeit: *nec solum in sua gente cuique, sed apud finitimas quoque ciuitates id nomen, ea gloria est, si numero ac uirtute comitatus emineat: expetuntur enim legationibus et muneribus ornantur* [. . .] (*Germania*, XIII) – „Und nicht nur in ihrem eigenen Stamme, auch bei den Nachbarn ist bekannt und berühmt, wer sich durch ein zahlreiches und tapferes Gefolge hervortut. Denn ihn umwirbt man durch Gesandte und ehrt man durch Geschenke . . .“ (Fuhrmann (Hg./Übers.) 2007, S. 23). Dieses Phänomen besteht bis ins Hochmittelalter hinein fort, wie Heiko Steuer im Zusammenhang mit der *Trustis dominica* festgestellt hat (Steuer 1987, S. 226): „Die Mitglieder einer derartigen Gefolgschaft kommen aus dem näheren Umkreis, aber zugleich auch aus anderen fernen Gebieten der Germania.“ Diese Bewegungen erklären sicherlich die schnelle Übertragung von fränkischen Sitten in die englische oder skandinavische Gesellschaft. Den Tierkriegern ist die Mitnahme dieser Sitten von einem Hof zum anderen ebenfalls nicht fremd: In der *Eyrbyggja saga* überlässt der schwedische König Erik der Siegreiche gegen Ende des 10. Jahrhunderts zwei seiner Berserker dem Ladejarl Hákon Sigurðarson. Diese verlassen schließlich gegen ihren Willen Norwegen und fahren nach Island, wo ihre Verdienste nicht gewürdigt werden (s. o. Kap. VII).

174 Die Verbindung zur sakralen Dimension der Herrscherfunktion steht im Einklang mit dem „odinischen“ Charakter der Berserker. Óðinn ist der Gott der Könige und Jarle (vgl. u. a. die Anmerkungen bei Dillmann 2006, S. 263, der auf Strophe 24 des *Hárbarðljóð* verweist: Óðinn brüstet sich damit, die Jarle, die auf dem Schlachtfeld gefallen sind, aufzunehmen, während er Þórr die Toten überlässt, die unter unwürdigen Umständen gestorben sind). Der aristokratische Aspekt des Óðinnskults wurde besonders von de Vries 1970, 2, S. 48f. und Dumézil 1977, S. 189–195 betont. Andererseits beanspruchen auch viele germanischen Herrschaftsdynastien eine göttliche Abstammung für sich (vgl. Hauck 1955). Óðinn wird vor allem als Vorfahre der Ladejarle in Anspruch genommen (vgl. die Strophen 3 und 4 des *Háleygjatal*). Und auch die angelsächsischen Dynastien berufen sich auf Woden als ihren gemeinsamen Vorfahren (vgl. u. a. Grimm 1875–1878, 3, S. 377f.; Hackenberg 1918; Dumville 1977; Moisl 1981; Yorke 1997). Laut Jordanes (*Getica*, XIII–XIV) betrachten die Goten die Mitglieder der königlichen Familie als Halbgötter, die von Gapt abstammen – ein Name, der einem der Beinamen Óðinns in den altnordischen Quellen entspricht (vgl. Falk 1924, S. 11f.). Diese mythischen Stammbäume zeugen zweifellos von der Idee einer privilegierten Verbindung mit der Schutzgottheit. Dazu verbindet die heidnische Glaubenswelt die Person des Herrschers mit der Aufrechterhaltung von Fruchtbarkeit und Frieden im Königreich. Eine berühmte Episode in der *Ynglinga saga* (Kap. XI) erzählt von der Ermordung des Königs Dómdali, der *til árs* („für Fruchtbarkeit“) geopfert wurde. Diese Traditionen haben mehrere Forscher dazu angeregt, die Existenz eines „sakralen Königtums“ bei den alten Germanen zu postulieren. Die

Das archäologische Material lässt sich jedoch nicht nur auf die merowinger- bzw. vendelzeitlichen Quellen reduzieren: Die Verwendung von Tiermasken ist für die nordische Welt durchgehend von der Bronzezeit bis in die Wikingerzeit belegt – wenn auch im Zusammenhang mit anderen Traditionen und vor dem Hintergrund unterschiedlicher Entwicklungsstufen der skandinavischen Kultur.

B Das Tragen von Masken in der alten nordischen Welt

1 Die Überlieferung vor der Wikingerzeit

Die ersten Darstellungen von maskierten Kriegern in einem vermutlich kultischen Kontext sind auf skandinavischen bronzezeitlichen Felsbildern zu finden, die in die Zeit von 1500 bis 500 v. Chr. datieren¹⁷⁵ – insbesondere auf den Felsritzungen aus der Gemeinde von Tanum (Bohuslän): Einige Figuren, die meist mit Äxten bewaffnet sind, scheinen auf einem menschlichen Körper einen Tierkopf bzw. eine Tiermaske zu tragen.¹⁷⁶ Andere tragen Hörnerhelme (die von Steuer¹⁷⁷ als „Maskenhelme“ gedeutet werden); die meisten unter ihnen sind bewaffnet.¹⁷⁸ Mehrere setzen Blasinstrumente¹⁷⁹ bzw. Luren¹⁸⁰ an ihren Mund (siehe Abb. 12).

Theorie vom Sakralkönigtum hat heftige Debatten – u. a. zwischen Folke Ström 1954 und Baetke 1964 – ausgelöst. Sundqvist 2002 hat in seiner Arbeit *Freyr's Offspring* den Stand der Forschung zu diesem Thema zusammengefasst. Innerhalb der sehr umfangreichen Bibliographie zu diesem Thema vgl. McTurk 1976; McTurk 1994; Schjødt 1990; Anton et al. 2004 (insbesondere die Beiträge von Olof Sundqvist über die altnordischen Quellen bzw. von Alexandra Pesch über die Brakteatenikonographie). Höfler 1956 brachte überzeugende Argumente für die Existenz eines Sakralkönigtums in den germanischen Herrscherfamilien vor. De Vries 1970, 1, S. 393–396 stellt in seiner altgermanischen Religionsgeschichte ähnliche Ideen vor (siehe auch de Vries 1956 und Schlesinger 1956, S. 139 f.).

175 Vgl. innerhalb der sehr umfangreichen Literatur Almgren 1934, Gelling / Davidson 1969; Schjødt 1986; Janson et al. (Hg.) 1989; Schier 1992; Almgren et al. 1994. Maskierte Figuren finden sich auch auf den Felsritzungen in der Finnmark im Norden Norwegens – u. a. in Gåshopen und Ammtmansnes (vgl. Helskog 1988; Simonsen 1958; Gunnell 1995, S. 37 f. und Abb. 1–2; Helskog 2014). Diese Bilder datieren jedoch in das Neolithikum (um 3500 v. Chr.) und damit in eine Zeit, die der Indogermanisierung des Nordens vorausgeht. Die Szenen, die generell als Darstellung „schamanistischer“ Rituale angesprochen werden, scheinen keine kriegerische Bedeutung zu haben. Später, um 1200 v. Chr., lassen sich auf den Grabsteinen von Kivik in Skåne (weibliche?) Maskenträger und Hornspieler mit Luren finden (vgl. Randsborg 1993; Gunnell 1995, S. 47–49 und Abb. 24 f.; Randsborg 2000).

176 Vgl. Baltzer 1881/1908, u. a. Tafel 18–21 (Abb. 1) und 23 f. (Abb. 1), 49 f. (Abb. 8).

177 Steuer 2001, S. 394.

178 Baltzer 1881/1908: mit einer Lanze, Tafel 31 f. (Abb. 1); mit einer Axt (oder einem Hammer?), Tafel 41 (Abb. 3) und 44 (Abb. 2); mit einem Schild (oder einen Sonnenscheibe?), Tafel 53 f. (Abb. 4). Zu den Figuren mit Hörnerhelm vgl. auch Almgren 1934, Abb. 7, 13 c, 38, 45a und 81.

179 Baltzer 1881/1908, Tafel 57 f. (Abb. 3).

180 Vgl. an. *lúðr*, „Kriegshorn“, „Trompete“. In der modernen Forschungsliteratur bezeichnet das Wort Blasinstrumente aus Bronze, die zwischen dem 12. und 7. Jahrhundert v. Chr. hergestellt

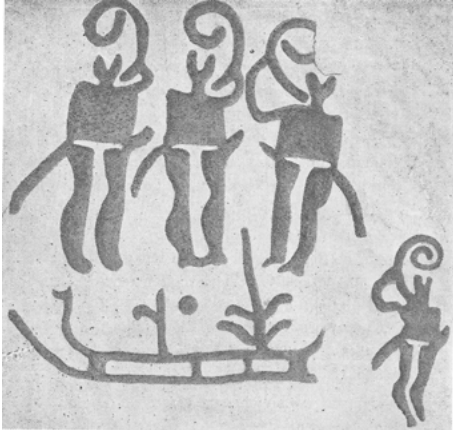


Abb. 12: Petroglyphen von Kalleby, Tanum (Nach Almgren 1934, Abb. 7).

Diese Motive reflektieren wahrscheinlich die Glaubensvorstellungen und die religiösen Rituale der Bronzezeit. Ihre Interpretation erweist sich jedoch als schwierig, da die Felskunst den ersten schriftlichen Quellen mehrere Jahrhunderte vorausgeht.¹⁸¹ Inwieweit die skandinavischen Felsbilder als Quelle für die „germanische“ Religionsgeschichte herangezogen werden können, bleibt offen. Diese Frage ist immer noch Gegenstand heftiger Diskussionen.¹⁸² Der Vergleich mit der späteren alt-nordischen Literatur wirft insbesondere große methodologische Schwierigkeiten auf. Dennoch versuchen Forscher immer wieder, Parallelen zwischen der Ikonographie der „Hällristningar“ und den Hauptthemen der eddischen Dichtung aufzudecken. Jan de Vries vergleicht z. B. die Figur des „Riesen“ mit Lanze, die im Mittelpunkt des Steines von Litlesby (Tanum) dargestellt wird, mit dem Gott Óðinn, der Gungnir

wurden (siehe u. a. Broholm 1949 sowie Lund 1986). Mehrere Dutzend wurden in Norddeutschland und in Südsandinavien (hauptsächlich in Dänemark) gefunden.

181 In der Vergangenheit haben mehrere Forscher versucht, den Steinritzungen einen historiographischen Wert (vgl. Schück et al. 1914, S. 56–61 und 64 ff.) oder auch einen rein künstlerischen Wert (Müller 1920, S. 125–161, besonders S. 157 f.) zuzusprechen. In der heutigen Forschung werden die Darstellungen auf den bronzezeitlichen nordischen Felsbildern meist als Ausdruck eines religiösen Kults betrachtet, zu dem jedoch die Meinungen auseinandergehen – zur Debatte stehen Totenkult (Ekholm 1916) und Fruchtbarkeitskult (Almgren 1934 sowie die schwedische Originalausgabe von 1927). Beide Aspekte sind jedoch miteinander vereinbar (Hultkrantz 1989). Allerdings wurzelt die Religion, die im bronzezeitlichen Norden ausgeübt wurde, möglicherweise in der indoeuropäischen Tradition (Schjødtt 1986). Vgl. auch Gelling / Davidson 1969.

182 Vgl. Schier 1992, S. 217: „Häufig bemüht man sich, Phänomene älterer Zeit aus jüngeren Überlieferungen zu interpretieren. Vielleicht sollte man aber manchmal auch den umgekehrten Weg versuchen und sehen, wieweit ältere Erscheinungen helfen können, spätere zu begreifen. Die Felsbildforschung dürfte hierfür geeignet sein. Man findet keine Mythen, die man einfach den späteren vergleichend an die Seite stellen könnte, Erscheinungsformen des Kults dagegen treten in den Felsbildern viel deutlicher zutage als in den viel späteren schriftlichen Quellen zur germanischen Religion“.

schwenkt.¹⁸³ Diese durchaus verlockend klingende Theorie muss jedoch unbewiesen bleiben. Abgesehen von solchen rein hypothetischen Überlegungen zu den möglichen bronzezeitlichen, vorgermanischen Vorstufen einiger späterer skandinavischer Mythen zeigen die Steine von Bohuslän dennoch eine frühe Verbindung zwischen dem Tragen von Masken, kriegerischen Traditionen und magisch-religiösen Ritualen. Die auf den Steinen eingeritzten Szenen beziehen sich nicht ausschließlich auf Götter und mythische Wesen, sondern überliefern auch den Kultus. Bronzerufhörner und Hörnerhelme gehörten in das Lebensumfeld dieser Zeit, was auch Funde aus Dänemark wie Luren, die Figur von Grevensvænge oder die Helme von Viksø belegen.¹⁸⁴

Nachdem in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung (vorrömische Eisenzeit) die keltische Kultur einen starken Einfluss auf den Norden ausgeübt hatte, war die germanische Gesellschaft im Verlauf der ersten Jahrhunderte n. Chr. Stark durch den Kontakt mit der römischen Welt geprägt. Diese Weiterentwicklung lässt sich nicht zuletzt im Bereich des Geisteslebens, nämlich in der Religion und der Kunst beobachten. In diesem Zusammenhang sind auch Beziehungen zwischen Germanen und Stammesverbänden aus der eurasischen Steppe zu erwähnen. Über die mehr oder weniger tiefgreifenden Änderungen hinaus, die in diesem Zeitraum vorstättengingen, lassen sich aber auch Elemente einer gewissen Kontinuität feststellen. Trotz aller kunststilistischen Neuerungen werden z. B. bestimmte ikonographische Motive auf Gegenständen, die sehr wahrscheinlich eine kultische Funktion innehatten, immer wieder verwendet: Hörnerhelme und Tiermasken erscheinen auf den Hörnern von Gallehus, die in das 5. Jahrhundert n. Chr. datieren.

Die Goldhörner, die 1639 und 1734 im Süden Jütlands gefunden wurden, zählen zu den bemerkenswertesten Kultgegenständen der germanischen Eisenzeit.¹⁸⁵ Die Runeninschrift auf einem der Hörner bestätigt den nordischen Ursprung dieser Meisterwerke.¹⁸⁶

Um jedes Horn sind mehrere ornamentale Bänder angebracht, die zahlreiche symbolische Zeichen, Tiere und menschliche Figuren sowie Fabelwesen zeigen.

183 Vgl. de Vries 1970, 2, S. 44 f. Die zentrale Darstellung von Litlesby wird auch bei Baltzer 1881–1908, Tafel 27–29 (Abb. 1) wiedergegeben. Der Mann mit Lanze ist über zwei Meter groß, die anderen auf dem Stein dargestellten anthropomorphen Figuren sind viel kleiner. Auf der anderen Seite des Steins sind auch Krieger mit Tierköpfen zu sehen (Baltzer 1881–1890, Abb. 6). Zur Lanze Gungnir als Attribut Óðinns, vgl. u. a. *Edda Snorra Sturlusonar, Gylfaginning* (Finnur Jónsson (Hg.) 1931), S. 72; *Skáldskaparmál*, S. 122 f. Zur Symbolik dieser göttlichen Waffe vgl. Kuhn 1978.

184 Zur Figur von Grevensvænge und den Helmen von Viksø vgl. vor allem Brønsted 1958, 2, S. 186 und 188; Norling-Christensen 1946; Höfler 1962, S. 161 f. und Abb. 10–12; Schutz 1983, S. 164 f.; Jensen 1988, S. 334; Gunnell 1995, S. 43 f.

185 Folke Ström 1961a, S. 64, der davon ausgeht, dass die Hörner als Opfergegenstände vergraben wurden, spricht ihnen eine kultische Funktion zu. Diese Theorie scheint von der Art des figürlichen Dekors auf den Gegenständen bestätigt zu werden. Vgl. Axboe / Heizmann / Nielsen 1998, S. 330–344; Heizmann 2015.

186 Es handelt sich um das kleinere Horn, das 1734 entdeckt wurde. Vgl. u. a. Grønvik 1999; Nielsen 2002.

Leider ist es heute unmöglich, die originale Verzierung zu untersuchen, da die wertvollen Funde 1802 von dem Uhrmacher Niels Heidenreich zunächst gestohlen und dann eingeschmolzen wurden. Im Nationalmuseum in Kopenhagen sind jedoch Kopien zu sehen, die auf den Kupferstichen des 17. und 18. Jahrhunderts basieren.¹⁸⁷

Auf dem großen Horn sind deutlich zwei Krieger mit Wolfsköpfen zu erkennen. Laut Eric Oxenstierna verweisen diese Bilder direkt auf kultische Bräuche: „Besonders die beiden wolfsvermummten Krieger müßten unmittelbar aus dem Kult stammen.“¹⁸⁸ Folglich sind auch hier die Tiermasken mit kriegerischen Ritualen verbunden. Damit bezeugen die Hörner von Gallehus den altertümlichen Charakter der Verbindung zwischen Maskenbrauch und kriegerischen Ritualen in der nordischen Welt (siehe Abb. 13).

Ob eine Darstellung Odins mit einer Wolfspelzmütze auf dem 2007 entdeckten Brakteaten IK 641 Weltzin-A (Mecklenburg-Vorpommern) zu erkennen ist, wie Alexandra Pesch es vorschlägt, lässt sich nicht eindeutig beweisen.¹⁸⁹ Allerdings wird das von einem Vogel begleitete, mit Diadem und Pendilien geschmückte anthropomorphe Haupt, das auf diesem Brakteaten als Hauptmotiv gezeigt wird, meistens als eine von römischen Kaiserbildern inspirierte Darstellung Odins interpretiert. Da ein mächtiger Tierkopf mit aufgerissenem Maul und spitzem Ohr, den Alexandra Pesch als Wolfskopf deutet, über dem Gotteshaupt auf dem Brakteaten Weltzin auch zu sehen ist, kann die Hypothese nicht ausgeschlossen werden, dass Odin hier als Tierkrieger dargestellt wird. Darstellungen von germanischen Kriegern, die mit Tierfellen bekleidet sind, kommen auch in der römischen Kunst der Kaiserzeit vor. In seiner Studie über die altgermanischen Krieger stützt Michael Speidel seine Typologie der unterschiedlichen „warrior styles“ zum großen Teil auf die Untersuchung des Reliefs der Trajanssäule.¹⁹⁰ Dabei wird insbesondere auf eine Szene hingewiesen, die den berittenen Kaiser darstellt, der in Begleitung einer Fußtruppe auf

187 Die Rekonstruktion des größeren Horns (das 1639 entdeckt wurde) beruht vor allem auf den Arbeiten von Ole Worm (*De aureo cornu*, 1641 und *Danica Monumenta*, 1643, S. 334–438). Vgl. auch den Kupferstich von Laueretzen in Holger Jacobaeus' *Museum Regium*, 1696, Tafel XV sowie den Kupferstich in Band 1 von Erik Pontoppidan's *Danske Atlas*, 1763, Tafel VII. Die ersten Abzeichnungen des kleinen Horns wurden in den folgenden Werken veröffentlicht: Joachim R. Paulli, *Zuverlässiger Abriss des Anno 1734 bei Tundern gefundenen güldenen Horns* (1734); Philipp E. Gutacker, *Erklärung über das am 21. April 1734 in der Grafschaft Schackenburg gefundene . . . Güldene Horn* (1736), mit einem Holzschnitt von Frost; *Hamburgische Berichte von gelehrten Sachen*, LII, 29. Juni 1734, S. 433 (mit einem Schnitt von Fritzsche, wahrscheinlich nach Frost); Georg Krysing, *Cornu aurei typus* (1734). Mehrere Abgüsse sind ebenfalls verloren gegangen. Zu den verschiedenen Zeichnungen, Abgüssen und Kopien sowie zur Interpretation der Ikonographie vgl. Oxenstierna 1956, S. 195–199; Axboe / Nielsen / Heizmann 1998, S. 343 sowie Heizmann 2015, S. 86 f.

188 Oxenstierna 1956, S. 36 f. Vgl. auch Gunnell 1995, S. 51, der eine Verbindung zu den maskierten Kriegern auf den Steinbildern der Bronzezeit herstellt.

189 Pesch 2014.

190 Speidel 2004.



Abb. 13: Das runenlose Horn von Gallehus (nach Oxenstierna 1956, Abb. 19).

die sarmatischen und roxolanischen Verbündeten der Daker in Niedermösien stößt.¹⁹¹ Einige Krieger, die dem Kaiser nahestehen und wahrscheinlich seine Schutztruppe bilden, kämpfen mit nacktem Oberkörper.¹⁹² Andere tragen das Kettenhemd

¹⁹¹ Speidel 2004, S. 5 (Abb. 0.2), 18 (Abb. 1.1) und 40 (Abb. 2.1). Zu dem Relief vgl. auch Cichorius 1896, 2, S. 175 f., Kat.Nr. 36, Taf. 27.

¹⁹² Speidel 2004, S. 57 f. bezeichnet die Krieger mit nacktem Oberkörper als „naked berserks“, um sie von den „wolf- and bear-warriors“ zu unterscheiden. Diese Bezeichnung kann nicht mit der etymologischen Deutung des Kompositums *ber-serkr* in Einklang gebracht werden, das auf der Wurzel **ber* (*ursus*) beruht – zumindest wenn man der wahrscheinlichsten Theorie folgt, der sich übrigens auch Speidel anschließt (S. 43 f.). Das Konzept des „naked berserk“ beruht auf *Topoi*, die in der skandinavischen Tradition seit der Sagazeit immer wieder aufgegriffen werden – was nicht überrascht, da diese Werke erst nach dem Verschwinden der Tierkrieger entstanden sind. Der Gleichklang zwischen dem Adjektiv *berr* (*nudus*) und dem Etymon **ber* (das nach und nach in den nordischen Sprachen durch die Form *björn* ersetzt wurde) hat die mittelalterlichen Verfasser zweifellos in die Irre geführt (s. o. Kap. II). Diese verbinden die Raserei des *berserksgangr* nur selten mit dem Tragen von Tierfellen (s. o. Kap. VII): Der Berserker erscheint also als ein „Krieger ohne Rüstung“. Im Gegenzug werden manche Tierkrieger in den altnordischen Quellen niemals als *berserkir*

der Auxiliartruppen; mehrere von ihnen bedecken ihre Schultern und Köpfe mit Tierfellen – vermutlich Bären- und Wolfspelze.¹⁹³ Der ethnische Ursprung dieser Männer lässt keinen Zweifel zu: Zu Beginn des 2. Jahrhunderts besteht die römische Armee zu einem großen Teil aus Germanen, insbesondere Batavern. Diese dienten vor allem in der Kavallerie der kaiserlichen Wache (die *Equites Singulares Augusti*) sowie in verschiedenen Eliteeinheiten (die Kohorten I und II *Batavorum*).¹⁹⁴

Die „wolf- and bear warriors“ der Trajanssäule, die weder Trompete noch Standarte tragen, dürfen nicht mit den *signiferi* und den *cornici* verwechselt werden, die ebenfalls mit Fellen bekleidet waren.¹⁹⁵ Die Mitglieder von Trajans Gefolge waren wahrscheinlich Krieger, die aus verschiedenen Gebieten der Germania rekrui-

bezeichnet (s. o. Kap. VIII). Darüber hinaus ist die Sitte vom Kampf *nudis corporibus* bei den germanischen Völkern seit der Antike gut belegt (vgl. Tacitus, *Historiae*, II, xxii). Im Norden überlebt sie bis in die Wikingerzeit: Auf dem Schlachtfeld von Storö im Jahr 961 entledigt sich der norwegische König Hákon Aðalsteinfóstri seiner Rüstung, bevor er dem Gegner entgegentritt (vgl. Strophe 4 der *Hákonarmál*). Diese Geste erinnert auch an bestimmte Aspekte des *furor berserkicus*. Die Verbindung zwischen beiden Traditionen (ekstatische Raserei und Kampf mit nacktem Oberkörper) hat sicherlich dazu beigetragen, das spätere literarische Stereotyp des Berserkers zu schaffen. Die Verwendung des Gattungsnamens *berserkr* bleibt jedoch auf den nordischen Raum beschränkt und ist in keiner anderen altgermanischen Sprachen belegt – trotz der Existenz von Tierkrieger in anderen Bereichen der germanischen Welt (vgl. die Pressbleche von Gutenstein, Obrigheim und Fen Drayton sowie die Überlieferung von Paulus Diaconus zu den langobardischen Hundskriegern). Die frühe Annahme des Christentums hat zum schnellen Verschwinden der Tierkrieger geführt, was die indirekte Natur der Zeugnisse und das Schweigen der kontinentalen Quellen erklärt. Das Fehlen eines gemeinsamen Vokabulars, von dem in den mittelalterlichen Quellen keine Spur zu finden ist, spricht gegen die verallgemeinernde Verwendung des Wortes *berserkr*. Wenn mehrere verwandte, jedoch unterschiedliche Verhaltensweisen unter dem gleichen Konzept subsumiert werden, besteht die Gefahr, dass die Untersuchung dieser Traditionen, deren Ursprünge meist sehr komplex sind, auf diese Weise ergebnislos gemacht wird. Speidel zögert jedoch nicht, diesen Schritt zu vollziehen, indem er unter einem Wort mehrere Formen von kriegerischer Raserei, die in der indoeuropäischen Welt bekannt waren, zusammenfasst (vgl. den Titel seiner 2002 veröffentlichten Studie: *Berserks. A history of Indo-European Mad Warriors*). Jedoch sind nicht alle „wütenden Krieger“ gleichzeitig auch Berserker: Die Identifikation der Tierkrieger mit einem wilden Tier ist eines der essentiellen Elemente dieser Kriegstradition (von der sich in den Isländersagas allerdings nur noch ein verblasstes Bild finden lässt).

193 Zur Natur dieser Pelze vgl. die überzeugenden Argumente von Speidel 2004, S. 39 ff.

194 Speidel 1994, S. 39 und 109 f.; Speidel 2004, S. 7.

195 Musiker und Standartenträger erscheinen ebenfalls des Öfteren auf der Trajanssäule (vgl. Cichorius 1896, Tafel I, Abb. VII, VIII, XVII, XXXI, XXXIII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLIV; Tafel II, Abb. LIV, LXXII, LXXV, LXXVII, LXXIX, LXXXI, LXXXIII, XCIII, XCIV, C). Paul Couissin spricht die besondere Kleidung der *signiferi* und der *cornicines* der Nachahmung von germanischen Vorbildern zu; es könnte sich auch um Trophäen handeln, die dem Feind entrissen wurden (Couissin 1926, S. 422 f.). Diese Tradition kommt in der römischen Armee im Verlauf des 1. Jahrhunderts auf. Sie entwickelt sich zuerst bei den Auxiliartruppen (vgl. die Grabsteine von Pintaius, *signifer* der 5. Kohorte *Asturum*, und von Genialis, *signifer* der 8. Kohorte *Raetorum*; diese Steine datieren in die Regierungszeit des Claudius und des Nero. Sie wurden in der Nähe von Bonn und Mainz gefunden und sind unter den Nummern 8098 und 11868 im *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XIII, *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae* aufgenommen. Für weitere Verweise zu

tiert wurden und deren Wert den Römern, die ihnen seit der Zeit der Republik regelmäßig in Schlachten gegenüberstehen mussten, bekannt war. Das Tragen von Tierfellen scheint bei den germanischen Kriegerern eine alte Tradition zu sein¹⁹⁶ (auch wenn der stereotype Charakter des Germanenbildes in der antiken Überlieferung natürlich berücksichtigt werden muss). Plutarch (*Vitae parallelae*, *Marius*, XXV) schreibt z. B. den Kimbern Masken zu, deren Form das klaffende Maul von wilden Tieren imitiert (εἰκασμένα θηρίων φοβερά ὡν χάσμασι). Die Auxiliartruppen, die während der Kaiserzeit rekrutiert wurden, sahen manchmal nicht weniger furchteinflößend aus. Wenige Jahrzehnte vor der Thronbesteigung Trajans ängstigten die Männer des Vitellius die Bevölkerung Roms mit ihrem wilden Aussehen: Tacitus beschreibt sie als *tergis ferarum et ingentibus telis horrentes* (*Historiae*, II, lxxxviii).

Die mit Pelzen bekleideten Krieger, von denen das Relief der Trajansssäule ein greifbares, realistisches Bild liefert, erinnern an die Tierkrieger Skandinaviens und erfüllen die gleiche Rolle als Beschützer des Herrschers: Gruppiert um den Kaiser sind sie bereit, mit ihren Körpern und Schilden einen Wall zu bilden, genauso wie die *úlfhednar*, mit denen sich – laut dem Skalden Þórbjörn hornklofi – acht Jahrhunderte später König Haraldr hárfagri umgibt (vgl. *Haraldskvæði*, Str. 21: *áræðism nnum einum / hykk þar undir felisk / skyli sá en skilvisi*).

Während der Wikingerzeit ist die Existenz von Tierkriegerern allerdings nicht nur in der skaldischen Dichtung überliefert. Auch das archäologische Material belegt die Zugehörigkeit von „Óðinns Männern“ zur skandinavischen Gesellschaft.

2 Das Material der Wikingerzeit

1968 wurden in Ekhammar (Kungsängen, Uppland) in einem Brandgrab aus dem frühen 10. Jahrhundert zwei jeweils 3 cm hohe Bronzefiguren entdeckt.¹⁹⁷ Die erste Figur stellt einen Krieger dar, der in der einen Hand ein Schwert hält und in der anderen zwei gekreuzte Stöcke (wahrscheinlich Lanzenfragmente). Der Mann trägt einen Hörnerhelm, dessen Enden in Vogel- oder Schlangenköpfen auslaufen. Die zweite Figur ist mit einem kurzen, ärmellosen Hemd bekleidet und ihr Gesicht verschwindet unter einer Wolfsmaske. Dieser Tierkrieger scheint einen Speer zu halten, an dem ein langes Eisenstück befestigt ist – wenn es sich nicht um die Darstellung

den Kohorten und der Legion vgl. Speidel 2004, S. 41f. und 222f.). Dieser Brauch scheint nach der Regierung des Septimus Severus zu verschwinden (vgl. Couissin 1926, S. 423f.). Das Tragen von Wolfspelzen ist auch zu einem früheren Zeitpunkt in der römischen Militärgeschichte bekannt, nämlich während der punischen Kriege (Polybios, *Historiai*, VI, 22, zu den Velites).

¹⁹⁶ Zum Tragen von Pelztrachten im germanischen Altertum vgl. u. a. Schier 1951, S. 15f.

¹⁹⁷ Die Datierung stammt von Ringquist 1969, S. 295f. Mehrere Gegenstände, die in Ekhammar gefunden wurden, erinnern an ähnlich gefertigte Gegenstände aus Gräbern aus Birka, die um das Jahr 900 datieren.

einer Schlange handelt. Laut Speidel stellt der Tierkrieger von Ekhammar den germanischen Helden Sigmund dar, den Überwinder eines Drachen.¹⁹⁸ Wie auch immer dieser Deutungsversuch einzuschätzen ist, stellt die kleine Gruppe der beiden Figuren von Ekhammar, die einen „Waffentänzer“ mit einem Tierkrieger verbindet, eine auffällige Parallele zur Matrise D von Torslunda dar (siehe Abb. 14a und 14b).

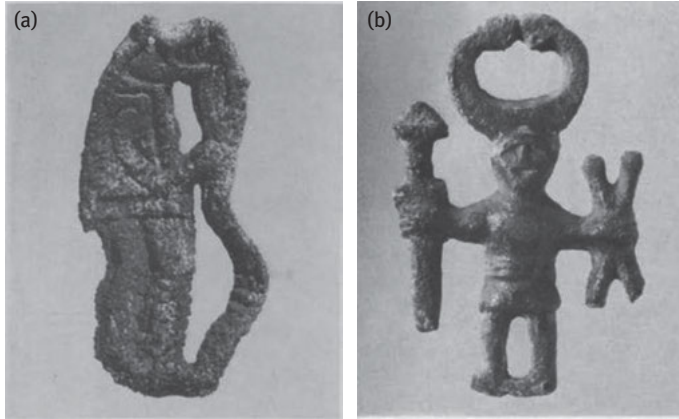


Abb. 14a und 14b: Bronzefiguren aus Ekhammar (Photographien: Sören Hallgren, aus Ringquist 1969, S. 288–289).

Auf einem Fragment des im 9. Jahrhundert im Schiffgrab von Oseberg beigelegten Wandteppichs sind die Darstellungen eines Waffentänzers und eines maskierten Kriegers ein weiteres Mal vereint.¹⁹⁹ Die auf diesem Wandbehang wiedergegebene Szene orientiert sich möglicherweise an einer berühmten Episode der nordischen Geschichte: der Schlacht von Brávellir,²⁰⁰ in deren Verlauf König Haraldr hilditönn unterlag. Mehrere skandinavische Quelle beschreiben dieses Ereignis, vor allem die *Gesta Danorum* (VII, xii–VIII, v), die *Heiðreks saga*,²⁰¹ die *Bósa saga* (Kap. IX) und

198 Speidel 2004, S. 33–36. Im altenglischen Gedicht *Beowulf*, V. 874–900 erschlägt Sigemund einen furchterregenden *wyrn* („Schlange“, „Drache“). In der *Völsunga saga* (Kap. VIII) verwandelt sich Sigmundr in einen Wolf (zur Verwandlungsepisode des Sigmundr s. o. Kap. V). Der berühmteste Drachentöter der germanischen Tradition bleibt jedoch weiterhin der Sohn Sigmunds: Sigurðr/Siegfried.

199 Krafft 1956, S. 32 (Fragment 3) und Hougen 1940, S. 101 und 115 (Abb. 71 und 9). Zu den Ausgrabungen von Oseberg siehe vor allem die von Brøgger / Falk / Shetelig 1917–1928 herausgegebenen vier Bände (1–3, 5). Ein letzter Band (4), der sich den Textilien widmet, erschien 2006 unter der Leitung von Arne E. Christensen.

200 Vgl. Ingstad 1992, S. 245.

201 Jón Helgason (Hg.) 1924, S. 157.

die *Fornkonunga saga* (Kap. IX). Die Erinnerung an diese Schlacht beruht damit auf Quellen mit sagenhaften Zügen. Der Verfasser des *Sögubrot* betont insbesondere die Anwesenheit von „Schildmaiden“²⁰² im dänischen Heer, von denen eine das Schlachtfeld als Anführerin ihrer Berserker betritt:

Ok í annan fylkingar arm Haralds konungs var Heiðr skjaldmær með sínu merki, ok hefir hún með sér hundrað kapp; þeir voru berserkir hennar: Grímr, Geirr, Hólmsteinn, Eysöðull, Heðinn mjófi, Dagr Lífski, Haraldr Ólafsson; þar voru margir höfðingjar með Heiði í arminn.²⁰³

(Und im anderen Flügel des Heeres König Haraldrs war die Schildmaid Heiðr mit ihrem Feldzeichen, und sie hatte 100 Kämpen mit sich; sie waren ihre Berserker: Grímr, Geirr, Hólmsteinn, Eysöðull, Heðinn mjófi, Dagr Lífski, Haraldr Ólafsson; viele Anführer waren mit Heiðr in in diesem Flügel.)

Laut Saxo Grammaticus greift auch Óðinn (Othinus) in den Verlauf der Schlacht ein, verkleidet als Bruno, ein treuer Begleiter des Königs Haraldus. Durch diese List getäuscht überlässt der König die Zügel seines Streitwagens dem Kriegsgott, der ihm einen tödlichen Hieb versetzt.²⁰⁴

Auf dem Teppich von Oseberg sind die wichtigsten Protagonisten der Schlacht versammelt: Die weiblichen Figuren mit Waffen stellen wahrscheinlich die „Schildmaiden“ dar; Haraldr hilditönn wird in seinem Streitwagen inmitten seiner Truppen gezeigt, während Óðinn – einäugig²⁰⁵ und mit einem Hörnerhelm²⁰⁶ – einen Tierkrieger zum Angriff anspornt (siehe Abb. 15). Dieser ist an dem Fell, das ihn von Kopf bis Fuß bedeckt,²⁰⁷ und an der Lanze, die wie bei den Tierkriegern von Tors-

202 Das Sagenmotiv von der *skjaldmær* („Schildmaid“) in der nordischen Literatur zeigt enge Verbindungen zur mythischen Figur der Walküre (vgl. u. a. *Völsunga saga*, Kap. IX).

203 *Fornkonunga saga*, Kap. VIII (Rafn (Hg.) 1829, S. 379).

204 Im *Sögubrot* wird nicht ausdrücklich erwähnt, dass Óðinn sich als Brúni (Bruno) verkleidet, obwohl dieser, den König Haraldr die Schlachtordnung bestimmen lässt, am Ende der Schlacht seinen Feldherr erschlägt. Dem Gott Óðinn kommt im *Sögubrot* dennoch eindeutig eine zentrale Rolle bei der Niederlage König Haraldrs zu: König Haraldr beschuldigt Óðinn, seinen Gegner zu bevorzugen, indem er ihm Rat zukommen lässt. Das feindliche Heer formiert sich tatsächlich in Form eines Winkels – ein taktisches Vorgehen, dessen Geheimnis der Herr über Asgard zuvor nur Haraldr verraten hatte (es handelt sich um das *svínfylking*, das *caput porcinum* der lateinischen Verfasser, das bei Saxo *corniculata acies* genannt wird). Haraldr verspricht dennoch, alle Männer, die fallen werden, dem Gott Óðinn zu opfern: *allan þann val, sem fellr á þeim velli, gef ek Óðni* („alle die Toten, die auf diesem Feld fallen, werde ich Óðinn geben“).

205 Vgl. die Bemerkung von Speidel 2004, S. 126. Dieses Detail ist deutlich auf der Zeichnung von M. Storm (Speidel 2004, S. 125, Abb. 11.5) zu erkennen, auf der die einzige Figur mit einem Auge der Träger des Hörnerhelms ist.

206 Ein zweiter Waffentänzer, der einen Hörnerhelm trägt, erscheint auch auf einem anderen Fragment des Teppichs von Oseberg, vgl. Krafft 1956, S. 30 (Fragment 1) und Hougen 1940, S. 93 (Abb. 1).

207 Vgl. Hougen 1940, S. 104 und 114. Einige maskierte Figuren finden sich auch auf anderen Fragmenten; ihr weiblicher Umriss spricht jedoch dafür, dass es sich dabei um Walküren handelt (vgl. Gunnell 1995, S. 61 f. und Abb. 38).

lunda, Obrigheim und Gutenstein in Richtung Boden gerichtet ist, einfach zu erkennen. Dieses Bild verweist nicht nur auf eine mythische Vergangenheit: Es spiegelt wahrscheinlich auch das tatsächliche Aussehen und Gebaren der zeitgenössischen Berserker wider, das für die Menschen, die das Grab von Oseberg errichteten, ein vertrautes Schauspiel gewesen sein muss. Laut einer umstrittenen Theorie wurde in diesem Grab Königin Ása,²⁰⁸ die Großmutter des norwegischen Königs Haraldr hárfagri, beigesetzt. Doch auch ohne Beweis für die Grablegung Ásas an diesem Ort lässt sich feststellen, dass die bildliche Darstellung des Tierkriegers auf dem Teppich von Oseberg und die frühesten Schriftquellen über die altnordischen Berserker aus dem gleichen Milieu, der norwegischen Aristokratie des 9. Jahrhunderts, stammen.

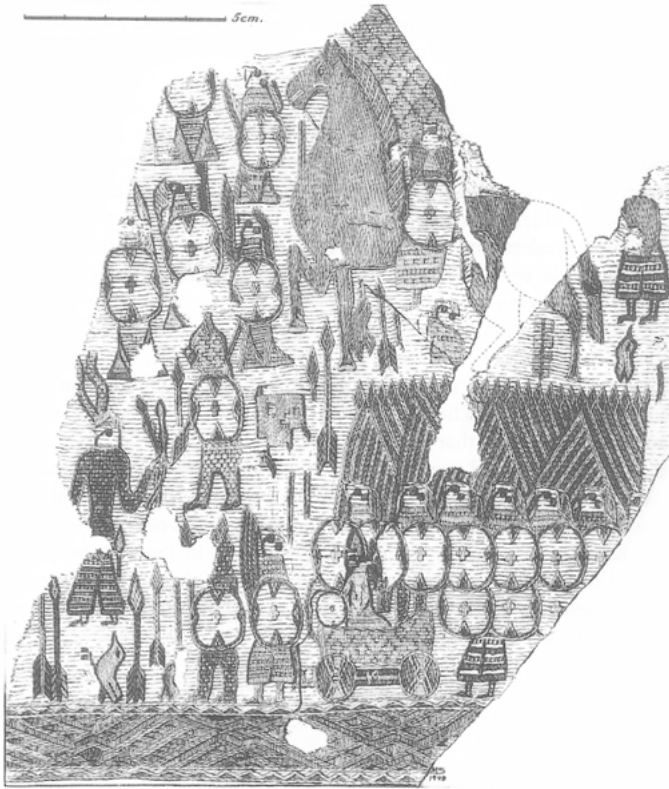


Abb. 15: Fragment des Teppichs von Oseberg (Oldsaksamlingen der Universität von Oslo, Zeichnung aus Hougen 1940, S. 116, Abb. 9).

208 Vgl. Brøgger 1916, S. 50 ff. Diese Frage ist auch heute noch Gegenstand heftiger Diskussionen (vgl. u. a. die Bemerkungen von Dillmann 2000a, S. 428 f.; Christensen 1992, S. 267 f.).

