

**„Guter Wolf – böser Wolf“:
Die Ambivalenz norröner¹ Wolfsbilder und ihrer
persönlichkeitsstiftenden Funktion im europäischen Vergleich**

Heiko Hiltmann
Geschichte, Universität Bamberg

1. Ein kulturhistorischer Blick auf den Wolf und seine Rolle im früh- und vormodernen Europa²

Moderne zoologisch-ethologische Studien kommen übereinstimmend zu dem Schluss, dass der Wolf weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart je eine existentielle Bedrohung für den Menschen darstellte. Da Letzterer nicht in das natürliche Beutespektrum des zur Familie der Caniden (*canis lupus*) zählenden Raubtiers fällt, sind Übergriffe von Wölfen auf Menschen im Allgemeinen ungewöhnlich. Die Tiere betrachten den Menschen als Feind, nicht als Beute, und verhalten sich ihm gegenüber daher in der Regel nicht aggressiv, sondern versuchen ihn zu meiden.³ Lediglich unter speziellen, im Normalfall selten auftretenden Bedingungen kann der Wolf ausnahmsweise auch zu einer tatsächlichen Gefahr

¹ Aufgrund mannigfacher sprachlicher Entwicklungen entsteht während des 8. Jahrhunderts im skandinavischen Raum das Altnordische, das klare Unterschiede zu anderen germanischen Sprachen jener Zeit aufweist. Im Laufe des 9. bis 11. Jahrhunderts kommt es im Zuge weiterer Sprachdifferenzierungen zur Herausbildung des Altnorwegischen, Altisländischen, Altdänischen, Altschwedischen und des Altgutnischen. Umfangreiche Gemeinsamkeiten veranlassen die Forschung dazu, das Altnorwegische und das Altisländische unter dem Begriff ‚Altwestnordisch‘ und das Altdänische, Altschwedische und Altgutnische unter der Bezeichnung ‚Altostnordisch‘ zusammenzufassen. Das Altwestnordische wird auch als das Norröne bezeichnet. Dem entsprechend untersucht der Aufsatz solche Wolfsbilder, die im altnorwegischen und altisländischen Sprach- und Kulturraum entstanden, und durch die altwestnordische/norröne Literatur des Hoch- und Spätmittelalters transportiert werden.

² Das folgende Kapitel des vorliegenden Aufsatzes basiert maßgeblich auf einer Arbeit Martin Rheinheimers. Vgl. Martin Rheinheimer, „Die Angst vor dem Wolf. Werwolfsglaube, Wolfssagen und Ausrottung der Wölfe in Schleswig-Holstein“, *Fabula* 36 (1995): 25-78.

³ Erik Zimen, *Der Wolf. Mythos und Verhalten* (Wien/München 1978) 296-299.

für den Menschen werden. Zu diesen Ausnahmefällen gehört beispielsweise die Infektion mit Tollwut.⁴ Darüber hinaus kann es dann zu Übergriffen auf Siedlungen und Nutzvieh kommen, wenn der natürliche Lebensraum des Wolfs durch künstliche Eingriffe drastisch verringert wird. Übermäßige Waldrodungen und die Kolonisation von Moor- und Heidelandschaften beeinträchtigen die Zahl der natürlichen Beutetiere und damit die Existenzgrundlage des wild lebenden Wolfs derart, dass er auf der Suche nach Nahrung gezwungen ist, in besiedelte Gebiete vorzudringen.⁵ Unter diesen Umständen kann es tatsächlich auch zu Angriffen auf – insbesondere unzureichend geschütztes – Vieh und Menschen kommen. Solche Attacken sind jedoch zumeist die Folge langfristiger Habitierungsprozesse.⁶

Aus wissenschaftlicher Perspektive birgt der Wolf also ein vergleichsweise geringes Gefahrenpotential für den Menschen. Der Kynologe und Wolfsforscher Erik Zimen schreibt daher, dass die meisten Meldungen über Wolfsangriffe auf der Basis von „Übertreibungen, Sensationslust, Lüge [und] Geschäft“ entstünden. Einer eingehenden Prüfung halte die Mehrzahl solcher überwiegend ökonomisch motivierter Nachrichten nicht stand.⁷ Dennoch scheint die Vorstellung vom Wolf als einem ewigen Antagonisten des Menschen tief in den kollektiven Gedächtnissen der gegenwärtigen europäischen Gesellschaften verwurzelt zu sein. In zahlreichen Märchen, Fabeln, Sagen und anderen Erzählformen, die häufig aufgrund ihres weit in die Früh- oder Vormoderne zurückreichenden Entstehungshintergrundes zum kulturellen Erbe ihrer jeweiligen Ursprungsgesellschaft gezählt werden, verkörpert der Wolf Gefahr, Bedrohung und Arglist. In seiner narrativen Funktion als bössartiger Übeltäter und heimtückischer Mörder wird er gleichsam zum Symbol für das Böse. Er reißt nicht nur Nutztiere wie Ziegen oder Schafe und gefährdet

⁴ Ebd. 300; Daniel Bernard, *Wolf und Mensch* (Saarbrücken 1983) 33; 46-51.

⁵ Rheinheimer, „Angst“ 48f.; 59, Anm. 135.