Ein jüngerer Fund reiht sich vielleicht ebenfalls in die archäologischen Funde von Tierverkleidungen der Wikingerzeit ein: Es handelt sich um zwei Masken, die 1980 in Haithabu (an. *Heiðabýr*) in der Kalfatfuge eines Schiffs aus dem 10. Jahrhundert gefunden wurden. Die Struktur und die rekonstruierte Form dieser Stoffstücke imitieren auf realistische Weise das Fell und die Form eines Bärenkopfes (siehe Abb. 16a und 16b). Inga Hägg betrachtet die Masken, die in dem alten dänischen *emporion* gefunden wurden, als Zubehör von kultischen Pantomimen, die möglicherweise mit den Traditionen der Tierkrieger verbunden waren.²⁰⁹ Für die tatsächliche Form und Verwendung dieser Überreste gibt es jedoch keinen Beweis.

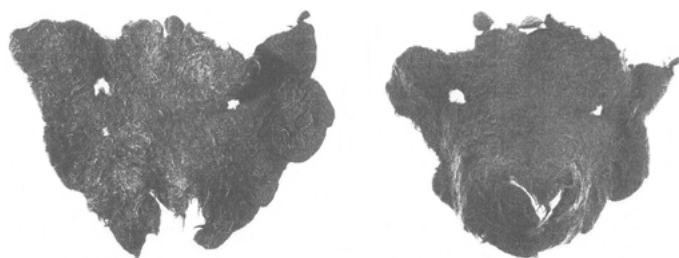


Abb. 16a: Maske von Haithabu. Fragment 14D, roter Filz, 19x14 cm (Photographie der Maske von E. Tams, Rekonstruktion der originalen Form von H.-J. Mocka, aus Hägg 1984a, S. 71).

Mit dem Untergang des Heidentums ab dem 11. Jahrhundert verschwinden auch die Tierkrieger. Das archäologische Material vom Ende der Wikingerzeit zeigt ein neues Bild, das den Stereotypen entspricht, die in den Isländersagas entwickelt werden: Die Berserker des Schachspiels von Lewis tragen keine Felle; ihr Gesicht ist vor Wut verzerrt und sie beißen mit ihren Zähnen in den Rand ihrer Schilde.²¹⁰

Dennoch findet sich eine weitere Figur, die eine zoomorphe Maske trägt, auf einem der Runensteine von Källby (Vg 56), der in Schweden um das Jahr 1000 errichtet wurde.²¹¹ Die Inschrift von Vg 56 ist eine einfache Grabinschrift,²¹² die in

²⁰⁹ Hägg 1984^a und Hägg 1984b sowie den Beitrag von Inga Hägg in Beck / Hägg / Steuer 2001, S. 390f. Vgl. auch Bregenhøj 2000.

²¹⁰ Die Figuren aus Walrossbein, die in Norwegen im 12. Jahrhundert gefertigt wurden, wurden 1831 auf den Hebriden gefunden. Sie werden heute im British Museum in London und im National Museum of Scotland in Edinburgh aufbewahrt (s. o. Kap. VII).

²¹¹ Zur Inschrift Vg 56 vgl. vor allem Jungner / Svärdström 1940/1970; Jansson 1987, S. 119. Diesem Stein steht heute ein weiteres Grabdenkmal gegenüber, dessen Inschrift und Symbolgehalt zweifellos christlich sind (Vg 55): Der mit einem großen Kreuz verzierte zweite Stein ist nämlich einem „christlichen Mann, der einen guten Glauben an Gott hatte“ ([k]ristin: man: saR: hafpi: kupa: tru: til: kus:) gewidmet. Die Positionierung der beiden Denkmäler gegenüber voneinander ist jüngeren Datums; der Stein mit der Inschrift Vg 56 wurde nicht vor dem 17. Jahrhundert an diese Stelle gebracht.

²¹² „Styr[!]akr setzte diesen Stein nach Kaur, seinem Vater“: stur[!]akr + sati + stin + pasi + (i) ftiR + kaur + fajpur + sin. Der Akkusativ **kaur** kommt möglicherweise vom Vornamen Kárr.

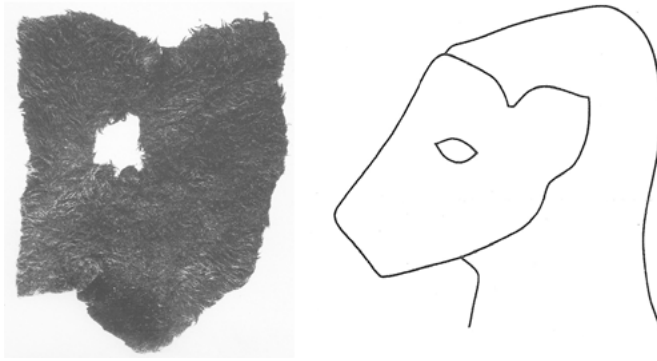


Abb. 16b: Halbmaste von Haithabu Fragment 25, brauner Stoff, 26x20 cm (Photographie von E. Tams, Zeichnungen von H.-J. Mocka, aus Hägg 1984a, S. 70 und 72).

keinem Zusammenhang zur begleitenden Ikonographie steht (siehe Abb. 17). Sie ist jedoch nicht vollständig erhalten. Ein Teil der Inschrift verschwindet auf der linken Seite des Steins, die stark beschädigt ist. Der Personennamen *Kárr* (wörtlich: „Kraushaar“),²¹³ der in der Inschrift in der Form **kaur** (Akk.) wiedergegeben wird, verweist nicht auf eine direkte Verbindung zu den namenkundlichen Traditionen der Tierkrieger. Otto Höfler hat dennoch eine mögliche Verbindung zwischen dem Namen und dem numinosen Charakter, der bestimmten Arten von Haartracht in den germanischen Glaubensvorstellungen zugesprochen wird, betont. Diese Verbindung ist besonders für den Óðinnskult belegt (vgl. den Vornamen Óðinkárr, der in dänischen Runeninschriften in der Form *opinkaur*,²¹⁴ „der mit den Óðinns-Locken“, überliefert ist).²¹⁵ Die häufige Verwendung des Namens *Kárr* (oder *Kári*) in der gesamten nordischen Welt²¹⁶ erlaubt es leider nicht, präzisere Schlüsse zur Inschrift Vg 56 zu ziehen.

Andere skandinavische Inschriften erwähnen jedoch Personennamen, die eng mit der Vorstellungswelt der Tierkrieger verbunden sind – und dies seit der Vendelzeit.

²¹³ Müller 1970, S. 34; Lundgren 1892/1934, S. 147; Knudsen 1936/1940, S. 74 f.; Lind 1905–1915, 2, Sp. 675 f. und 679 f.

²¹⁴ In einer Nominativform (**upinkau[r]**, DR 133), in einer Akkusativform (**upinkaur**, DR 81A, DR 239A) und in einer Genitivform (**upinkaurs**, DR 4A).

²¹⁵ Höfler 1952a, S. 126 f.; vgl. auch Schramm 1957, S. 75. Zu einer anderen etymologischen Deutung vgl. Kousgård Sørensen 1974 (Zusammensetzung von **wōðana-*, „Raserei“ und *-kárr*, vgl. Peterson 2007, S. 171).

²¹⁶ Vgl. u. a. die Namensliste der Personen in der *Landnámabók* (Finnur Jónsson (Hg.) 1900), S. 360 f.



Abb. 17: Stein von Källby, Vg 56 (Photographie aus Jungner / Svärdström 1940/1970, Tafel 45).

C Runeninschriften

Drei späturnordischen Runensteine aus Listers härad im Westen der schwedischen Provinz Blekinge bilden eine bemerkenswerte Gruppe von Denkmälern, die nicht nur für die Entwicklung der urnordischen Sprache bzw. der Runenschrift relevante Besonderheiten aufweisen,²¹⁷ sondern auch von besonderem Interesse für die Untersuchung der Glaubensvorstellungen und Bräuche der frühen vendelzeitlichen Oberschicht Skandinaviens sind. Es handelt sich um die Steine von Istaby (DR 359), Stentoften (DR 357) und Gummarp (DR 358).²¹⁸ Nach Ausweis der auf diesen Steinen

²¹⁷ Die Blekinger-Inschriften gelten als wichtige Zeugnisse des Übergangs vom älteren zum jüngeren Futhark. Sie beweisen auch eine Phase der lautlichen Entwicklung, die vom Urnordischen zum Altnordischen führt. Vgl. u. a. Musset 1965, S. 64 und 219; Williams 2001, S. 511.

²¹⁸ Vgl. u. a. von Friesen 1916; Jacobsen / Moltke 1942; Krause / Jankuhn 1966 (Nr. 48, 51, 63); Moltke 1985; Jansson 1987, S. 20 f.; Santesson 1989; Düwel 1992; Santesson 1993; Birkmann 1995, S. 114–142; Grønvik 1996; Sundqvist 1997; Nymann / Williams 2001, S. 508–512; Sundqvist / Hultgård 2004; Buti 2006; Schulte 2014. Zu den namenkundlichen Aspekten vgl. Lind 1905–1915; Lindquist 1947; Schramm 1957; Williams 1998; Andersson 2002. Am Eingang der Kirche von Sölvesborg – aus deren Nähe die Steine von Istaby, Gunmarp und Stentoften auch stammen – steht heute ein fünfter Runenstein (DR 356), der aber mehr als hundert Jahre jünger sein soll (vgl. Schulte 2014).

vorkommenden Namen kann davon ausgegangen werden, dass sie vermutlich alle von Mitgliedern desselben Geschlechts, der „Wölfinge“ (vgl. an. *Ylfingar*),²¹⁹ in der Zeit zwischen 550 und 650 errichtet wurden. Da sowohl in der Inschrift von Stentofen als auch auf dem beinahe zeitgenössischen Stein von Björketorp (DR 360) ähnliche Fluchformeln vorkommen, wird letzteres Runendenkmal oft mit den drei oben genannten Steinen unter der Sammelbezeichnung „Blekinger Steine“ zusammengefasst. Ob die Errichtung des Steins von Björketorp ebenfalls von der gleichen Sippe von Kleinkönigen beauftragt wurde, bleibt dennoch offen.

Der 1748 in der Nähe der Kirche von Istaby bei Sölvesborg beurkundete Runenstein von Istaby wird seit 1878 im Statens Historiska Museet in Stockholm aufbewahrt. Die Inschrift, die auf zwei Seiten des ca. 180 cm hohen Steins eingraviert ist, ist in drei vertikale Linien aufgeteilt:

AfatRhAriwulafa / hAþuwulafRhAeruulafIR // warAitrunARþAiAR

(Zum Andenken an Harifwulfr / Hapuwulfr (Sohn oder Nachkomme) des Haeruulfr // schrieb diese Runen.)²²⁰

Dieser Satz ist eines der ersten Beispiele für Totengedenken auf einem Runenstein und erinnert an drei Generationen einer Familie. Alle auf diesem Stein zitierten Namen beinhalten das Element *-wulfr* (an. *úlfr*, „Wolf“), das mit alliterierenden kriegerischen Begriffen²²¹ verbunden wird (*Hari-*, *Haþu-*, *Haeru-*), und entsprechen damit den Namenstraditionen der aristokratischen Gesellschaft des alten Nordens.²²²

219 Vgl. Krause / Jankuhn 1966, S. 204 f.; Sundqvist / Hultgård 2004, S. 584 ff.; Rübekeil 2007; Düwel 2008, S. 42 f.; Schulte 2014. Die *Ylfingar* werden in Snorris *Skáldskaparmál* erwähnt (Finnur Jónsson (Hg.) 1931, S. 183) sowie in mehreren eddischen Gedichten: *Hyndluljóð*, Str. 16; *Helgakviða hundingsbana qnnor*, Prosaerleitung, Str. 4, 8 und 47; *Helgakviða hundingsbana in fyrri*, Str. 5, 34 und 49. Die *Fornkonunga saga* (Bjarni Guðnason (Hg.) 1982, Kap. IV, S. 57) sowie die *Ynglinga saga* (Kap. XXXVII, S. 67) erwähnen den König Hjórvardr Ylfingr. Der Name der *Ylfingar* kommt darüber hinaus auch in den angelsächsischen Gedichten *Widsith* (V. 29) und *Beowulf* (die *Wylfingas* in V. 461 und 471) vor.

220 Einer anderen Interpretation zufolge (vgl. u. a. von Friesen 1916; Krause 1966) besteht die Inschrift aus zwei getrennten Sätzen: Die Runenabfolge AfatRhAriwulafa wäre als elliptische Gedenkformel zu deuten („Für Hariwolf [steht der Stein]“), während der zweite Satz als „Runenmeisterformel“ zu interpretieren wäre.

221 Die in den altnordischen Quellen überlieferten königlichen Genealogien liefern viele Beispiele für alliterierende Namensreihen (vgl. z. B. die Abfolge Dómalði, Dómar, Dyggvi und Dagr in der *Ynglingatal*).

222 Zweigliedrige (oder dithematische) Personennamen sind für die germanische Personennamenstruktur kennzeichnend. Dieser aus der indogermanischen Zeit vererbte Namenstyp (vgl. u. a. Schmitt 1996), der „ursprünglich in den hohen und höchsten Gesellschaftsschichten zu Hause war“ (Andersson 2009, S. 10), ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus Mannbezeichnungen oder Heldenhepitheta der Heldendichtung entstanden (Schramm 1957; Schramm 2013). Im germanischen Namenschatz werden Personennamen dieser Art häufig ausgehend von einem Tiernamen gebildet (vgl. Müller 1970; Beck 1986).

Hapuwulfr ist der „Kampf-Wolf“.²²³ Das Element *Hapu-* entspricht dem altenglischen *heaðo-* („Schlacht“) oder dem altnordischen *hǫð*, das in der Dichtung mit der Bedeutung „Schlacht“, „Kampf“ belegt ist²²⁴ (vgl. dazu auch an. Hálfr, ae. Heathulf, und fränk., bair. und alam. Chadulf, Hadolf, Hatolf, Hadulf, mhd. Haduwolf, Hathowolf). Eine identische Konstruktion mit dem Substantiv „Bär“ ist im Altsächsischen belegt: Hathubern.²²⁵

Hariwulfr ist der „Heer-Wolf“.²²⁶ Das erste Element entspricht an. *herr*, und bezeichnet ein „Heer“. Der Namen lässt sich in zwei weiteren Inschriften der Wikingerzeit finden: Øster Løgum in Dänemark (DR 15: *hairulfr*) und Valby in Schweden (Sö 88: „Heriulfr errichtete diesen Stein mit Fastulfr, in Erinnerung an seinen Vater GælfR und seinen Onkel Úlfviðr“).²²⁷ Das urnordische Hariwulfr ist verwandt mit an. HerjólfR, sowie mit fränk., bair. und alam. Chariulf, Hariulf, Heriulf, Herolf.²²⁸ Das altenglische Herewulf ist ebenfalls als Appellativ belegt: Es handelt sich um eine Metapher für „Krieger“.²²⁹ Ein Stein des 5. Jahrhunderts,²³⁰ der im Rheinischen Landesmuseum Trier unter der Inventarnummer 186 aufbewahrt wird, erwähnt einen gewissen Hariulfus. Diese Person entstammt einer königlichen burgundischen Familie (*regalis gentis Burgundionum*) – einem Geschlecht, das laut der antiken bzw. mittelalterlichen Tradition seinen Ursprung im baltischen Raum hat.²³¹

*Haeruwulfr ist der „Schwert-Wolf“. Dieser Name erscheint auf dem Stein von Istaby in der Form *haeruwulafiR*. Das erste Element entspricht an. *hiorr*, „Schwert“. Das zweite Element basiert auf *-wulfr*, an das ein Suffix angehängt wird, das die Familienzugehörigkeit bestimmt (urnordisch *-ijar* wird hier zusammengezogen zu *-ir*).²³² Es handelt sich also um ein Patronym.²³³ Folglich kann *Haeruwulfr als Ahne dieses Ylfingar-Geschlechts identifiziert werden.

223 Vgl. Janzén 1947, S. 75.

224 Vgl. Finnur Jónsson 1931, S. 309.

225 Zu all diesen Namen und weiteren Verweisen vgl. Müller 1970, S. 179 f.

226 Eine vergleichbare Konstruktion mit Bär ist in einer schwedischen Runeninschrift belegt: **hiar-biarn** (U 444, Bromsta, Odensala socken; auf diesem Stein tauchen auf die Namen ÚlfR, Nesbjörn und Borgúlfr auf). Vgl. auch an. Herbjörn.

227 GælfR ist die verkürzte Form von an. Geirúlfr. Alle vier Namen, die innerhalb derselben Familie getragen wurden, beinhalten das Element – *ulfr*.

228 Vgl. Müller 1970, S. 181.

229 Vgl. u. a. *Genesis*, V. 2015 (vgl. Bosworth / Toller 1898–1921, 1, S. 534).

230 Vgl. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XIII, Nr. 3682.

231 Vgl. die *Passio Sancti Sigismundi regis* (Krusch (Hg.) 1888, S. 333). Plinius (*Naturalis historia*, IV, xxviii) zählt die Burgunden zu den Vindili, einem Volk an der Küste der Ostsee. Darüber hinaus weisen die überlieferten burgundischen Sprachreste teilweise ostgermanische Merkmale auf. Obwohl eine etymologische Verwandtschaft mit dem norwegischen Ortsnamen Borgund am Sognefjord nicht ausgeschlossen ist, geht die moderne Forschung vielmehr von einer ursprünglichen Verbindung der Burgunden mit der Insel Bornholm aus (vgl. u. a. Anton et al. 1981; Musset 1994, S. 111; Nyman 2002).

232 Vgl. Lindquist 1947, S. 16.

233 Vgl. Kousgård Sørensen 1984, S. 46–51.

Das urnordische *Haeruwulfr kann mit an. Hjórlófr in Verbindung gebracht werden²³⁴ sowie mit fränk., bair. und alam. Cherulf, Herolf, Herulf, got. Ἡρίουλφος²³⁵ und ae. Heoruwulf (dessen appellative Form ebenfalls einen Krieger bezeichnet).²³⁶

Thorsten Andersson betont, dass die drei Namen die heroischen Werte einer kriegerischen Elite reflektieren, die von den Idealen inspiriert werden, die in der alten germanischen Dichtung ausgedrückt werden: „Es sind zweigliedrige Namen, in denen Kampf und Heldentum eine hervortretende Rolle spielen . . . Die drei Namen sind aber nicht ohne Beachtung des wörtlichen Sinns vergeben worden. Sie sind vom Häuptlingsgeschlecht zweifellos sorgfältig gewählt worden.“²³⁷

Darüber hinaus demonstrieren diese Personennamen eine besondere Verbindung zur religiösen Sphäre und den kultischen Traditionen, wie es auch die Inschriften von Gummarp und Stentofen belegen.

Der ca. 62 cm hohe Stein von Gummarp wurde 1627 in der Umgebung des Schlosses Sölvesborg entdeckt, bevor er 1652 nach Kopenhagen gebracht wurde, wo er beim großen Brand von 1728 verloren ging. Eine Interpretation ist daher nur auf Basis von Zeichnungen aus dem 17. Jahrhundert möglich.²³⁸

Vier Seiten des Steins sind folgendermaßen beschrieben:

(h)AþuwolAfA / sAte / (s)tA(b)Apria / fff

(Hapuwulfr / setzte / drei Stäbe / fff)

Da die erhaltenen Abzeichnungen die Form hAþuwolAfA (ohne R) überliefern, muss entweder von einem Schreibfehler des Zeichners, der ein R vergessen hätte, oder vom Ausfall einiger Runen am Beginn der als unvollständig aufzufassenden Inschrift ausgegangen werden. Im ersten Fall hätten wir einen Nominativ (hAþuwolAfAR) anzunehmen (vgl. die oben vorgeschlagene Übersetzung). Im zweiten Fall wäre der Text durch die Präposition AfatR, der ein Akkusativ (hAþuwolAfA) folgen würde, zu ergänzen. Darüber hinaus kann vermutet werden, dass der Name des Runenmeisters vor dem Verb (sAte) weggefallen ist. Die Inschrift wäre dann wie folgt zu deuten: „(Nach) HApuwolAfAR steht dieser Stein. NN. setzte drei Stäbe fff.“²³⁹ Obwohl eine Gedenkformel mit der Präposition *aftR* auch auf dem Stein von Istaby vorkommt und der Stein

²³⁴ Die *Hálfs saga ok Hálfsrekka*, Kap. IX (Rafn (Hg.) 1829, S. 35) kennt zwei Sagenkönige: Zwei Brüder, die Hjórlófr und Hálfr genannt werden.

²³⁵ Vgl. Müller 1970, S. 181.

²³⁶ Vgl. *Exodus*, V. 181 (vgl. Bosworth / Toller 1898–1921, 1, S. 531).

²³⁷ Andersson 2002, S. 1132. Vgl. auch Schramm 1957; Andersson 1998, S. 20 f.

²³⁸ Vgl. u. a. die Handschrift *AM 369 fol* (mit der Zeichnung von Jon Skonvig, die von Ole Worm in *Runir seu Danica literatura antiquissima*, 1636, S. 65 und in *Monumenta Danica*, 1643–1650, S. 219 übernommen wurde).

²³⁹ Birkmann 1995, S. 117. Vgl. auch die Interpretation von Looijenga 2003.

von Gummarp am Fuße abgeschlagen wurde, „hat die Annahme, dass hier analog zum Stein von Istaby eine Gedenkinschrift vorliegen sollte . . ., wenig für sich“.²⁴⁰

Die dreifache Wiederholung der f-Rune entspricht aller Wahrscheinlichkeit nach einer Opferformel – zweifellos um Fruchtbarkeit zu erzielen (**fehu*, an. *fé*, „Vieh“, „Habe“, „Reichtum“). Das altenglische *feoh*/altnordische *fé* steht für das erste Zeichen des *fupark* in den altenglischen, norwegischen und isländischen Runengedichten.²⁴¹ Darüber hinaus ist die magische Wirkung der Wiederholung von Runenstäben in der eddischen Dichtung gut bezeugt (vgl. *Skirnismál*, Str. 36).²⁴²

Der Name Hapuwulfr kommt auf den Inschriften von Istaby und Stentofthen ebenfalls vor. Ob es sich dabei immer um den gleichen „Abkömmling des Haeruwulfr“ handelt, muss dennoch offen bleiben. Allerdings war der Runenritzer von Gummarp genauso versiert in der Verwendung der magischen Formeln wie der Hapuwulfr, der auf dem Stein von Stentofthen erwähnt wird.

Dieser 1,18 m hohe Stein wurde 1823 am Sund gegenüber der ehemaligen Insel Lister, mit der Inschrift dem Boden zugewandt und eingekreist durch fünf (runenlose) stehende Steinen (an. *Bautasteinar*), entdeckt. Seit 1864 ist der Stein von Stentofthen in der Kirche von Sölvesborg zu sehen. Bezüglich der Deutung der sechs Zeilen der Gesamtinschrift herrscht kein Konsens.²⁴³

Im ersten Satz kommt der Name Hapuwulfr als Subjekt vor:

niuhAborumR / niuhagestumR / hApuwolAfRgAfj

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die letzte Rune der dritten Zeile als Begriffsrunen für *jára*, an. *ár*, „(Gutes) Jahr“ (d. h.: „Ernteglück“)²⁴⁴ und somit als direktes Objekt zum Prädikat gAf („gab“) zu lesen. Die zwei ersten Zeilen wurden seit Sophus Bugge²⁴⁵ auf verschiedene Arten interpretiert. Meistens wurde die Variation von A- und a (niuhA- / niuha-) als zufällig betrachtet, so dass diese Runenfolgen entweder als niuhA-borumR / niuha-gestumR („den Neu-Siedlern / den Neu-Gästen“) oder als niu hA-borumR / niu ha-gestumR („den neun hohen Söhnen / den neuen hohen Gästen“)²⁴⁶ gelesen wurden. Dabei ist die Gleichsetzung von gestumR und an. *gestum* (*gæstum*) allerdings pro-

²⁴⁰ Schulte 2014, S. 41. Vgl. Dillmann 2000b, S. 367; McKinnell / Simek / Düwel 2004, S. 56.

²⁴¹ Dickens 1915, S. 12–23 (altenglische Runengedichte), S. 24–27 (norwegische Runengedichte), S. 28–33 (isländische Runengedichte); Bauer 2003. Zu den Namen der Runen vgl. Musset 1965, S. 106f. Zu den magischen Formeln, die aus der Wiederholung derselben Rune bestehen, vgl. Musset 1965, S. 146f.

²⁴² Für weitere literarische bzw. epigraphische Verweise vgl. Schulte 2014, S. 40.

²⁴³ Für eine Übersicht dieser Deutungsvorschläge vgl. Birkmann 1995, S. 125–137; Williams 2001; McKinnell / Simek / Düwel 2004, S. 54 ff.; Schulte 2014.

²⁴⁴ Vgl. u. a. von Friesen 1916, S. 45f.; Bauer 2003 (S. 37f. und 102f.) zur Bedeutung der j-Rune in den mittelalterlichen Runengedichten. Zum altnordischen Begriff *ár* vgl. u. a. Hultgård 2003.

²⁴⁵ Bugge 1891/1903, S. 23f. Vgl. auch Krause 1966, S. 212.

²⁴⁶ Marstrander 1952, S. 127; siehe auch die Variante von Grønvik 1987, S. 120–125; *niu hā-borumR* / *niu hā-gestumR* („Den neun Óðinns-Söhnen, den neun Óðinns-Gästen“).

blematisch, da auf dieser Sprachstufe die Rune A (bzw. **a**) als Wiedergabe von /æ/ zu erwarten wäre.²⁴⁷ Lillemor Stantesson hat 1989 eine neue Deutung vorgeschlagen, die in der heutigen Forschung weitgehend akzeptiert wird:²⁴⁸ „Mit neun Ziegenböcken (niu hAborumR, vgl. germ. *habraz), mit neun Hengsten (niu ha(n)gestumR, vgl. germ. *hangistaz, urn. *hængestr), gab Haduwolf ein gutes Jahr.“

Die Bedeutung der Neunzahl in den vorchristlichen Kultopfern Skandinaviens ist durch spätere mittelalterliche Quellen belegt (vgl. u. a. Adam von Bremen, IV, 27, und Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, I, 17).²⁴⁹ Wie Anders Hultgård bemerkt, hatte die Inschrift von Stentofthen „vermutlich den Zweck, ein bestimmtes für Ernteglück vollzogenes Opferfest im Gedächtnis der Kultgemeinde und künftiger Generationen festzuhalten“.²⁵⁰

Als Mitglied des Häuptlingsgeschlechts der *Ylfingar* war Hapuwulfr wahrscheinlich für die Ausübung des öffentlichen Kultes verantwortlich.²⁵¹ Die Vorstellung vom ár-bringenden Herrscher, der Ernteglück mit sich führt, entspricht einer „Herrscherideologie“, die ihren Ausdruck in zahlreichen Zeugnissen der altnordischen Literatur findet (vgl. z. B. den Beinamen *ársæll*, den mehrere skandinavische Könige tragen).²⁵²

Im weiteren Text der Inschrift von Stentofthen erscheint der Name Hariwulfr, allerdings in einer Runenfolge, die trotz aller bisherigen Deutungsversuche dunkel geblieben ist:

hAriwolAfR(m)A-usnuh-e

Die zwei letzten Zeilen der Inschrift enthalten eine Fluchformel, die den Kultort vor möglichen Schändern schützen soll:

hideRunonofel(Ah)ekAhed/erAginoronoR/

herAmAlAsARArAgeuwe(lA)dudsAþAt/bAriutip

Michael Schulte deutet diese Textstelle wie folgt: „Der Glanzrunen (Reihe) verberge ich hier, mächtigen Runen. Durch Argheit (d. h. Perversität) ruhelos/schutzlos erfährt einen tückischen Tod, wer dieses (Monument) zerstört.“²⁵³

²⁴⁷ Vgl. Schulte 2014, S. 49.

²⁴⁸ Vgl. Santesson 1989 und 1993. Der Interpretation von Santesson haben sich u. a. Düwel 1992, Sundqvist 1997, Schulte 1998, Nielsen 2000, Antonsen 2002, Schulte 2006 und Schulte 2014 angeschlossen. Vgl. *contra*: Reichert 2003; Grünzweig 2006; Buti 2006; Mees 2011.

²⁴⁹ Vgl. Sundqvist 2002, S. 133ff.; siehe auch Schulte 2014, S. 52f. für weitere Belege aus der indogermanischen Welt.

²⁵⁰ Hultgård 2003, S. 303.

²⁵¹ Vgl. Sundqvist / Hultgård 2004, S. 597.

²⁵² Vgl. Hultgård 2003, S. 289f.

²⁵³ Schulte 2014, S. 48.

Auf dem 4 m hohen Runenstein von Björketorp (DR 360, Metelstad), der zusammen mit zwei niedrigeren Bautasteinen eine dreieckige, zu kultischen Zwecken aufgestellte Steinsetzung in der Nähe der etwa sechzig Kilometer vom Listers härad entfernten Ortschaft Listerby bildet, kommt eine ähnliche, wenn auch leicht abgewandelte Beschwörungsformel vor – allerdings ohne Erwähnung von Personenamen.²⁵⁴

In welchem Verwandtschaftsverhältnis die auf den Steinen von Istaby, Gummarp und Stentofen erwähnten Personen zueinander standen, lässt sich nicht näher bestimmen. Basierend auf einer Theorie von Wolfgang Krause hat Lucien Musset²⁵⁵ das folgende Schema vorgeschlagen: „Les mêmes personnages reviennent sur les textes du Listers härad et paraissent s'ordonner en une généalogie continue à quatre générations: Hapuwulfar I (Gummarp, Stentofen), père de Hariwolafar (Stentofen, Istaby), père lui-même de Haeruwolafar (Istaby), père à son tour de Hapuwulfar II (Istaby).“ Es sind natürlich auch andere Genealogien möglich,²⁵⁶ da sich die Forschung über das relative Alter der Steine nicht einig ist. Dennoch verweisen diese drei Inschriften auf eine Sippe von Herrschern, die Wolfsnamen trugen und mit kultischen Aufgaben betraut waren.

Auf einer Reihe von Inschriften aus der Wikingerzeit lassen sich ebenfalls Namen finden, die mit der Tradition der Tierkrieger in Zusammenhang stehen.

Der Stein von Rök (Ög 136) aus dem 9. Jahrhundert liefert diesbezüglich ein wertvolles Zeugnis – auch wenn sich der Text dieser Inschrift hauptsächlich auf eine sagenhafte Vergangenheit bezieht.

Auf die Gesamtinterpretation dieser Inschrift, die mit ca. 750 Runen – darunter mehrere kryptographische „Geheimrunen“ – die längste bekannte Runeninschrift ist, kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht eingegangen werden: Obwohl der Text bis auf einen kleinen beschädigten Anteil am rechten Rand der Rückseite des Steins gut erhalten ist, wurde die Inschrift Gegenstand von etwa 40 verschiedenen Erklärungsversuchen.²⁵⁷ An dieser Stelle soll nur auf die Theorie von Lars Lönnroth²⁵⁸ hinsichtlich einer *pula* („Namensliste“), die in den Zeilen 14 bis 19 der Inschrift zu lesen ist, verwiesen werden.

Der Runenritzer erwähnt eine Gruppe von 20 Königen (**t/uaīR tikiR kununkaR**), die „auf Seeland saßen, vier Winter lang, mit vier Namen, Söhne von vier Brüdern“ (**satin [a]t siulunti fia/kura uintur at fiakurum, nabnum burn/[i]R fiakurum bruprum**): „Fünf (mit Namen) Valke, Radulfs Söhne“ (**ualkaR fim rapulfs [s]u/niR**), „fünf (mit Namen) Hreidulf, Rugulfs Söhne“ (**hraiþulfaR fim rukulfs [s]u niR**),

²⁵⁴ Zur Runeninschrift von Björketorp vgl. u. a. Jacobsen 1935; Birkmann 1995, S. 120f.; Schulte 2014, S. 42f.

²⁵⁵ Vgl. Musset 1965, S. 64.

²⁵⁶ Vgl. u. a. Birkmann 1995.

²⁵⁷ Vgl. Gustavson / Nyman 2003, S. 62–72 für Verweise auf neuere Literatur sowie Grønvik 2003 und Harris 2006.

²⁵⁸ Vgl. Lönnroth 1977, S. 31f.

„fünf (mit Namen) Haisl, Haruds Söhne“ (**haislaR fim haruþ/s suniR**), „fünf (mit Namen) Gunnmund,²⁵⁹ Björns Söhne“ (**kunnmuntaR fim bi[a]rnaR suniR**).

Drei dieser vier Brüder, die in dieser *pula* als Väter von jeweils fünf gleichnamigen Königen bezeichnet werden, tragen theriophore Namen, die auf den Wolf (Radulf) bzw. Bären (Björn) verweisen. Basierend auf einem etymologischen Deutungsversuch von Jan de Vries²⁶⁰ interpretiert Lönnroth den Namen Haruð als *heiti* für den Bär („forest-dweller“).²⁶¹

Lönnroth bringt diese *pula* mit einer Strophe der *Qrvar-Odds saga* in Verbindung, in der die Namen der zwölf Söhne des Arggrím – alle Berserker – in Form einer alliterierenden Aufzählung genannt werden.²⁶² Darüber hinaus schlägt er auch eine Analogie zu einer kriegerischen Schar von norwegischen Brüdern vor, die in den *Gesta Danorum* (VII, ii, 11) erwähnt werden und Namen vom selben Typus – auf *-Björn*, „Bär“ – tragen (Gerbiorn, Gunbiorn, Arinbiorn, Stenbiorn, Esbiorn, Thorbiorn und Biorn). Infolgedessen interpretiert Lönnroth diese Passage der Inschrift von Rök als eine „Tierkrieger-Geschichte“: „It is possible to conclude that the legend about the twenty kings and their four fathers must have been a story about berserks and wolfsmen.“

Innerhalb des jüngeren runischen Gesamtkorpus begegnet man immer wieder bestimmten Vornamen, deren etymologische Deutung an ähnliche Traditionen erinnert: *ulfiþin* (vgl. die altnordische Benennung *úlfheðinn*) auf dem Stein von Igelsta (Sö 307, siehe Abb. 18);²⁶³ *hiþinbiarn* (vgl. an. *Bjarnheðinn*)²⁶⁴ neben einem gewissen *fastbiarn* auf dem Stein von Broholm (U 920); *biarnaffþi*²⁶⁵ („Bärenkopf“), dessen Vater denselben Namen trägt, auf dem Stein der Kirche von Björklinge (U 1045); *biarhufþi* (ebenfalls „Bärenkopf“) auf dem Fragment von Hägeby (U 1113), *natfari* (vgl. an. *Náttfari*, das mit *Náttólfr* und *Kveld-Úlfr* in Verbindung gebracht werden kann)²⁶⁶ auf dem Stein von Bjudby (Sö 54). Obwohl diese Inschriften (mit Ausnahme des Runensteins von Istaby) nicht mehr als Ausdruck einer vorchristlichen Kultur gelten können, liefern sie wertvolle Belege für die Untersuchung der reichhaltigen Überlieferung der altnordischen zweigliedrigen, theriophoren Namen.²⁶⁷

259 Vgl. den Namen Guðmundr Úlfheðinn im *Þorsteins þátrr bæjarmagns*, Kap. V, in Tietz (Hg./Übers.) 2012, S. 48 (siehe auch Höfler 1963, S. 101).

260 Vgl. de Vries 1962, S. 281, Anm. 56: „wohl zu ae. *harað*, *hared* ‚Wald‘ in ON“.

261 Vgl. Lönnroth 1977, S. 33.

262 Rafn (Hg.) 1829, S. 211f.

263 Vgl. Brate / Wessén 1924/1936, 1, S. 283f. Diese Inschrift datiert wahrscheinlich in das 10. Jahrhundert; sie ist also mehr oder weniger zeitgleich mit dem *Haraldskvæði* entstanden (s. o. Kap. II).

264 Der Name taucht auch auf dem Stein U 1038 auf.

265 Vgl. den Ortsnamen Björnhovda.

266 Vgl. Müller 1970, S. 135.

267 Ob der zweigliedrige Name (w)iduhudar, *Widuhundar*, (eigtl. „Waldhund“, Umschreibung von Wolf), der auf einer Spange aus dem Gräberfeld von Himlingøje (Anfang des 3. Jahrhunderts) vorkommt, als einfacher Personennamen oder als Umschreibung für „Wolf“ zu interpretieren ist, bleibt kontrovers. Vgl. u. a. Reichert 1992, S. 572; Lund Hansen 1999.



Abb. 18: Stein von Igelsta, Sö 307, Igelsta kvarn, Södertälje (Photographie aus Brate / Wessén 1924/1936, Tafel 155).

Einige dieser Namen gehören zu den sogenannten „Primärbildungen“,²⁶⁸ die meist von ursprünglich appellativischen Komposita abgeleitet wurden und somit die älteste Schicht der germanischen Personennamen darstellen. Diese namenkundlichen Belege beleuchten die Hauptmerkmale, die mit der Tradition der Tierkrieger verbunden waren, wie die Verwendung von Tiermasken und die Identifikation eines Menschen mit einem wilden Tier (auch wenn die auf den Runensteinen genannten Personen nicht zwangsläufig Tierkrieger sind).

Wie Gerard Breen anmerkt: „Art and onomastics can consequently be more pertinent to our understanding of the berserkr than many later literary sources, such as the numerous, but formulaic appearances of the berserkr in the family sagas.“²⁶⁹

²⁶⁸ Laut der von Höfler 1954, S. 53 vorgeschlagenen Definition: „Die Primärbildungen sind Bedeutungsträger wie die Appellativa und verdienen wie diese eine genaue bedeutungsgeschichtliche Durchforschung“. Zu diesem Konzept vgl. auch die Entwicklungen bei Müller 1970, S. 124 f.

²⁶⁹ Breen 1997, S. 5.

Zusammenfassung

Ziel der vorliegenden Studie war es, den Ursprung, die historische Entwicklung sowie die Bedeutung der Tradition der Tierkrieger (an. *berserkir*) in der vorchristlichen Gesellschaft Skandinaviens anhand einer vergleichenden Untersuchung der archäologischen, historiographischen und literarischen Quellen nachzuvollziehen. Im Unterschied zu den hyperkritischen Lesarten der mittelalterlichen Texte, die dazu führen, dass jegliche „kultische“ Interpretation des Phänomens verworfen wird, erlaubt es diese vergleichende Quellenanalyse, Elemente einer authentischen Überlieferung über die literarischen Stereotypen hinaus hervorzuheben und die Tierkrieger im Zusammenhang mit Glaubensvorstellungen und Ritualen, die eng mit den Bräuchen der altnordischen Gefolgschaft sowie dem „sakralen“ Charakter des frühen Königtums verbunden waren, zu sehen.

Diese Tradition lässt sich durch mehr oder weniger direkte Zeugnisse von der Vendel- bis in die Wikingerzeit verfolgen. Sie besaß wahrscheinlich ältere Wurzeln, die jedoch aufgrund des Zustands der Quellen nicht mit Genauigkeit rekonstruiert werden können.

In den altnordischen Quellen werden die Tierkrieger meistens als *berserkir* bezeichnet, obwohl sich dieser Begriff je nach literarischem Kontext auf sehr unterschiedliche Figuren beziehen kann. Für die etymologische Deutung des Namens ist am wahrscheinlichsten von einem Etymon **ber-* (*ursus*) auszugehen,¹ so dass die altnordische Form *ber-serkr* eine ähnliche Konstruktion wie das Kompositum *úlf-heðinn* aufweist – ein Appellativ, das in der skaldischen Dichtung des 9. Jahrhunderts eine Gruppe von Tierkriegern im Dienst König Haralds von Norwegen bezeichnet.²

Der vermutlich in der Zeit des jüngeren Urnordischen entstandene Begriff *berserkir* scheint bereits sehr früh die generelle Bedeutung von Tierkrieger angenommen zu haben, ohne eine bestimmte Art von Ausrüstung oder Fell zu bezeichnen (im Altnordischen wurde das Etymon **ber* übrigens durch die Form *björn* als Bezeichnung für den Bären ersetzt). Das Wort ist außerhalb der skandinavischen Welt nicht belegt. Es taucht weder in den anderen germanischen Sprachen noch in den Runeninschriften auf, und auch nicht in den mittelalterlichen Quellen, die sich mit den Wikingerfahrten in den Westen beschäftigen.³ Es handelt sich wahrscheinlich um ein ursprünglich norwegisches Wort, das die lokale Variante eines Phänomens

1 S. o. Kap. II.

2 S. o. Kap. III und IV.

3 Die karolingerzeitlichen Quellen betonten die extreme Wildheit der skandinavischen Einfälle – besonders Alcuin, der zum Angriff auf Lindisfarne schreibt: *nunquam talis terror prius apparuit in Britannia* (Christensen / Nielsen 1975, S. 4). Die Brutalität der nordischen Krieger kann in der Tat nicht geleugnet werden, auch wenn sie in den fränkischen Quellen zum Topos wird. Dennoch erlauben diese Quellen es nicht mit Sicherheit, die Anwesenheit – wie wahrscheinlich sie auch sein mag – von Tierkriegern unter den Wikingern, die die Britischen Inseln oder den Kontinent bedrängten,

bezeichnet, das sehr viel weiter verbreitet war: Die Sitten der Tierkrieger verweisen in der Tat auf Kriegs- und Glaubenstraditionen, die in einem Großteil der germanischen Welt verbreitet waren (dies belegen namenkundliches⁴ und archäologisches Material⁵ sowie die mittelalterliche Geschichtsschreibung).⁶ Das Phänomen scheint sich in Skandinavien länger gehalten zu haben als anderswo, was der relativ späten Durchsetzung des Christentums in diesen Regionen geschuldet ist.⁷

Snorri Sturluson erwähnt die Verbindung der Berserker mit dem Óðinnskult. Diese Männer geben sich unter der Ägide des Totengottes – eines wütenden Gottes und erfahrenen Magiers, der die Kunst der Verwandlung beherrscht⁸ – dem Kampf hin. Als Begleiter und Gefolgsleute des einäugigen Gottes bewegen sich die Tierkrieger zwischen zwei Welten – der der Sterblichen und dem Jenseits. Im alten Norden wurde bestimmten Menschen die Fähigkeit zugesprochen, ihr „zweites Ich“ nach außen kehren zu können: Die Seele wird als eine Wesenheit verstanden, die in der Lage ist, in einer deutlich wahrnehmbaren Form in Erscheinung zu treten (an. *hamr*).⁹ Die Berserker drücken diese Fähigkeit, die sich in ihrer Raserei manifestiert, aber auch dadurch aus, dass sie sich in das Fell des Tieres kleiden, mit dem sie sich identifizieren. Ihre Wildheit ist in der Tat vergleichbar mit der eines wilden Tieres: Vom *berserksgangr* übermannt werden sie Bären oder Wölfen ähnlich.

Abgesehen von einigen sagenhaften Quellen den durch die kontinentale höfische Literatur beeinflussten Texten wird diese Verwandlung nicht als eine vollzogene Metamorphose des ganzen Körpers betrachtet – eine Fähigkeit, die magiekundigen Personen vorbehalten ist (vgl. u. a. das Adjektiv *fjolkunnigr*) –, sondern als ein im Wesentlichen psychologisches Phänomen. Es handelt sich um eine „Veränderung

zu bestätigen. Das von den mittelalterlichen Chronisten genutzte Vokabular ist zu vage, um diese These zu stützen – was nicht überrascht, da kein allgemein gültiger Begriff zur Bezeichnung dieser Art von Krieger in ganz Skandinavien während der Wikingerzeit verbreitet war (genauso wenig wie in den germanischen Sprachen ein gemeinsamer Begriff für die Gefolgschaft existierte, für die die Benennungen je nach Zeit und Region variierten). Zum Thema des „barbarischen Nordens“ in den karolingischen Quellen vgl. u. a. Mohr 2005 und Fraesdorff 2009. Dazu ist anzumerken, dass in der mittelalterlichen Literatur verschiedene Arten von Monstern mit dem Norden verbunden werden, wie etwa die Hundsköpfigen (vgl. vor allem die Bemerkungen von Bauduin 2009, S. 360). Die christlichen Autoren schreiben den „Heiden“ also gerne Charakterzüge von „Hunden“ zu (vgl. Dillmann 2001 und Bühner-Thierry 2002). In einem arabischen Bericht, der einem jüdischen Händler aus dem späten 10. Jahrhundert zugeschrieben wird, werden die Bewohner Haithabus mit den folgenden Worten beschrieben: „on ne saurait entendre plus vilain chant que les grognements qui s'échappent de leurs gosiers et passent peut-être en sauvagerie les cris des chiens“ (zitiert nach Miquel 1966, S. 1048–1064; vgl. auch Jacob 1927).

⁴ Vgl. Müller 1970, *passim*.

⁵ Vgl. das in Kap. IX untersuchte Material.

⁶ Vgl. z. B. die langobardischen Hundsköpfigen, die von Paulus Diaconus beschrieben werden.

⁷ S. o. Kap. VIII zum Eingreifen von Þórir hundr auf dem Schlachtfeld von Stiklastaðir.

⁸ S. o. Kap. VI.

⁹ S. o. Kap. V und VII.

des geistigen Zustands“ und nicht um eine Art von Krankheit, wie Frederik Grøn glaubte. Seit dem 18. Jahrhundert haben einige Forscher ebenfalls versucht, diese Tradition durch den Gebrauch von Rauschmitteln zu erklären. Diese Hypothese lässt sich jedoch anhand der altnordischen Quellen nicht verifizieren. Im Kontext der Óðinnsmythologie kann wiederum dem Verhalten der Tierkrieger eine numinose Dimension zugesprochen werden.

Auf dem Schlachtfeld stehen die Berserker in vorderster Reihe der Schlachtordnung. Ihnen haftet der Ruf an, während ihrer Wutanfällen (an. *berserksgangr*) unverwundbar durch Eisen und Waffen zu werden – eine gut bekannte Folge von Trancezuständen.

Der *berserksgangr* zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht unterdrückt werden kann. Die Raserei wird nicht durch „schamanistische“ Methoden ausgelöst, sondern geht aus individueller bzw. vererbter Veranlagung hervor.

In vorchristlicher Zeit bildeten die Berserker die Elite des königlichen Gefolges, innerhalb dessen sie sich jedoch aufgrund ihres teilweise unkontrollierbaren Verhaltens und auch ihrer Verbindung zu göttlichen Mächten zu einer eigenen Gruppe formieren. Zu dieser Kerntruppe gehören zwei Arten von Rekruten: Einerseits junge Adlige, die während der ersten Jahre ihrer „Wikingerkarriere“ in den Dienst eines Herrschers treten (wie Kveld-Úlfr, Großvater des Skalden Egill), andererseits aber auch Krieger, die wahrscheinlich aus einer einfacheren gesellschaftlichen Schicht stammen und ihr ganzes Leben als Gefolgsmänner verbringen. Diese Organisation erinnert an die in der *Germania* beschriebene Struktur des *comitatus*, in der die jungen Männer der sozialen Elite sich nicht dafür schämen, zu den „Gefährten“ zu gehören (*nec rubor inter comites adspici*).¹⁰ Der Aspekt von „Initiation“, der in diesem Kontext zum Ausdruck kommt, betrifft nicht unbedingt die Erziehung einer Altersklasse, wie es Lily Weiser-Aall vorschlägt. Es handelt sich wahrscheinlich viel mehr um Aufnahmearten: Der Bewerber muss seinen Wert zeigen, indem er Angriffe der Gruppe, der er sich anschließen möchte, während eines realen oder simulierten Kampfes abwehrt.¹¹

Die Anwesenheit von Berserkern in der Nähe eines Anführers unterstützt den sakralen Charakter seiner Herrschaft. Die Traditionen der kriegerischen Aristokratie spiegeln die mythische Vorstellung vom Jenseits wider: Der König sitzt in der Halle inmitten seiner besten Kämpfer, wie auch der Gott des Krieges von seinen *einherjar* in Walhall umgeben ist. Die Berserker spielen an der Seite des Herrschers, der als ein Schützling Óðinns angesehen wird, dieselbe Rolle wie die *einherjar* an der Seite des Herrschers von Asgard. Der Kult wird also dramaturgischer Ausdruck des Mythos und nimmt die Gestalt einer gemeinschaftlich erlebten Erfahrung an („verkörperte

¹⁰ *Germania*, XIII, S. 78f.

¹¹ In früherer Zeit konnte dies auch die Form eines Kampfes gegen ein wildes Tier annehmen (vgl. die Überlieferung von Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, XXXI, V) oder ein Opfer konnte Teil der Zeremonie sein (wie im Fall von Þóðvarr Bjarki in der *Hrólfs saga kraka*).

Mythen“, „dramatisierte Mythen“).¹² An der Spitze ihrer Tierkrieger drücken die Könige und Jarle ihre Treue gegenüber dem göttlichen Vorfahren aus, als dessen Nachfahren sie sich betrachten. Dumézil betont: „Odinn est le chef des dieux: leur premier roi, on l'a vu dans les narrations historicisantes qui le font vivre et mourir sur cette terre; leur seul roi jusqu'à la fin des temps dans la mythologie et, par conséquent, le dieu particulier des rois humains et le protecteur de leur puissance . . . ; le dieu aussi qui, parfois, réclame leur sang en sacrifice, car c'est à lui qu'on voit presque uniquement „offrir“ les rois dont la vertu ne suffit plus à faire prospérer les moissons.“¹³ Diese enge Verbindung zwischen den herrschaftlichen Funktionen und der Fruchtbarkeit der Erde hallt im Totenkult wider: Dem Erscheinen der Vorfahren wohnt eine fruchtbare Kraft inne; die Opfer zur Mitte des Winters in der nordischen Religion zielen insbesondere darauf ab, ein friedliches und fruchtbares Jahr zu sichern. Da die Berserker der altnordischen Literatur sich besonders während der Feierlichkeiten zu *jól* aktiv zeigen, kann diese Überlieferung vielleicht mit der von Otto Höfler postulierten Tradition der Kultumzügen, die den Durchlauf des Totenheeres auf Erden während bestimmter Nächte des Jahres darstellen sollen, in Verbindung gebracht werden. Wenn auch das Tragen von Tiermasken in den meisten archaischen Gesellschaften auf magisch-religiöse Traditionen verweist, die mit der Kontaktaufnahme mit dem Jenseits verbunden sind, so bleibt dem damaligen germanischen Modell doch – durch seinen kriegerischen Charakter sowie durch die enge Verbindung zum Sakralkönigtum – eine gewisse Originalität. Durch die Tradition der Tierkrieger bleibt eine Überlieferung, die noch aus indoeuropäischer Zeit stammt, bis in eine relativ späte Zeit hinein bestehen – das Erbe der kriegerischen Männerbünde, die eine wichtige Rolle bei der Verbreitung von Mythen und Riten im Zusammenhang mit der Funktion des Herrschers gespielt haben.

Allerdings stellt das Thema der kriegerischen Raserei in der gesamten indoeuropäischen Welt eines der bevorzugten Motive der epischen Dichtung dar: Der vom Kampfrausch gepackte Krieger wird mit einem wilden Tier verglichen.

Über den literarischen Charakter dieser animalischen Metaphern hinaus gehört das Phänomen der kriegerischen Raserei, des *furor heroicus*,¹⁴ zu einer tief in der archaischen Weltanschauung der altertümlichen Kulturen verwurzelten Tradition, die auf prägnante Weise den engen Zusammenhang zwischen dem Krieg und der Sphäre der numinosen Kräfte veranschaulicht. Diese Tradition manifestiert sich in den Bräuchen und Ritualen, die bestimmten Kriegergruppen zu eigen sind, mit

¹² Höfler 1973a, S. 98.

¹³ Dumézil 1959, S. 40 f.

¹⁴ Vgl. Henry 1982. Dieser Ausdruck erinnert an den *furor teutonicus* der Antike, der zum ersten Mal von Lucanus (*Pharsalia*, I, 255 f.) erwähnt wird (vgl. Dümmler 1897; Trzaska-Richter 1991; Timpe 1991).

denen Anthropologen gerne die Begriffe „Männerbünde“, „Altersklassen“, ¹⁵ „rites des passage“¹⁶ und „kriegerische Initiation“ in Verbindung bringen.

Diese besondere Form der kriegerischen Gefolgschaft, die vermutlich eine entscheidende Rolle für die Expansion vieler indoeuropäischer Völker gespielt hat,¹⁷ zeichnet sich besonders durch die Wahl von theriophoren Eigen- und Gruppennamen aus, die an das Aussehen und das Verhalten eines wilden Tiers erinnern, ebenso wie durch das Tragen von tierischen Pelzen und zoomorphen Masken.

Die antiken und mittelalterlichen Quellen bestätigen die Existenz dieses Phänomens bei den Indo-Ariern,¹⁸ Persern,¹⁹ Skythen,²⁰ Dakern,²¹ Balten, Slawen²² und Griechen,²³ den italischen Völkern²⁴ und bei den Kelten,²⁵ bei denen gefolgschaftlich organisierte Kriegerverbände eine besonders wichtige Rolle gespielt haben.

Die Gefolgschaft muss bei den Germanen als einer der dynamischsten Träger dieser Tradition angesehen werden, zumindest bis zum Untergang des Heidentums.²⁶ Die Berserker repräsentieren eine der letzten Manifestationen dieses Phänomens, bevor sich die Gefolgschaft in eine Richtung entwickelt, die mit den Gepflogenheiten des christlichen Westens in Einklang gebracht werden kann. Um das Jahr 1000 finden die alten Bräuche der „Männer Óðinns“ keinen Platz mehr in der *hirð* der skandinavischen Herrscher, die zur neuen Religion übergetreten sind. Das Christentum weiß jedoch die kriegerischen Werte des *comitatus* zu seinem Vorteil zu nutzen, indem es die militärische Gefolgschaft und ihre „Ehrkultur“ in den Dienst eines anderen Glaubens stellt.²⁷

¹⁵ Vgl. Schurtz 1902; Clemen 1938; Geissler 1973.

¹⁶ Vgl. van Gennep 1909.

¹⁷ Für eine Gesamtübersicht über die indogermanischen Männerbünde vgl. u. a. Przyluski 1940; Hasenfratz 1982; Dumézil 1985; Kershaw 2000; Speidel 2002; Sergent 2003.

¹⁸ Vgl. Wikander 1938; Bollée 1981.

¹⁹ Vgl. Widengren 1938, S. 311–351; Widengren 1969; Alföldi 1951.

²⁰ Vgl. Ivančić 1993.

²¹ Vgl. Eliade 1959.

²² Vgl. Jakobson / Simmons 1949; Jakobson / Ruzicic 1950; Kretzenbacher 1968; Ridley 1976.

²³ Gernet 1936; Jeanmaire 1939; Lincoln 1975 (contra: Dumézil 1983); Gershenson 1992; Briquel 1995; Sauzeau 2003; Burkert 2008, S. 98–108; Vidal-Naquet 2005.

²⁴ Dumézil 1942; Alföldi 1974; Bremmer 1982; von Cieminski 2002.

²⁵ Zur Bedeutung der Hunde- bzw. Wolfssymbolik in den kriegerischen Traditionen der keltischen Welt vgl. u. a. Puhvel 1968; McCone 1984, 1985, 1986, 1987 und 2002; West 1997; Birkhan 1999 und 2006; Rübekeil, 2002a; Peralta Labrador 2003, S. 168 f., van Zanten 2007.

²⁶ Einige von Tacitus beschriebene Gruppen – wie die Harii (*Germania*, XLIII) oder bestimmte Krieger bei den Chatten (*Germania*, XXXI) – setzen sich möglicherweise aus frühen Formen dieser kriegerischen Gemeinschaft, die durch ihren Glauben verbunden sind, zusammen. Das ist zumindest die zu ihrer Zeit von Weiser-Aall und Höfler vertretene Theorie. Zu dieser umstrittenen Frage vgl. Weiser-Aall 1932, Heizmann 2002b sowie den sehr maßvollen Standpunkt von Meier 1999 und 2001. Dagegen: Lund / Mateeva 1997.

²⁷ Dies belegen u. a. im 13. Jahrhundert die der *hirð* gewidmeten Kapitel in *Konungs skuggsjá*, Kap. XXV f. (Finnur Jónsson (Hg.) 1920).

Bibliographie

Die Quellen, die in dieser Bibliographie erscheinen, sind meist alphabetisch nach dem Titel des Werks geordnet (selten nach dem Namen des Verfassers, sollte dieser bekannt sein). Die verschiedenen Editionen eines Werks sind in chronologischer Reihenfolge aufgelistet. Es werden nur die Übersetzungen aufgeführt, die in einer notwendigerweise beschränkten Weise im Verlauf des Werks benutzt wurden. Für die Sekundärliteratur werden die Werke alphabetisch nach dem Namen des Verfassers oder des Hauptherausgebers aufgelistet. Die Namen der isländischen Verfasser werden nach ihrem Vornamen eingeordnet und nicht nach ihrem Patronym, wie es der isländischen Tradition entspricht (Bsp.: Aðalheiður Guðmundsdóttir erscheint unter dem Buchstaben A, nicht unter G).

Quellen

Runeninschriften

Inschriften im älteren Futhark:

Krause, Wolfgang / Herbert Jankuhn 1966: *Die Runeninschriften im älteren Futhark*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, 65. Göttingen.

Dänemark:

Jacobsen, Lis / Erik Moltke 1942: *Danmarks Runeindskrifter*. Under medvirkning af Anders Bæksted og Karl Martin Nielsen. Kopenhagen.

Norwegen:

Bugge, Sophus 1891–1903: *Norges Indskrifter indtil Reformationen*, 1. *Norges Indskrifter med de ældre Runer*, 1. Det Norske Historiske Kildeskriftfonds Skrifter, 22. Christiania.

Schweden:

Brate, Erik 1911–1918: *Östergötlands runinskrifter*. Sveriges runinskrifter, 2. Stockholm.

Brate, Erik / Elias Wessén 1924/1936: *Södermanlands runinskrifter*, 3:1. *Text*, 3:2. *Planscher*.

Sveriges runinskrifter, 3. Stockholm.

Jungner, Hugo / Elisabeth Svärdström 1940–1970: *Västergötlands runinskrifter*. Sveriges runinskrifter, 5. Stockholm.

Wessén, Elias / Sven B. F. Jansson 1949–1951: *Upplands runinskrifter*, 3. Sveriges runinskrifter, 8. Stockholm.

Altnordische und isländische Quellen

Ágrip af Noregs konunga sögum

Bjarni Einarsson (Hg.) 1984: *Ágrip af Noregskonunga sögum*. In: *Ágrip af Noregskonunga sögum. Fagrskinna – Noregs konunga tal*. ÍF, 29. Reykjavík, S. 1–54.

Ásmundar saga kappabana

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: *Ásmundar saga kappabana*. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 461–487.

Barlaams saga ok Jósafats

Keyser, Rudolph / Carl R. Unger (Hg.) 1851: *Barlaams ok Josaphats saga*. En religiøs romantisk fortælling om Barlaam og Josaphat, oprindelig forfattet paa Græsk i det 8de aarhunde, senere oversat paa Latin, og herfra igjen i fri bearbejdelse ved aar 1200; overført paa Norsk af Kong Haakon Sverressøn. Christiania.

Bjarkamál en fornu

In: *Skj.* A:1, S. 180 f., B:1, S. 170 f.

Bjarkarímur

Finnur Jónsson (Hg.) 1904: *Bjarkarímur*. In: *Hrólfs saga kraka og Bjarkarímur*. STUAGNL, 32. Kopenhagen, S. 111–163.

Blómstrvalla saga

Möbius, Theodor (Hg.) 1895. *Blómstrvallasaga*. Leipzig.

Borgarþingslög – Kristinn réttir hinn forni

Keyser, Rudolf / Peter A. Munch (Hg.) 1846: Den ældre Borgarþings- eller Vikens Christenret. In: *NGL* 1, Christiania, S. 337–372.

Bósa saga

Jiriczek, Otto Luitpold (Hg.) 1893: *Die Bósa saga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósa Rímur*. Strassburg.

Brot af Þórðar sögu hreðu

Jóhannes Halldórsson (Hg.) 1959: *Brot af Þórðar sögu hreðu*. In: *Kjalnesinga saga. Jökuls þáttir Búasonar, Víglundar saga, Króka-Refs saga, Þórðar saga hreðu, Finnboga saga, Gunnars saga Keldugnúpsfjalls*. ÍF, 14. Reykjavík, S. 227–250.

Díalógar Gregors páfa

Carl R. Unger (Hg.) 1877: *Liber dialogorum Gregorii*. In: *Heilagra Manna sögur. Fortællinger og legender om hellige mænd og kvinder*, 1. Christiania; S. 179–255.

Diplomatarium Norvegicum

Lange, Christian C. A. / Carl R. Unger (Hg.) 1852: *Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forholde, sprog, slaegter, saeder lovgivning og rettergang i middelalderen*, 2. Christiania.

Lange, Christian C. A. / Carl R. Unger (Hg.) 1858: *Diplomatarium Norvegicum. Oldbreve til kundskab om Norges indre og ydre forholde, sprog, slaegter, saeder lovgivning og rettergang i middelalderen*, 4. Christiania.

Droplaugarsona saga

Jón Jóhannesson (Hg.) 1950: *Droplaugarsona saga*. In: *Austfirðinga sögur. Þorsteins saga hvíta, Vápnfirðinga saga, Þorsteins þáttur stangarhøggs, Ólkofra þáttur, Hrafnkels saga Freysgoða, Droplaugarsona saga, Brandkrossa þáttur, Gunnars þáttur Þiðrandabana, Fljótsdæla saga, Þorsteins saga Síðu-Hallsonar, Draumr Þorsteins Síðu-Hallsonar, Þorsteins þáttur Austrfirðings, Þorsteins þáttur sögufróða, Gull-Ásu-Þórðar þáttur*. ÍF, 11. Reykjavík, S. 135–180.

Edda (Lieder-Edda)

Guðmundur Magnússon et al. (Hg./Übers.) 1787: *Edda Sæmundar hinns fróða. Edda rhythmica seu antiquior, vulgo Saemundina dicta*, 1. *Odas mythologicae, a Resenio non editas, continens* . . .

Cum interpretatione latina, lectionibus variis, notis, glossario vocum et indice rerum.
Kopenhagen.

Möbius, Theodor (Hg.) 1860: *Edda Saemundar Hins Fróða*. Mit einem Anhang zum Theil bisher ungedruckter Gedichte. Leipzig.

Gustav Neckel / Hans Kuhn (Hg.) 1983: *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, 1. Text. 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg.

Krause, Arnulf (Übers.) 2004. Die Götter- und Heldenlieder der Älteren Edda. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben. Stuttgart.

Edda Snorra Sturlusonar

Jón Sigurðsson (Hg.) / Sveinbjörn Egilsson (Übers.) 1848–1852: *Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi*, 1. *Formáli, Gylfaginning, Bragaraeður, Skáldskaparmál et Háttatal*, 2. *Tractatus philologicos et addimenta ex codicibus manuscriptis*. Kopenhagen.

Jón Sigurðsson / Finnur Jónsson / Sveinbjörn Egilsson (Hg./Übers.) 1880–1887: *Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi*, 3. *Praefationem, commentarios in carmina, Skáldatal cum commentario, indicem generalem*. Kopenhagen.

Finnur Jónsson (Hg.) 1931: *Edda Snorra Sturlusonar*. Kopenhagen.

Dillmann, François-Xavier (Übers.) 2005: *L'Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté. L'aube des peuples. Paris.

Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana

Rafn, Carl C. (Hg.) 1830: Sagan af Eigli einhenda ok Asmundi berserjabana. In: *FSN*, 3, Kopenhagen, S. 365–407.

Lagerholm, Åke (Hg.) 1927: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana. In: *Drei lygisögur: Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. ASB, 17. Halle a. S. 1927, S. 1–83.

Egils saga Skalla-Grímssonar

Guðmundur Magnússon (Hg.) 1809: *Egils-Saga, sive Egilli Skallagrimii vita*. Ex manuscriptis legati Arna-Magnaeani cum interpretatione latina notis chronologia et tribus tabb. aeneis. Kopenhagen.

Finnur Jónsson (Hg.) 1886–1888: *Egils saga Skallagrímssonar tilligemed Egils störra kvad*. STUAGNL, 17. Kopenhagen.

Finnur Jónsson (Hg.) 1924: *Egils saga Skallagrímssonar nebst den grösseren Gedichten Egils*. ASB, 3. Halle a. S.

Sigurður Nordal (Hg.) 1933: *Egils saga Skalla-Grímssonar*. ÍF, 2. Reykjavík.

Eiðsifapingslög – Kristinn réttur hinn forni

Keyser, Rudolf / Peter A. Munch (Hg.) 1846. Den ældre Eidsivathingis-ristenret. In: *NGL*, 1, S. 373–406.

Einnarr Gilsson → Óláfsríma Haraldssonar

Einnarr Skulason → Geisli

Eiríksmál

Jón Helgason (Hg.) 1961: Eiríksmál. In: *Skjaldevers*. Nordisk filologi, A. Tekster, 12. Kopenhagen, S. 21–23.

Fulk, Robert D. (Hg./Übers.) 2012: *Eiríksmál*. In: Diana Whaley (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas*, 1:2, SPSMA, 1.1:2, Turnhout, S. 1003–1013.

Erfidrápa Óláfs helga

Skj. A:1, S. 257–265, B:1, S. 239–246.

Jesch, Judith (Hg./Übers.) 2012: *Erfidrápa Óláfs helga*. In: Diana Whaley (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas*, 1:2, SPSMA, 1.1:2, Turnhout, S. 663–698.

Eyrbyggja saga

Gering, Hugo (Hg.) 1897: *Eyrbyggja saga*. ASB, 6. Halle a. S.

Einar Ól. Sveinsson / Matthías Þórðarson (Hg.) 1935: *Eyrbyggja saga*. In: *Eyrbyggja saga. Brands þáttur orva, Eiríks saga rauða, Grænlendinga saga, Grænlendinga þáttur*. ÍF, 4. Reykjavík, S. 1–186.

Scott, Forrest S. / Jonna Louis-Jensen (Hg.) 2003: *Eyrbyggja saga. The vellum tradition*. EA. Series A, 18. Copenhagen.

Eyvindr skaldaspillir Finnsson → *Hákonarmál*

Eyvindr skaldaspillir Finnsson → *Háleygjatal*

Fagrskinna

Finnur Jónsson (Hg.) 1902/1903: *Fagrskinna. Nóregs konunga tal*. STUAGNL, 30. Copenhagen.

Bjarni Einarsson (Hg.) 1984: *Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. In: *Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*. ÍF, 29. Reykjavík, S. 55–373.

Finnboga saga

Jóhannes Halldórsson (Hg.) 1959: *Finnboga saga*. In: *Kjalnesinga saga. Jökuls þáttur Búasonar, Víglundar saga, Króka-Refs saga, Þórðar saga hreðu, Finnboga saga, Gunnars saga Keldugnúpsfjells*. ÍF, 14. Reykjavík, S. 251–340.

Flateyjarbók

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860–1868: *Flateyjarbok. En samling af norske Konge-Sagaer med indskudte mindre Fortællinger om Begivenheder i og udenfor Norge samt Annaler*, 1–3. Christiania.

Finnur Jónsson (Hg.) 1930: *Flateyjarbók (Codex Flateyensis)*. MS. No. 1005 fol. in the Old Royal Collection in the Royal Library of Copenhagen. With an Introduction. Corpus Codicum Islandicorum Medii Aevi, 1. Copenhagen.

Fljótsdæla saga

Jón Jóhanesson (Hg.) 1950: *Fljótsdæla saga*. In: *Austfirðinga sögur. Þorsteins saga hvíta, Vápnfirðinga saga, Þorsteins þáttur stangarhöggs, Ólkofra þáttur, Hrafnkels saga Freysgoða, Droplaugarsona saga, Brandkrossa þáttur, Gunnars þáttur Þiðrandabana, Fljótsdæla saga, Þorsteins saga Síðu-Hallsonar, Draumr Þorsteins Síðu-Hallsonar, Þorsteins þáttur Austrfirðings, Þorsteins þáttur sögufróða, Gull-Ásu-Þorðar þáttur*. ÍF, 11. Reykjavík, S. 213–296.

Flóamanna saga

Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991: *Flóamanna saga*. In: *Harðar saga. Bárðar saga, Þorskrfirðinga saga, Flóamanna saga, Þórarins þáttur Nefjólssonar, Þorsteins þáttur uxafóts, Egils þáttur Síðu-Hallsonar, Orms þáttur Stórolfssonar, Þorsteins þáttur Tjaldstæðings, Þorsteins þáttur forvitna, Bergbúa þáttur, Kumlbúa þáttur, Stjörnu-Odda draumr*. ÍF, 13. Reykjavík, S. 229–327.

Flóres saga konungs ok sona hans

Lagerholm, Åke (Hg.) 1927: *Flóres saga konungs ok sona hans*. In: *Drei lygisögur: Egils saga einhanda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans*. ASB, 17. Halle a. S., S. 121–178.

Fornkonunga saga (Sögubrot af fornkonungum)

Rafn, Carl. C. (Hg.) 1829: Sögubrot af nokkrumfornkonúngum í Dana ok Svía veldi. In: *FSN*, 1, S. 361–388.

Bjarni Guðnason (Hg.) 1982: Sögubrot af fornkonungum. In: *Danakonunga sögur. Skjöldunga saga. Knýtlinga saga. Ágrip af sögu Danakonunga*. ÍF, 35. Reykjavík, S. 46–71.

Fóstbræðra saga

Björn K. Þórólfsson / Guðni Jónsson (Hg.) 1943: Fóstbræðra saga. In: *Vestfirðinga sögur. Gísla saga Súrssonar, Fóstbræðra saga, Þáttir Þormóðar, Hávarðar saga Ísfirðings, Auðunar þáttir vestfirzka, Þorvarðar þáttir krákunefs*. ÍF, 6. Reykjavík, S. 119–276.

Frá Fornjóti ok hans ættmönnum

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: Frá Fornjóti ok hans ættmönnum. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 1–21.

Frisianus (Codex)

Unger, Carl R. (Hg.) 1871: *Codex Frisianus. En samling af norske Konge-Sagaer*. Christiania.

Gautreks saga

Olaus Verelius (Hg./Übers.) 1664: *Gothrici et Rolfi westrogothiæ regum Historia*. Uppsala.

Ranisch, Wilhelm (Hg.) 1900: *Die Gautrekssaga in zwei Fassungen*. Palaestra, 11. Berlin.

Geisli

Skj. A:1, S. 459–473, B:1, S. 427–445

Chase, Martin (Hg./Übers.) 2007. Geisli. In: Margaret Clunies Ross (Hg.), *Poetry on Christian Subjects*, 1, SPSMA. 7:1, Turnhout, S. 5–65.

Gísla saga Súrssonar

Björn K. Þórólfsson / Guðni Jónsson (Hg.) 1943: Gísla saga Súrssonar. In: *Vestfirðinga sögur. Gísla saga Súrssonar, Fóstbræðra saga, Þáttir Þormóðar, Hávarðar saga Ísfirðings, Auðunar þáttir vestfirzka, Þorvarðar þáttir krákunefs*. ÍF, 6. Reykjavík, S. 1–118.

Glælognskviða

Skj. A:1, S. 324–327, B:1, S. 300–301.

Townend, Matthew (Hg./Übers.) 2012. Glælognskviða. In: Diana Whaley (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas*, 1:2, SPSMA, 1.1:2, Turnhout, S. 863–876.

Grágás

Vilhjálmur Finsen (Hg./Übers.) 1852: *Grágás. Islændernes lovbog i Fristatens Tid*. Udgivet efter det kongelige biblioteks Haandskrift og oversat. 2 Bde. Nordiske Oldskrifter, 11 & 17. Kopenhagen.

Heusler, Andreas (Übers.) 1937: *Isländisches Recht. Die Graugans*. Schriften der Akademie für Deutsches Recht. Gruppe Rechtsgeschichte. Germanenrechte. Texte und Übersetzungen, 9. Weimar.

Grettis saga Ásmundarsonar

Guðni Jónsson (Hg.) 1936: *Grettissaga Ásmundarsonar*. In: *Grettissaga Ásmundarsonar, Bandamanna saga, Odds þáttir Ófeigssonar*. ÍF, 7. Reykjavík, S. 1–290.

Ornólfur Thorsson / Mördur Arnason (Hg.) 1994: *Grettis saga*. Með formála, viðbæti, skýringum og skrá. Sígildar sögur, 4, Reykjavík.

Grettisrímur

Finnur Jónsson (Hg.) 1905–1912: Grettisrímur. In: *Rímnasafn. Samling af de ældste islandske rimer*, 1. STUAGNL 35. Kopenhagen, S. 43–104.

Gríms saga lodinkinna

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: *Saga Gríms lodinkinna*. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 141–157.

Griplur

Finnur Jónsson (Hg.) 1905–1912: *Griplur*. In: *Rímnasafn. Samling af de ældste islandske rimer*, 1. STUAGNL 35. Kopenhagen, S. 351–410.

Guðmundar saga biskups

Stefán Karlsson (Hg.) 1983: *Guðmundar sögur biskups*. EA, Series B:6. Kopenhagen.

Jón Sigurðsson / Guðbrandur Vigfússon (Hg.) 1858: *Saga Guðmundar Arasonar Hóla-biskups, hin elzta*. In: *Biskupa sögur*, 1. Kopenhagen, S. 405–558.

Gull-Þóris saga (eða Þorskfirðinga saga)

Kålund, Kristian (Hg.) 1898: *Gull-Þóris Saga eller Þorskfirðinga Saga*. STUAGNL, 26. Kopenhagen.

Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsón (Hg.) 1991: *Þorskfirðinga saga*. In: *Harðar saga*.

Bárðar saga, Þorskfirðinga saga, Flóamanna saga, Þórarins þáttir Neffjólssonar, Þorsteins þáttir uxafóts, Egils þáttir Síðu-Hallssonar, Orms þáttir Stórolfssonar, Þorsteins þáttir Tjaldstæðings, Þorsteins þáttir forvitna, Bergbúa þáttir, Kumlbúa þáttir, Stjörnu-Odda draumr. ÍF, 13. Reykjavík, S. 173–227.

Gunnars saga keldugnúpsfífls

Jóhannes Halldórsson (Hg.) 1959: *Gunnars saga keldugnúpsfífls*. In: *Kjalnesinga saga. Jökuls þáttir Búasonar, Víglundar saga, Króka-Refs saga, Þórðar saga hreðu, Finnboga saga, Gunnars saga Keldugnúpsfífls*. ÍF, 14. Reykjavík, S. 341–379.

Gunnlaugs saga ormstungu

Sigurður Nordal / Guðni Jónsson (Hg.) 1938: *Gunnlaugs saga ormstungu*. In: *Borgfirðinga sögur*.

Hænsa-Þóris saga, Gunnlaugs saga ormstungu, Bjarnar saga Hítðælakappa, Heiðarvíga saga, Gísls þáttir Illugasonar. ÍF, 3. Reykjavík, S. 49–107.

*Gylfaginning → Snorra Edda**Göngu-Hrólfs saga*

Rafn, Carl C. (Hg.) 1830: *Gaungu-Hrólfs saga*. In: *FSN*, 3, Kopenhagen, S. 235–364.

Hákonar saga góða

Finnur Jónsson (Hg.) 1898–1901: *Hákonar saga góða*. In: *Heimskringla*, 1, S. 165–222.

Hákonarmál

Jón Helgason (Hg.) 1961: *Hákonarmál*. In: *Skjaldevers*. Nordisk filologi, A. Tekster, 12. Kopenhagen/Oslo/Stockholm, S. 23–28.

Robert D. Fulk (Hg./Übers.) 2012b: *Hákonarmál*. In: Diana Whealy (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas*, 1:1, SPSMA, 1.1:2, Turnhout, S. 171–195.

Háleygjatal

Skj. A:1, S. 68–71, B:1, S. 60–62.

Poole, Russell (Hg./Übers.) 2012: *Háleygjatal*. In: Diana Whealy (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas*, 1:1, SPSMA, 1.1:1, Turnhout, S. 195–213.

Hálfðanar saga brúnufóstra

Rafn, Carl C. (Hg.) 1839: *Hálfðanar saga Brönufóstra*. In: *FSN*, 3, Kopenhagen, S. 559–591.

Hálfðanar saga svarta

Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900: Hálfðanar saga svarta. In: *Heimskringla*, 1, S. 86–97.

Hálfðanar þáttir svarta

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: Hálfðanar þáttir svarta. In: *Flateyjarbók*, 1, S. 561–567.

Hálfs saga ok hálfsrekka

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: Saga af Hálfi ok Hálfsrekkum. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 23–60.

Andrews, Albert Le Roy (Hg.) 1909: *Hálfssaga ok Hálfsrekka*. ASB, 14. Halle a. S.

Seelow, Hubert (Hg.) 1981: *Hálfs saga ok Hálfsrekka*. Rit, 20. Reykjavík.

Haralds saga harðráða

Finnur Jónsson (Hg.) 1898–1901: Haralds saga harðráða. In: *Heimskringla*, 3, S. 74–224.

Haralds saga hárfagra

Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900: Haralds saga hárfagra. In: *Heimskringla*, 1, S. 98–164.

Haralds þáttir hárfagra

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: Haralds þáttir hárfagra. In: *Flateyjarbók*, 1, S. 567–576.

Haraldskvæði

Munch, Peter Andreas / Carl R. Unger (Hg.) 1847: Brudstykker af et gammelt Kvad om Harald Haarfagres Hof, forfattet af hans Hirdskalde. In: *Oldnorsk Laesebog med tilhørende Glossarium*. Christiania, S. 111–114.

Wisén (Hg.) 1886: *Carmina Norræna*, 1, S. 11–14.

Skj. A:1, S. 24–28, B:1, S. 22–25.

Kock, Ernst A. (Hg.) 1946–1949: *Haraldskvæði*. In: *Den norsk-isländiska skaldediktningen. Reviderad*, 1, Lund, S. 14–16.

Jón Helgason (Hg.) 1961: Haraldskvæði. In: *Skjaldevers*. Nordisk filologi, A. Tekster, 12. Kopenhagen/Oslo/Stockholm 1961, S. 10–21.

Fulk, Robert D. (Hg./Übers.) 2012: Haraldskvæði. In: Diana Whaley (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas*, 1:1. SPSMA, 1.1:1, Turnhout, S. 91–117.

Harðar saga

Jón Sigurðsson (Hg.) 1847: Harðar saga Grímkelssonar ok Greirs. In: *Íslendinga sögur*, 2. Kopenhagen, S. 1–118, 476–480.

Hast, Sture (Hg.) 1960: *Harðar saga*. EA, Series A:7. Kopenhagen.

Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991: Harðar saga. In: *Harðar saga. Bárðar saga, Þorsfirðinga saga, Flóamanna saga, Þórarins þáttir Neffjólssonar, Þorsteins þáttir uxafóts, Egils þáttir Síðu-Hallsonar, Orms þáttir Stórolfssonar, Þorsteins þáttir Tjaldstæðings, Þorsteins þáttir forvitna, Bergbúa þáttir, Kumlbúa þáttir, Stjörnu-Odda draumr*. ÍF, 13. Reykjavík, S. 1–97.

Háttatal → Snorra-Edda

Haukr Valdísarson → *Íslendinga drápa*

Hauks þáttir hábrókar

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: Hauks þáttir hábrókar. In: *Flateyjarbók*, 1, S. 577–583.

Finnur Magnússon / Carl C. Rafn (Hg.) 1835: Þáttir Hauks hábrokar. In: Fornmanna Sögur 10, Kaupmannahöfn, S. 198–208.

Hauksbók

Eiríkur Jónsson / Finnur Jónsson (Hg.) 1892/1896: *Hauksbók*. Udgiven efter de Arnamagnæanske håndskrifter No. 371, 544 og 675, 4^o samt forskellige papirshåndskrifter. Kopenhagen.

Jón Helgason (Hg.) 1960: *Hauksbók. The Arna-Magnæan Manuscripts 371, 4to, 544, 4to, and 675, 4to*. Manuscripta Islandica, 5. Kopenhagen.

Hávamál

Finnur Jónsson (Hg./Übers.) 1924: *Hávamál*. Kopenhagen.

Evans, David A. H. (Hg./Übers.): *Hávamál*. Viking Society for Northern Research, Text Series, 7. London.

Hávarðar saga Ísfirðings

Björn K. Þórólfsson (Hg.) 1923: *Hávarðar saga Ísfirðings*. STUAGNL, 47. Kopenhagen.

Björn K. Þórólfsson / Guðni Jónsson (Hg.) 1943: *Hávarðar saga Ísfirðings*. In: *Vestfirðinga sögur. Gísla saga Súrssonar, Fóstbræðra saga, Þáttir Þormóðar, Hávarðar saga Ísfirðings, Auðunar þáttir vestfirzka, Þorvarðar þáttir krákunefs*. ÍF, 6. Reykjavík, S. 289–358.

Hektors saga

Loth, Agnete (Hg.) 1962: *Ectors saga*. In: *LMIR*, 1, Kopenhagen, S. 79–186.

Heiðarvíg saga

Sigurður Nordal / Guðni Jónsson (Hg.) 1938: *Heiðarvíg saga*. In: *Borgfirðinga sögur. Hænsa-Þóris saga, Gunnlaugs saga ormstungu, Bjarnar saga Hítðælakappa, Heiðarvíg saga, Gísls þáttir Illugasonar*. ÍF, 3. Reykjavík, S. 215–326.

Heiðreks saga

Olaus Verelius (Hg./Übers.) 1672: *Hervarar saga på Gammal Götska med Olai Verelii uttolkning och notis*. Uppsala.

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: *Hervarar saga ok Heiðreks konúngs*. In: *FSN*, 1, Kopenhagen, S. 409–512.

Jón Helgason (Hg.) 1924: *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*. STUAGNL, 48. Kopenhagen.

Heimskringla

Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1901: *Heimskringla. Nóregs konunga sögur af Snorri Sturluson*. 4 Bde. STUAGNL, 23. Kopenhagen.

Bjarni Einarsson (Hg.) 1941–1951: *Heimskringla*. 3 Bde. ÍF, 26–28. Reykjavík.

Dillmann, François-Xavier (Übers.) 2000: *Histoire des rois de Norvège par Snorri Sturluson*, 1. *Des origines mythiques de la dynastie à la bataille de Svold*. Traduit du vieil islandais, introduit et annoté. L'aube des peuples. Paris.

Hube, Hans-Jürgen (Übers.) 2006: *Heimskringla. Sagen der nordischen Könige*. Wiesbaden.

Hervarar saga → *Heiðreks saga*

Hirðskrá

Keyser, Rudolf / Peter A. Munch (Hg.) 1848: *Hirðskraa*. In: *NGL* 2, Christiania, S. 387–450.

Hjálmþérs saga ok Ólvis

Rafn, Carl C. (Hg.) 1830: *Sagan af Hjalmtér ok Ölver*. In: *FSN*, 3, Kopenhagen, S. 453–518.

Hómilíubók

Carl R. Unger (Hg.) 1861/1864: *Gammel norsk Homiliebog (Codex Arn. Magn. 619 qv.)*. Christiania.
Gustav Indebjør (Hg.) 1931: *Gammel norsk homiliebog. Codex AM 619 4º*. Oslo.

Hrings rímur ok Tryggva (Geðraunir)

Finnur Jónsson (Hg.) 1905–1912. Geðraunir. In: *Rímnasafn. Samling af de ældste islandske rimer*, 2. 170–287.

Hrólfs saga Gautrekssonar

Rafn, Carl C. (Hg.) 1830: Saga af Hrólfi konúgi Gautrekssyni. In: *FSN*, 3, Kopenhagen, S. 55–190.
Detter, Ferdinand (Hg.) 1891: *Hrólfs saga Gautrekssonar*. In: *Zwei Fornaldarsögur (Hrólfs saga Gautrekssonar und Ásmundarsaga kappabana)*. Nach Cod. Holm. 7, 4to. Halle a. S., S. 1–78.

Hrólfs saga kraka

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: Saga af Hrólfi konúgi kraka ok köppum hans. In: *FSN*, 1, Kopenhagen, S. 1–109.
Slay, Desmond (Hg.) 1960: *Hrólfs saga kraka*. EA, Series B. 1. Kopenhagen.

Hrómundar saga Gripssonar

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: Saga af Hrómundi Greipssyni. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 363–380.

Hænsa-Póris saga

Heusler, Andreas (Hg.) 1913: *Hónsna-Póres Saga*. In: *Zwei Isländergeschichten, die Hónsna-Póres und die Bandamanna saga*. Mit Einleitung und Glossar. Zweite verbesserte Auflage. Berlin, S. 1–26.

Íslendinga drápa

Skj. A:1, S. 556–560, B:1, S. 539–545.

Íslendingabók

Golther, Wolfgang (Hg.) 1892: *Ares Isländerbuch*. ASB, 1. Halle a. S.
Holtsmark, Anne (Hg.) 1952: *Ari Þorgilsson hinn fróði. Íslendingabók*. Nordisk filologi, A. Texter, 5. Kopenhagen/Oslo/Stockholm.
Jakob Benediksson (Hg.) 1968: *Íslendingabók*. In: *Íslendingabók. Landnámabók*. ÍF, 1. Reykjavík, S. 1–28.

Ívens saga

Kölbing, Eugen (Hg.) 1898: *Ívens saga*. ASB, 2. Halle a. S.
Blaisdell, Forster W. (Hg.) 1979: *Ívens saga*. EA, Series B:18. Kopenhagen.

Jarlmanns saga ok Hermanns

Rydberg, Hugo (Hg.) 1917: *Jarlmanns saga ok Hermanns i yngre handskrifters redaction*. Kopenhagen.
Loth, Agnete (Hg.) 1963: *Jarlmanns saga ok Hermanns*. In: *LMIR*, 3, Kopenhagen, S. 1–66.

Jómsvíkingasaga

Cederschiöld, Gustav (Hg.) 1875: *Jómsvíkinga saga efter skinnboken No. 7, 4to å Kungl. Biblioteket i Stockholm*. Acta Universitatis Lundensis, 11. Lund.
af Petersen, Carl (Hg.) 1879: *Jómsvíkinga saga (efter Cod. AM. 510, 4to) samt Jómsvíkinga drápa*. Lund.
af Petersens, Carl (Hg.) 1882: *Jómsvíkinga saga efter Arnamagnæanska handskriften No. 291, 4to, i diplomatiskt aftryck*. STUAGNL, 7. Kopenhagen/Lund.

Ólafur Halldórsson (Hg.) 1969: *Jómsvíkingasaga*. Reykjavík.

Blake, Norman F. (Übers.) 1962: *The saga of the Jomsvikings*. Translated from the Icelandic with introduction, notes and appendices. Nelson's Icelandic Texts. London etc.

Jónsbók

Ólafur Halldórsson (Hg.) 1904: *Jónsbók. Kong Magnus Hakonssons Lovbog for Island vedtaget paa Altinget 1281 og Réttarbætr. De for Island givne retterbøder af 1294, 1305 og 1314*. Utgivet efter Haanskrifterne. Kopenhagen. Genoptrykt . . . med en efterskrift af Gunnar Thoroddsen. Odense 1970.

Karlamagnús saga

Unger, Carl R. (Hg.) 1860: *Karlamagnús saga ok kappá hans. Fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans Jævnninger i norsk Bearbejdelse fra det trettende Aarhundrede*. Christiania.

Ketils saga hængs

Rudbeck, Olof et al. (Hg.) 1695–1697: Ketilli Hængii et Grimonis Hirsutigenæ patris et filii Historia.

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: Saga Ketils hængs. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 107–139.

Knýtlinga saga

af Petersens, Carl / Emil Olson (Hg.) 1919–1925: Knytlinga saga. In: *Sögur Danakonunga*, 1.

Sögubrot af Fornkonungunum, 2. *Knýtlinga saga*.. STUAGNL, 46. Kopenhagen 1919/1925, S. 27–294.

Bjarni Guðnason (Hg.) 1982: Knýtlinga saga. In: *Danakonunga sögur. Skjöldunga saga. Knýtlinga saga. Ágrip af sögu Danakonunga*. ÍF, 35. Reykjavík, S. 91–321.

Konungs skuggsjá

Finnur Jónsson (Hg.) 1920: *Konungs skuggsjá. Speculum regale*. Udgivet efter Håndskrifterne. Kopenhagen.

Holm-Olsen, Ludvig (Hg.) 1983: *Konungs skuggsjá*. Norrøne tekster, 1. 2. reviderte oplag. Oslo.

Kormáks saga

Möbius, Theodor (Hg.) 1886: *Kormaks saga*. Halle a. S.

Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939: Kormáks saga. In: *Vatnsdæla saga. Hallfredar saga. Kormáks saga*. ÍF, 8. Reykjavík, S. 201–302.

Krákumál

Skj. A:2, S. 232–242, B:2, S. 251–261.

Kristni saga

Hannes Finsson (Hg./Übers.) 1773: Kristni-Saga sive Historia religionis Christianæ in Islandiam introductæ; nec non þáttur af Isleifi Biskupi, sive narratio de Isleifo Episcopo; ex Manuscriptis Legati Magnæani cum interpretatione Latina, notis, chronologia, tabulis genealogicis, et indicibus, tam rerum, quam verborum. Kopenhagen.

Eiríkur Jónsson / Finnur Jónsson (Hg.) 1892/1896: Kristnisaga. In: *Hauksbók*. Kopenhagen, S. 126–149.

Kahle, Bernhard (Hg.) 1905: Kristnisaga. In: *Kristnisaga, Þáttur Þorvalds ens víðförla, Þáttur Ísleifs biskups Gizurarsonar, Hungvaka*. ASB, 11. Halle a. S., S. 1–57.

Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003: Kristni saga. In: *Biskupa sögur*, 1:2. *Kristni saga, Kristni þættir (Þorvalds þáttur víðförla I, Þorvalds þáttur víðförla II, Stefnis þáttur Þorgilssonar, Af Þangbrandi, Af Þiðranda ok dísunum, Kristniboð Þangbrands, Þrír þættir, Kristitakan)*, *Jóns saga ins helga, Gísls þáttur Illugasonar, Sæmundar þáttur*, ÍF, 15:2, Reykjavík, S. 1–48.

Kristniboð Þangbrands (Kristni þáttir)

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: Kristni þáttir. In: *Flateyjarbok*, 1, Christiania, S. 421–429, 439–447.

Ólafur Halldórsson (Hg.) 1961: In: *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, 2. EA, Series A:2. Kopenhagen, S. 150–166.

Sigurgeir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003: Kristniboð Þangbrands. In: *Biskupa sögur*, 1:2. *Kristni saga, Kristni þættir (Þorvalds þáttir víðförla I, Þorvalds þáttir víðförla II, Stefnis þáttir Þorgilssonar, Af Þangbrandi, Af Þiðranda ok dísunum, Kristniboð Þangbrands, Þrír þættir, Kristitakan)*, *Jóns saga ins helga, Gísls þáttir Illugasonar, Sæmundar þáttir*, ÍF, 15:2, Reykjavík, S. 127–145.

Landnámabók

Finnur Jónsson (Hg.) 1900: *Landnámabók. Hauksbók. Sturlubók. Melabók m. m.* Kopenhagen.

Jakob Benediktsson (Hg.) 1968: *Landnámabók*. In: *Íslendingabók. Landnámabók*. ÍF, 1. Reykjavík, S. 29–397.

Magnúss saga góða

Finnur Jónsson (Hg.) 1898–1901: Magnúss saga góða. In: *Heimskringla*, 3, S. 3–73.

Mírmants saga

Kölbing, Eugen (Hg.) 1872: Mírmans saga. In: *Riddarasögur: Parcevals saga, Valvers þáttir, Ívents saga, Mírmans saga*. Straßburg, S. 139–213.

Morkinskinna

Finnur Jónsson (Hg.) 1932: *Morkinskinna*. STUAGNL, 53. Kopenhagen.

Nesjavísur

Skj. A:1, S. 228–232, B:1, S. 217–220.

Poole, Russell (Hg./Übers.) 2012: Nesjavísur. In: Diana Whaley (Hg.): *Poetry from the Kings' Sagas*, 1:2, SPSMA, 1.1:2, Turnhout, S. 556–577.

Njáls saga

Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1954: *Brennu-Njáls saga*. ÍF, 12. Reykjavík.

Norwegisches Recht

Keyser, Rudolf / Munch, Peter A. (Hg.) 1846–1849: *Norges gamle Love indtil 1387*. Christiania.

Óláfsríma Haraldssonar

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: Óláfsríma Haraldssonar. In: *Flateyjarbók*, 1, Christiania, S. 8–11.

Óláfs saga helga (Hkr)

Finnur Jónsson (Hg.) 1895–1898: Óláfs saga helga. In: *Heimskringla*, 2. Kopenhagen.

Óláfs saga helga (Flat)

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1862: Ólafs Saga hins Helga. In: *Flateyjarbók*, 2, Christiania, S. 3–394.

Óláfs saga helga (Die Älteste Saga)

Storm, Gustav (Hg.) 1893: *Otte Brudstykker af den ældste Saga om Olav den Hellige*. Christiania.

Louis-Jensen, Jonna (Hg.) 1970: *Syvende og ottende brudstykke. Fragmentet AM 325 IVa 4to*. In: *Opuscula*, 4 (BA, 30). Kopenhagen, S. 31–60.

Óláfs saga helga (Snorris selbstandige Óláfs saga)

Þorgeir Guðmundsson / Carl C. Rafn / Þorstein Helgason (Hg.) 1829–1830: *Saga Ólafs konungs hins helga*. FMS, 4–5. Kopenhagen.

Munch, Peter A. / Carl R. Unger (Hg.) 1853: *Saga Ólafs konungs hins helga. Udførligere Saga om Kong Olaf den Hellige*. Christiania.

Johnsen, Oskar A. / Jón Helgason (Hg.) 1941: *Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige*. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Bibliothek i Stockholm Nr. 2 4to med varianter fra andre håndskrifer. 2 Bde. Oslo.

Óláfs saga helga (Die legendarische Saga)

Keyser, Rudolf / Carl R. Unger (Hg.) 1849: *Olafs Saga hins helga. En kort Saga om Kong Olaf den Hellige fra anden halvdeel af det tolfte aarhundrede*. Christiania.

Johnsen, Oskar A. (Hg.) 1922: *Olafs saga hins helga*. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8 II. Det norske historiske kildeskriftfonds skrifter, 47. Kristiania.

Holtmark, Anne (Hg.) 1956: *Legendarisk Olavssaga etter Uppsala Universitetsbiblioteks Delagardieske samlingen nr 8 II*. Corpus Codicum Norvegicorum Medii Aevi, Quarto Series, 2. Oslo.

Guðni Jónsson (Hg.) 1957: Helgisaga Óláfs konungs Haraldssonar. In: *Konunga sögur*, 1. Reykjavík, S. 201–400.

Heinrichs, Anne / Doris Janshen / Elke Radicke / Hartmut Röhn (Hg./Übers.) 1982: *Olafs saga hins helga. Die „Legendarische Saga“ über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. Saml. Nr. 8 II)*. Germanische Bibliothek, Vierte Reihe, Texte. Heidelberg.

Óláfs saga Tryggvasonar (Hkr)

Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900: *Óláfs saga Tryggvasonar*. In: *Heimskringla*, 1. Kopenhagen, S. 255–459.

Óláfs saga Tryggvasonar hin mesta

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: *Olafs saga Tryggvasonar*. In: *Flateyjarbok*, 1, Christiania, S. 39–583.

Ólafur Halldórsson (Hg.) 1958–2000: *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. 3 Bde. EA, Series A:1–3. Kopenhagen.

Orms þátr Stórolfssonar

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860. Orms þátr Stórolfssonar. In: *Flateyjarbok*, 1, Christiania, S. 521–532.

Þórhallur Vilmundarson / Bjarni Vilhjálmsson (Hg.) 1991: Orms þátr Stórolfssonar. In: *Harðar saga. Bárðar saga, Þorskfirðinga saga, Flóamanna saga, Þórarins þátr Neffjólssonar, Þorsteins þátr uxafóts, Egils þátr Síðu-Hallsonar, Orms þátr Stórolfssonar, Þorsteins þátr Tjaldstæðings, Þorsteins þátr forvitna, Bergbúa þátr, Kumlbúa þátr, Stjörnu-Odda draumr*. ÍF, 13. Reykjavík 1991, S. 395–421.

Ragnars saga loðbrókar

Olsen, Magnus (Hg.) 1906–1908: *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*. STUAGNL, 36. Kopenhagen, S. 111–194.

Ragnarssona saga

Eiríkur Jónsson / Finnur Jónsson (Hg.) 1892–1896: *Ragnarssonar þátr*. In: *Hauksbók*. Kopenhagen, S. 458–467.

Riddarasögur

Loth, Agnete (Hg.) 1962–1965: *Late Medieval Icelandic Romances*. EA. Series B, 20–24. København.

Sigurðar saga þögla

Loth, Agnete (Hg.) 1963: *Sigurðar saga þögla*. In: *LMIR*, 2, København, S. 95–259.

Sigvatr Þórðarson → *Erfidrápa Óláfs helga*

Sigvatr Þórðarson → *Nesjavísur*

Sigvatr Þórðarson → *Vikingarvísur*

Skálda saga Haralds konungs hárfagra

Eiríkur Jónsson / Finnur Jónsson (Hg.) 1892/1896: *Skáldasaga*. In: *Hauksbók*. København, S. 445–455.

Skaldische Dichtung

Munch, Peter Andreas / Carl Richard Unger (Hg.) 1847: *Oldnorsk Laesebog med tilhørende Glossarium*. Christiania.

Wisén, Theodor (Hg.) 1886–1889: *Carmina Norræna. Ex reliquis vetustioris Norrænæ poësis selecta, recognita, commentariis et glossario instructa*, 1. *Contextum carminum, commentarios, conspectum metrorum continens*, 2. *Glossarium continens*. Lund.

Guðbrandur Vigfússon / Frederic Y. Powell (Hg./Übers.) 1883: *Corpus Poeticum Boreale. The poetry of the old northern tongue from the earliest times to the thirteenth century*. Edited, classified and translated with introduction, excursus and notes. 2 Bde. Oxford.

Finnur Jónsson (Hg./Übers.) 1908–1915: *Den norsk-islandske skjaldedigtning*, A:1–2. *Tekst efter håndskrifterne*; B:1–2. *Rettet tekst med tolkning*. København/Kristiania.

Lindquist, Ivar (Hg.) 1929: *Norröna lovkväden från 800- och 900-talen*. Nordisk filologi, 2. Lund.

Kock, Ernst A. (Hg.) 1946–1949: *Den norsk-isländska skaldediktningen*. Reviderad. 2 Bde. Lund.

Jón Helgason (Hg.) 1961: *Skjaldevers*. Nordisk filologi, A. Tekster, 12. København/Oslo/Stockholm.

Clunies Ross, Margaret (Hg.) 2007: *Poetry on Christian Subjects*, 1. SPSMA. 7:1. Turnhout.

Whaley, Diana (Hg.) 2012: *Poetry from the King's Sagas*, 1:1–2. SPSMA, 1.1:1–2. Turnhout.

Skáldskaparmál → *Snorra Edda*

Skjöldunga saga

Bjarni Guðnason (Hg.) 1982: *Skjöldunga saga*. In: *Danakonunga sögur. Skjöldunga saga. Knýtlinga saga. Ágrip af sögu Danakonunga*. ÍF, 35. Reykjavík 1982, S. 3–90.

Olrik; Axel (Hg.) 1894: *Skjöldungasaga i Arngrim Jonssons udtog*. In: *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1894, S. 83–164.

Snorri Sturluson → *Edda Snorra Sturlusonar*

Snorri Sturluson → *Heimskringla*

Snorri Sturluson → *Óláfs saga helga*

Strengleikar

Keyser, Rudolf / Carl R. Unger (Hg.) 1850: *Strengleikar eða Ljóðabók. En Samling af romantiske Fortællinger efter bretoniske Folkesange (Lais)*. Christiania.

Cook, Robert / Mattias Tveitane (Hg./Übers.) 1979: *Strengleikar. An Old Norse Translation of Twenty-one Old French Lais*. Edited from the Manuscript Uppsala De la Gardie 4–7 – AM 666b, 4to. Norrøne texter, 3. Oslo.

Aðalheiður Guðmundsdóttir (Hg.) 2006: *Strengleikar*. Reykjavík.

Styrbjarnar þáttur Svíakappa

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1862: Styrbjarnar þáttur Svíakappa. In: *Flateyjarbók*, 2, Christiania, S. 70–73.

Svarfdæla saga

Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956: Svarfdæla saga. In: *Eyfirdinga sögur. Víga-Glúms saga, Ögmundar þáttur dyttis, Þorvalds þáttur tasalda, Svarfdæla saga, Þorleifs þáttur jarlsskálds, Valla-Ljóts saga, Sneglu-Halla þáttur, Þorgríms þáttur Hallasonar*. ÍF, 9. Reykjavík, S. 127–211.

Sögubrot → Fornkonunga saga

Sörla saga sterka

Rafn, Carl C. (Hg.) 1830. Sörla saga sterka. In: *FSN*, 3, Kopenhagen, S. 408–452.

Sörla þáttur

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: Sörla þáttur. In: *Flateyjarbók*, 1, Christiania, S. 275–283.

Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs (hins eldra)

Unger, Carl R. (Hg.) 1874: Tveggja postola saga Jóns ok Jacobs. In: *Postola sögur. Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv, deres Kamp for Kristendommens Udbredelse samt deres Martyrød*. Efter gamle Haandskrifter. Christiania, S. 536–711.

Úlfhams rímur (Vargstökkur)

Finnur Jónsson (Hg.) 1905–1912: Úlfhamsrímur. In: *Rímnasafn. Samling af de ældste islandske rimer*, 2. STUAGNL 35. Kopenhagen, S. 133–169.

Úlfhams saga

Aðalheiður Guðmundsdóttir (Hg.) 2001: *Úlfhams saga*. Rit, 53. Reykjavík.

Vatnsdæla saga

Vogt, Walther Heinrich (Hg.) 1921: *Vatnsdæla saga*. ASB, 16. Halle a. S.

Einar Ól. Sveinsson (Hg.) 1939: Vatnsdæla saga. In: *Vatnsdæla saga. Hallfredar saga, Kormáks saga, Hrómundar þáttur halta, Hrafnar þáttur Guðrúnarsonar*. ÍF, 8. Reykjavík, S. 1–131.

Viðbætir við Óláfs sögu hins helga

Guðbrandr Vigfússon / Carl R. Unger (Hg.) 1860: Viðbætir við Ólafs Sögu hins helga. In: *Flateyjarbók*, 3, Christiania, S. 237–248.

Víga-Glúms saga

Jónas Kristjánsson (Hg.) 1956: Víga-Glúms saga. In: *Eyfirdinga sögur. Víga-Glúms saga, Ögmundar þáttur dyttis, Þorvalds þáttur tasalda, Svarfdæla saga, Þorleifs þáttur jarlsskálds, Valla-Ljóts saga, Sneglu-Halla þáttur, Þorgríms þáttur Hallasonar*. ÍF, 9. Reykjavík, S. 1–98.

Turville-Petre, Gabriel (Hg.) 1960: *Víga-Glúms saga*. Oxford.

Vikingarvísur

Skj. A:1, S. 223–228, B:2, S. 213–216.

Jesch, Judith (Hg./Übers.) 2012: Víkingarvísur. In: Diana Whaley (Hg.). *Poetry from the King's Sagas*, 1:2, SPSMA, 1.1:2, Turnhout, S. 533–556.

Viktors saga ok Blávus

Loth, Agnete (Hg.) 1962: Victors saga ok Blávus. In: *LMIR*, 1, Kopenhagen, S. 1–50.

Jónas Kristjánsson (Hg.) 1964: *Viktors saga ok Blávus*. Riddarasögur, 2. Reykjavík.

Völsunga saga

Rafn, Carl (C. (Hg.) 1829: Völsunga Saga. *FSN*, 1, Kopenhagen, S. 113–234.

Olsen, Magnus (Hg.) 1906–1908: Völsunga saga. In: *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*. STUAGNL, 36. Kopenhagen, S. 1–110.

Finch, Ronald G. (Hg./Übers.) 1965: *Völsunga saga. The Saga of the Volsungs*. Edited and translated with introduction, notes and appendices. Nelson's Icelandic Texts. London etc..

Kaaren Grimstad (Hg.) 2005: *Völsunga saga. The saga of the Volsungs: the Icelandic text according to MS Nks 1824 b, 4º*. With an English translation, introduction and notes. Bibliotheca germanica, Series nova, 3. Saarbrücken.

Ynglinga saga

Finnur Jónsson (Hg.) 1893–1900: Ynglinga saga. In: *Heimskringla*, 1, Kopenhagen, S. 9–85.

Þiðriks saga af Bern

Bertelsen, Henrik (Hg.) 1905–1911: *Þiðriks saga af Bern*. 2 Bde. STUAGNL, 34. Kopenhagen.

Þórarinn loftunga → *Glælognskviða*

Þorbjörn hornklofi → *Haraldskvæði*

Þorsteins saga Víkingssonar

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: Saga Þorsteins Víkingssonar. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 381–459.

Þorsteins þáttur bæjarmagns

Sveinbjörn Egilsson / Þorgeir Guðmundsson (Hg.) 1827: Saga af Þorsteini Bæarmagni. In: *FMS*, 3, S. 175–198.

Tietz, Andrea (Hg./Übers.) 2012: *Die Saga von Þorsteinn bæjarmagn*. Münchner nordistische Studien, 12. München.

Þorvalds þáttur víðförla

Kahle, Bernhard (Hg.) 1905: Þáttur Þorvalds ens víðförla. In: *Kristnisaga, Þáttur Þorvalds ens víðförla, Þáttur Ísleifs biskups Gizurarsonar, Hungrvaka*. ASB, 11. Halle a. S., S. 59–81.

Sigurðir Steingrímsson / Ólafur Halldórsson / Peter Foote (Hg.) 2003: Þorvalds þáttur víðförla I & II. In: *Biskupa sögur I. Kristni saga, Kristni þættir (Þorvalds þáttur víðförla I, Þorvalds þáttur víðförla II, Stefnis þáttur Þorgilssonar, Af Þangbrandi, Af Þiðranda ok dísunum, Kristniboð Þangbrands, Þrír þættir, Kristitakan), Jóns saga ins helga, Gísils þáttur Illugasonar, Sæmundar þáttur*. ÍF, 15:2. Reykjavík 2003, S. 49–100.

Pulur

Skj. A:1, S. 649–690, B:1, S. 656–680.

Örvar-Odds saga

Rafn, Carl C. (Hg.) 1829: Örvar-Odds Saga. In: *FSN*, 2, Kopenhagen, S. 159–322.

Boer, Richard C. (Hg.) 1888: *Örvar-Odds saga*. Leiden 1888.

Boer, Richard C. (Hg.) 1892: *Örvar-Odds saga*. ASB, 2. Halle a. S.

Quellen in lateinischer Sprache*Acta sancti Olavi regis et martyris*

Storm, Gustav (Hg.) 1880: *Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Noregs Historie i Middelalderen*. Kristiania, S. 125–144.

Ad catalogum regum Sveciæ annotanda

Jacob Benediktsson (Hg.) 1950: *Ad catalogum regum Sveciæ annotanda*. In: *Arngrimi Jonæ opera Latine conscripta*. BA 9. Kopenhagen, S. 457–474.

Adam von Bremen → *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*.

Ammianus Marcellinus → *Res gestae*

Arngrímur Jónsson → *Ad catalogum regum Sveciæ annotanda*

Arngrímur Jónsson → *Rerum Danicarum fragmenta*

Beda Venerabilis → *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

Biblia vulgata

Carlo Vercellone (Hg.) 1861: *Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V. et Clementis VIII. Pontt. Maxx. iussu recognita atque edita*, Rom.

Corpus Inscriptionum Latinarum

Hirschfeld, Otto / Carolus Zangemeister (Hg.) 1943–1974: *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*. 9 Bde. Corpus Inscriptionum Latinarum, 13. Berlin.

Edictum Pistense

Boretius, Alfred / Viktor Krause (Hg.) 1897: *Capitularia regum Francorum*, 2. *Monumenta Germaniae Historica. Leges. Sectio 2*. Hannover, S. 310–328.

Epitoma rei militaris

Selten, Leo F. (Hg./Übers.) 1990: *Flavius Vegetius Renatus. Epitoma Rei Militaris*. American University Studies, Series 17, Classical Languages and Literature, 11. New York.

Formulae Markulfi

Zeumer, Karl (Hg.) 1886: *Formulae Merovingici et Karolini aevi*. *Monumenta Germaniae Historica. Leges, Sectio 5*. Hannover, S. 32–112.

Germania

Much, Rudolf / Wolfgang Lange / Herbert Jankuhn (Hg./Übers.) 1967: *Die Germania des Tacitus*. Dritte, beträchtlich erweiterte Auflage. Germanische Bibliothek, Reihe 5. Heidelberg.

Perret, Jacques (Hg./Übers.) 1997: *Tacite. La Germanie*. Collection des Universités de France. 5. Tirage revu. Paris.

Fuhrmann, Manfred (Hg./Übers.) 2007: *P. Cornelius Tacitus. Germania. Lateinisch/deutsch. Bibliographisch ergänzte Ausgabe*. Reclams Universal-Bibliothek, 9391. Stuttgart.

Gesta Danorum

Olrik, Jørgen / Hans Ræder (Hg.) 1931–1957: *Saxonis Gesta Danorum*. Primum a Charlotte Knabe & Paul Herrmann recensita, 1. *Textum continens*, 2. *Indicem verborum*, conficiendum curavit Franz Blatt. Kopenhagen.

Gesta Hammaburgensis

Schmeidler, Bernhard (Hg.) 1917: *Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 2. Hannover/Leipzig.

Schmeidler, Bernhard (Hg.) / Werner Trillmich (Übers.) 1978: *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum / Bischofsgeschichte der Hamburger Kirche*. In: *Fontes saeculorum noni et undecimi historiam ecclesiae Hammaburgensis necnon imperii illustrantes / Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, 11. Darmstadt, S. 135–503.

Gesta Normannorum ducum

van Houts, Elisabeth (Hg./Übers.) 1992–1995: *Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigny*. Oxford medieval texts. Oxford.

Marx, Jean (Hg.) 1914: *Gesta Normannorum Ducum*. Société de l'histoire de Normandie. Rouen.

Historia de antiquitate regum Norwagiensium

Storm, Gustav (Hg.) 1880: *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*. In: *Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Noregs Historie i Middelalderen*. Kristiania, S. 1–68.

Historia de gentibus septentrionalibus

John Granlund, John (Hg.) 1972: *Olaus Magnus. Historia de gentibus septentrionalibus. Romæ. 1555*. Kopenhagen.

Historia ecclesiastica gentis Anglorum

Spitzbart, Günter (Hg./Übers.) 1997: *Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des Englischen Volkes*. Lat./dt. Nach der Edition von B. Colgrave und R. A. B. Mynors, mit Einleitung, Anmerkungen, Index und Glossar. Darmstadt.

Historia Langobardorum

Waitz, Georg (Hg.) 1878: *Pauli Historia Langobardorum*. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, 48. Hannover.

Historia Norvegiæ

Storm, Gustav (Hg.) 1880: *Historia Norvegiæ*. In: *Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Noregs Historie i Middelalderen*. Kristiania, S. 69–124.

Historia Romana

Giebel, Marion (Hg./Übers.) 2014: *C. Velleius Paterculus. Historia Romana. Römische Geschichte. Lateinisch/deutsch. Bibliographisch ergänzte Ausgabe*. Reclams Universal-Bibliothek, 8566. Stuttgart.

Historiae

Borst, Joseph / Helmut Hross / Helmut Borst (Hg./Übers.) 2010: *P. Cornelius Tacitus. Historiae/ Historien*. Lateinisch-Deutsch. Sammlung Tusculum. 7. Auflage. München.

Lucanus → *Pharsalia*

Nivard von Gent → *Ysengrimus*

Olaus Magnus → *Historia de gentibus septentrionalibus*

Opus imperfectum in Matthaeum

Jacques-Paul Migne (Red.) 1859: *Opus imperfectum in Matthaeum*. In: *Patrologia Graeca*, 56. Paris, Sp. 611–946.

Opuscula historica

Gertz, Martin Cl. (Hg.) 1917: *Svenonis Aggonis filii opuscula historica*. In: *Scriptores minores historiae Danicae medii aevi*, 1. Kopenhagen, S. 55–143.

Origo et gesta Sivardi

Langebek, Jacob (Hg.) 1774: *Origo & gesta Sivardi Dani Ducis Northumbriae ejusque filii Waldevi Comititis*. In: *Scriptores rerum Danicarum medii aevi* 4, Kopenhagen, S. 287–302.

Passio et miracula beati Olavi

Metcalfe, Frederik (Hg.) 1881: *Passio et Miracula Beati Olavi*. Edited from a twelfth-century manuscript in the Library of Corpus Christi College, Oxford, with an introduction and notes. Oxford.

Passio Sancti Sigismundi regis

Krusch, Bruno (Hg.) 1888: *Passio Sancti Sigismundi regis*. In: MHG, *Scriptores rerum Merovingicarum*, 2. Fredegarii et aliorum chronica. Vitae Sanctorum, Hannover, S. 329–340.

Paulus Diaconus → *Historia Langobardorum*

Pharsalia

Georg Luck (Hg./Übers.) 2009: *Lukan. De bello civili*. Der Bürgerkrieg. Lateinisch/Deutsch. Reclams Universal-Bibliothek, 18511. Stuttgart.

Rerum Danicarum fragmenta

Jakob Benediktsson (Hg.) 1950: *Rerum Danicarum fragmenta*. In: *Arngrimi Jonae Opera Latine Conscripta*. BA, 9. Kopenhagen, S. 331–456.

Bjarni Guðnason (Hg.) 1982: *Danasaga Arngríms lærða*. In: *Danakonunga sögur. Skjöldunga saga, Knýtlinga saga, Ágrip af sögu Danakonunga*. ÍF, 35. Reykjavík, S. 3–38.

Res gestae

John C. Rolfe (Hg./Übers.) 1963–1964: *Ammianus Marcellinus. Res gestae*. 3 Bde. Loeb Classical Library, 300, 315, 331. Rev. and repr. Cambridge, Mass./London.

Saxo Grammaticus → *Gesta Danorum*

Sven Aggesen → *Opuscula historica*

Tacitus → *Germania*

Tacitus → *Historiae*

Theodoricus monachus → *Historia de antiquitate regum Norwagiensium*

Vegetius → *Epitoma rei militaris*

Velleius Paterculus → *Historia Romana*

Ysengrimus

Mann, Jill (Hg./Übers.) 1987: *Ysengrimus*. Text with translation, commentary and introduction. *Mittellateinische Studien und Texte*, 12. Leiden.

Quellen in altgriechischer Sprache

Anabasis

Müri, Walter (Hg./Übers.) 1997: *Xenophon. Anabasis*. Der Zug der Zehntausend. Griechisch/Deutsch. 2. Aufl. bearb. und mit einem Anhang versehen von Bernhard Zimmermann. Sammlung Tusculum. Zürich.

Cassius Dio → *Historia Romana*

De bellis

Dewing, Henry B. (Hg./Übers.) 1914–1940: *Procopius. History of the wars*, 7 Bde. Loeb Classical Library, 48, 81, 107, 173, 217, 290, 343. Cambridge, Mass./London.

De ceremoniis aulae byzantinae

Vogt, Albert (Hg./Übers.) 1935–1940. *Constantin VII Porphyrogénète. Le livre des cérémonies*. 4 Bde. Paris.

Moffatt, Ann / Maxeme Tall (Übers.) 2012: *Constantine Porphyrogenetos. The book of ceremonies*. With the Greek edition of the Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn, 1829). 2 Bde. Byzantina Australiensia, 18. Canberra.

De officiis

Verpeaux, Jean (Hg./Übers.) 1976: *Pseudo-Kodinos. Traité des offices*. Introduction, texte et traduction. Le monde byzantin, 1. Paris.

Macrides, Ruth / Joseph Munitiz / Dimitar Angelov (Hg.) 2013: *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan court. Offices and ceremonies*. Birmingham Byzantine and Ottoman studies, 15. Farnham.

Historia Romana

Cary, Earnest (Hg./Übers.) 1914–1927: *Dio's Roman history*. On the basis of a version of Herbert Baldwin Foster. 9 Bde. Loeb classical library, 32, 37, 53, 66, 82, 83, 175, 176, 177. Cambridge, Mass./London.

Historíai

Paton, William R. (Hg./Übers.) 1922–1927: *Polybius. The Histories*, 6 Bde. Loeb Classical Library, 128, 137, 138, 159, 160, 161. Cambridge, Mass./London.

Konstantin VII. Porphyrogenetos → *De ceremoniis aulae byzantinae*

Plutarch → *Vitae parallelae*

Polybios → *Historíai*

Prokopios von Caesarea → *De bellis*

Pseudo-Kodinos → *De officiis*

Vitae parallelae

Perrin, Bernadotte (Hg./Übers.) 1914–1926: *Plutarch. Parallel Lives*, 11 Bde. Loeb Classical Library, 46, 47, 65, 80, 87, 98, 99, 100, 101, 102, 103. Cambridge, Mass./London.

Xenophon → *Anabasis*

Altenglische Quellen

Anglo-Saxon Chronicles

Plummer, Charles (Hg.) 1952: *Two of the Saxon Chronicles parallel*, with supplementary extracts from the others. Edited, with introduction, critical notes, and glossary. Oxford.

Beowulf

Klaeber, Frederick (Hg.) 1950: *Beowulf and the Fight at Finnsburg*. With introd., bibliogr., notes, glossary, and appendices. Boston.

Deor

Malone, Kemp (Hg.) 1989: *Deor*. 4. Ausgabe. Exeter Medieval English Texts. Exeter.

Widsith

Malone, Kemp (Hg.) 1962: *Widsith*. Anglistica, 13. Kopenhagen.

Alt- und mittelhochdeutsche Quellen

Biterolf

Jänicke, Oskar (Hg.) 1866: *Deutsches Heldenbuch*, 1. *Biterolf und Dietleib*. Berlin (Deutsche Neudrucke. Reihe Texte des Mittelalters. Berlin/Zürich 1963).

Kudrun

Bartsch, Karl / Karl Stackmann (Hg.) 2000: *Kudrun*. Altdeutsche Textbibliothek, 115. Tübingen.
Bäumel, Franz H. (Hg.) 1969: *Kudrun. Die Handschrift*. Berlin.

Lamprechts Alexander

Lienert, Elisabeth (Hg./Übers.) 2007: *Pfaffe Lambrecht. Alexanderroman*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Reclams Universal-Bibliothek, 18508. Stuttgart.

Nibelungenlied

Batts, Michael S. (Hg.) 1971: *Das Nibelungenlied*. Ein Paralleldruck der Handschriften A, B und C nebst Lesarten der übrigen Handschriften. Tübingen.
Grosse, Siegfried (Übers.) 2007: *Das Nibelungenlied*. Mittelhochdeutsch-Neuhochdeutsch. Nach dem Text von Karl Bartsch und Helmut de Boor ins Neuhochdeutsche übersetzt und kommentiert. Reclams Universal-Bibliothek, 644. Stuttgart.

Wolfdietrich

Amelung, Arthur / Oskar Jänicke (Hg.) 1871: *Deutsches Heldenbuch*, 3–4. *Ortnit und die Wolfdietrich*, 1–2. Nach Müllenhoffs Vorarbeiten. Berlin (Deutsche Neudrucke. Reihe Texte des Mittelalters. Dublin/Zürich 1968).

Quellen in altfranzösischer Sprache

Ivain

Foerster, Wendelin (Hg.) 1926: *Kristian von Troyes. Ivain: der Löwenritter*. Romanische Bibliothek, 5. Halle a. S.

Lais der Marie de France

Warnke, Karl / Reinhold Köhler (Hg.) 1885: *Die Lais der Marie de France*. Bibliotheca Normannica: Denkmäler normannischer Literatur und Sprache, 3. Halle a. S.

Altirische Quellen

Táin Bó Cúailnge

O’Rahilly, Cecile (Hg./Übers.) 1976: *Táin Bó Cúailnge. Recension 1*. Dublin.

Sanskrit-Quellen

Ṛgveda

van Nooten, Barend A. Rig / Gary B. Holland (Hg.) 1994: *Rig Veda. A metrically restored text with an introduction and notes*. Harvard oriental series, 50. Cambridge, Mass.

Jamison, Stephanie, W. / Joel P. Brereton (Übers.) 2014: *The Rigveda. The earliest religious poetry of India*. New York.

Sekundärliteratur

Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001a: Um berserki, berserksgang og amnita muscaria. In: *Skírnir*, 175, S. 317–353.

Aðalheiður Guðmundsdóttir 2001b: Um Úlfhams sögu. In: Aðalheiður Guðmundsdóttir (Hg.), *Úlfhams saga*. Rit, 53. Reykjavík, S. cxlv–ccxvi.

Aðalheiður Guðmundsdóttir 2007: The Werewolf in Medieval Icelandic Literature. In: *Journal of English and Germanic Philology*, 106, S. 277–303.

Ade, Walter F. C. 1954: Berserk! In: *Word Study*, 30/2, S. 5.

Alexander Jóhannesson 1956: *Isländisches etymologisches Wörterbuch*. Bern.

Alföldi, Andreas 1951: Königsweihe und Männerbund bei den Achämeniden. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 47, S. 11–16.

Alföldi, Andreas 1959: Cornuti. A Teutonic contingent in the service of Constantine the Great and its Decisive Role in the Battle at the Milvian Bridge. In: *Dumbarton Oaks Papers*, 13, S. 169–183.

Alföldi, Andreas 1974: *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. Reihe 1. N.F., 5. Heidelberg.

Alford, Violet 1962: *Sword Dance and Drama*. London.

Almgren, Bertil et al. 1994: Felsbilder. In: *RGA*, 8, S. 336–367.

Almgren, Oscar 1934: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*. Frankfurt a. M.

Ambrosiani, Björn 1983: Regalia and Symbols in the Boatgraves. In: Jan Peder Lamm / Hans-Åke Nordström (Hg.), *Vendel period studies*. Transactions of the Boat-grave Symposium in Stockholm, February 2–3, 1981. Statens Historiska Museum, Studies, 2. Stockholm, S. 23–30.

Amira Karl von 1922: *Die germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, 31:3. München.

Andersen, Arne Bang 1941: Hafrsfjordslaget. In: *Stavanger Museums Årshefte*, 51, S. 63–74.

Andersen, Per Sveaas 1977: *Samlingen av Norge og Kristningen av landet 800–1130*. Handbok i Norges historie, 2. Bergen/Oslo/Tromsø.

Anderson, Earl R. 1990: The Etymology of OE *serc*, *syrc*, *syric*, ON *serkr*. In: *Neophilologus*, 74, S. 635–636.

Andersson, Thorsten / Kristina Lamm 1999: Helgö. In: *RGA*, 14, S. 286–291.

- Andersson, Thorsten 1998: Germanskt personnamnsskick i indoeuropeiskt perspektiv. In: Thorsten Andersson (Hg.), *Personnamn och social identitet*. Handlingar från ett Natur och Kultursymposium i Sigtuna 19–22 September 1996. Kungl. Vitterhets, Historie och Antikvitets Akademien, Konferenser, 42. Stockholm, S. 13–35.
- Andersson, Thorsten 1999: Hafrsfjord. In: *RGA*, 13, S. 324–325.
- Andersson, Thorsten 2002: Nomen et gens in urnordischer Zeit. In: Anna I. Boullón Agrelo (Hg.), *Actas do XX Congreso Internacional de Ciencias Onomásticas, Santiago de Compostela, 20–25 setembro 1999*. A Coruña, S. 1129–1139.
- Andersson, Thorsten 2009: Germanische Personennamen vor indogermanischem Hintergrund. In: Albrecht Greule, Albrecht / Matthias Springer (Hg.), *Namen des Frühmittelalters als sprachliche Zeugnisse und als Geschichtsquellen*. RGA-E, 66. Berlin, S. 9–25.
- Andree, Richard 1878: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*. Stuttgart.
- Andree-Eysn, Marie 1905: Die Perchten im Salzburgerischen. In: *Archiv für Anthropologie*, N. F., 3, S. 122–141.
- Andree-Eysn, Marie 1910: *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet*. Braunschweig.
- Anton, Hans Hubert et al. 1981: Burgunden. In: *RGA*, 4, S. 224–271.
- Anton, Hans Hubert et al. 2004: Sakralkönigtum. In: *RGA*, 26, S. 179–320.
- Antonsen, Elmer H. 2002: *Runes and Germanic linguistics*. Trends in Linguistics. Studies and Monographs, 140. Berlin.
- Arbman, Ernst Gottfrid 1963–1970: *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View*. 3. Bde. Stockholm.
- Arbman, Ernst Gottfrid 1922: *Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*. Uppsala Universitets Årsskrift Filos., Språkvet. och Hist. Vetensk., Avh. 2. Uppsala.
- Arbman, Ernst Gottfrid 1926: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. In: *Le monde oriental*, 20, S. 85–226, 21, S. 1–185.
- Arends, Ulrich 1978: *Ausgewählte Gegenstände des Früh-Mittelalters mit Amulettcharakter*. Diss. Heidelberg.
- Arent, Alice Margaret 1969: The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf, and Grettis Saga. In: Edgar Polomé, Edgar C. (Hg.), *Old Norse Literature and Mythology. A Symposium*. Austin (Texas), S. 130–199.
- Arrhenius, Birgit / Henry Freij 1992: "Pressbleck" Fragments from the East Mound in Old Uppsala Analysed with a Laser Scanner. In: *Laborativ Arkeologi*, 6, S. 75–110.
- Arrhenius, Birgit 1985: *Merovingian garnet jewellery: emergence and social implications*. Stockholm.
- Arrhenius, Birgit 2002: Kinship and social relations in the early medieval period in Svealand elucidated by DNA. In: Judith Jesch (Hg.), *The Scandinavians from the Vendel period to the tenth century*. Studies in historical archaeoethnology, 5. Woodbridge (Suffolk), S. 45–58.
- Arrhenius, Birgit 2006: Vendelzeit. In: *RGA*, 32, S. 132–133.
- Arwidsson, Greta 1954: *Die Gräberfunde von Valsgärde*, 2. *Valsgärde* 8. Acta musei septentrionalium regiae Universitatis Upsaliensis, 4. Uppsala.
- Arwidsson, Greta 1977: *Die Gräberfunde von Valsgärde*, 3. *Valsgärde* 7. Acta musei septentrionalium regiae Universitatis Upsaliensis, 5. Uppsala.
- Ásgeir Blöndal Magnússon 1989: *Íslensk orðsifjabók*. Reykjavík.
- Astås, Reidar 1993: Óláfr, St. In: Phillip Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 445–446.
- Axboe, Morten / Hans Frede Nielsen / Wilhelm Heizmann 1998: Gallehus. In: *RGA*, 10, S. 330–345.
- Axboe, Morten 1987: Copying in Antiquity: The Torslunda Plates. In: *Studien zur Sachsenforschung*, 6, S. 13–22.

- Bächtold-Stäubli, Hans / Eduard Hoffmann-Krayer (Hg.) 1927–1942: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 9 Bde. + 1 Registerbd. Berlin/Leipzig.
- Bächtold-Stäubli, Hans 1930/1931: Haar. In: *HdA* 3, Sp. 1239–1287.
- Baetke, Walther 1964: *Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische Untersuchung über das nordische „Sakralkönigtum“*. Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 109:3. Berlin.
- Baetke, Walther 1976: *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 111:1–2. Zweite, durchgesehene Auflage. Berlin.
- Baltzer, Lauritz (Hg.) 1881/1908: *Hällristningar från Bohuslän. Glyphes des rochers du Bohuslän (Suède)*. Med förord af Viktor Rydberg. 2 Bde. Göteborg.
- Baudou, Evert 1994: Färjestaden. In: *RGA*, 8, S. 118.
- Bauduin, Pierre 2009: *Le monde franc et les Vikings, VIII^e–X^e siècle*. Paris.
- Bauer, Alessia 2003: *Runengedichte. Studien und Texte zur gesamten Überlieferung*. Studia Mediaevalia Septentrionalia, 9. Wien.
- Bauerle, Richard F. 1958: Improving the O. E. D. Definition of Berserk. In: *Notes and Queries*, 203, S. 16–17.
- Bax, Marcel / Tineke Padmos 1993: Hárbarðljóð. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 268–269.
- Bazelmans, Jos 1991: Conceptualising early Germanic political structure. A review of the concept of “Gefolgschaft”. In: Nico Roymans / Frans Theuws (Hg.), *Images of the past. Studies on ancient societies in northwestern Europe*. Studies in Prae- en Protohistorie, 8. Amsterdam, S. 91–130.
- Bazelmans, Jos 1999: *By Weapons made Worthy. Lords, Retainers and their Relationship in Beowulf*. Archaeological Studies, 5. Amsterdam.
- Beard, David J. 1978: The Berserkr in Icelandic Literature. In: Robin Thelwall (Hg.), *Approaches to Oral Literature*. Occasional Papers in Linguistics and Language Learning, 4. Belfast, S. 99–114.
- Beard, David J. 1981: Á Þá Bitu Engi Járn. A Brief Note on the Concept of Invulnerability in the Old Norse Sagas. In: Paul M. Tillingl (Hg.), *Studies in English Language and Early Literature in Honour of Paul Christophersen*. Occasional Papers in Linguistics and Language Teaching, 8. Coleraine. S. 13–31.
- Beck, Heinrich 1989: Einherier. In: *RGA*, 7, S. 22–23.
- Beck, Heinrich / Detlev Ellmers / Kurt Schier (Hg.) 1992: *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. RGA-E, 5. Berlin/New York.
- Beck, Heinrich / Grethe Authén-Blom 1994: Félag. In: *RGA*, 8, S. 299–302.
- Beck, Heinrich / Hans Sauer / Georg Scheibelreiter 1998: Genealogie. In: *RGA*, 11, S. 35–56.
- Beck, Heinrich / Inga Hägg / Heiko Steuer 2001: Maske. In: *RGA*, 19, S. 384–391.
- Beck, Heinrich 1964: *Einige vordendelzeitliche Bilddenkmäler und die literarische Überlieferung*. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 6. München.
- Beck, Heinrich 1965: *Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tiersymbolik*. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, Neue Folge 16, 140. Berlin.
- Beck, Heinrich 1968a: Die Stanzen von Torslunda und die literarische Überlieferung. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 2, S. 237–250.
- Beck, Heinrich 1968b: Waffentanz und Waffenspiel. In: Helmut Birkhan / Otto Gschwantler (Hg.), *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag*, 1. Wien, S. 1–16.
- Beck, Heinrich 1972: *Hit óarga dýr* und die mittelalterliche Tiersignificatio. In: John M. Weinstock (Hg.), *Saga og språk: Studies in language and literature presented to Lee M. Hollander*. Austin (Texas), S. 97–111.
- Beck, Heinrich 1976: Barditus. In: *RGA*, 2, S. 52–53.

- Beck, Heinrich 1986: Das Problem der bitheriophoren Personennamen im Germanischen. In: Helmut Roth (Hg.), *Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. internationalen Kolloquiums in Marburg, 15. bis 19. Februar 1983*. Sigmaringen, S. 303–315.
- Beck, Heinrich 1999: Grettis saga Ásmundarsonar. In: *RGA*, 13, S. 15–17.
- Beck, Heinrich 2000: Holmgang. In: *RGA*, 15, S. 78–79.
- Beck, Heinrich et al. (Hg.) 1973–2008: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 35 Bde. + 2 Registerbde. Begründet von Johannes Hoops. Zweite völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage unter Mitwirkung zahlreicher Gelehrter. Berlin/New York.
- Beermann, Sebastian 2016: *Bärenkrallen und Bärenfelle in Brand- und Körpergräbern der vorrömischen Eisenzeit bis Völkerwanderungszeit in Mittel- und Nordeuropa*. Bonn.
- Behmer, Elis 1939: *Das zweischneidige Schwert der germanischen Völkerwanderungszeit*. Stockholm.
- Bender Jørgensen, Lise 2001: Bjørnekrigere. In: *Spor. Nytt fra fortiden*, S. 4–8.
- Bender Jørgensen, Lise 2003: Krigerdragten i folkevandringstiden. In: Perry Rolfsen / Frans-Arne Stylegar (Hg.), *Snartemofunnene i nytt lys*. Universitetets kulturhistoriske museer. Skrifter, 2. Oslo, S. 53–79.
- Benveniste, Emile 1969: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Economie, parenté, société*; 2. *Pouvoir, droit, religion*. Paris.
- Bernström, John 1956: Björn. In: *KHLNM* 1, Sp. 661–663.
- Bertram, Marion 2007: Die Alamannen. In: Wilfried Menghin (Hg.), *Merowingerzeit – Europa ohne Grenzen. Archäologie und Geschichte des 5. bis 8. Jahrhunderts*. Ausstellung, Staatliches Puschkin Museum der schönen Künste, Moskau, 12 März bis 13 Mai 2007, Staatliches Eremitage, St. Petersburg, 19 Juni bis 16 August 2007. Berlin/Wolfratshausen, S. 168–181.
- Bing, Just 1943: Studier i Harald Hårfagres og hans sønners historie. In: *Historisk Tidsskrift utgitt av den norske historiske forening*, 33, S. 169–224.
- Birkhan, Helmut 1999: *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*. Wien.
- Birkhan, Helmut 2006: Furor heroicus. In: Alfred Ebenbauer / Johannes Keller (Hg.), *Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung*. 8. Pöchlarn Heldenliedgespräch. *Philologica Germanica*, 26. Wien, S. 9–38.
- Birkmann, Thomas 1995: *Von Ågedal bis Malt. Die skandinavischen Runeninschriften vom Ende des 5. bis Ende des 9. Jahrhunderts*. *RGA-E*, 12. Berlin/New York.
- Bjarni Einarsson 1993a: Egils saga. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 155–157.
- Bjarni Einarsson 1993b: Fagrskinna. In: Phillip et al. (Hg.) 1993, S. 177.
- Bjarni Einarsson 1993 c: Íslendingadrápa. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 333.
- Björkman, Erik 1910: *Nordische Personennamen in England in alt- und frühmittelenglischer Zeit. Ein Beitrag zur englischen Namenkunde*. Studien zur englischen Philologie, 37. Halle a. S.
- Björn Halldórsson 1814: *Lexicon Islandico-Latino-Danicum Björnnonis Haldorsonii. Björn Haldorsens islandske Lexikon*. Ex manuscriptis Legati Arna-Magnæani cura R. K. Raskii editum. Præfatus est P. E. Müller. Kopenhagen.
- Blaney, Benjamin 1972: *The Berserkr, His Origin and Development in Old Norse Literature*. Diss. University of Boulder, Colorado.
- Blaney, Benjamin 1982: The Berserk Suitor: The Literary Application of a Stereotyped Theme. In: *Scandinavian Studies*, 54, S. 279–294.
- Blaney, Benjamin 1993: Berserk. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 37 f.
- Blažek, Václav 2017: Indo-European “bear”. In: *Historische Sprachforschung*, 130, S. 148–192.
- de Blécourt, Willem 2007: A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian “Werewolf”. In: *Magic, Ritual, and Witchcraft*, II/1, S. 49–67.
- Blindheim, Martin (Hg.) 1981: *Olav, konge og helgen, myte og symbol*. Oslo.
- Blum, Ida 1912: *Die Schutzgeister in der altnordischen Literatur*. Zabern.

- Bø, Olav 1968: *Hólmganga and einvígi*. Scandinavian Forms of the Duel. In: *Mediaeval Scandinavia*, 2, S. 132–148.
- Boberg, Inger M. 1934: *Sagnet om den store Pans død*. Skrifter utgivna av Gustav Adolfs Akademien för folklivsforskning i Uppsala, 2. Kopenhagen.
- Boberg, Inger M. 1966: *Motif-Index of Early Icelandic Literature*. Bibliotheca Arnamagnæana, 27. Kopenhagen.
- Böhner, Kurt 1949: Die fränkischen Gräber von Orsoy, Kreis Moers. In: *Bonner Jahrbücher*, 149, S. 146–196.
- Böhner, Kurt 1991: Die frühmittelalterlichen Silberphaleren aus Eschwege (Hessen) und die nordischen Pressblechbilder. In: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, 38, S. 681–743.
- Böhner, Kurt 1994: Die Frühmittelalterliche Spangenhelme und die nordischen Helme der Vendelzeit. 2. Die Vendelhelme. In: *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*, 41, S. 471–549.
- Böldl, Klaus 2005: *Eigi einhamr. Beiträge zum Weltbild der Eyrbyggja und anderer Isländersagas*. RGA-E 48. Berlin/New York.
- Bollée, Willem B. 1981: The Indo-European Sodalities in Ancient India. In: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 131, S. 172–191.
- Bosworth, Joseph / Thomas Northcote Toller 1898–1921: *An Anglo-Saxon Dictionary*. Based on the manuscript collections of the late Joseph Bosworth. Edited and enlarged by T. Northcote Toller. Supplement by Alistair Campbell. 2. Bde. Oxford.
- Boyer, Régis 1986: *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*. Paris.
- Brady, Caroline 1979: Weapons in Beowulf: an analysis of the nominal compounds and an evaluation of the Poet's Use of them. In: *Anglo-Saxon England*, 8, S. 79–141.
- Braune, Wilhelm 1956: *Gotische Grammatik*. 15. Auflage neu bearbeitet von Karl Helm. Tübingen.
- Breen, Gerard 1997: Personal Names and the Re-creation of *berserkir* and *úlfhednar*. In: *Studia anthroponymica Scandinavica*, 15, S. 5–38.
- Breen, Gerard 1999a: *The Berserkr in Old Norse and Icelandic Literature*. Diss. Cambridge.
- Breen, Gerard 1999b: "The wolf is at the door". Outlaws, Assassins, and Adventurers Who Cry "Wolf!". In: *Arkiv för nordisk filologi*, 114, S. 31–43.
- Bregenhøj, Carsten 2000: Two masks from Viking Haddeby. Interpreting their representation and use. In: Maria Vasenkari / Pasi Enges (Hg.), *Telling, Remembering, Interpreting, Guessing*. A Festschrift for Prof. Anniki Kaivola- Bregenhøj on her 60th Birthday 1st February 1999. Scripta Aboensia, 1. Joensuu, S. 288–296.
- Bremmer, Jan 1982: The Suodales of Poplios Valesios. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 97, S. 133–147.
- Brink, Stefan 2001: Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth. In: Michael Stausberg (Hg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zum seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*. RGA-E, 31. Berlin/New York, S. 76–112.
- Briquel, Dominique 1995: Des comparaisons animales homériques aux guerriers-fauves indo-européens. In: *Kernos, revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 8, S. 31–39.
- Brøgger, Anton Wilhelm 1946: *Stiklestadslaget*. Det Norske Videnskaps-Akademi, Historisk-Filosofisk Klasse, Avhandlingar, 2. Oslo.
- Brøgger, Anton Wilhelm / Hjalmar Falk / Haakon Shetelig 1917–1928: *Osebergfundet*. Bd. 1–3, 5. Kristiania.
- Brøgger, Anton Wilhelm 1916: *Borrefundet og Vestfoldkongernes graver*. Kristiania.
- Broholm, Hans Christian et al. 1949: *The Lures of the Bronze Age : an archæological, technical and musicological investigation*. Copenhagen: Gyldendal.

- Brøndal, Viggo 1917: *Substrater og laan i romansk og germansk. Studier i lyd- og ordhistorie*. København.
- Brøndstedt, Johannes B. et al. (Hg.) 1956–1978: *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid*. 21 Bde. + 1 Registerbd. København.
- Brønsted, Johannes B. 1958: *Danmarks oldtid, 2. Bronzealderen*. København.
- Brough, John 1971: Soma and Amanita muscaria. In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34, S. 331–362.
- Bruce-Mitford, Rupert L. S. 1968: Fresh Observations on the Torslunda Plates. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 2, S. 233–236.
- Bruce-Mitford, Rupert L. S. 1974: *Aspects of Anglo-Saxon Archaeology. Sutton Hoo and other discoveries*. London.
- Bruce-Mitford, Rupert L. S. / Mavis Bimson (Hg.) 1978: *The Sutton Hoo Ship-Burial, 2. Arms, armour and regalia*. London.
- von Bruiningk, Hermann 1924: Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendischen Landgericht und Dörptschen Hofgericht im Jahre 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren. In: *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*, 22, S. 163–220.
- Buchholz, Peter 1968: *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Diss. Münster.
- Buchholz, Peter 1971: Shamanism – The Testimony of Old Icelandic Literary Tradition. In: *Mediaeval Scandinavia*, 4, S. 7–20.
- Bugge, Alexander (Hg.) 1910: *Norges historie. Fremstillet for det norske folk*, 1:2. *Tidsrummet ca. 800–1030*. Kristiania.
- Bugge, Alexander 1904: *Vikingerne. Billeder fra vore forfædres liv*. København.
- Bugge, Alexander 1906: *Vikingerne. Billeder fra vore forfædres liv*. Anden Samling. København.
- Bührer-Thierry, Geneviève 2002: Des païens comme chiens dans le monde germanique et slave du haut Moyen Âge. In: Lionel Mary / Michel Sot (Hg.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, S. 175–187.
- Bukdahl, Jørgen 1930: St Olav and Norway. In: *American Scandinavian Review*, 18, S. 405–13.
- Burkert, Walter 2008: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin.
- Buti, Giangabriella 2006: Stentoften. A royal stone. In: *Skandinavistik*, 36, S. 2–21.
- Byock, Jesse L. 1993a: The skull and bones in Egil's saga. A Viking, a grave and Paget's disease. In: *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 24, S. 23–50.
- Byock, Jesse L. 1993b: Hólmanga. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 289–290.
- Byock, Jesse L. 1995a: Egil's Bones. In: *Scientific American*, 272, S. 82–87.
- Byock, Jesse L. 1995b: Die Egil-saga und das Paget-syndrom. In: *Spektrum der Wissenschaften*, 1995/3, S. 90–95.
- Caldwell David H. / Mark A. Hall (Hg.) 2014: *The Lewis Chessmen. New perspectives*. Edinburgh.
- Caldwell, David H. / Mark A. Hall / Caroline M. Wilkinson 2009: The Lewis Hoard of Gaming Pieces: A Re-examination of their Context, Meanings, Discovery and Manufacture. In: *Medieval Archaeology*, 53, S. 155–204.
- Campbell, Alistair 1942: The Opponents of Haraldr Hárfagri at Hafrsfjorðr. In: *Saga-Book of the Viking Society*, 12/4, S. 232–237.
- Capelle, Torsten / Hayo Vierck 1971: Modeln der Merowinger- und Wikingerzeit. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 5, S. 42–100.
- Capelle, Torsten 1990: *Archäologie der Angelsachsen. Eigenständigkeit und kontinentale Bindung vom 5. bis 9. Jahrhundert*. Darmstadt.
- Celander, Hilding 1955: *Förkristen jul enligt norrönakällor*. Acta universitatis gothoburgensis. Göteborgs universitets årsskrift, 61. Stockholm.

- Celander, Hilding 1943: Oskoreien och besläktade föreställningar i äldre och nyare nordisk tradition. In: *Saga och Sed*, S. 71–175.
- Chadwick-Hawkes, Sonia / Hilda R. Ellis Davidson, Hilda R. / C. Hawkes 1965: The Finglesham Man. In: *Antiquity*, 39, S. 17–32.
- Christensen, Arne Emil / Anne S. Ingstad / Bjørn Myhre 1992: *Oseberg-dronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo.
- Christensen, Arne Emil / Margareta Nockert 2006: *Osebergfunnet*, 4. *Tekstilene*. Oslo.
- Christensen, Arne Emil 2001: Kvalsund. In: *RGA*, 17, S. 513–514.
- Christmann, Ernst 1950: „Reinhard“ der Fuchs und „Gerhard“ der Gänserich – wie kamen Tiere zu solchen Menschen Namen? In: *Hessische Blätter für Volkskunde*, 41, S. 100–117.
- Cichorius, Conrad 1896: *Die Reliefs der Trajanssäule*. Berlin.
- von Cieminski, Marita 2002: Jugendgruppen in der griechisch-römischen Antike. In: Das / Meiser (Hg.) 2002, S. 91–116.
- Ciklamini, Marlene 1963: The Old Icelandic Duel. In: *Scandinavian Studies*, 35, S. 175–194.
- Ciklamini, Marlene 1965: The Literary Mold of the *hólmþöngumaðr*. In: *Scandinavian Studies*, 37, S. 117–138.
- Cleasby, Richard / Guðbrandur Vigfússon 1957: *An Icelandic-English Dictionary*. Initiated by Richard Cleasby. Subsequently revised, enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson. Second edition with a supplement by Sir William A. Craigie. Oxford.
- Clemen, Carolus 1938: Altersklassen bei den Germanen. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, 35, S. 60–65.
- Clunies Ross, Margaret 1993: Þjóðólfr of Hvin. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 665–666.
- Colby, Alice M. 1965: *The Portrait in Twelfth-Century French Literature. An example of the stylistic originality of Chrétien de Troyes*. Genève.
- Cook, Robert 1993: Grettis saga. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 241–243.
- Couissin, Paul 1926: *Les armes romaines. Essai sur les origines et l'évolution des armes individuelles du légionnaire romain*. Paris.
- Crumlin-Pedersen, Ole (Hg.) 1997: *Viking-Age Ships and Shipbuilding in Hedeby/Haithabu and Schleswig*. Ships & Boats of the North, 2. Roskilde.
- Curry, Walter C. 1916: *The Middle English Ideal of Personal Beauty, as found in the Metrical Romances, Chronicles, and Legends of the XIII, XIV, and XV Centuries*. Baltimore.
- Czigány, L. G. 1980: The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugrian People. In: *The Slavonic and East European Review*, 58, S. 212–217.
- Dale, Roderick 2014: Berserkir, a Re-examination of the phenomenon in literature and Life. Unveröffentlichte Dissertation. University of Nottingham.
- Dalin, Olof 1747–1762: *Svea Rikes Historia. I från des Begynneelse til våra tider*. Stockholm.
- Dalton, Ormonde M. 1909: *Catalogue of the Ivory Carvings of the Christian Era (. . .) in the Department of British and Mediaeval Antiquities and Ethnography of the British Museum*. London.
- Danielli, Mary 1945: Initiation Ceremonial from Old Norse Literature. In: *Folklore*, 56, S. 229–245.
- Dannheimer, Hermann 1974: Ein skandinavisches Ringknaufschwert aus Kösching, Ldkr. Ingolstadt, Oberbayern. In: *Germania*, 52, S. 448–453.
- Das, Rahul Peter / Gehrard Meiser (Hg.) 2002: *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei den indogermanischen Völkern*. Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie, 1. Bremen.
- Degnbol, Helle et al. (Red.) 1989–2004: *Ordbog over det norrøne prosasprog. A dictionary of Old Norse Prose. (Registre, 1. a–bam, 2. ban–da, 3. de–em)*. Kopenhagen.
- Dehmer, Heinz (92): *Primitives Erzählungsgut in den Íslendiga-Sögur*. Von deutscher Poeterey. Forschungen und Darstellungen aus dem Gesamtgebiete der deutschen Philologie, 2. Leipzig.

- Delavaud, Marie-Hélène 1990: La Pyrrhique en Grèce antique. In: *Études Indo-européennes*, S. 29–47.
- Delavaud-Roux, Marie-Hélène 1993) *Les danses armées en Grèce antique*. Aix-en-Provence.
- Dencker, Nils 1949: „På Öija ther hafvom vij busa”. Öja Bussar – Ett intressant Ynglingalag. In: *Sörmlandsbygden*, 1949, S. 115–122.
- Dickins, Bruce 1915: *Runic and Heroic Poems of the Old Teutonic Peoples*. Cambridge.
- Dickins, Bruce 1937/1938: The Cult of S. Olave in the British Isles. In: *Saga-Book of the Viking Society*, 12, S. 53–80.
- Dillmann, François-Xavier 2000a: Snorri Sturluson et l'Histoire des rois de Norvège. In : Proxima Thule, 4, S. 69–100.
- Dillmann, François-Xavier 2000b: Um rúnir í norrænum fornbókmenntum. In: *Skírnir*, 174, S. 349–384.
- Dillmann, François-Xavier 2001: Des païens et des chiens. A propos du composé norrois *hund-heiðinn*. In: Michael Stausberg (Hg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte*. Festschrift für Anders Hultgård zum seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001. RGA-E, 31. Berlin/ New York, S. 113–135.
- Dillmann, François-Xavier 2002: Le heaume du roi Hákon. A propos des strophes iii et iv des *Hákonarmál*. In: *Journal des Savants*, 2002, S. 151–178.
- Dillmann, François-Xavier 2006: *Les magiciens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, 92. Uppsala.
- Dillmann, François-Xavier 2019: L'épieu de Thorir et la mort d'Olaf. Remarques sur la bataille de Stiklestad. In: Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Séances de l'année 2018, janvier-mars, Paris, S. 89–124.
- Dimbleby, Geoffrey W. 1967: *Plants and Archaeology*. London.
- Doht, Renate 1974: *Der Rauschtrank im germanischen Mythos*. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, 3. Wien.
- Drobin, Ulf 1993: Odin and Animal Transformations. In: *Animals in the Spiritual World of Northern Peoples*. Proceedings of the 7th International Abashiri Symposium, Abashiri, S. 59–68.
- Duerr, Hans Peter 1985: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt a. M.
- Dumézil, Georges 1939: *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*. Mythes et religions, 1. Paris.
- Dumézil, Georges 1942: *Horace et les Curiaces*. Paris: Gallimard.
- Dumézil, Georges 1959: *Les dieux des germains : Essai sur la formation de la religion scandinave*. Mythes et religions, 38. Paris.
- Dumézil, Georges 1977: *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris.
- Dumézil, Georges 1983: Fougue et rage dans l'Iliade. In: Georges Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vint-cinq esquisses de mythologie (26–50)*, Paris, S. 181–191.
- Dumézil, Georges 1985: *Heur et Malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-européens*. Paris.
- Dumézil, Georges 1992: *Mythes et dieux des Indo-Européens*. Paris.
- Dumézil, Georges 1997: *Du mythe au roman, la saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, v–viii) et autres essais*. Paris.
- Dumézil, Georges 2000: *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Edition établie et préfacée par F.-X. Dillmann. Paris.

- Dümmler, Ernst 1897: Über den Furor Teutonicus. In: *Sitzungsberichte der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Sitzung der philosophisch-historischen Classe*, 9, S. 111–126.
- Dumville, David N. 1977: Kingship, Genealogies and Regnal lists. In: Sawyer, Peter H. / Ian N. Wood (Hg.), *Early medieval Kingship*, Leeds, S. 72–104.
- Durand, Frédéric 1996: *Les Vikings et la mer*. Paris: Errance.
- Düwel, Klaus / Sean Nowak (Hg.) 1998: *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995 / Proceedings of the Fourth International Symposium on Runes and Runic Inscriptions in Göttingen 4–9 August 1995. RGA-E 15. Berlin/New York.
- Düwel, Klaus 1992: Runeinschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte. In: Beck / Ellmers / Schier (Hg.) 1992, S. 336–364.
- Düwel, Klaus 2008: *Runenkunde*. Sammlung Metzler, 72. 4., überarbeitete und aktualisierte Aufl. Stuttgart/Weimar.
- Dybeck, Richard 1865: Öja Bussar. In: *Runa. En skrift för nordens fornvänner*, 1, S. 94–98.
- Dybeck, Richard 1875: Några tillägg till uppsatsen i runas första samling om öja bussarne. In: *Runa. En skrift för nordens fornvänner*, 2, S. 13–15.
- Ebel, Else 1999: Haar- und Barttracht. § 2. Überlieferung im Norden. In: RGA, 13, S. 240–244.
- Ebenbauer, Alfred 1970: *Helgisage und Helgikult*. Ungedruckte Diss. Wien.
- Edsman, Carl-Martin M. 1982: De lapska björnceremonierna. En översikt av källmaterial och problem. In: *Saga och Sed*, S. 38–74.
- Edsman, Carl-Martin 1994: *Jägaren och makterna. Samiska och finska björnceremonier*. Skrifter utgivna genom Dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala, Ser. C, 6. Uppsala.
- Edsman, Carl-Martin 1996: La fête de l'ours chez les Lapons. Sources anciennes et recherches récentes sur certains rites de chasses aux confins septentrionaux de la Scandinavie. Traduit et adapté du suédois, et augmenté de notes, par François-Xavier Dillmann. In: *Proxima Thule*, 2, S. 11–49.
- Eicke, Christine N. F. 1978: *Sozialformen der männlichen Jugend Altnorwegens*. Wiener Arbeiten zur germanistischen Altertumskunde und Philologie, 5. Wien.
- Eike, Christine N. F. 1980: Oskoreia ok ekstaseriter. In: *Norveg*, 23, S. 229–309.
- Ekholm, Gunnar 1916: De skandinaviska hållristningarna. *Ymer*, 36, S. 275–308.
- Eliade, Mircea 1959: Les Daces et les loups. In: *Numen. International Review for the History of Religions*, 6, 1959, S. 15–31.
- Eliade, Mircea 1968: *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris.
- Eliade, Mircea 1992: *Initiation, rites, sociétés secrètes : naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris.
- Ellis Davidson, Hilda R. 1965: The Significance of the Man in the Horned Helmet. In: *Antiquity*, 39, S. 23–32.
- Ellis Davidson, Hilda R. 1972: *The Battle God of the Vikings*. The First G. N. Garmonsway Memorial Lecture Delivered 29 October 1971 in the University of York. Medieval Monograph, Series 1. York.
- Ellis Davidson, Hilda R. 1978: Shape-changing in the Old Norse sagas. In: Joshua R. Porter. / William M. Russel (Hg.), *Animals in Folklore*. The Folklore Society. Mistletoe Series. Cambridge, S. 126–142.
- Elmevik, Lennart 1982: Fisl. einherjar 'krigare i Valhall' och några andra fornnord. sammansättningar med ein-. In: *Saga och sed*, S. 75–84.
- Engels, Christoph 2002: Odrigheim. In: RGA, 21, S. 515–516.
- Englert, Anton / Athena Trakadas (Hg.) 2009: *Wulfstan's Voyage. The Baltic Sea region in the early Viking Age as seen from shipboard*. Maritime Culture of the North, 2. Roskilde.

- Erichsen, Jon 1773: *De Berserkis et furore berserkico*. Anhang zur Ausgabe der *Kristnisaga* (*Kristnisaga sive Historia Religionis Christianæ in Islandiam introductæ; Nec non patræ af Isleifi biskupi, sive Narratio de Isleifo episcopo*. Ex Manuscriptis Legati Magnæani cum Interpretatione Latina, notis, Chronologia, tabulis Genealogicis, & Indicibus, tam rerum, quam Verborum). Kopenhagen.
- Erixon, Sigurd 1921: Ynglingalaget, En gengångare i samhället. In: *Fataburen*, 1921, S. 95–123.
- Erler, Adalbert 1938: Friedlosigkeit und Werwolfsglaube. In: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*, 1, S. 303–317.
- Evans, Jonathan D. M. 1993: Hrólfr saga kraka. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 304–305.
- Evans, Stephen 1997: *The Lords of Battle. Image and Reality of the Comitatus in Dark-Age Britain*. Woodbridge.
- Evison, Vera Ivy 1967: The Dover ring-sword and other sword rings and beads. In: *Archaeologia*, 101, S. 63–103.
- Evison, Vera Ivy 1975: Sword rings and beads. In: *Archaeologia*, 105, S. 303–315.
- Fabing, Howard D. 1956: On Going Berserk. A Neurochemical Inquiry. In: *The Scientific Monthly*, 83, S. 232–237; auch in: *The American Journal of Psychiatry*, 113, S. 409–415.
- Fagerlie, Joan M. 1967: *Late Roman and Byzantine solidi found in Sweden and Denmark*. Numismatic notes and monographs, 157. New York.
- Falk, Hjalmar / Alf Torp 1903/1906: *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog*. Kristiania.
- Falk, Hjalmar 1889: Die Nomina agentis der altnordischen Sprache. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 14, S. 1–52.
- Falk, Hjalmar 1912: Altnordisches Seewesen. In: *Wörter und Sachen*, 4, S. 1–122.
- Falk, Hjalmar 1914: *Altnordische Waffenkunde*. Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-Filos. Klasse, 1914/6. Kristiania.
- Falk, Hjalmar 1919: *Altwestnordische Kleiderkunde, mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie*. Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-Filos. Klasse, 1918/3. Kristiania.
- Falk, Hjalmar 1924: *Odensheite*. Videnskapsselskapets Skrifter, II. Hist.-Filos. Klasse, 1924/10. Kristiania.
- Fatur, Karsten 2019: Sagas of the Solanaceae. Speculative ethnobotanical perspectives on the Norse berserkers. In: *Journal of Ethnopharmacology*, 244, S. 112–151.
- Fehrle, Eugen 1914: Waffentänze. In: *Badische Heimat*, 1, S. 161–180.
- von Feilitzen, Olof 1937: *The Pre-Conquest Personal Names of Domesday Book*. Acta Universitatis Upsaliensis. Nomina Germanica, 3 Uppsala.
- Feist, Sigmund 1939: *Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache, mit Einschluss des Krimgotischen und sonstiger zerstreuter Überreste des Gotischen*. Dritte neubearbeitete und vermehrte Auflage. Leiden.
- Fidjestøl, Bjarne 1987: Legenda om Tore Hund. In: Jan Ragnar Hagland / J. T. Faarlund / J. Rønnevig (Hg.), *Festskrift til Alfred Jakobsen*, Trondheim, S. 38–51.
- Fidjestøl, Bjarne 1993: Þorbjörn hornklofi. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 668–669.
- Finch, Ronald G. 1993: Atlamál. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 24.
- Finnur Jónsson 1901: *Sigvat Skjald Tordsson. Et Livsbillede*. Studier fra Sprog- og Oldtidsforskning, 49. Kopenhagen.
- Finnur Jónsson 1920: *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie*. Bd. 1. Kopenhagen.
- Finnur Jónsson 1931: *Lexicon Poeticum antiquæ linguæ Septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. Oprindeligt forfattet af Sveinbjörn Egilsson. Forøget og påny. 2. udgave ved Finnur Jónsson. Kopenhagen.
- Finnus Johannæus 1772–1778: *Finni Johannæi Historia ecclesiastica Islandiæ*. 4 Bde. Kopenhagen. Nachdruck Westmead 1970.

- Fischer, Svante 2008: *Les seigneurs des anneaux*. Bulletin de l'Association française d'Archéologie mérovingienne, Hors série n° 2. Inscriptions runiques de France, 1. Saint-Germain-en-Laye.
- Foote, Peter 1993: Conversion. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 106–108.
- Förstemann, Ernst 1901: *Altdeutsches Namenbuch*. 1. *Personennamen*. Bonn. Nachdruck München/Hildesheim 1966.
- Fowkes, Robert Allen 1955: On the Association of Wolf and Outlaw in Germanic. In: *General Linguistics*, 1, S. 89–91.
- Fraesdorff, David 2009: *Der barbarische Norden. Vorstellungen und Fremdkategorien bei Rimbart, Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen und Helmold von Bossau*. Orbis mediaevalis. Vorstellung des Mittelalters, 5 Berlin.
- Francfort, Henri-Paul/ Roberte N. Hamayon (Hg.) 2001: *The Concept of Shamanism. Uses and abuses*. Bibliotheca Shamanistica, 10. Budapest.
- Frankis, John 1979: The Hild-story (Hjaðningavíg) as a Saga. In: *Fourth International Saga Conference, München, July 30th – August 4th, 1979 (papers distributed to participants)*. München.
- Friesen, Otto von 1916: *Lister- och Listerby-stenarna i Blekinge*. Uppsala Universitets Årsskrift, 2. Uppsala.
- Fritzner, Johan 1877: Lappernes Hedenskab og Trolddomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro. In: (*Norsk*) *Historisk Tidsskrift*, 4, S. 135–217.
- Fritzner, Johan 1886–1896: *Ordbog over det gamle norske Sprog*. Omarbejdet, forøget og forbedret Udgave, 1–3. Kristiania.
- Gade, Kari Ellen / Robert D. Fulk 2000: *A bibliography of Germanic alliterative meters: comparative Germanic, Old Norse, Old English, Middle English, Old Saxon, Old High German*. Old english newsletter, Subsidia, 28. Kalamazoo.
- Garscha, Friedrich 1939: Die Schwertscheide von Gutenstein. In: *Volk und Vorzeit. Volkstümliche Hefte für Oberrheinische Ur- und Frühgeschichte*, 1, S. 2–11.
- Garscha, Friedrich 1970: *Die Alamannen in Südbaden. Katalog der Grabfunde*. Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit. Römisch-Germanische Kommission des deutschen archäologischen Instituts. Serie A, 11. Berlin.
- Geissler, Friedmar 1973: Alter und Altersklassen. In: *RGA*, 1, S. 211–213.
- Gelling, Peter / Hilda R. Ellis Davidson 1969: *The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*. London.
- Gennep, Arnold van 1909: *Les rites de passage. Études systématiques des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption*. Paris.
- Genzmer, Felix (Übers.) 1932: *Die Edda*, 2. *Götterdichtung und Spruchdichtung*. Übertragen von Felix Genzmer mit Einleitungen und Anmerkungen von Andreas Heusler. Thule 1. Jena.
- Genzmer, Felix 1920: Das eddische Preislied. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 44, S. 146–168.
- Genzmer, Felix 1926: Der Dichter der Atlatkviða. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 42, S. 97–134.
- Gering, Hugo 1902: *Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum*. Rede zum Antritt des Rektorats des Christian-Albrechts-Universität zu Kiel am 5. März 1902. Kiel.
- Gernet, Louis 1936: Dolon le Loup. In: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 4, S. 189–208. Nachdruck in: Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1976, S. 154–171.
- Gershenson, Daniel E. 1992: *Apollo. The Wolf-God*. Journal of Indo-European Studies. Monograph, 8 Washington D. C.
- Gerstein, Mary Roche 1972: *Warg. The Outlaw as Werewolf in Germanic Myth, Law and Medicine*. Diss. University of California, Los Angeles.

- Gjerstad, Einar 1962: *Legends and facts of early Roman history*. Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Scripta minora, 1960–1961/2. Lund.
- Golther, Wolfgang 1895: *Handbuch der germanischen Mythologie*. Leipzig.
- Gonda, Jan 1960: *Die Religionen Indiens*, 1. *Veda und älterer Hinduismus*. Die Religionen der Menschheit, 11. Stuttgart.
- Göransson, Sölve 1968: Björnhovda och Håkantorps – fallet med de „försvunna“ Ölandsbyarna. In: *Forskningsrapporter från Kulturgeografiska institutionen*, 10, S. 44–71.
- Gräslund, Anne-Sofie 2004: Dogs in graves – a question of symbolism? In: Barbro S. Frizell (Hg.), *Pecus. Man and animal in Antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, September 9–12, 2002*, Projects and Seminars, 1, Rom, S. 167–176.
- Gräslund, Bo 2018: *Beowulfkvädet. Den nordiska bakgrunden*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, 149. Uppsala.
- von Grienberger, Theodor 1897: Der Münchener Nachtsegen. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 41, S. 335–363.
- Grimm, Jakob 1842: Allerhand zu Gudrun. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 2, S. 1–5.
- Grimm, Jakob 1875–1878: *Deutsche Mythologie*. 3 Bde. Um eine Einleitung vermehrter Nachdruck der 4. Auflage besorgt von Elard H. Meyer. Berlin. Nachdruck, Darmstadt 1965.
- Grimm, Jakob und Wilhelm 2003: *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*. Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm. Mit einem Anh. sämtlicher, nicht in allen Aufl. veröff. Märchen und Herkunftsnachweisen hg. von Heinz Rölleke. Stuttgart.
- Grimm, Oliver 2013: Bear-skins in northern European burials (first millenium AD). In: Oliver Grimm / Ulrich Schmölcke (Hg.), *Hunting in northern Europe*, Schleswig, S. 277–296.
- Grimstad, Kaaren 1972: The Comic Role of the Viking in the Family Sagas. In: Evelyn Scherabon Firchow (Hg.), *Studies for Einar Haugen. Presented by Friends and Colleagues*, Janua linguarum. Series Maior, 59. Paris, S. 243–252.
- Grøn, Fredrik 1929a: *Berserksgangens vesen og Årsaksforhold. En medisinsk-historisk Studie*. Det Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter, 1929:4. Trondhjem.
- Grøn, Fredrik 1929b: Hvad var årsaken til berserksgangen hos de gamle nordmenn? In: *Tidens Tegn*, 28, S. 1f.
- Grönbech, Wilhelm 1954: *Kultur und Religion der Germanen*. 2 Bde. 5., unveränderte Auflage. Darmstadt.
- Grønvik, Ottar 1987: *Fra Ågedal til Setre. Sentrale runeinnskifter fra det 6. århundre*. Oslo.
- Grønvik, Ottar 1996: *Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runeinnskifter fra førkristen tid i Norden*. Oslo.
- Grønvik, Ottar 1999: Runinskriften på gullhornet fra Gallehus. In: *Maal og Minne*, 1999, S. 1–18.
- Grønvik, Ottar 2003: *Der Rökstein. Über die religiöse Bestimmung und das weltliche Schicksal eines Helden aus der frühen Wikingerzeit*. Osloer Beiträge zur Germanistik, 33. Frankfurt a. M.
- Grundy, Stephan Scott 1998: Shapeshifting and Berserkergang. In: *Disputatio: An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Ages*, 3, S. 104–122.
- Grünzweig, Friedrich E. 2006: Stentoften. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 135, S. 413–424.
- Grünzweig, Friedrich E. 2009: *Das Schwert bei den Germanen. Kulturgeschichtliche Studien zu seinem Wesen vom Altertum bis ins Hochmittelalter*. Philologica Germanica, 30. Wien.
- Guðmundur Andrússon 1683: *Lexicon Islandicum sive Gothica Runæ vel Lingvæ Septentrionalis Dictionarium* quo fieri potuit diligentia concinnatum, adornatum et scriptum à Gudmundo Andreae et nunc tandem in lucem productum per Pet. Johan. Resenium. Kopenhagen.
- Gunnell Terry (Hg.) 2007: *Masks and Mumming in the Nordic Area*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, 98. Uppsala.

- Gunnell, Terry 1995: *The Origins of Drama in Scandinavia*. Cambridge.
- Gunnes, Erik 1986: *Rikssamling og kristning 800–1177*. Norges historie, 2. Oslo.
- Güntert, Hermann 1912: *Über altisländische Berserker-geschichten*. Beilage zum Jahresbericht des Heidelberger Gymnasiums. Heidelberg.
- Gurevitch, Aaron 1993: Hyndluljóð. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 309.
- Gustavson, Helmer / Eva Nyman 2003: Rök. In: *RGA*, 25, S. 62–72.
- Gutenbrunner, Siegfried 1940: Die Harier im Markomannenkrieg. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 77, S. 27–28.
- Hackenberg, Erna 1918: *Die Stammtafeln der angelsächsischen Königreiche*. Berlin.
- Hægstad, Magnus 1912: Um navnet Oskoreidi. In: *Maal og Minne*, 1912, S. 80–85.
- Hagberg, Ulf Erik 1976: Fundort und Fundgebiet der Modeln aus Torslunda. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 10, S. 323–349.
- Hagberg, Ulf Erik 2006: Torslunda. § 2. Die Preßblechmodel. § 3. Archäologisches Umfeld. In: *RGA*, 31, S. 77–81.
- Hägg, Inga 1984a: *Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu*. Berichte über die Ausgrabungen in Haithabu, 20. Neumünster.
- Hägg, Inga 1984b: Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu. Aspekten und Interpretation. In: *Offa*, 41, S. 177–188.
- Hald, Kristian 1965: *Vore Stednavne*. Kopenhagen.
- Hallberg, Peter 1962: *Snorri Sturluson och Egils saga Skallagrímssonar. Ett försök till språklig författarbestämning*. Studia Islandica, 20. Reykjavík.
- Halvorsen, Eyvind Fjeld 1974: Troll. In: *KHLNM* 18, Sp. 655–657.
- Harris, Joseph 1993: Love and Death in the *Männerbund*. An Essay with Special Reference to the *Bjarkamál* and the *Battle of Maldon*. In: Jess B. Bessinger / Helen Damico / John Leyerle (Hg.), *Heroic Poetry in the Anglo-Saxon Period. Studies in Honor of Jess B. Bessinger, Jr.* Studies in Medieval Culture, 32. Kalamazoo, S. 77–114.
- Harris, Joseph 2006: Myth and Meaning in the Rök Inscription. In: *Viking and Medieval Scandinavia*, 2, S. 45–109.
- Hartmann, Elisabeth 1936: *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der Skandinavischen Völker*. Tübinger germanistische Arbeiten, 23. Stuttgart/Berlin.
- Hasenfratz, Hans-Peter 1982: Der indo-germanische Männerbund. In: *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, 34, S. 148–163.
- Hasenfratz, Hans-Peter 2005: Seelenvorstellungen. In: *RGA*, 28, S. 35–41.
- Hauck, Karl / Helmut Rosenfeld 1984: Dioskuren. In: *RGA*, 5, S. 482–494.
- Hauck, Karl 1954: Herrschaftszeichen eines wotanistischen Königtums. In: *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 14, S. 9–66.
- Hauck, Karl 1955: Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. In: *Saeculum*, 6, S. 186–223.
- Hauck, Karl 1957a: Alemannische Denkmäler der vorchristlichen Adelskultur. In: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 16, S. 1–40.
- Hauck, Karl 1957b: Germanische Bildendenkmäler des frühen Mittelalters. In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 31, S. 349–379.
- Hauck, Karl 1978: Bildforschung als historische Sachforschung. Zur vorchristlichen Ikonographie der figuralen Helmprogramme aus der Vendelzeit. In: Karl Hauck / Hubert Mordek (Hg.), *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter*. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag. Köln/Wien, S. 27–70.
- Hauck, Karl 1980a: Gemeinschaftstiftende Kulte der Seegermanen. Mit 4 Anhängen von L. von Padberg (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XIX). In: *Frühmittelalterliche Studien*, 14, S. 463–617.

- Hauck, Karl 1980b: Die Veränderung der Missionsgeschichte durch die Entdeckung der Ikonologie der germanischen Bilddenkmäler, erhellt am Beispiel der Propagierung der Kampfhilfen des Mars-Wodan in Altuppsala im 7. Jahrhundert (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XX). In: *Westfalen*, 58, S. 227–307.
- Hauck, Karl 1981a: Die bildliche Wiedergabe von Götter- und Heldenwaffen im Norden seit der Völkerwanderungszeit (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XVIII). In: Ruth Schmidt-Wiegand (Hg.), *Wörter und Sachen im Lichte der Bezeichnungsforschung. Arbeiten zur Frühmittelalterforschung*, 1. Berlin/New York, S. 168–269.
- Hauck, Karl 1981b: *Überregionale Sakralorte und die vorchristliche Ikonographie der Seegermanen* (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXI). Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 8. Göttingen.
- Hauck, Karl 1982a: Germania-Texte im Spiegel von Bildzeugnissen des Nordens (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXIV). In: Gerhard Wirth (Hg.), *Romanitas, Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*. Johannes Straub zum 70. Geburtstag am 18. Oktober 1982 gewidmet. Berlin, S. 175–216.
- Hauck, Karl 1982b: Zum zweiten Band der Sutton Hoo-Edition. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 16, S. 319–362.
- Hauck, Karl 1983: Dioskuren in Bildzeugnissen des Nordens vom 5. bis zum 7. Jahrhundert. In: *Jahrbuch des Römisch-Germanisches Zentralmuseums Mainz*, 30, S. 435–464.
- Hauck, Karl 1994: Altuppsalas Polytheismus exemplarisch erhellt mit Bildzeugnissen des 5.–7. Jahrhunderts (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LIII). In: Heiko Uecker (Hg.), *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*. RGA-E, 11. Berlin/New York, S. 197–302.
- Hauck, Karl, et al. 1985–1989: *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Ikonographischer Katalog, 1.1 Einleitung, 1.2 Text, 1.3 Tafeln, 2.1 Tex, 2.2 Tafeln, 3.1 Text, 3.2 Tafeln*. Münstersche Mittelalter-Schriften XXIV/1–3. München.
- Hedeager, Lotte 2000: Skandinavisk dyreornamentik. Symbolsk repræsentation af en førkristen kosmologi. In: Geraldine Barnes / Margaret Clunies Ross (Hg.), *Old Norse Myths, Literature and Society*. Proceedings of the 11th International Saga Conference, 2–7 July 2000, University of Sydney, Sydney, S. 126–141.
- Hedeager, Lotte 2001: Asgard reconstructed? Gudme – A “Central Place” in the North. In: Mayke de Jong / Frans Theuvs (Hg.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages, The Transformation of the Roman world*, 6. Leiden, S. 467–507.
- Hedeager, Lotte 2002: Scandinavian “Central Places” in a Cosmological Setting. In: Birgitta Hårdh / Lars Larsson (Hg.), *Central Places in the Migration and Merovingian Periods*. Papers from the 52nd Sachsensymposium, August 2001, Acta Archaeologica Ludensia Series in 8°, 39/Uppåkrastudier, 6. Lund, S. 3–18.
- Hedeager, Lotte 2004: Dyr og andre mennesker – mennesker og andre dyr. Dyreornamentikkens transcendentale realitet. In: Anders Andrén / Kristina Jennbert / Catharina Raudvere (Hg.), *Ordning mot kaos. Studier av nordisk førkristen kosmologi*, Vågar till Midgård, 4. Lund, S. 223–256.
- Heizmann, Wilhelm / Astrid van Nahl (Hg.) 2003: *Runica – Germanica – Mediaevalia*. Festschrift für Klaus Düwel. RGA-E 37. Berlin/New York.
- Heizmann, Wilhelm 1998: Hvanndalir – Glæsisvellir – Avalon. Traditionswanderungen im Norden und Nordwesten Europas. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 32, S. 72–100.
- Heizmann, Wilhelm 2002a: Ódáinsakr und Glæsisvellir. In: RGA, 21, S. 527–533.
- Heizmann, Wilhelm 2002b: Germanische Männerbünde, In: Rahul P. Das / Gerhard Meiser (Hg.), *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei den indogermanischen Völkern*. Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie, 1. Bremen, S. 117–138.

- Heizmann, Wilhelm 2015: Das adventus-Motiv auf dem langen Horn von Gallehus (1639). In: Wilhelm Heizmann / Siegmund Oehrl (Hg.), *Bilddenkmäler zur germanischen Götter- und Heldensage*, RGA-E 91. Berlin/Boston 2015, S. 83–120.
- Helmbrecht, Michaela 2007/2008: Figures with Horned Headgear. A Case Study of Context Analysis and Social Significance of Pictures in Vendel and Viking Age Scandinavia. In: *Lund Archaeological Review*, 13/14, S. 31–53.
- Helmbrecht, Michaela 2007a: Om hjelmer med horn og Odins krigere. In: Ingemar Nordgren (Hg.), *Kult, guld och Makt*. Ett tvärvetenskapligt symposium i Götene. Series B. Vetenskapliga rapporter och småskrifter, 4. Skara, S. 149–164.
- Helmbrecht, Michaela 2007b: Der Gebrauch von anthropomorphen Darstellungen im Vendel- und wikingerezeitlichen Skandinavien. Das Beispiel der Motivgruppe „Hörnerhelmtträger“. In: Christoph Grünewald / Torsten Capelle (Hg.), *Innere Strukturen von Siedlungen und Gräberfeldern als Spiegel gesellschaftlicher Wirklichkeit?* Akten des 57. Internationalen Sachsensymposiums vom 26.–30. August 2006 in Münster. Veröffentlichungen der Altertumskommission für Westfalen, 17. Münster, S. 163–171.
- Helmbrecht, Michaela 2011: *Wirkmächtige Kommunikationsmedien. Menschenbilder der Vendel- und Wikingerzeit und ihre Kontexte*. Acta archaeologica Lundensia. Series prima in 4°, 30. Lund.
- Helskog, Knut 1988: *Helleristningene i Alta. Spor etter ritualer og dagligliv i Finnmarks forhistorie*. Alta.
- Helskog, Knut 2014: *Communicating with the world of beings. The world heritage rock art sites in Alta, Arctic Norway*. Oxford.
- Henry, Patrick Leo 1982: Furor Heroicus. *Zeitschrift für celtische Philologie*, 39, S. 235–242.
- Hermann Pálsson / Stefanie Würth 1995: Hólmgöngur in der altnordischen Literatur: Historischer Gehalt und literarische Gestaltung. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 41, S. 37–69.
- Hertz, Wilhelm 1862: *Der Werwolf. Beitrag zur Sagengeschichte*. Stuttgart.
- Hesselman, Bengt 1945: *Omljud och brytning i de nordiska språken: Förstudier till en nordisk språkhistoria*. Nordiska texter och undersökningar, 15. Stockholm.
- Heusler, Andreas 1908: *Die Gelehrte Urgeschichte im altisländischen Schrifttum*. Berlin.
- Heusler, Andreas 1911: *Das Strafrecht der Isländersagas*. Leipzig.
- Heusler, Andreas / Wilhelm Ranisch (Hg.) 1903: *Eddica minora. Dichtungen eddischer Art*. Aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken zusammengestellt und eingeleitet. Dortmund.
- Hiltmann, Heiko 2011: *Vom isländischen Mann zum norwegischen Gefolgsmann. Männlichkeitsbilder, Vergangenheitskonstruktionen und politische Ordnungskonzepte im Island des 13. und 14. Jahrhunderts*. Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien, 4. Bamberg.
- Höfler, Otto 1936a: Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer. In: *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 10, S. 33–49.
- Höfler, Otto 1936b: Über germanische Verwandlungskulte. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 73, S. 109–115.
- Höfler, Otto 1934: *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Bd. 1. Frankfurt a. M.
- Höfler, Otto 1940: Cangrande von Verona und das Hundsymbol der Langobarden. In: Ferdinand Hermann / Wolfgang Treutlein (Hg.), *Brauch und Sinnbild: Eugen Fehrle zum 60. Geburtstag, gewidmet von seinen Schülern und Freunden*, Karlsruhe, S. 101–137.
- Höfler, Otto 1952a: *Germanisches Sakralkönigtum, 1. Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*. Tübingen/Münster/Köln.
- Höfler, Otto 1952b: Das Opfer im Semnonenhain und die Edda. In: Hermann Schneider (Hg.), *Edda, Skalden, Saga. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer*, Heidelberg, S. 1–67.

- Höfler, Otto 1954: Über die Grenzen semasiologischer Personennamenforschung. In: Albin Lesky, et al. (Hg.), *Festschrift für Dietrich Kralik*, Horn, S. 26–53.
- Höfler, Otto 1956: Der Sakralcharakter des germanischen Königtums. In: *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainauvorträge 1954*. Vorträge und Forschungen, 3, Lindau/Konstanz, S. 75–104.
- Höfler, Otto 1962: Zur Herkunft der Heraldik. In: Karl Oettinger (Hg.), *Festschrift für Hans Sedlmayer*, München, S. 134–200.
- Höfler, Otto 1963: Der Rökstein und die Sage. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 78, S. 1–121.
- Höfler, Otto 1973a: *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 279. Band, 2. Abhandlung. Wien.
- Höfler, Otto 1973b: Abstammungstraditionen. In: *RGA*, 1, S. 18–29.
- Höfler, Otto 1974: Zwei Grundkräfte im Wodankult. In: Manfred Mayrhofer (Hg.), *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur Indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker*. Gedenkschrift für Hermann Güntert zur 25. Wiederkehr seines Todestages am 23. April 1973, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 12. Innsbruck, S. 133–144.
- Höfler, Otto 1976: Berserker. In: *RGA*, 2, S. 298–304.
- Høilund Nielsen, Karen 2011: Germanic animal art and symbolism. In: Heinrich Beck / Dieter Geuenich / Heiko Steuer (Hg.), *Altertumskunde – Altertumswissenschaft – Kulturwissenschaft. Erträge und Perspektiven nach 40 Jahren Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. RGA-E 70. Berlin/New York, S. 589–632.
- Høilund Nielsen, Karen 1997a: Animal Art and the Weapon-Burial Rite – Political Badge? In: Claus Kjeld Jensen / Karen Høilund Nielsen (Hg.), *Burial and Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Århus, S. 129–148.
- Høilund Nielsen, Karen 1997b: Retainers of the Scandinavian kings. An alternative interpretation of Salin's Style II (sixth-seventh centuries AD). In: *Journal of European Archeology*, 5, S. 151–169.
- Høilund Nielsen, Karen 1998: Animal Style – a Symbol of Might and Myth. Salin's Style II in a European Context. In: *Acta Archaeologica*, 69, S. 1–52.
- Høilund Nielsen, Karen 1999: Ulvekriegeren. Dyresymbolik på våbenudstyr fra 6.–7. Århundrede. In: Ole Høiris, / Hans Jørgen Madsen / Torsten Madsen / Jens Velle (Hg.), *Menneskelivets mangfoldighed. Arkæologisk og antropologisk forskning på Moesgård*. Aarhus, S. 327–334.
- Høilund Nielsen, Karen 2002: Ulv, hest og drage. Ikonografisk analyse af dyrene i stil II–III. In: *Hikuin*, 29, S. 187–218.
- von Holberg, Ludwig Freiherr 1753: *Beschreibung der Handelsstadt Bergen in Norwegen*. Leipzig.
- Hollander, Lee M. 1940: Sigvat Thordsson and his Poetry. In: *Scandinavian Studies and Notes*, 16, S. 43–67.
- Holm, Nils G. (Hg.) 1982, *Religious Ecstasy. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 11. Stockholm.
- Holmqvist, Wilhelm 1939: *Kunstprobleme der Merowingerzeit*. Kungl. Vitterhets historie och antikvitets Akademiens Handlingar, 47. Stockholm.
- Holmqvist, Wilhelm 1972: Die Goldhalskragen. In: Ulf Erik Hagberg (Hg.), *Studia Gotica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa. Vorträge beim Gotensymposium im Statens Historiska Museum Stockholm 1970*, Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, 25. Stockholm, S. 234–253.
- Holmqvist, Wilhelm 1977: Figürliche Darstellungen aus frühgeschichtlicher Zeit. In: *Studien zur Sachsenforschung*, 1, S. 197–214.
- Holmqvist, Wilhelm 1979: *Swedish Vikings on Helgö and Birka*. Stockholm.

- Holmqvist, Wilhelm 1980: *Guldhalskrågarna*. Stockholm.
- Holmsen, Andreas / Jarle Simensen 1967: *Rikssamling og kristendom. Norske historikere i utvalg*, 1. U-bøkene. Populærvitenskapelige billigbøker, 65. Oslo.
- Holmsen, Andreas 1991 *Nye studier i gammel historie. Fra de eldste tider til 1660*. Oslo.
- Holthausen, Ferdinand 1948: *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Altwest-nordischen, Altnorwegisch-isländischen einschließlich der Lehn- und Fremdwörter sowie der Eigennamen*. Göttingen.
- Holtmark, Anne 1956: *Studier i norrøn diktning*. Oslo.
- Holtmark, Anne 1968: On the Werewolf Motif in Egil's saga SkallaGrímssonar. In: *Scienca Islandica – Science in Iceland. Anniversary Volume*. Reykjavík, S. 7–9.
- Hoops, Johannes (Hg.) 1911–1919: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. 4 Bde. Straßburg.
- Hougen, Bjørn 1940: Osebergfunnets Billedvev. In: *Viking. Tidskrift for norrøn arkeologi*, 4, S. 85–124.
- Høyersten, Jon Geir 2004: Berserkene – Hva gikk det av dem? In: *Tidsskrift for den norske legeförening*, 24, S. 3247–3250.
- Huchting-Gminder, Lore 1933: Die Berserker der altisländischen Sagas. In: *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 11, S. 239–243.
- Hultgård, Anders 2000: Jul. In: *RGA*, 16, S. 100–105.
- Hultgård, Anders 2003: År – „Gutes Jahr und Ernteglück“ – ein Motivkomplex in der altnordischen Literatur und sein religionsgeschichtlicher Hintergrund. In: Heizmann / van Nahl (Hg.) 2003, S. 282–308.
- Hultgård, Anders 2007: Wotan-Odin. In: *RGA*, 35, S. 759–785.
- Hultgård, Anders 2011: Óðinn, Valhöll and the Einherjar. Eschatological myth and ideology in the late Viking period. In: Ian Beuermann / Jón Viðar Sigurðsson / Jan Erik Rekdal / Gro Steinsland (Hg.), *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*. Leiden/Boston, S. 297–328.
- Hultgård, Anders 2017: *Midgård brinner. Ragnarök i religionshistorisk belysning*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, 146. Uppsala.
- Hultkrantz, Åke 1973: A Definition of Shamanism. In: *Temenos*, 9, S. 25–37.
- Hultkrantz, Åke 2001: Scandinavian and Saami Religion Relationships. Continuities and discontinuities in the academic debate. In: Michael Stausberg (Hg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zum seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*. RGA-E 31. Berlin/New York, S. 412–423.
- Hultkrantz, Åke 1989: Hällristningsreligion. In: Sverker Janson / Erik B. Lundberg / Ulf Bertilsson (Hg.), *Hällristningar och hällmålningar i Sverige*, Stockholm, S. 43–58.
- Hünnerkopf, Richard 1927: Das germanische Totenheer. In: *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, IV/1, S. 20–23.
- Huth, Otto 1935: Der Durchzug des Wilden Herres. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, 32, S. 193–210.
- Ihre, Johan 1769: *Glossarium Suiothoticum*. Uppsala.
- Ingstad, Anne Stine 1992: Oseberg-dronningen – hvem var hun? In: Arne Emil Christensen / Anne S. Ingstad / Bjørn Myhre (Hg.), *Oseberg-dronningens grav: vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo, S. 224–256.
- Ingstad, Anne Stine 1995: The Interpretation of the Oseberg-find. In: Ole Crumlin-Pedersen / Brigitte Munch Thye (Hg.), *The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia. Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th – 7th May 1994*. Publications from the National Museum. Studies in Archaeology & History, 1. København, S. 138–147.

- Ivančik, Askold 1993: Les guerriers-chiens : loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure. In: *Revue de l'Histoire des Religions*, 210, 305–329.
- Jacob, Georg 1927: *Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert*. Quellen zur deutschen Volkskunde, 1 Berlin. Nachdruck Berlin 2010.
- Jacobsen, Lis 1935: *Forbandelseformularer i nordiske runeindskrifter*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, 39/4. Stockholm.
- Jacoby, Michael 1974: *Wargus, vargr, »Verbrecher«, »Wolf«*. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia, 12. Uppsala.
- Jakob-Rost, Liane 1966: Zu einigen hethitischen Kultfunktionären. In: *Orientalia*, 35, S. 417–422.
- Jakobson, Roman / Gojko Ruzicic 1950: The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos. In: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoires Orientales et Slaves*, 10, Mélanges Henri Grégoire, 2, S. 323–355.
- Jakobson, Roman/Simmons, Ernest J. 1949: *Russian Epic Studies*. Memoirs of the American Folklore Society, 42. Philadelphia.
- Jankuhn, Herbert 1987: *Nydam und Thorsberg. Moorfunde der Eisenzeit*. Schleswig-Holsteinisches Landesmuseum für Vor- und Frühgeschichte. Wegweiser durch die Sammlung, 3. Neumünster.
- Janson, Sverker / Erik B. Lundberg / Ulf Bertilsson 1989: *Hällristningar och hällmålningar*, 1. Sverige. Stockholm.
- Jansson, Sven B. F. 1987: Runes in Sweden. Stockholm.
- Janzén, Assar 1947: De fornvästnordiska personnamnen. In: Assar Janzén (Hg.), *Personnamn*. Nordisk kultur, 7. Stockholm/Oslo/Kopenhagen, S. 22–186.
- Jeanmaire, Henri 1939: *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Travaux et mémoires de l'université de Lille. Nouvelle série, droit et lettres, 21. Lille.
- Jensen, Jørgen 1988: *I begyndelsen. Fra de ældste tider til ca. år 200 f. Kr.* Danmarkshistorie, 1. Kopenhagen.
- Jesch, Judith 2001: *Ships and Men in the late Viking Age: The Vocabulary of Runic Inscriptions and Skaldic Verse*. Woodbridge (Suffolk).
- Johnsen, Oskar Albert 1916: *Olav Haraldssons ungdom indtil slaget ved Nesjar 25. Mars 1016. En kritisk undersøkelse*. Videnskapselskapets skrifter, II. Hist-Filos. klasse, 1916/2. Kristiania.
- Jón Helgason 1946: Haraldskvæði. In: *Tímarit máls og menningar*, 1946, S. 130–146.
- Jones, Gwyn 1932: The Religious Elements of the Icelandic "Hólmganga". In: *Modern Language Review*, 27, S. 307–13.
- Jones, Gwyn 1933: Some Characteristics of the Icelandic "Hólmganga". In: *Journal of English and Germanic Philology*, 32, S. 203–224.
- Jørgensen, Lars 2009: Pre-Christian Cult at Aristocratic Residences and Settlement Complexes in Southern Scandinavia in the 3rd–10th Centuries AD. In: Uta von Freeden / Herwig Friesinger / Egon Wamers (Hg.), *Glaube, Kult und Herrschaft. Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa*. Akten des 59. Internationalen Sachsensymposiums und der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mitteldonauraum. Bonn, S. 329–354.
- Jørgensen, Peter A. 1993: Gríms saga loðinkinna. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 243–244.
- Kahle, Bernhard 1910: Die altwestnordischen Beinamen bis etwa zum Jahre 1400. Ergänzungen und Nachträge zu Finnur Jónssons Tilnavne i den islandske oldlitteratur. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 26, S. 142–202, 227–260.
- Kalinke, Marianne / Geraldine Barnes 1993: Riddararsögur. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 528–533.
- Kålund, Peder Erasmus Kristian 1877: *Bidrag til en historisk-topographisk Beskrivelse af Island*, 1. Syd- og Vest-Fjærdingerne. Kopenhagen.

- Kaplan, Reid W. 1975: The Sacred Mushroom in Scandinavia. In: *MAN. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, New Series, 10, S. 72–79.
- Karras, Ruth Mazo 1993: Haraldr hárfagri (“fair-hair”) Hálfðanarson. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 267–268.
- Kaufmann, Henning 1968: *Altdeutsches Namenbuch. Personennamen. Ergänzungsband*. München/Hildesheim.
- Kempff, Hjalmar 1866: *Forsök till tolkning och förklaring af Haralds-Mål eller fragmenten af ett qvæde om Harald Hårfagre*. Uppsala.
- Kershaw, Kris 2000: *The One-Eyed God: Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*. Journal of Indo-European Studies. Monograph, 36. Washington D. C.
- Kershaw, Nora (Hg.) 1922: *Anglo-Saxon and Norse Poems*. Cambridge.
- Keyser, Rudolf 1854: *Oaths; Duels and Berserksgang; Ordeals or Judgements of the Gods*. In: Rudolf Keyser, *Religion of the Northmen*. Trans. by Barclay Pennock. New York, S. 236–262.
- Keyser, Rudolf 1868: *Ed; Tvekamp og Berserksgang; Ordaler eller Gudsdomme*. In: Rudolf Keyser, *Samlede Afhandlinger*. Christiania, S. 343–361.
- Keyser, Rudolph 1847: *Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen*. Christiania.
- von Kienle, Richard 1938: Über Sippe und Bund im germanischen Altertum. In: *Welt als Geschichte*, 4, S. 273–291.
- von Kienle, Richard 1939: *Germanische Gemeinschaftsformen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klingenberg, Heinz / Ursula Koch 1974: Ein Ringschwert mit Runenkreuz aus Schretzheim, Kr. Dillingen a.d. Donau. In: *Germania*, 52: S. 120–130.
- Klingenberg, Heinz 1993: Trór Þórr (Thor) wie Tros Aeneas. Snorra Edda Prolog, Vergil-Rezeption und Altisländische Gelehrte Urgeschichte. In: *Alvíssmál*, 1, S. 17–54.
- Kluge, Friedrich 2002: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 24. durchgesehene und erweiterte Auflage. Bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin/New York.
- Knudsen, Gunnar / Marius Kristensen / Rikard Hornby 1936–1964: *Danmarks gamle personnavne*, 1:1–2. *Fornavne*, 2:1–2. *Tilnavne*. Kopenhagen.
- Knudsen, Gunnar, et al. 191922–2013: *Danmarks stednavne*. 26 Bde. Kopenhagen.
- Koht, Halvdan 1923: Var „finnane“ alltid finnar? In: *Maal og Minne*, 1923, S. 161–175.
- Koht, Halvdan 1931: Harald Haarfagre. In: Edvard Bull (Hg.), *Norsk Biografisk Leksikon*, 5, Oslo, S. 457–463.
- Koht, Halvdan 1955: *Harald Hårfagre og rikssamlinga*. Oslo.
- Kolbrún Haraldsdóttir 1994: Fagrskinna. In: *RGA*, 8, S. 142–151.
- Kousgård Sørensen, John 1974: Odinkar og andre navne på -kar. In: *Namn og Bygd*, 62, S. 108–116.
- Kousgård Sørensen, John 1984: *Patronymy i Danmark*, 1. *Runetid og middelalder*. Navnestudier, 23. Kopenhagen.
- Krafft, Sophie 1956: *Pictorial weavings from the Viking age. Drawings and patterns of textiles from the Oseberg finds*. Oslo.
- Krag, Claus 1989: Norge som odel I Harald Hårfagres ætt. In: *Historisk Tidsskrift*, 68, S. 288–302.
- Krag, Claus 1995: *Vikingtid og rikssamling 800–1130*. Norges historie, 2. Oslo.
- Krag, Claus 2001: Lendir menn. In: *RGA*, 18, S. 259–261.
- Krag, Claus 2003: Olaf der Heilige. § 1. Historisches. In: *RGA*, 22, S. 54–56.
- Kraus, Carl 1895: Das Gotische Weihnachtsspiel. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 20, S. 224–257.
- Krause, Arnulf 1990: *Die Dichtung des Eyvindr skáldaspillir. Edition, Kommentar, Untersuchungen*. Altnordische Bibliothek, 10. Leverkusen.
- Krause, Arnulf 1999: Haraldr hárfagri. In: *RGA*, 13, S. 642–644.
- Krause, Wolfgang 1970: *Die Sprache der urnordischen Runeninschriften*. Germanische Bibliothek. Reihe 3, Untersuchungen und Einzeldarstellungen. Heidelberg.

- Kretschmar, Freda 1938: *Hundestammvater und Kerberos*. Studien zur Kulturkunde, 4. Heidelberg.
- Kretzenbacher, Leopold 1968: *Kynocephale Dämonen südosteuropäischer Volksdichtung: Vergleichende Studien zu Mythen, Sagen, Maskenbräuchen um Kynocephaloi, Werwölfe und südslavische Pesoglavci*. Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, 5. München.
- Kreutzer, Gert 1977: Berserker. In: Robert-Henri Bautier / Liselotte Lutz (Hg.), *Lexikon des Mittelalters*, 1, München/Zürich, Sp. 2019–2220.
- Kreutzer, Gert 1999: Háleygjatal. In: *RGA*, 13, S. 410–413. Berlin/New York.
- Kristensen, Anne K. G. 1983: *Tacitus' germanische Gefolgschaft*. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser, 50.5. Kopenhagen.
- Kroesen, Riti 1999: Qrvar-Odds saga. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 744.
- Krüger, Jana 2008: „Wikinger“ im Mittelalter. Die Rezeption von víkingr m. und víking f. In der altnordischen Literatur. *RGA-E* 56. Berlin/New York.
- Kuhn, Hans 1938: Kriegswesen und Seefahrt. In: Hermann Schneider, *Germanische Altertumskunde*, München, S. 98–122.
- Kuhn, Hans 1944: Altnordisch rekkir und Verwandte. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 58, S. 105–121.
- Kuhn, Hans 1978: Der Todesspeer. Odin als Totengott. In: Hans Kuhn, *Kleine Schriften. IV. Aufsätze aus den Jahren 1968–1976*. Berlin, S. 247–258.
- Kuhn, Hans / Richard Wenskus 1973: Antrustio. In: *RGA*, 1, S. 360 f.
- Kuhn, Hans 1949: Kappar og berserkir. In: *Skírnir*, 123, S. 98–113.
- Kuhn, Hans 1956: Die Grenzen der germanischen Gefolgschaft. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanische Abteilung*, 73, S. 1–83. Auch in: Dietrich Hofmann (Hg.), Hans Kuhn: *Kleine Schriften. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte*. 2. Literaturgeschichte, Heldensage und Heldendichtung, Religions- und Sittengeschichte, Recht und Gesellschaft, Berlin 1971, S. 420–483.
- Kuhn, Hans 1968: Kämpfen und Berserker. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 2, S. 218–227. Auch in: Dietrich Hofmann (Hg.), Hans Kuhn: *Kleine Schriften. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte*. 2. Literaturgeschichte, Heldensage und Heldendichtung, Religions- und Sittengeschichte, Recht und Gesellschaft, Berlin 1971, S. 521–531.
- Kuhn, Hans 1991: *Das altnordische Seekriegswesen*. Heidelberg.
- Kunin, Devra (Übers.) 2001: *A History of Norway and The Passion and Miracles of The Blessed Óláfr*. Edited with an introduction and notes by Carl Phelpstead. Viking Society for Northern Research, Text Series, 13. London.
- Lamm, Jan Peder / Hans-Åke Nordström (Hg.) 1983: *Vendel period studies*. Transactions of the Boat-grave Symposium in Stockholm, February 2–3, 1981. Statens Historiska Museum, Studies, 2. Stockholm.
- Lamm, Jan Peder 1998: Goldhalskragen. In: *RGA*, 12, S. 335–343.
- Lamm, Jan Peder / Rundkvist, Martin 2005: Björnen i Ägget. En vapengrav i Ed socken, Uppland, och vendeltidens vapen med djurfiguren. In: *Fornvännen*, 100, S. 101–114.
- Landolt, Christoph / Dieter Timpe / Heiko Steuer 1998: Gefolgschaft. In: *RGA*, 10, S. 533–554.
- Landolt, Christoph 1999a: Haraldr hilditön. In: *RGA*, 13, S. 645–647.
- Landolt, Christoph 1999b: Hedeninge. In: *RGA*, 14, S. 109–110.
- Landolt, Christoph 1999 c: Hildedichtung und Hildesage. In: *RGA*, 14, S. 561–565.
- Landolt, Christoph 2006: Wate. In: *RGA*, 33, S. 313–315.
- Larsson, Lars / Birgitta Hårdh / Berta Stjernquist (Hg.) 1998: *Centrala platser, centrala frågor. Samhällsstrukturen under järnålderen*. En vänbok till Berta Stjernquist. Acta Archaeologica Lundensia Series in 8°, 28. Uppåkrastudier, 1. Stockholm.

- Laur, Wolfgang 2001: *Germanische Heiligtümer und Religion im Spiegel der Ortsnamen. Schleswig-Holstein, nördliches Niedersachsen und Dänemark*. Kieler Beiträge zur deutschen Sprachgeschichte, 21. Neumünster.
- Leahy, Kevin 2006: *Medieval Britain and Ireland* 2005. Cambridgeshire. Fen Drayton. In: *Medieval Archaeology*, 50, S. 278–280.
- Lebecq, Stéphane 1987: Ohthere et Wulfstan : deux marchands-navigateurs dans le Nord-Est européen à la fin du IX^e siècle. In: Henri Dubois / Jean-Claude Hocquet / André Vauchez (Hg.), *Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e–XVIII^e siècles)*, 2. *Marins, navires et affaires* (*Mélanges Michel Mollat*), Histoire ancienne et médiévale, 21, Paris, S. 167–181.
- Lecouteux, Claude 1999: *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*. Paris.
- Leubuscher, Rudolf 1850: *Ueber die Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter: ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*. Berlin.
- Leuner, Hanscarl 1970: Über die historische Rolle magischer Pflanzen und ihrer Wirkstoffe. In: Herbert Jankuhn (Hg.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit von 14. bis 16. Oktober 1968, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Folge 3, 74. Göttingen, S. 279–296.
- Liberman, Anatoly 2003: Berserkir. A double Legend. In: Rudolf Simek / Judith Meurer (Hg.), *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages*. Papers of the 12th International Saga Conference, Bonn/Germany, 28th July – 2nd August 2003. Bonn, S. 337–340.
- Liberman, Anatoly 2015: *In Prayer and Laughter. Essays on Medieval Scandinavian and Germanic Mythology, Literature and Culture*. Moskau.
- Lid, Nils 1933: *Jolesveinar og Grøderikdomsgudar*. Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps Akademi i Oslo. 2, Hist.-Philos. Klasse, 1932/5. Oslo.
- Lid, Nils 1929: *Joleband og vegetasjonsguddom*. Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps Akademi i Oslo. 2, Hist.-Philos. Klasse, 1928/4. Oslo.
- Lid, Nils 1937: Til varulvens historia. In: *Saga och Sed*, 4, S. 3–25. Nachdruck in: Nils Lid, *Trolldom. nordiska studiar, utg. som gestskrift til 60-årsdagen 16. Januar 1950*, Oslo, S. 82–108 (Til varulvens historie).
- Lid, Nils 1956: *Berserk*. In: *KHLNM* 1, Sp. 501–503.
- Lie, Hallvard 1970: Sigvatr Þórðarson. In: *KHLNM* 15, Sp. 231–238.
- Lincoln, Bruce 1975: Homeric λύσσα: “Wolfish Rage”. In: *Indogermanische Forschungen*, 80, S. 98–105.
- Lind, Erik Henrik 1905–1915: *Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden*. 2 Bde. Uppsala.
- Lind, Erik Henrik 1931: *Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden. Supplementband*. Oslo.
- Lindenschmit, Ludwig 1900: *Die Alterthümer unserer heidnischen Vorzeit, nach den in öffentlichen und Privatsammlungen befindlichen Originalen zusammengestellt und herausgegeben von dem Römisch-germanischen Centralmuseum in Mainz*, 4. Mainz.
- Linder, Nils, et al. (Hg) 1876–1899: *Konversationslexikon och Realencyklopedi*. Stockholm.
- Lindow, John 1976: *Comitatus, Individual and Honor. Studies in North Germanic Institutional Vocabulary*. University of California publications in linguistics, 83. Berkeley/Los Angeles/London.
- Lindow, John 1995: Supernatural Others and Ethnic Others. In: *Scandinavian Studies*, 67, S. 8–31.
- Lindquist, Ivar (Hg.) 1929: *Norröna lovkväden från 800- och 900-talen*. Nordisk filologi, 2. Lund.
- Lindquist, Ivar 1947: Översikt över de äldsta skandinaviska personnamnen, med huvudvikten på de urnordiska. In: Assar Janzén (Hg.), *Personnavne*, Nordisk kultur, 7- Stockholm/Oslo/Köpenhamn, S. 5–21.

- Lindqvist, Sune (Hg.) 1941–1942: *Gotlands Bildsteine*. Gesammelt und untersucht von Gabriel Gustafson und Frederik Nordin mit Zeichnungen von Olof Sörling. Photographien von Harald Faith-Ell. Nach erneuter Durchsicht und Ergänzung des Materials hg. von Sune Lindqvist. 2 Bde. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Monographier, 38. Stockholm.
- Lindqvist, Sune 1925: Vendelhjälmar. In: *Fornvännen*, 20, S. 181–207.
- Lindqvist, Sune 1950: Vendelhjälmar i ny rekonstruktion. In: *Fornvännen*, 45, S. 1–24.
- Lönnroth, Lars 1977: The Riddles of the Rök-Stone: A Structural Approach. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 92, S. 1–57.
- Looijenga, Tineke 2003: *Texts & contexts of the oldest runic inscriptions*. The Northern World, 4. Leiden/Boston: Brill.
- de Looze, Laurence / Jón Karl Helgason / Russell Poole / Torfi Tulinius (Hg.) 2015: *Egil, the viking poet: New approaches to Egil's saga*. Toronto Old Norse and Icelandic studies, 9. Toronto.
- Loth, Heinz-Jürgen 1994: Hund. In: Dassmann, Ernst, et al. (Hg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, 16, Stuttgart, Sp. 773–828.
- Louis-Jensen, Jonna 1970: Syvende og ottende brudstykke. Fragmentet AM 325 IVa 4to. In: *Opuscula*, 4 (Bibliotheca Arnemagnæana, 30), S. 31–60.
- Lund Hansen, Ulla / Marie Stoklund 1999: Himlingøje. In: *RGA*, 14, S. 576–580.
- Lund, Allan A. / Anna Mateeva 1997: Gibt es in der Taciteischen „Germania“ Beweise für kultische Männerbünde der frühen Germanen? In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 49, S. 208–216.
- Lund, Cajsa S. (Hg.) 1986: *The Bronze Lurs*. Second Conference of the ICTM Study Group on Music Archaeology, Stockholm, November 19–23, 1984, Bd. 2. Kungl. Musikaliska Akademiens skriftserie, 53/2. Stockholm.
- Lund, Niels (Hg.) 1984: Two voyagers at the court of King Alfred. *The ventures of Ohthere and Wulfstan, together with the Description of northern Europe from the Old English Orosius*. York.
- Lundberg, Oskar 1946: Holmgång och Holmgångsblot. In: *Arv*, 2, S. 125–138.
- Lundgren, Magnus Fredrik / Erik Brate / Erik Hendrik Lind 1892–1934: *Svenska personnamn från medeltiden*. Nyare Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv, 10/6–7. Stockholm.
- Makiewicz, Tadeusz / Robert Nedoma / Hans Reichstein 2000: Hund und Hundegräber. In: *RGA*, 15, S. 212–232.
- Malinowski, Łukasz 2009: *Berserkir i ulfhednar w historii, mitach i legendach*. Krakau.
- Marold, Edith 1972: Das Walhallbild in den Eiríksmál und den Hákonarmál. In: *Mediaeval Scandinavia*, S. 19–33.
- Marold, Edith 1990: Sagengestalt und Kontext: Die Hildesage in wechselnden Kontexten. In: Hermann Reichert / Günter Zimmermann (Hg.), *Helden und Heldensage. Otto Gschwantler zum 60. Geburtstag*. Philologica Germanica, 11. Wien, S. 187–209.
- Marold, Edith 1992: Die Skaldendichtung als Quelle der Religionsgeschichte. In: Heinrich Beck / Detlev Ellmers / Kurt Schier (Hg.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*. RGA-E 5. Berlin/New York, S. 685–719.
- Marold, Edith 2006: Eyvindr Finnsson Skáldaspillir (10th century). In: Richard Kenneth Emmerson / Sandra Clayton-Emmerson (Hg.), *Key figures in medieval Europe: an encyclopedia*. Routledge encyclopedias of the Middle Ages, 13. New York, S. 209–211.
- Marold, Edith 2001a: Ljóðaháttir. In: *RGA*, 18, S. 535–540.
- Marold, Edith 2001b: Málaháttir. In: *RGA*, 19, S. 180–182.
- Marold, Edith 2003: Preislied. In: *RGA*, 23, S. 398–408.
- Marstrander, Carl J. S. 1952: De nordiske runeinnskrifter i eldre alfabet. Skrift og språk i folkevandringstiden, I. Danske og svenske innskrifter. In: *Viking*, 16, S. 1–277.
- Maryon, Herbert 1947: The Sutton Hoo Helmet. In: *Antiquity*, 21, S. 137–144.

- Marzinzik, Sonja 2007: *The Sutton Hoo Helmet*. London.
- Masdalen, Kjell-Olav 2005: Under himmelen blå. Agder i norsk rikssamling. In: *Aust-Agder-Arv 2004. Årbok for Aust-Agder-Arkivet og Aust-Agder-Museet*, S. 70–110.
- Maurer, Konrad 1856: *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christentume, in ihrem geschichtlichen Verlaufe quellenmäßig geschildert*. Bd. 2. München.
- Maurer, Konrad 1867: *Über die Ausdrücke altnordische, altnorwegische und isländische Sprache*. Abhandlungen der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Philologische Klasse, 11/2. München.
- McCone, Kim R. 1984: *Aided Cheltchair Maic Uthechair*: Hounds, Heroes and Hospitals in Early Irish Myth and Story. In: *Ériu*, 35, S. 1–30.
- McCone, Kim R. 1985: OIr *Olc*, *Luch*- and IE **wlkwos*, **lúkʷos* “wolf”. In: *Ériu*, 36, S. 171–176.
- McCone, Kim R. 1986: Werewolves, Cyclopes, Díberga, and Fianna: Juvenile Delinquency in Early Ireland. In: *Cambridge Medieval Celtic Studies*, 12, S. 1–22.
- McCone, Kim R. 1987: Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen. In: Wolfgang Meid (Hg.), *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 52. Innsbruck, S. 101–154.
- McCone, Kim R. 2002: Wolfsbesessenheit, Nacktheit, Einäugigkeit und verwandte Aspekte des altkeltischen Männerbundes. In: Rahul P. Das / Gerhard Meiser (Hg.), *Geregeltes Ungestüm. Bruderschaften und Jugendbünde bei den indogermanischen Völkern*, Veröffentlichungen zur Indogermanistik und Anthropologie, 1, Bremen, S. 43–67. Bremen.
- McCreesh, Bernardine 1993: Eyrbyggja saga. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 174–175.
- McKinnell, John / Rudolf Simek / Klaus Düwel 2004: *Runes, Magic and Religion. A Sourcebook*. *Studia Mediaevalia Septentrionalia*, 10. Wien.
- McTurk, Rory W. 1975/1976: Sacral Kingship in Ancient Scandinavia. A review of some recent writings. In: *Saga-Book*, 19, S. 139–69.
- McTurk, Rory W. 1994: Scandinavian Sacral Kingship. In: *Saga*, 24, S. 19–32.
- McTurk, Rory W. 2003: Ragnars saga loðbrókar. In: *RGA*, 24, S. 108–112.
- Mees, Bernard 2011: The Stenstofen dedication and sacral kingship. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur*, 140, S. 281–305.
- Meid, Wolfgang 1957: Das Suffix -no- in. In: *Beiträge zur Namenforschung*, 8, S. 72–108, 113–126.
- Meier, Mischa 1999: Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde bei den frühen Germanen. Tacitus, Germania Kap. 31, 38 und 43. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 51, S. 322–341.
- Meier, Mischa 2001: Männerbund. In: *RGA*, 19, S. 105–110.
- Meisen, Karl 1935: *Die Sagen vom wütenden Heer und wilden Jäger*. Volkskundliche Quellen, 1. Münster).
- Meissner, Rudolf 1921: *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde, 1 Bonn/Leipzig.
- Meissner, Rudolf 1938: *Das norwegische Gefolgschaftsrecht (Hirðskrá)*. Germanenrechte, Schriften der Akademie für Deutsches Recht, 5. Weimar.
- Menghin, Wilfried 1983: *Das Schwert im frühen Mittelalter. Chronologisch-typologische Untersuchungen zu Langschwertern aus germanischen Gräbern des 5. bis 7. Jahrhunderts n. Chr.* Wissenschaftliche Beibände zum Anzeiger der Germanischen Nationalmuseums, 1. Stuttgart.
- Menghin, Wilfried/Bertram, Marion (Hg.) 2007: *Merowingerzeit – Europa ohne Grenzen. Archäologie und Geschichte des 5. bis 8. Jahrhunderts*. Ausstellung, Staatliches Puschkin Museum der schönen Künste, Moskau, 12 März bis 13 Mai 2007, Staatliches Eremitage, St. Petersburg, 19 Juni bis 16 August 2007. Berlin/Wolfenbüttel.

- Merkelbach, Rebecca 2019: Eigi í mannligu eðli. Shape, Monstrosity and Berserkism in the Íslendingasögur. In: Santiago Barreiro / Luciana Cordo Russo (Hg.), *Shapeshifters in Medieval North Atlantic Literature*. Amsterdam, S. 83–106.
- Meschke, Kurt 1931: *Schwerttanz und Schwerttanzspiel im germanischen Kulturkreis*. Leipzig.
- Meuli, Karl 1933: Maske, Maskereien. In: Hans Bächtold-Stäubli / Eduard Hoffmann-Krayer (Hg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 5, Berlin/Leipzig, S. 1744–1852.
- Miklosich, Franz 1886: *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen*. Wien.
- Miquel, André 1966: L'Europe occidentale dans la relation arabe d'Ibrahim b. Ya'qub. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 21, S. 1048–1064.
- Moberg, Ove 1941: *Olav Haraldsson, Knut den Store och Sverige. Studier i Olav den heliges förhållande till de nordiska grannländerna*. Lund.
- Mogk, Eugen 1898: *Germanische Mythologie*. In: Grundriß der germanischen Philologie 2, Zweite verbesserte Auflage, Strassburg, S. 230–406.
- Mogk, Eugen 1911: Berserkr. In: Hoops (Hg.) 1911–1919, Bd. 1, S. 260–261.
- Mogk, Eugen 1919: Werwolf. In: Hoops (Hg.) 1911–1919, Bd. 4, S. 511–512.
- Mogk, Eugen 1923: *Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule*. Folklore Fellows Communications, 51. Helsinki.
- Mohr, Andreas 2005: *Das Wissen über die Anderen. Zur Darstellung fremder Völker in den fränkischen Quellen der Karolingerzeit*. Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, 7. Münster.
- Moisl, Hermann 1981: Anglo-Saxon Royal Genealogies and Germanic Oral Tradition. In: *Journal of Medieval History*, 7, S. 215–248.
- Möllenberg, Solveig 2011: *Tradition und Transfer in spätgermanischer Zeit*. RGA-E 76. Berlin / New York.
- Moltke, Erik 1985: *Runes and their Origin. Denmark and Elsewhere*. Copenhagen.
- Montelius, Oskar 1877: *Sveriges historia från äldsta till våra dagar, 1. Sveriges hednatid, samt medeltid, förra skedet, från år 1060 till år 1350*. Stockholm.
- Montelius, Oskar 1924: Ringsvärd och närstående typer. In: *Antikvarisk Tidskrift för Sverige*, 22, S. 22–60.
- Mortensen, Lars Boje 2000: The Anchin Manuscript of Passio Olai (Douai 295), William of Jumièges, and Theodoricus Monachus. New Evidence for Intellectual Relations between Norway and France in the 12th Century. In: *Symbolae Osloenses*, 75, S. 165–89.
- Mossé, Fernand 1950: *Manuel de l'Anglais du Moyen-âge, 1. Vieil-Anglais*. Bibliothèque de philologie germanique, 8. Paris.
- Much, Rudolf 1915: Rezension von Friedrich Kaufmann: Deutsche Altertumskunde. In: *Anzeiger für deutsches Altertum*, 37, S. 65–101.
- Much, Rudolf 1920: Der germanische Osten in der Heldensage. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 57, S. 145–176.
- Much, Rudolf 1924: Balder. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 61, S. 93–126.
- Much, Rudolf 1925: Widsith. Beiträge zu einem Kommentar. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 62, S. 113–150.
- Much, Rudolf 1929: Sinfarfizillo-Sinfjötli. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 66, S. 15–24.
- Much, Rudolf 1936: Germanisch-lateinisch und germanisch oskisch-umbrisch. In: Helmuth Arntz (Hg.), *Germanen und Indogermanen. Volkstum. Sprache. Heimat. Kultur. Festschrift für Herman Hirt*. Heidelberg, S. 549–553.
- Müllenhof, Karl 1871: *Über den Schwerttanz*. In: Georg Beseler (Hg.), *Festgaben für Gustav Homeyer*, Berlin, S. 109–147.
- Müller Gunter 1967: Zum Namen Wolfhetan und seinen Verwandten. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 1, S. 200–212.

- Müller, Conrad 1882: Ein altgermanisches Weihnachtsspiel genannt das gotische. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 14, S. 442–460.
- Müller, Gunter 1968: Germanische Tiersymbolik und Namengebung. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 2, S. 202–217.
- Müller, Gunter 1970: *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*. Niederdeutsche Studien, 17. Köln/Wien.
- Müller, Sophus 1920: Billed- og fremstillingskunst i Bronzealderen. In: *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1920, S. 125–161.
- Müller, Wolfgang 1974: Die Christianisierung der Alemannen. In: Wolfgang Hübener (Hg.), *Die Alemannen in der Frühzeit*, Veröffentlichung des Alemannischen Instituts Freiburg, 34. Bühl (Baden), S. 169–183.
- Müller, Wolfgang 1986: Archäologische Zeugnisse frühen Christentums zwischen Taunus und Alpenkamm. In: *Helvetia Archaeologica*, 17, S. 1–77.
- Müller-Bergström, Walther 1927: Berserker. In: *HdA* 1, Sp. 1093–1094.
- Müller-Bergström, Walther 1934: Zur Berserkerfrage. In: *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 12, S. 241–244.
- Munch, Gerd Stamsø / Olav Sverre Johansen / Else Roesdahl (Hg.) 2003: *Borg in Lofoten. A chieftain's farm in North Norway*. Arkeologisk skriftserie, 1. Trondheim.
- Mundal, Else 1974: *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Skrifter fra Instituttene for Nordsk Språk og Litteratur ved Universitetene i Bergen, Oslo, Trondheim og Tromsø, 5. Oslo.
- Mundal, Else 1993: Supernatural beings. 4. Fylgja. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 624–625.
- Mundal, Else 1996: The perception of the Saamis and their religion in Old Norse sources. In: Juha Pentikäinen (Hg.), *Shamanism and Northern Ecology*, Religion and Society, 36. Berlin / New York, S. 97–116.
- Musset, Lucien 1951: *Les peuples scandinaves au moyen âge*. Paris.
- Musset, Lucien 1965: *Introduction à la Runologie*. Bibliothèque de philologie germanique, 20. Paris.
- Musset, Lucien 1968: Problèmes militaires du monde scandinave (vii^e–xii^e siècles). In: *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto medioevo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Settimane di studio, 25, Spoleto, S. 229–291.
- Musset, Lucien 1969: Les deux âges des vikings : réflexions d'un historien normand. In: *Mediaeval Scandinavia*, 2, S. 187–193.
- Musset, Lucien 1994: *Les invasions*, 1. *Les vagues germaniques*. 3^e édition augmentée d'un supplément bibliographique par Stéphane Lebecq. Paris.
- Musset, Lucien 1997: *Nordica et Normannica. Recueil d'études sur la Scandinavie ancienne et médiévale, les expéditions des vikings et la fondation de la Normandie*. Studia Nordica, 1. Paris.
- van Nahl, Astrid 2001: Örvar-Oddr. In: *RGA*, 21, S. 605–606.
- Narr, Karl Josef 1959: Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas. In: *Saeculum*, 10, S. 233–272.
- Näsström, Britt-Mari 2006: *Bärsärkarna. Vikingatidens elitsoldater*. Stockholm.
- Naue, Julius 1889: Die silberne Schwertscheide von Gutenstein. In: *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 19, S. 118–24.
- Naumann, Hans 1921: *Primitive Gemeinschaftskultur. Beiträge zur Volkskunde und Mythologie*. Jena.
- Naumann, Hans 1939: *Germanisches Gefolgschaftswesen*, Leipzig.
- Neckel, Gustav 1913: *Walhall: Studien über germanischen Jenseitsglauben*. Dortmund.
- Nedoma, Robert 2004: Schwerttanz. In: *RGA*, 27, S. 605–608.
- Neumann, Günther/ Helmut Castritius 1999: Harier. In: *RGA*, 14, S. 9–10.

- Neumann, Günther/ Wolfgang Jungandreas / Harald von Petrikovits / Gerhard Mildemberger 1981: Chatten. In: *RGA*, 4, S. 377–391.
- Niedner, Felix (Übers.) 1920: *Die Geschichte vom Goden Snorri*. Thule. Altordische Dichtung und Prosa, 7. Jena.
- Nielsen, Hans Frede 2002: *Guldhornsindskrifter fra Gallehus. Runer, sprog og politik*. C. C. Rafn-forelaesning, 11. Odense.
- Nielsen, Niels Åge 2000: *The Early Runic language of Scandinavia. Studies in Germanic dialect geography*. Indogermanische Bibliothek. Erste Reihe. Heidelberg.
- Niles, John D. / Marijane Osborn (Hg.) 2007: *Beowulf and Lejre*. Arizona Studies in the Middle Ages and Renaissance, 22. Tempe.
- Ninck, Martin 1935: *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*. Jena. Nachdruck Jena 1967.
- Nockert, Margareta 1991: *The Högom find and other Migration Period textiles and costumes in Scandinavia*. Högom, 2. Archaeology and environment, 9. Umeå.
- Nordberg, Andreas 2003: *Krigarna i Odins sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion*. Stockholm.
- Noreen, Adolf 1923: *Altnordische Grammatik, 1. Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre) unter Berücksichtigung des Urnordischen*. Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte, 4/1. 4. Aufl. Halle a. S.
- Noreen, Erik 1932: Ordet bärsärk. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 48, S. 242–254.
- Nørgård Jørgensen, Anne 1996: Kriger og hird i germansk jernalder. In: *Nationalmuseets Arbejdsmark*, S. 84–98.
- Norling-Christensen, Hans 1946: *Bronzealderhjaelmene fra Viksø*. København.
- Norr, Svante (Hg.) 2008: *Valsgårde Studies. The Place and its People, Past and Present*. Occasional Papers in Archaeology, 42. Uppsala.
- Nydam, Eva 2006: Torslunda. § 1. Namenkundliches. In: *RGA*, 31, S. 77.
- Nygaard, Marius 1875: *Udvalg af den Norrøne Literatur*. Bergen.
- Nyman, Eva 2002: Bornholm, Birgitta och burgunderna. In: *Ortnamnssällskapets i Uppsala årsskrift*, S. 5–18.
- O'Brien, Steven 1982: Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythology. In: *Journal of indo-European Studies*, 10, S. 117–136.
- Ödman, Samuel L. 1784: Försök at utur Naturens Historia förklära de nordiska gamla Kämpars Berserkagång. In: *Kungl. Vetenskaps Akademiens handlingar*, Serie 2/5, S. 240–247.
- Odstedt, Ella 1943: *Varulven i svensk folktradition*. Skrifter utgivna genom Landsmåls- och folkminnesarkivet i Uppsala, Ser. B, 1. Uppsala/Köpenhamn.
- Oehrl, Sigmund 2017: Der göttliche Schiffsbegleiter mit dem „Hörnerhelm“. Ein bislang unbekanntes wikingerzeitliches Bildsteinfragment aus St. Valle im Kirchspiel Rute auf Gotland. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 146, S. 1–40.
- Oitana, Luisa 2006: *I berserkir tra realtà e leggenda*. Bibliotheca Germanica. Studi e testi, 20. Alessandria.
- Ólafía Einarisdóttir 1968: Dateringen af Harald hårfagers død. In: *Norsk Historisk tidsskrift*, 47, S. 15–34.
- Ólafía Einarisdóttir 1990: Sigurd Hjort og hans to børn i islandske kilder. En sagnhistorisk undersøgelse. In: *Gripla*, 7, S. 267–301.
- Olrik, Axel 1901: Odinsjægeren i Jylland. In: *Dania*, 8, S. 139–173.
- Olrik, Axel 1903a: *Danmarks Heltedigtning. En Oldtidsstudie*, 1. Rolf Krake og den ældre Skjoldungsrække, København.
- Olrik, Axel 1903b: Sivard den digre: En vikingesaga fra de danske i Nordengland. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 19, S. 199–223.

- Olrik, Axel 1910: Sigward Digri of Northumberland. A Viking-Saga of the Danes in England. In: *Saga-Book of the Viking Club*, 6, S. 212–237.
- Olrik, Axel 1919: *The Heroic Legends of Denmark*. Trans. by Lee M. Hollander. New York/London.
- Olsen, Magnus 1939: *Stedsnavn*. Nordisk kultur, 5. Stockholm/Oslo/Kopenhagen.
- Olsen, Magnus 1942: Hild Rolvsdatters vise om Gange-Rolv og Harald Hårfagre. In: *Maal og Minne*, 1941, S. 1–70.
- Olson, Oscar L. 1916: *The Relation of the Hrólfs Saga Kraka and the Bjarkarimur to Beowulf. A contribution to the history of saga development in England and the Scandinavian countries*. Chicago.
- Orel, Vladimir 2003: *A Handbook of Germanic Etymology*. Leiden.
- Otten, Charlotte F. (Hg.) 1986: *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture. Med. cases, diagnoses, descr., trial records, hist. accounts, sightings, philos. and theol. approaches to metamorphosis, crit. essays on lycanthropy, myths and legends, allegory*. Syracuse.
- Otto, Rudolf 1932: *Gottheit und Gottheiten der Arier*. Gießen.
- Oxenstierna, Eric Graf 1956: *Die Goldhörner von Gallehus*. Lidingö.
- Paasche, Fredrik 1917: Sigvat Tordsson. Et skaldeportræt. In: *Edda*, 8, S. 57–86. Nachdruck in: Fredrik Paasche, *Hedenskap og kristendom, Studier i norrøn middelalder*, Oslo 1948, S. 319–354.
- von Padberg, Lutz 2003: Religiöse Zweikämpfe in der Missionsgeschichte des Frühmittelalters. In: Wilhelm Heizmann / Astrid van Nahl (Hg.), *Runica – Germanica – Mediaevalia*. RGA-E 37. Berlin/New York, S. 509–552.
- von Padberg, Lutz 2004. Sakralkönigtum IV. Quellen, B. Angelsächsische Quellen. In: *RGA*, 26, S. 272–279.
- Panzer, Friedrich 1848–1855: *Bayerische Sagen und Bräuche. Beitrag zur deutschen Mythologie*. 2 Bde. München.
- Pastoureau, Michel 2007: *L'ours. Histoire d'un roi déchu*. Paris.
- Pastré, Jean-Marc 1992: Berserkir et frénésie guerrière dans le Nibelungenlied. In: Danielle Buschinger / Wolfgang Spiewok (Hg.), *Heldensage – Heldenlied – Heldenepos. Ergebnisse der II. Jahrestagung der Reineke-Gesellschaft, Gotha, 16.–20. Mai 1991*. Wodan, Recherches en littérature médiévale, 12 / Serie 4, Jahrbücher der Reineke-Gesellschaft, 2. Amiens, S. 187–197.
- Pastré, Jean-Marc 1994: Les survivances d'un mythe : quelques images du guerrier-fauve dans la littérature allemande médiévale. In: Alain Niderst (Hg.): *L'animalité. Hommes et animaux dans la littérature française*. Études littéraires françaises, 61. Tübingen, S. 67–76.
- Paul, Martha 1981: *Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, 13. Wien.
- Paulsen, Peter 1967: *Alamannische Adelsgräber von Niederstotzingen (Kreis Heidenheim)*. Veröffentlichungen des staatlichen Amtes für Denkmalpflege Stuttgart. Reihe A. Vor- und Frühgeschichte. Heft 12/1. Stuttgart.
- Pedersen, Holger 1906: Armenisch und die Nachbarsprachen. In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 39, S. 334–485.
- Peralta Labrador, Eduardo 2003: *Los Cántabros antes de Roma*. Publicaciones del Gabinete de Antigüedades. Bibliotheca archaeologica Hispana, 5. Madrid.
- Perkins, Richard M. 1994: Eyrbyggja saga. In: *RGA*, 8, S. 49–57.
- Pesch, Alexandra 1999: Die Oseberg-saga in ihrer Vielschichtigkeit. In: Heinrich Beck (Hg.), *Zur Aktualität der Saga. Festschrift für Hans Schottmann*. RGA-E 21. Berlin/New York, S. 177–199.
- Pesch, Alexandra 2004. Sakralkönigtum IV. Quellen, C. Skandinavische Quelle, § 22. Brakteatenikonographie. In: *RGA*, 26, S. 294–299.

- Pesch, Alexandra 2014: Odin mit Wolfspelzmütze? Neufund eines Goldbrakteaten bei Weltzin, Lkr. Mecklenburgische Seenplatte. In: *Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern*, 60 (Jahrbuch 2012), S. 83–98.
- Petersen, Niels Matthias (Übers.) 1839–1844: *Historiske Fortællinger om Islændernes Færd hjemme og ude*. 4 Bde. Kopenhagen.
- Peterson, Lena 1998: Heðinn eller Hiðinn i runsvenskan? En ortografisk undersökning. In: *Studia anthroponymica Scandinavica*, 16, S. 5–14.
- Peterson, Lena 2007: *Nordiskt runnamnslexikon*. 5., rev. utg. Uppsala.
- Petré, Bo 1980: Björnfällen i begravningsritualen – statusobjekt speglade regional skinnhandel? In: *Fornvännen*, 75, S. 5–14.
- Piebenga, Gryte 1993: Berserker: Wie waren dat? In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, 14/ 2, S. 67–81.
- Pirling, Renate 1960: Ein fränkisches Fürstengrab aus Krefeld-Gellep. In: *Germania*, 42, S. 188–216.
- Pokorny, Julius 1959–1969: *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 2 Bde. Bern.
- Polenz, Helga 1988: *Katalog der merowingerzeitlichen Funde in der Pfalz*. Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit, Ser. B, 12. Stuttgart.
- Polomé, Edgar C. 1992: Schamanismus in der germanischen Religion?. In: Karl Hauck (Hg.): *Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. 3. Folge, 200. Göttingen, S. 403–420.
- Poole, Russel G. 1993: Sigvatr Þórðarson. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 580–581.
- Poole, Russel G. 2005: Sigvatr Þórðarson. In: *RGA*, 28, S. 382–386.
- Price, Arnold H. 1968: Differentiated Germanic Social Structures. In: *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, 55, S. 433–448.
- Price, Arnold H. 1974: Die Nibelungen als kriegerischer Weihebund. In: *Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, 61, S. 199–211.
- Price, Arnold H. 1994: *Germanic Warrior Clubs. An Inquiry into the Dynamics of the Era of Migrations and into the Antecedents of Medieval Society*. Tübingen.
- Price, Neil S. 2002: *The Viking Way: Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Aun, 31. Uppsala.
- Prummel, Wietske 1992: Early medieval dog burials among the germanic tribes. In: *Helinium*, 32, S. 132–194.
- Przyluski, Jean 1940: Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes. In: *Revue de l'histoire des religions*, 121, S. 128–145.
- Puhvel, Martin 1968: Beowulf and Irish Battle Rage. In: *Folklore*, 79, S. 40–47.
- Pulsiano, Phillip, et al. (Hg.) 1993: *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*. Garland Encyclopedias of the Middle Ages, 1. New York/London.
- Quast, Dieter 2001: Opferplätze und heidnische Götter. Vorchristlicher Kult. In: Karlheinz Fuchs (Hg.), *Die Alamannen*. Begleitband zur Ausstellung „Die Alamannen“ (1997–1998), Stuttgart, S. 433–440.
- Quast, Dieter 2002: Kriegerdarstellungen der Merowingerzeit aus der Alamannia. In: *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 32, S. 267–280.
- Raddatz, Klaus 1957: Zu den magischen Schwertanhängern des Thorsberger Moorfundes. In: *Offa*, 16, S. 81–84.
- Rameliuss, Ericus 1725: *Berserkus furorque berserkicus*. Uppsala.
- Ramqvist, Per H. 1992: *Högom*, 1. *The excavations 1949–1984*. Archaeology and Environment, 13. Umeå.
- Randsborg, Klaus 1993: Kivik. Archaeology & Iconography. In: *Acta archaeologica*, 64, S. 1–147.

- Randsborg, Klaus 2000: Kivik. § 2. The Kivik grave. In: *RGA*, 16, S. 592–597.
- Ranke, Friedrich 1940: Das Wilde Heer und die Kultbünde der Germanen. Eine Auseinandersetzung mit Otto Höfler. In: *Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 18, S. 1–33. Auch in: Friedrich Ranke, *Kleine Schriften*, Bibliotheca Germanica, 12., Bern/München 1971, S. 380–408.
- Ranke, Kurt / Hans Reichstein 1976: Bär. In: *RGA*, 2, S. 45–48.
- Reichardt, Konstantin 1926: Der Dichter der Atlakviða. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 42, S. 323–26.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald 1928–1947: *Vår gamle trolldomsmedisin*, 14. Skrifter utgitt at Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1927, n°6, 1933, n°2, 1940, n°1, 1943, n°2, 1947, n°1. Oslo.
- Reichert, Hermann 1992: Altgermanische Personennamen als Quellen der Religionsgeschichte. In: Beck / Ellmers / Schier (Hg.) 1992, S. 552–574.
- Reichert, Hermann 1998: Runeninschriften als Quellen der Heldensagenforschung. In: Düwel / Nowak (Hg.) 1998, S. 66–102.
- Reichert, Hermann 2003: Vier Miszellen zum Urgermanischen und Altrunischen. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 132, S. 335–356.
- Reuschel, Helga 1933: *Untersuchungen über Stoff und Stil der Fornaldarsaga*. Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, 7. Bühl (Baden).
- Ridley, Richard R. 1976: Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition. In: *Journal of Indo-European Studies*, 4, S. 321–331.
- Ringquist, Per-Olof 1969: Två vikingatida uppländska människo figurer i brons. In: *Fornvännen*, 64, S. 287–296.
- Roesdahl, Else / Jean-Pierre Mohen / François-Xavier Dillmann (Hg.) 1992: *Les Vikings. . . Les Scandinaves et l'Europe 800–1200*. Catalogue de la 22^e exposition d'art du Conseil de l'Europe. Paris.
- Roesdahl, Else 1998: L'ivoire de morse et les colonies norroises du Groenland. In: *Proxima Thule*, 3, S. 9–48.
- Röhn, Hartmut 1998: Fylgja. In: *RGA*, 10, S. 287–290.
- Rolling, Bernd 2015: Northern Anger: Early Modern Debates on Berserker. In: Karl A. E. Enenkel / Alita Traninger (Hg.): *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, S. 217–237. Leiden.
- Rolle, Renate / Henning Seemann 1999: Haar- und Barttracht. § 1. Kulturhistorisches. In: *RGA*, 13, S. 232–244.
- Rosenfeld, Helmut 1963: Germanischer Zwillingsgottkult und indogermanischer Himmelsgottglaube. Elch, Hirsch und Pferd in der uranischen Mythologie. In: Hugo Kuhn / Kurt Schier (Hg.), *Märchen, Mythos, Dichtung*. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens am 19. August 1963. München, S. 269–286.
- Rübekeil, Ludwig 2002a: *Diachrone Studien zur Kontaktzone zwischen Kelten und Germanen*. Sitzungsberichte. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 399. Wien.
- Rübekeil, Ludwig 2002b: Wodan und andere forschungsgeschichtliche Leichen, exhumiert. In: *Beiträge zur Namenforschung. Neue Folge*, 38, S. 25–42.
- Rübekeil, Ludwig 2007: Wülfinde. In: *RGA*, 34, S. 251–253.
- Ruprecht, Arndt 1958: *Die Ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften*. Palaestra, 224. Göttingen.
- Rygh, Oluf 1901: *Gamle personnavne i norske stedsnavne*. Kristiania.
- Samson, Vincent 2011: *Les Berserker. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (vi^e – xi^e siècle)*. Villeneuve d'Ascq.
- Sahlgren, Jöran 1934: Järular och Heruler. In: *Saga og Sed*, 1, S. 83–90.
- Sandaaker, Odd 1968: Åsgard og Oskorei. In: *Maal og Minne*, 1968, S. 63–73.

- Sandnes, Jørn 1992: Germanisches Widerstandsrecht und die Schlacht von Stiklestad 1030. In: Werner Paravicini (Hg.), *Mare Balticum. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift zum 65. Geburtstag von Erich Hoffmann*, Kieler historische Studien, 36, Sigmaringen, S. 61–66.
- Sandström, Åke 2015: *Hå och hamna. Ordhistoriska och ordgeografiska studier av paddlingens och roddens äldsta terminologi i Norden*. Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi, 135. Uppsala.
- Santesson, Lillemor 1989: En blekingsk blotinskrift. En nytolkning av inledningsraderna på Stentofstenen. In: *Fornvännen*, 84, S. 221–229.
- Santesson, Lillemor 1993: Eine Blutopferinschrift aus dem südschwedischen Blekinge. Eine Neudeutung der einleitenden Zeilen der Stentofte Steines. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 27, S. 241–252.
- Sauzeau, Pierre 2003: Des *berserkir* en Grèce ancienne ? In: Domenico Accorinti / Pierre Chuvin (Hg.), *Des géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Hellenica, 10. Alessandria, S. 95–108.
- Sawyer, Peter H. 1976: Harald Fairhair and the British Isles. In: Régis Boyer (Hg.), *Les Vikings et leur civilisation : problèmes actuels*, École des hautes études en sciences sociales, bibliothèque arctique et antarctique, 5. Paris/Den Haag, S. 105–109.
- Schade, Oskar 1872–1882: *Altdeutsches Wörterbuch*. 3 Bde. 2., umgearbeitete und vermehrte Auflage. Halle a. S.
- Schaefer, August 1905: *Die Verwandlung der menschlichen Gestalt im Volksaberglauben*. Darmstadt.
- Scheibelreiter, Georg 1976: *Tiernamen und Wappenwesen*. Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, 14. Wien.
- Schier, Bruno 1951: Pelztrachten im germanischen Altertum. In: Bruno Schier, *Pelze in alttumskundlicher Sicht*. Archiv für Pelzkunde, 2. Frankfurt a. M., S. 15–35.
- Schier, Kurt 1992: Skandinavische Felsbilder als Quelle für die germanische Religionsgeschichte? Einige einführende Überlegungen über Möglichkeiten und Grenzen der religionswissenschaftlichen Felsbildinterpretation. In: Beck / Ellmers / Schier (Hg.) 1992, S. 162–229.
- Schjødt, Jens Peter 1999: Krigeren i førkristen nordisk myte og ideologi. In: Ulf Drobin (Hg.), *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium*. Odense, S. 195–208.
- Schjødt, Jens Peter 2001: Óðinn – Shamn eller fyrstegud? In: Michael Stausberg (Hg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zum seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001*. RGA-E 31. Berlin/New York, S. 562–577.
- Schjødt, Jens Peter 2007: Óðinn, Warriors, and Death. In: Judy Quinn / Kate Heslop / Tarrin Wills (Hg.), *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*. Turnhout, S. 137–151.
- Schjødt, Jens Peter 1986: The “Meaning” of the Rock Carvings and the Scope for Religio-Historical Interpretation. Some Thoughts on the Limits of the Phenomenology of Religion. In: Gro Steinsland (Hg.), *Words and Objects. Towards a Dialogue between Archaeology and History of Religion*. Oslo, S. 180–196.
- Schjødt, Jens Peter 1990: Det sakrale kongedømme i det førkristne Skandinavien. In: *Chaos. Dansk-Norsk Tidsskrift for Religionshistorie*, 13, S. 48–67.
- Schjødt, Jens Peter 1994: Heltedigtning og Initiationsritualer. En analyse af den “unge” Sigurd Fafnersbanes historie. In: Jens Peter, Schjødt (Hg.), *Myte og ritual i det førkristne Norden. Et symposium*. Odense, S. 113–127.
- Schjødt, Jens Peter 2003: *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion*. Århus.

- Schjødt, Jens Peter 2006: The Notion of Berserkir and the Relation between Óðinn and Animal Warriors. In: John McKinnell / David Ashurst / Donata Kick (Hg.), *The Fantastic in Old Norse/Icelandic Literature. Sagas and the British Isles*. Preprint Papers of the Thirteenth International Saga Conference. Durham and York. 6th–12th August, 2006, Bd. 2. Durham, S. 886–892.
- Schjødt, Jens Peter 2008: *Initiation between two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*. Trans. by Victor Hansen. The Viking Collection, 17. Odense.
- Schjødt, Jens Peter 2011: The Warrior in Old Norse Religion. In: Jan Beuermann / Jón Viðar Sigurðsson / Jan Erik Rekdal / Gro Steinsland (Hg.), *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, The Northern World. North Europe and the Baltic c. 400–1700 A.D. Peoples, Economies and Cultures, 52. Leiden/Boston, S. 269–296.
- Schlauch, Margaret 1934: *Romance in Iceland*. London.
- Schlerath, Bernfried 1954: Der Hund bei den Indogermanen. In: *Paideuma*, 6, S. 25–40.
- Schlesinger, Walter 1956: Über germanisches Heerkönigtum. Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. In: Theodor Mayer (Hg.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Mainauvorträge 1954*. Vorträge und Forschungen, herausgegeben vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte, 3. Lindau/Konstanz, S. 105–141.
- Schlesinger, Walter 1963: Randbemerkungen zur drei Aufsätzen über Sippe, Gefolgschaft und Treue. In: Walter Schlesinger, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*. 1. *Germanen, Franken, Deutsche*. Göttingen, S. 286–334.
- Schmidbauer, Wolfgang / Jürgen vom Scheidt 1971: *Handbuch der Rauschdrogen*. München.
- Schmitt, Rüdiger 1996: Entwicklung der Namen in älteren indogermanischen Sprachen. In: Ernst Eichler (Hg.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 11/2. Berlin, S. 616–636.
- Schramm, Gottfried 1957: *Namenschatz und Dichtersprache: Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen*. Ergänzungsheft zur Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 15. Göttingen.
- Schramm, Gottfried 2013: *Zweigliedrige Personennamen der Germanen. Ein Bildetyp als gebrochener Widerschein früher Heldenlieder*. RGA-E 82. Berlin/New York.
- Schreiner, Johan 1933: Slaget i Havsfjord. In: *Festskrift til Halvdan Koht på sekstiårsdagen, 7de Juli 1933*, Oslo. S. 103–111.
- Schreiner, Johan 1936: Harald og Havsfjord. In: *Scandia. Tidskrift för Historisk Forskning*, 9, S. 64–88.
- Schröder, Franz R. 1957: Rezension von Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte, Band I. In: *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 38 (= Neue Folge 7), S. 201–204.
- Schröder, Franz Rolf 1958: Die Sage von Hilde und Hetel. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 32, S. 38–70.
- Schröder, Franz Rolf 1960: Sinfjötli. In: *Hommages à Georges Dumézil*, Collection Latomus, 14. Brüssel, S. 193–200.
- von Schröder, Leopold 1908: *Mysterium und Mimus im Rigveda*. Leipzig.
- Schübeler, Frederik Christian 1886: *Viridarium Norvegicum: Norges vætrige. Et bidrag til Nord-Europas natur- og kulturhistorie*. Bd. 1. Christiania.
- Schück, Henrik 1902: Till Lodbroks-sagan. In: *Svenska fornminnesföreningens tidskrift*, 11, S. 130–140.
- Schück, Henrik, et al. 1914: *Svenska folkets historia. I. Fortiden och medeltiden*. Lund.
- Schulte, Michael 1998: *Grundfragen der Umlautphonemisierung. Eine strukturelle Analyse des nordgermanischen i/j-Umlauts unter Berücksichtigung der älteren Runeninschriften*. RGA-E 17. Berlin/New York.

- Schulte, Michael 2006: Ein kritischer Kommentar zum Erkenntnisstand der Blekinger Inschriften. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur*, 135, S. 399–412.
- Schulte, Michael 2014: Die Blekinger Runensteine als Machtembleme“. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 136, S. 35–65.
- Schulze, Hans K. 1985: *Stammesverband, Gefolgschaft, Lehnswesen, Grundherrschaft*. Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter, 1. Stuttgart.
- Schurtz, Heinrich 1902: *Altersklassen und Männerbünde*. Berlin.
- Schutz, Herbert 1983: *The Prehistory of Germanic Europe*. New Haven.
- von See, Klaus 1961a: Studien zum Haraldskvæði. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 76, S. 96–111.
- von See, Klaus 1961b: Exkurs zum Haraldskvæði: Berserker. In: *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 17, 1961, S. 129–135.
- Seelow, Hubert (Übers.) 1998: *Die Grettis Saga. Die Saga von Grettir dem Starken*. München.
- Seip, Didrik Arup 1954: *Palaeografi. B. Norge og Island*. Nordisk kultur, 28B. Stockholm/Oslo/Kopenhagen.
- Sergent, Bernard 2003: Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne. In: *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 29/2, S. 9–27.
- Seyffert, Oskar 1964: *Dictionary of classical antiquities. Mythology, religion, literature, art*. Rev. and edit. by Henry Nettleship and J. E. Sandys. Cleveland.
- Sharp, Cecil J. 1951: *The Sword Dances of Northern England together with the Horn Dance of Abbots Bromley. Collected and Described by C. J. Sharp*. 2nd Edition Revised by Maud Karpeles. London.
- Shetelig, Haakon / Fredrik Johannessen 1929: *Kvalsundfundet og andre norske myrfund av fartøier*. Bergens Museums Skrifter. Ny Rekke, II/2. Bergen.
- Sieg, Gerd 1966: Die Zweikämpfe der Isländersagas. In: *Zeitschrift für deutsche Altertumskunde*, 95, S. 1–27.
- Sigurður Nordal 1914: *Om Olaf den helliges saga. En kritisk undersøgelse*. Kopenhagen.
- Sigurður Nordal 1938: *Sturla Þórðarson og Grettis saga*. Studia Islandica. Íslenzk Fræði, 4. Reykjavík.
- Simek, Rudolf / Hermann Pálsson 2007: *Lexikon der altnordischen Literatur*. Kröners Taschenausgabe, 490. 2., wesentl. verm. und überarb. Aufl. Stuttgart.
- Simonsen, Povl 1958: *Arktiske helleristninger i Nord-Norge*. II. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter, 21. Oslo.
- Sjöberg, Nils 1905: Några ord om bilderna på Torslundaplatåarna. In: *Svenska fornminnesföreningens tidskrift*, 12, S. 323–325.
- Sjöberg, Nils 1907: En germansk julfest i Konstantinopel på 900 talet. In: *Fataburen*, 1907, S. 31–35.
- Ślupecki, Leszek Pawe 1994: *Wojownicy i wilkołaki*. Warszawa.
- Socin, Adolf 1903: *Mittelhochdeutsches Namenbuch*. Nach oberrheinischen Quellen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Basel.
- Sohm, Kathrin 2006: Werwolf. In: *RGA*, 33, S. 489–491.
- Solmsen, Felix 1893: Zur lehre vom digamma. In: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 32, S. 273–294.
- Spegel, Haquin 1712: *Glossarium-Sveo-Gothicum eller Swensk-Ordabook*. Inrättat Them til en wällmeent Anledning som om thet härliga Språket willia begynna någon kunskap inhämta. Lund.
- Speidel, Michael P. 1994: *Riding for Ceasar. The Roman Emperors' Horse Guards*. Cambridge (Mass.).
- Speidel, Michael P. 2002: Berserks: A History of Indo-European “Mad Warriors”. In: *Journal of World History*, 13, S. 253–290.

- Speidel, Michael P. 2004: *Ancient Germanic Warriors. Warrior styles from Trajan's Column to Icelandic sagas*. London/New York.
- Spores, John C. 1988: *Running Amok. An historical Inquiry*. Monographs in international studies. Southeast Asia Series, 82. Athens (Ohio).
- Sprenger, Ulrike 1998: Gráfeldardrápa. In: *RGA*, 12, S. 555–556.
- Springer, Matthias 2004: Schlachtgesang. In: *RGA*, 27, S. 122–124.
- Stein, Frauke 1967: *Adelsgräber des achten Jahrhunderts in Deutschland*. Mit einem Beitrag von Friedrich Prinz. Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit. Römisch-Germanische Kommission des deutschen archäologischen Instituts. Serie A, 9. Berlin.
- Stenzler, Adolph Friedrich 1980: *Elementarbuch der Sanskrit-Sprache*. Berlin.
- Steuer, Heiko 1987: Helm und Ringschwert. Prunkbewaffnung und Rangabzeichen germanischer Krieger. Eine Übersicht. In: *Studien zur Sachsenforschung*, 6, S. 189–236.
- Steuer, Heiko 1992: Interpretationsmöglichkeiten archäologischer Quellen zum Gefolgschaftsproblem. In: Günther Neumann / Henning Seemann (Hg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*, 2. Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nord- und Mitteleuropas im Jahre 1986 und 1987, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, 195, Göttingen, S. 203–257.
- Steuer, Heiko 1993: Geschenk und Rangzeichen – Schmuckperle am Schwert. In: *Archäologische Nachrichten aus Baden*, 50, S. 178–179.
- Steuer, Heiko 1998: Gefolgschaft. § 3. Archäologisches. In: *RGA*, 10, S. 516–554.
- Steuer, Heiko 1999: Helm. § 7. Merowingerzeit. § 8. Karolinger- und Wikingerzeit. In: *RGA*, 14, S. 328–338.
- Steuer, Heiko 2001: Maskenhelme. In: *RGA*, 19, S. 391–395.
- Steuer, Heiko 2003a: Ringschwerter. In: *RGA*, 25, S. 22–24.
- Steuer, Heiko 2003b: Kriegerbanden und Heerkönige. Krieg als Auslöser der Entwicklung zum Stamm und Staat. In: Wilhelm Heizmann / Astrid van Nahl (Hg.), *Runica – Germanica – Mediaevalia*. RGA-E, 37. Berlin, S. 824–853.
- Steuer, Heiko 2004: Schwertanhänger. In: *RGA*, 27, S. 597–601.
- Steuer, Heiko 2007: Zentralorte. In: *RGA*, 35, S. 878–914.
- Steuer, Heiko 2008: Seit 1945 verschollen, jüngst wieder aufgetaucht. Die Schwertscheide von Gutenstein an der Oberen Donau. In: *Archäologische Nachrichten aus Baden*, 76/77, S. 74–75.
- Stewart, Caroline Taylor 1909: *The Origin of the Werewolf Superstition*. University of Missouri Studies, Social Sciences Series, 2/3. Columbia.
- Stitt, J. Michael 1992: *Beowulf and the Bear's Son: Epic, Saga, and Fairytale in Northern Germanic Tradition*. The Albert Bates Lord Studies in Oral Tradition, 8. New York: Garland.
- Stjerna, Knut 1912: *Essays on Questions Connected with the Old English Poem Beowulf*. Viking Club extra series, 3. Coventry.
- Stoklund, Marie 2001: Kragehul. § 6. Runologisches. In: *RGA*, 17, S. 279–281.
- Stolpe, Hjalmar / Ture Algot Johnsson Arne 1912: *Graffältet vid Vendel*. Arkeologiska Monografier, 3. Stockholm.
- Stolpe, Hjalmar / Ture Johnsson Arne 1927: *La Nécropole de Vendel*. Kungl. Vitterhets-, Historie-, och Antikvitetsakademiens handlingar. Monografiserien, 17. Stockholm.
- Storm, Gustav 1880: Om Slaget i Hafrsfjord. In: *Norsk Historisk Tidskrift*, 2, S. 313–331.
- von Strahlenberg, Philipp Johann 1730: *Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia, in so weit solches das gantze Russische Reich mit Siberien und der grossen Tatarey in sich begreiffet*, (. . .) vorgestellt. Stockholm.
- Stratford, Neil 1997: *The Lewis Chessmen and the Enigma of the Hoard*. London.

- Strauch, Dieter 2011: *Mittelalterliches nordisches Recht bis 1500. Eine Quellenkunde*. RGA-E, 73. Berlin/New York.
- Strauch, Dieter 2001: Ledung. In: RGA, 18, S. 180–191.
- Ström, Åke V. 1980: Björnfällar och Oden-religion. In: *Fornvännen*, 1980, S. 266–70.
- Ström, Åke V. 1982: Berserker und Erzbischof. Bedeutung und Entwicklung des altnordischen Berserkerbegriffes. In: Nils G. Holm (Hg.), *Religious Ecstasy*. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th–28th of August 1981, Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 11, Stockholm, S. 178–185.
- Ström, Folke 1954: *Diser, Nornor Valkyrjor. Fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i Norden*. Kungl. Vitterhets-, Historie-, och Antikvitetsakademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien I. Stockholm.
- Ström, Folke 1960: Fylgja. In: KHLNM 5, Sp. 38–39.
- Ström, Folke 1961a: *Nordsik hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg.
- Ström, Folke 1961b: Ham(n)skifte. In: KHLNM 6, Sp. 104–105.
- Strömbäck, Dag 1935: *Sejd, Textstudier i nordisk religionshistoria*. Nordiska texter och undersökningar utgivna i Uppsala av Bengt Hesselman, 5. Stockholm/Köpenhamn.
- Strömbäck, Dag 1975: The Concept of the Soul in Nordic Tradition. In: *Arv*, 31, S. 5–22.
- Stumpfl, Robert 1936: *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*. Berlin.
- Sturtevant, Albert M. 1941: Semantic and etymological notes on old Norse word pertaining to war. In: *Scandinavian Studies*, 16, S. 257–263.
- Sueti, Friedrich 1884: *Ueber die auf den König Harald Hårfagri bezüglichen Gedichtfragmente in den norwegischen Königschronik Fagrskinna*. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät zu Kiel. Leipzig.
- Sundqvist, Olof / Anders Hultgård 2004: The Lycophoric Names of the 6th to 7th Century. Blekinge Rune Stones and the Problem of their Ideological Background. In: Astrid van Nahl / Lennart Elmevik / Stefan Brink (Hg.), *Namenwelten. Orts- und Personennamen in historischer Sicht*. RGA-E, 44. Berlin/ New York, S. 583–602.
- Sundqvist, Olof / Anders Kaliff 2004: *Oden och Mithraskulten. Religiös ackulturation under romersk järnålder och folkvandringstid*. Department of archaeology and ancient history, Occasional papers in archaeology, 35. Uppsala.
- Sundqvist, Olof / Anders Kaliff 2006: Odin and Mithras. Religious acculturation during the Roman Iran Age and the Migration Period. In: Anders Andrén / Kristina Jennbert / Catharina Raudvere (Hg.), *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, Changes and Interactions*. Vägar till Midgård, 8. Lund, S. 212–217.
- Sundqvist, Olof 1997: Runology and History of Religions. Some Critical Implications of the Debate on the Stentofte Inscription. In: *Blandade runstudie*, 2. Runrön, 11. Uppsala, S. 135–174.
- Sundqvist, Olof 2002: *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea Society*. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum, 21. Uppsala.
- Sundqvist, Olof 2004a: Uppsala och Asgård. Makt, offer och kosmos i forntida Skandinavien. In: Anders Andrén / Kristina Jennbert / Catharina Raudvere (Hg.), *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi*. Vägar till Midgård, 4. Lund, S. 145–179.
- Sundqvist, Olof 2004b: Sakralkönigtum C. Skandinavische Quellen § 21. Religionsgeschichte. In: RGA, 26, S. 279–293.
- Sundqvist, Olof 2011: Gudme on Funen: A central sanctuary with cosmic symbolism? In: Oliver Grimm / Alexandra Pesch (Hg.), *The Gudme-Gudhem phenomenon*. Papers presented at a workshop organized by the Centre for Baltic and Scandinavian Archaeology, Schleswig, April 26th and 27th, 2010. Schriften des Archäologischen Landesmuseums. Ergänzungsreihe, 6. Neumünster, S. 63–76.

- Svahnström, Gunnar (Hg.) 1981: *St. Olav – Seine Zeit und sein Kult*. Visbysymposiet för Historiska Vetenskaper. 1979. Acta Visbyensia, 6. Visby.
- Sveinbjörn Egilsson 1860: *Lexicon Poëticum Antiquæ Linguæ Septentrionalis*. Conscriptit Sveinbjörn Egilsson. Edidit Societas Regia Antiquarium Septentrionalium. Kopenhagen.
- Sverrir Tómasson 2003: Olaf der Heilige. § 2. Die Saga von Olaf dem Heiligen. In: *RGA*, 22, S. 54–56.
- von Sydow, Carl W. 1923: Beowulf och Bjarke. In: *Studier i nordisk filologi. Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland*, 14/3, S. 1–46.
- Szczygielska, Małgorzata 2010: Berserkowie: elita wojowników czy aspołeczni zabijacy? In: *Antropologia Religii. Wybór esejów. Tom 4*. Warschau, S. 130–172.
- Thiele, Just Mathias 1843–1860: *Danmarks folkesagn*. 3 Bde. Kopenhagen.
- Thorsen, Poul 1948: Rød fluesvamp (*Amanita muscaria*) og bersærkergangen. In: *Friesia. Nordisk mykologisk tidsskrift. Forening til Svampekundskabens Fremme*, 3/5, S. 333–351.
- Timpe, Dieter 1991: Furor Teutonicus. In: *RGA*, 10, S. 254–258.
- Tischler, Johann 1998: Gotikon. In: *RGA*, 12, S. 444–445.
- Touber, Ton 1996: De poëzie van de berserkers. In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, 17/2, S. 71–77.
- Trzaska-Richter, Christine 1991: *Furor teutonicus. Das römische Germanenbild in Politik und Propaganda von den Anfängen bis zum 2. Jahrhundert n. Chr.* Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium, 8. Trier.
- Tuczay, Christa Agnes 2009: *Eksase im Kontext*. Beihefte zur Mediaevistik, 9. Frankfurt a. M.
- Turville-Petre, E. O. Gabriel 1958: Om Óðinsdýrkum á Íslandi. In: *Studia Islandica. Íslenzk fræði*, 17, S. 5–25.
- Turville-Petre, E. O. Gabriel 1972: The Cult of Óðinn in Iceland. In: Turville-Petre, E. O. Gabriel, *Nine Norse Studies*, Text Series, 5, London, S. 1–19.
- von Unruh, Georg Christoph 1957: Wargus, Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, 74, S. 1–40.
- von Unwert, Wolf 1911: *Untersuchung über Totenkult und Óðinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte*. Germanistische Abhandlungen, 37. Breslau.
- Vang Petersen, Peter 2005: Odins fugle, valkyrier og bersærker. In: Torsten Capelle / Christian Fischer (Hg.), *Ragnarok. Odins Verden*, S. 57–86. Silkeborg.
- Verelius, Olaus 1691: *Olai Vereli index lingvæ veteris scytho-scandicæ sive gothicæ ex vetusti ævi monumentis, maximam partem manuscriptis, collectus atqve opera Olai Rudbecki*. Uppsala.
- Vermeiden, Paula 1993: Het Berserker-verhaal in de “Eyrbyggja saga”. Een analyse. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 37, S. 49–60.
- Vésteinn Ólason 1993: Vatnsdæla saga. In: Pulsiano et al. (Hg.) 1993, S. 689.
- Vidal-Naquet, Pierre 2005: *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris.
- de Vries, Jan 1931: *Contributions to the study of Othin especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore*. Folklore Fellows Communications, 94. Helsinki.
- de Vries, Jan 1942: Harald Schönhaar in Sage und Geschichte. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 66, S. 55–117.
- de Vries, Jan 1954: Über das Verhältnis von Óðr und Óðinn. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 73, S. 337–353.
- de Vries, Jan 1956: Das Königtum bei den Germanen. In: *Saeculum*, 7, S. 289–309.
- de Vries, Jan 1962: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Zweite verbesserte Auflage. Leiden.
- de Vries, Jan 1963: Wodan und die Wilde Jagd. In: *Nachbarn. Jahrbuch für die vergleichende Volkskunde*, 1963, S. 31–59.

- de Vries, Jan 1970: *Altgermanische Religionsgeschichte*. 2 Bde. Grundriss der germanischen Philologie, 12:1–2. 3., unveränd. Aufl., photomechan. Nachdr. der 2., völlig neubearb. Aufl. 1956. Berlin.
- de Vries, Jan 1999: *Altnordische Literaturgeschichte*. Grundriss der germanischen Philologie, 15/16. 3. Aufl., 3. unveränd. Aufl. in einem Bd. 1998. Berlin.
- Wackernagel, Hans Georg 1959: *Altes Volkstum in der Schweiz, Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde*. Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 38. Basel.
- Wagner, Ernst 1911: Fundstätten und Funde aus vorgeschichtlicher, römischer und alemannisch-fränkischer Zeit im Grossherzogtum Baden, 2. Das badische Unterland. Kreise Baden, Karlsruhe, Mannheim, Heidelberg, Mosbach. Tübingen.
- Wagner, Norbert 1960: Dioskuren, Jungmannschaften und Doppelkönigtum. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 79, S. 1–17, 225–247.
- Wahlberg, Mats (Hg.) 2003: *Svenskt ortnamnslexikon, utarbetat inom Språk- och Folkminnesinstitutet och Institutionen för Nordiska Språk vid Uppsala Universitet*. Uppsala.
- Walter, Philippe (Hg.) 1997: *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale*. Essais sur le Moyen Âge, 19. Paris.
- Walter, Philippe 2002: *Arthur. L'ours et le roi*. Paris.
- Wamers, Egon 2009: Von Bären und Männern. Berserker, Bärenkämpfer und Bärenführer im frühen Mittelalter. In: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters*, 37, S. 1–46.
- Wamers, Egon 2018: Warlords oder Vasallen? Zur Semiotik der merowingerzeitlichen Bootsbestattungen von Vendel und Valsgärde in Mittelschweden. In: Sebastian Brather / Claudia Merthen / Tobias Springer (Hg.), *Warlords oder Amtsträger? Herausragende Bestattungen der späten Merowingerzeit*, Nürnberg, S. 212–237.
- Ward, Donald 1968: *The divine twins, an indo-european myth in germanic Tradition*. Folklore Studies, 19. Berkeley.
- Waschnitius, Viktor 1913: *Percht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*. Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse, 174/2. Wien.
- Wasson, Robert Gordon 1968: *Divine Mushroom of immortality*. Ethno-mycological studies, 1. La Haye.
- Weiser-Aall, Lily 1927: *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde*. Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, 1. Bühl (Baden).
- Weiser-Aall, Lily 1932: Waren die Chattenkrieger ein religiöser Bund? In: *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, 6, S. 47–48.
- Weiser-Aall, Lily 1933a: Zur Sage vom Hundekönig. In: *Wiener prähistorische Zeitschrift*, 19, S. 349–356.
- Weiser-Aall, Lily 1933b: En studie over sagnet om hundekongen. In: *Maal og Minne*, 1933, S. 134–149.
- Weiser-Aall, Lily 1954: *Julenissen og Julegeita i Norge*. Småskrifter fra norsk etnologisk gransking, 4. Oslo.
- Weniger, Ludwig 1906: Exercitus Feralis. In: *Archiv für Religionswissenschaft*, 9, S. 201–247.
- Wenskus, Richard 1961: *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*. Köln/Graz.
- Wenskus, Richard 1992: Die neuere Diskussion um Gefolgschaft und Herrschaft in Tacitus' Germania. In: Günther Neumann / Henning Seemann (Hg.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*, 2. Bericht über die Kolloquien der Kommission für die Altertumskunde Nord- und Mitteleuropas im Jahre 1986 und 1987, Abhandlungen der Akademie der

- Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, 195, Göttingen, S. 311–331.
- Werner, Joachim 1956: *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-Hist. Kl. 38 A. München.
- West, Máire 1997/1998: Aspects of *díberg* in the tale Togail Bruidne Da Derga. In *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 49/50, S. 950–964.
- Wetzler, Sixt 2014: Ehre, Schwerter und das Recht. Zweikämpfe im alten Island. In: *Das Mittelalter*, 19, S. 350–379.
- Whaley, Diana C. 1999: Heimskringla. In: *RGA*, 14, S. 238–247.
- Whaley, Diana C. 2003: Óláfsdrápur. In: *RGA*, 22, S. 68–78.
- Widding, Ole / Hans Bekker-Nielsen / Laurence K. Shook 1963: The Lives of the Saints in Old Norse Prose. A Handlist. In: *Mediaeval Studies*, 25, S. 294–337.
- Widengren, Geo 1938: *Hochgottglaube im alten Iran*. Uppsala universitets årsskrift, 1938/6. Uppsala: Lundequist.
- Widengren, Geo 1969: *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund, Gefolgswesen, Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*. Wissenschaftliche Abh. der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 40. Köln.
- Wikander, Stig 1938: *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund.
- Wikman, Karl Robert Villehad 1931: Järul: En utlöpare av sydsvensk varulstro. In: *Acta Academiae Aboensis. Humaniora*. 7/3.
- Williams, Henrik 1998: Runic Inscriptions as Sources of Personal Names. In: Düwel / Nowak (Hg.) 1998, S. 601–610.
- Williams, Henrik 2001: Lister. § 2. Runological. In: *RGA*, 18, S. 509–512.
- Wisén, Theodor (Hg.) 1886–1889: *Carmina Norrœna. Ex reliquis vetustioris Norrœnæ poësis selecta, recognita, commentariis et glossario instructa*, 1. *Contextum carminum, commentarios, conspectum metrorum continens*, 2. *Glossarium continens*. Lund.
- Wisén, Theodor 1886: Málahátt, ett bidrag till norröna metriken. In: *Arkiv för nordisk filologi*, 3, S. 193–224.
- Wissowa, Georg 1912: *Religion und Kultus der Römer*. Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft. Bd. 5, Abt. 4. München.
- Wolf, Kirsten 2013: *The legends of the saints in Old Norse-Icelandic prose*. Toronto/London.
- Wolff, Ludwig 1952: Eddisch-skaldische Blütenlese. In: Hermann Schneider (Hg.), *Edda, Skalden, Saga*. Festschrift zum 70. Geburtstag von Felix Genzmer, Heidelberg, S. 92–107.
- Wolfram, Richard 1935–1938: *Schwerttanz und Männerbund*. Lfg. 1–3. Kassel.
- Wolfram, Richard 1937: Die Julumritte im germanischen Süden und Norden. In: *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde*, S. 6–28.
- Wollin, Lars (Hg.) 2009: *Thet Gothlendiska Tungomålet. Språkkapitlet i Lars Neogards Gautauminning (1732)*. Uppsala.
- Wulf, Fred 2003: Runenverse und Runenritzer. In: Heizmann / van Nahl (Hg.) 2003, S. 969–1006.
- Würth, Stephanie 1999a: Haraldskvæði. In: *RGA*, 13, S. 647–649.
- Würth, Stephanie 1999b: Herse. In: *RGA*, 14, S. 466–468.
- Yorke, Barbara 1997: *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*. London.
- van Zanten, Arwen 2007: Going berserk in Old Norse, Old Irish and Anglo-Saxon literature. In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 63, S. 43–64.
- Zeiss, Hans 1941: *Das Heilsbild in der germanischen Kunst des frühen Mittelalters*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abteilung, 1941, 2/8. München.

- Zernack, Julia 2000: Hyndluljóð. In: *RGA*, 15, S. 305–308.
- Zimmer, Stefan 2015: Wotans Wurzeln. In: Hermann Reichert / Corinna Scheungraber (Hg.), *Germanische Altertumskunde: Quellen, Methoden, Ergebnisse*. Akten des Symposiums anlässlich des 150. Geburtstags von Rudolf Much, Wien, 28.–30. September 2012, *Philologica Germanica* 35. Wien, S. 371–388.
- Zitzelberg, Otto 1979: The *Berserkir* in the *Fornaldarsögur*. In: *Fourth International Saga Conference, München, July 30th–August 4th, 1979*. München.

Fundstättenregister

Ammtmansnes (Felsritzungen) 286

Benty Grange (Helm) 254

Birka (Silberfigur) 257, 292

Björnhovda → Torslunda

Chaouilley (Ringschwert) 274, 282

Ekhammar (Bronzefiguren) 11, 146, 257, 268,
292–293

Fen Drayton (Pressblech) 46, 57, 105, 263,
265, 291

Finglesham (Gürtelschnalle) 11, 137, 257

Färjestaden (Goldhalskragen) 256

Gallehus (Goldhörner) 11, 146, 197, 288–290

Gamla Uppsala (Zentralort) 166, 256

Gokstad (Schiff) 109

Greensvænge (Bronzefiguren) 288

Gudme (Zentralort) 33, 166, 251, 284

Gåshopen (Felsritzungen) 286

Gutenstein (Schwertscheide) 11, 28, 46, 57, 60,
85, 89, 105, 245, 261, 263–272, 282–283,
285, 291, 295

Haithabu (Masken) 11, 67, 296–297

Helgö (Zentralort) 166, 274

Helgö (Amulettringe) 274, 282

Högom (Textilfragmente) 252

Kalleby → Tanum

Kivik (Grabstein) 286

Kvalsund (Schiff) 109

Kösching (Ringschwert) 275

Krefeld-Gellep (Ringschwert) 274

Lejre (Zentralort) 166

Litlesby → Tanum

Lärbo Tängelgårda (Bildstein) 270

Lewis (Schachfiguren) 135, 200, 298

Nydam (Schiff) 109

Obrigheim (Pressblech) 28, 48, 57, 60, 85, 89,
105, 245, 261, 263, 265, 267–272,

282–283, 285, 291, 295

Oseberg (Schiff) 109, 293

Oseberg (Wandteppichfragmente) 11, 137, 146,
257, 268, 293–295

Petersfinger (Ringschwert) 274

Schretzheim (Ringschwert) 275

Snartemo (Ringschwert) 273

Sorte Muld (Zentralort) 166

Sturkö (Ringschwert) 273–274

Sutton Hoo (Beutelbeschlag) 252

Sutton Hoo (Helm) 11, 130, 137, 197,
257–258, 260

Sutton Hoo (Schild) 281, 283

Sutton Hoo (Regalia) 281

Tanum (Felsritzungen) 286–288

Tissø (Zentralort) 166

Torslunda (Matrizen) 11, 28, 33–34, 46, 57,
60–61, 67, 85, 89, 105, 137, 146, 156, 164,
176, 197, 250, 252–257, 259, 261–265,
267–273, 283, 285, 293–295, 305

Trajangssäule 58, 289, 291–292

Uppåkra (Zentralort) 166

Valsgärde (Bootgräberfeld) 278, 281

Valsgärde VII (Helm) 11, 137, 252, 254–255,
257–259, 268, 272–273

Valsgärde VII (Ringschwert) 273, 275, 281

Valsgärde VII (Trinkhorn) 281, 283

Vendel (Bootgräberfeld) 278, 281

Vendel I (Helm) 11, 253–255

Vendel I (Ringschwert) 273, 275

Vendel XI (Ringschwert) 273, 275

Vendel XIV (Helm) 85, 254–255, 270–271, 273

Viksø (Helme) 288

Väsby (Ringschwert) 273–274

Weltzin-A (Brakteat IK 641) 289

Års-B (Brakteat IK 7) 197

Quellenregister

Runeninschriften

Bjudby (Sö 54, Runenstein, Södermanland) 305
Björketorp (DR 360, Runenstein, Blekinge) 299, 304
Björklinge kirka (U 1045, Runenstein, Uppland) 305
Broholm (U 920, Runenstein, Uppland) 287, 305

Gummarp (DR 358, Runenstein, Blekinge) 13, 44, 216, 298, 301–302

Himlingøje II (KJ 10, Fibule) 305
Häggeby (U 1113, Runensteinfragment, Uppland) 305
Hällestad I (DR 295, Runenstein, Schonen) 279–280
Högby gamla kyrka (Ög 81, Runenstein, Östergötland) 281

Igelsta Kvarn (Sö 307, Runenstein, Södermanland) 14, 46–48, 63, 305–306
Istaby (DR 359, Runenstein, Blekinge) 13, 44, 216, 298–299, 301–302

Kragehul Mose (DR 195, Runeninschrift auf Messerschaft, Fünen) 56
Källby ås (Vg 55, Runenstein, Västergötland) 296
Källby ås (Vg 56, Runenstein, Västergötland) 296, 298

Långtora kirka (U 799, Runeninschrift auf Grabstein, Uppland) 13, 47

Rök (Ög 136, Runenstein, Östergötland) 56, 304–305

Sjörup (DR 279, Runenstein, Schonen) 280
Stentoft (DR 357, Runenstein, Blekinge) 13, 216, 298, 301–304
Sölvesborg (DR 356, Runenstein, Blekinge) 298

Valby (Sö 88, Runenstein, Södermanland) 300

Øster Løgum (DR 15, Runenstein, Jutland) 300

Åby ägor (Sö 86, Runenblock, Södermanland) 178

Altnordische und isländische Quellen

Ágrip af Noregs konunga sögum 230, 313
Ásmundar saga kappabana 93, 197, 200, 313
Atlakviða 55, 62–63, 107–108, 110, 275
Atlamál 105–109, 198

Baldrs draumar 91, 248
Barlaams saga ok Jósafats 195, 314
Bjarkamál en fornu 84, 314
Bjarkarímur 143, 145, 175–176, 314
Blómstrvalla saga 190–191, 314
Borgarþingslög – Kristinn réttir hinn forni 201, 242, 314
Bósa saga 293, 314
Brot af Þórðar sögu hreðu 180, 222, 314

Díalógar Gregors páfa 196, 314
Diplomatarium Norvegicum 195, 314
Droplaugarsona saga 184, 314

Edda (Lieder-Edda) (siehe auch *Atlakviða*, *Atlamál*, *Baldrs draumar*, *Grímnismál*, *Hamðismál*, *Hárbarðljóð*, *Hávamál*, *Helgakviða Hjörvarðssonar*, *Helgakviða hundingsbana in fyrri*, *Helgakviða hundingsbana önnor*, *Hyndluljóð*, *Skírnismál*, *Rígsþula*, *Vafþrúðnismál*, *Völundarkviða*, *Völuspá*, *Þrymskvíða*) 91, 105, 108, 110, 163, 314–315
Edda Snorra Sturlusonar (siehe auch *Gylfaginning*, *Háttatal*, *Skáldskaparmál*, *Pulur*) 3, 49, 74–76, 81, 84, 103, 129, 132, 142, 157, 160–161, 164, 175–176, 186, 188, 193, 215, 246, 257, 275, 282, 288, 315

Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana 65, 161, 203, 315

Egils saga Skalla-Grímssonar 14, 18, 36, 76, 82, 91, 93–94, 96, 105, 117, 122–128, 131–135, 138–141, 144, 148–149, 161, 173–174, 177–178, 180, 184, 186, 191, 198–199, 203–206, 208–211, 213, 219–221, 223, 243, 285, 315

Eiðsifapingslög – Kristinn réttir hinn forni 242, 315

Eiríksmál 78, 143, 150, 155, 315

Erfidrápa Óláfs helga 165, 230, 235, 241–242, 244, 247, 315

Eyrbyggja saga 113–114, 127, 139, 141, 147, 170–171, 173–174, 183, 186, 204, 209–210, 221–222, 246, 280, 285, 316

Fagrskinna 4–5, 63, 74–75, 77, 82–88, 90–92, 94–95, 97–101, 103, 106, 117–118, 230, 316

Finnboga saga 220–222, 316

Flateyjarbók 4–5, 48, 63, 74, 76–77, 79, 82, 87, 92, 99–101, 103, 117, 141, 165, 222, 230–231, 239–240, 316

Fljótsdæla saga 127, 209, 316

Flóamanna saga 184, 219, 316

Flóres saga konungs ok sona hans 93, 316

Fornkonunga saga (siehe auch *Sögubrot af fornkonungum*) 179, 249, 294, 299, 317

Fóstbræðra saga 201, 317

Frá Fornjóti ok hans ættmönnum 219, 317

Frisianus (Codex) 1, 76, 98, 125, 154, 317

Gautreks saga 49, 178, 317

Geisli 230, 317

Gísla saga Súrssonar 129, 184, 204, 317

Glælognskviða 230, 317

Gráfeldardrápa 258

Grágás 14, 211, 246, 317

Grettis saga Ásmundarsonar 43, 45, 82–83, 93–94, 105, 111, 114, 117, 121–122, 126, 135, 140, 149, 163, 177, 180, 182–184, 197, 199, 204–205, 243, 246, 248, 261, 317

Grettisrímur 48, 317

Grímnismál 130, 150, 162–163, 188, 207, 248–249

Gríms saga loðinkinna 111, 114, 185, 206, 246, 318

Griplur 48, 318

Guðmundar saga biskups 50, 318

Gull-Þóris saga (siehe auch *Þorskirðinga saga*) 172, 219, 223, 318

Gunnars saga keldugnúpsfífls 93, 197, 224, 318

Gunnlaugs saga ormstungu 51, 182, 318

Gylfaginning 76, 103, 123, 135, 150, 160, 162–164, 192, 196, 246, 257, 282, 288, 318

Göngu-Hrólfs saga 51, 93, 142, 179, 192, 198, 201, 203–204, 206, 318

Hákonar saga góða 6, 51, 155, 240, 248, 318

Hákonarkviða 275

Hákonarmál 51, 59, 78, 150, 155, 273, 291, 316, 318

Háleygjatal 61, 90, 156, 164, 261–263, 285, 316, 318

Hálfðanar saga brønufóstra 191, 318

Hálfðanar saga svarta 14, 95, 125, 164, 177, 186, 319

Hálfðanar þáttir svarta 149, 163, 319

Hálfs saga ok hálfsrekka 301, 319

Hamðismál 110, 162

Haralds saga harðráða 51, 319

Haralds saga hárfagra 4, 6, 14, 76, 79, 91, 94–98, 118, 122, 125–126, 155, 164, 180, 233, 243, 319

Haralds þáttir hárfagra 4–5, 48, 79, 91, 100–101, 319

Haraldskvæði 4–5, 8, 11, 18, 35, 43, 47–48, 54–55, 60–63, 65–71, 73–83, 85, 87, 90, 92, 102–111, 113, 115, 118–119, 121, 135, 137, 146, 155, 164, 193, 196, 198, 236, 243–246, 261, 278, 284, 292, 305, 319

Hárbarðljóð 111–114, 193, 246, 285

Harðar saga 132, 162, 192, 219–220, 223, 319

Háttatal 78, 176, 275, 319

Hauks þáttir hábrókar 86, 132, 319–320

Hauksbók 76, 202, 320

Haustlög 76

Hávamál 2, 136, 162–163, 186, 200, 205, 249, 320

Hávarðar saga Ísfirðings 203, 220, 320

Hektors saga 93, 190–191, 197, 200, 204, 320

Heiðarvíga saga 139, 170, 174, 208–209, 219, 320

Heiðreks saga (siehe auch *Hervarar saga*) 93, 108, 112–113, 131, 151, 177, 185, 192, 197, 200, 203, 211, 215, 280, 293, 320

Heimskringla (siehe auch *Ynglinga saga*, *Hálfðanar saga svarta*, *Haralds saga*)

- hárfagra, Hákonar saga góða, Óláfs saga helga, Óláfs saga Tryggvasonar, Magnúss saga góða, Haralds saga harðráða* 1, 4–6, 14, 22, 59, 74–77, 79, 82, 90, 92, 94–95, 97–99, 101, 103, 117–118, 121, 125–126, 144, 153, 155, 161, 164–165, 182, 186, 190, 193, 196, 227, 231, 233–235, 237–241, 244, 247–248, 261, 277, 320
- Helgakviða Hjörvarðssonar* 275, 282
- Helgakviða hundingsbana in fyrri* 150, 249, 299
- Helgakviða hundingsbana önnor* 249, 299
- Hervarar saga* (siehe auch *Heiðreks saga*) 22, 49, 59, 200, 320
- Hirðskrá* 124, 278, 320
- Hjálmþérs saga ok Ólvis* 93, 191–192, 320
- Hómiljubók* 230, 321
- Hrings rímur ok Tryggva (Geðraunir)* 93, 321
- Hrólfs saga Gautrekssonar* 51, 179, 185, 201, 204, 207, 211, 321
- Hrólfs saga kraka* 14, 53, 57, 129, 142–145, 163, 175–178, 187–188, 202–203, 206–207, 227, 309, 321
- Hrómundar saga Gripssonar* 93, 172, 197, 253, 321
- Hyndluljóð* 111–112, 114, 246, 249, 299
- Hænsa-Póris saga* 221, 321
- Höfuðlausn* 275
- Íslendinga drápa* 112–114, 246, 319, 321
- Íslendingabók* 3, 321
- Ívens saga* 120, 194, 321
- Jarlmanns saga ok Hermanns* 191, 321
- Jómsvíkinga saga* 185–186, 261, 321
- Jónsbók* 203, 322
- Karlamagnús saga* 195, 247, 322
- Ketils saga hængs* 49, 61, 161, 204–205, 322
- Knýtlinga saga* 61, 280, 322
- Konungs skuggsjá* 311, 322
- Kormáks saga* 219, 322
- Krákumál* 271, 322
- Kristni saga* 22, 50, 93, 120, 190, 197, 208, 322
- Kristniboð Þangbrands (Kristni þáttir)* 190, 323
- Landnámabók* 27, 35, 54, 128, 132, 139, 141, 146, 171, 174, 202, 208, 213, 218–219, 221–222, 297, 323
- Magnúss saga góða* 51, 165, 190, 247, 323
- Mírmants saga* 190, 323
- Morkinskinna* 230, 323
- Nesjavísur* 84, 230, 323, 325
- Njáls saga* 52, 130, 190, 204, 208, 323
- Óláfsríma Haraldssonar* 240, 315, 323
- Óláfs saga helga* (Hkr) 67, 98, 118–119, 121, 126, 144–145, 165, 174–175, 180, 183, 190, 226–227, 230–237, 239–241, 244, 277, 323
- Óláfs saga helga* (Flat) 67, 165, 174–175, 180, 183, 226, 230, 235, 239–240, 323
- Óláfs saga helga* (Die Älteste Saga) 230, 323
- Óláfs saga helga* (Snorris selbständige Óláfs saga) 67, 174, 183, 226, 230–231, 240, 324
- Óláfs saga helga* (Die legendarische Saga) 67, 86, 118–119, 129, 157, 165, 174–175, 178, 180, 190, 206, 216, 226, 230–231, 233, 237, 240–242, 324
- Óláfs saga Tryggvasonar* (Hkr) 182, 228, 231, 247, 261, 324
- Óláfs saga Tryggvasonar hin mesta* 52, 93, 324
- Orms þáttir Stórolfssonar* 141, 213, 222, 324
- Ragnars saga loðbrókar* 206, 271, 324
- Ragnarsdrápa* 150, 276
- Ragnarssona saga* 271, 324
- Rígsþula* 92
- Sigurðar saga þögla* 192, 204, 325
- Skálda saga Haralds konungs hárfagra* 76, 99, 325
- Skáldskaparmál* 79, 102, 150, 176, 207, 227, 249, 261, 270, 282, 288, 299, 325
- Skírnismál* 302
- Skjöldunga saga* 176, 325
- Strengleikar* 28, 217, 325
- Styrbjarnar þáttir Svíakappa* 280, 326
- Svarfdæla saga* 2, 50, 127, 137, 149, 172, 177, 181, 184–185, 187, 199, 204, 207, 210, 326

Sögubrot af fornkonungum (siehe auch *Fornkonunga saga*) 294, 317, 326

Sprla saga sterka 64, 219, 223, 326

Sprla þáttir 270, 326

Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs (hins eldra) 191, 326

Úlfhams rímur (*Vargstökkur*) 220, 326

Úlfhams saga 24, 220, 326

Vatnsdæla saga 2, 43, 45, 55, 62, 82–83, 86, 91, 93–94, 97, 105, 117–121, 135, 138, 147, 183, 189, 194, 197, 199, 204–205, 208, 211, 219–220, 239, 243, 246, 261, 326

Vafþrúðnismál 150, 217

Viðbætir við Óláfs sögu hins helga 240, 326

Víga-Glúms saga 59, 129, 177, 185, 187–188, 326

Víkingarvísur 230, 325–327

Viktors saga ok Blávus 93, 142, 197, 200, 204, 327

Volsunga saga 14, 142–143, 189, 198, 203, 217–218, 224, 293–294, 327

Vplundarkviða 55–56, 62–63, 217

Vpluspá 257

Ynglinga saga 1–4, 6, 14, 18, 36, 50–51, 57, 70, 76, 95, 119, 123, 134, 136, 138, 143, 146–148, 150–151, 153–155, 163–164, 170, 176–177, 186, 188, 196, 199, 202, 204–206, 208, 218, 248–249, 261, 272, 285, 299, 327

Ynglingatal 3, 76, 98–99, 299

Þiðriks saga af Bern 249, 327

Þorskfirðinga saga (siehe auch *Gull-Þóris saga*) 224, 318

Þorsteins saga Víkingssonar 49, 179, 203–204, 327

Þorsteins þáttir bæjarmagns 151, 215, 305, 327

Þorvalds þáttir víðförla 93, 120, 190, 194, 208, 327

Þrymsqviða 217

Þulur 49, 75, 162–164, 275, 327

Þrvar-Odds saga 64, 66, 93, 111–114, 162, 177, 198, 201–202, 246, 305, 327

Quellen in lateinischer Sprache

Acta sancti Olavi regis et martyris 230, 328

Ad catalogum regum Sveciæ annotanda 50, 151, 184, 328

Adam von Bremen → *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*

Ammianus Marcellinus → *Res gestae*

Arngrímur Jónsson → *Ad catalogum regum Sveciæ annotanda*

Arngrímur Jónsson → *Rerum Danicarum fragmenta*

Beda Venerabilis → *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*

Chronicon 303

Corpus Inscriptionum Latinarum 291, 300, 328

Edictum Pistense 92, 278, 328

Epitoma rei militaris 49, 135–136, 328, 330

Formulae Markulfi 278, 328

Germania 8, 18, 30, 33, 49, 66, 84, 91, 135–136, 150, 173, 185, 189, 197, 209, 258–260, 276–277, 281, 283, 285, 309, 311, 328, 330

Gesta Danorum 8, 14, 68, 89, 129, 131, 143–145, 151, 176, 178, 180, 186–189, 197–198, 200, 203–207, 227, 233, 248–249, 260, 270–271, 280, 284, 293–294, 305, 328, 330

Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum 157, 230, 282, 303, 328–329

Gesta Normannorum ducum 228, 329

Historia de antiquitate regum

Norwagiensium 228, 230, 240, 329–330

Historia de gentibus septentrionalibus 140, 144, 160, 329

Historia ecclesiastica gentis Anglorum 249, 258, 328–329

Historia Langobardorum 30, 91, 160, 203, 227–228, 258, 291, 308, 329–330

Historia naturalis 159, 300

Historia Norwegiae 230, 233, 329
Historia Romana (Velleius Paterculus) 228,
 329–330
Historiae (Tacitus) 8, 51, 91, 155, 260, 291–292,
 329–330

Lucanus → *Pharsalia*

Nivard von Gent → *Ysengrimus*
Notitia Dignitatum 257

Olaus Magnus → *Historia de gentibus*
septentrionalibus
Opus imperfectum in Matthaeum 44, 330
Opuscula historica 187, 330
Origo et gesta Sivardi 144, 330

Passio et miracula beati Olavi 228, 230, 330
Passio Sancti Sigismundi regis 300, 330
 Paulus Diaconus → *Historia Langobardorum*
Pharsalia 310, 329–330
 Plinius der Ältere → *Historia naturalis*

Rerum Danicarum fragmenta 176, 186,
 328, 330
Res gestae 30, 49, 135, 189, 309,
 328, 330

Saxo Grammaticus → *Gesta Danorum*
 Sven Aggesen → *Opuscula historica*

Tacitus → *Germania*
 Tacitus → *Historiae*
 Theodoricus monachus → *Historia de*
antiquitate regum Norwagiensium
 Thietmar von Merseburg → *Chronicon*

Vegetius → *Epitoma rei militaris*
 Velleius Paterculus → *Historia Romana*

Ysengrimus 130, 329–330

Quellen in altgriechischer Sprache

Anabasis 198, 331

Cassius Dio → *Historia Romana*

De bellis 54, 189, 331
De ceremoniis aulae byzantinae 156, 181,
 197, 331
De officiis 197, 331

Geographika 159, 260

Helládos Periēgēsis 159, 209
 Herodot → *Historien*
Historia Romana (Cassius Dio) 258, 331
Historíai (Polybios) 292, 331
Historien (Herodot) 159, 209

Konstantin VII. Porphyrogennetos → *De*
ceremoniis aulae byzantinae

Pausanias → *Helládos Periēgēsis*
 Platon → *Politeia*
 Plutarch → *Vitae parallelae*
Politeia 159
 Polybios → *Historíai*
 Prokopios von Caesarea → *De bellis*
 Pseudo-Kodinos → *De officiis*

Strabon → *Geographika*

Vitae parallelae 292, 331

Xenophon → *Anabasis*

Altenglische Quellen

Anglo-Saxon Chronicles 187, 332

Beowulf 176, 249, 275–276, 293, 299, 332

Deor 151, 332

Widsith 110, 151, 160, 176, 249, 299, 332

Alt- und mittelhochdeutsche Quellen

Biterolf 249, 332

Kudrun 150, 270, 332

Lamprechts Alexander 270, 332

Nibelungenlied 107–109, 332

Wolfdietrich 249, 332

Quellen in altfranzösischer Sprache

Ivain 120, 194, 332

Lais der Marie de France 28, 217, 332–333

Altirische Quellen

Táin Bó Cúailnge 160, 333

Sanskrit-Quellen

Rgveda 159, 333