⁶ Durch wiederholte und dauerhafte Ausflüge in besiedeltes Gebiet kann der Wolf sich an den Menschen gewöhnen. Einen derartigen Gewöhnungsprozess bezeichnet die Wissenschaft als Habitierung. ‚Aufdringliches‘ und aggressives Verhalten können die Folge sein. Zu den diversen Ursachen, die im europäischen Raum zu einer nachhaltigen Verschlechterung der Mensch-Wolf-Relationen beigetragen haben, und zu den daraus resultierenden Wolfsjagden und Ausrottungsmaßnahmen vgl. Zimen, *Wolf. Mythos und Verhalten* 279-289; 300-305; Rheinheimer, „Angst“ 59-62.

⁷ Zimen, *Wolf. Mythos und Verhalten* 298.

dadurch indirekt menschliche Existenzen. Darüber hinaus bedroht oder tötet er auch Menschen – insbesondere Kinder, Alte und Kranke.

Die Märchen vom ‚Rotkäppchen‘ und vom ‚Wolf und den sieben Geißlein‘, die in zum Teil voneinander abweichenden Versionen auch über den deutschen Sprachraum hinaus weithin bekannt sind, transportieren das stereotype Bild vom wölfischen Gegenspieler geradezu beispielhaft.⁸ Der moderne Leser kann das in diesen und vergleichbaren Erzählungen konstruierte Wolfsbild jedoch nur dann nachvollziehen, wenn er es im Kontext seiner Entstehungszeit betrachtet. Viele der heute als ‚klassische‘ Märchen bezeichneten Erzählstoffe gehen auf frühneuzeitliche oder ältere Vorlagen zurück. Zu dieser Zeit war das Verhältnis des im Abendland lebenden Menschen zu seiner Umwelt von Ambivalenz geprägt. Einerseits lebte er in starker Abhängigkeit von der Natur und war in Ermangelung moderner technologischer Produktionsmethoden zum Überleben grundsätzlich auf die Erträge seiner ‚natürlichen‘ Umwelt angewiesen. Andererseits erzeugte die direkte Nähe zur Natur ein Abhängigkeitsverhältnis, aus dem eine grundsätzliche Furcht des Menschen vor den vielfach unkalkulierbaren und unkontrollierbaren Kräften der Natur resultierte. Aus Sicht damaliger Zeitgenossen standen Mensch und Natur in einer antagonistischen Beziehung zueinander. Die vom Menschen geschaffenen Lebens- und Siedlungsräume symbolisierten eine sichere und geordnete ‚innere‘ Welt, die ihren Bewohnern erst durch die bewusste Abgrenzung von einer grundsätzlich feindlichen ‚äußeren‘ Welt ein Überleben ermöglichte. Letztere wurde versinnbildlicht durch die wilden, Gefahr verheißenden, Chaos und Tod bringenden Gewalten der Natur.

In weiten Teilen des heutigen Europa zählte der Wolf – neben dem Bären – bis ins 19. Jahrhundert hinein zu den größten und somit potentiell gefährlichsten Raubtieren. Zusammen mit dem Menschen stand er an der Spitze der Nahrungskette. Folglich befand er sich mit diesem grundsätzlich in Konkurrenz um Raum und Ressourcen. Die vermeintliche Konkurrenzsituation und das dem Wolf zugeschriebene Gefahrenpotential führten zu einer überhöhten Furcht vor dem Tier, die mit dem heutigen biologischen Wissen um das Jagd- und Tötungsverhalten des

⁸ Zimen, *Wolf. Mythos und Verhalten* 275. Zu diesen und weiteren Märchen vom Wolf vgl. Bernard, *Wolf und Mensch* 118-142.

Wolfs nicht begründbar ist.⁹ Aus der Perspektive der früh- und vormoder-
nen Zeitgenossen war der in menschenfernen Räumen, wie Wäldern,
Gras- und Moorlandschaften, anzutreffende Wolf das Symbol für eine
vermeintlich lebensfeindliche Wildnis. Als solches entwickelte er sich zu
einer Projektionsfläche für die ‚Urängste‘ des Menschen vor den Tod
bringenden Kräften der Natur. In Märchen wird das Tier daher zu einer
mythischen Gestalt, die als Verkörperung alles Feindlichen mit sämtli-
chen Attributen der unwirtlichen und unheilvollen ‚Außenwelt‘ assoziiert
wird.¹⁰

Die Märchenautoren verbanden mit diesem Wolfsbild eine besondere
didaktisch-moralisierende Funktion. Die Erzählungen sollten Kinder für
die Gefahren ihrer Umwelt sensibel machen. Die durch die Texte evo-
zierte Furcht vor dem in tiefen Wäldern lebenden, nachtaktiven Raubtier
sollte die jungen Rezipienten davon abhalten, ohne Begleitung von Er-
wachsenen die sicheren Grenzen menschlicher Siedlungen zu verlassen
oder nachts alleine umherzustreifen.¹¹ So schrieb Wilhelm Grimm selbst,
dass die von ihm und seinem Bruder gesammelten Märchen Kinder „vor-
sichtig und ängstlich bei Spielen“ machten. Außerdem erklärten die Ge-
brüder:

Wir wollten indeß durch unsere Sammlung nicht blos der Geschichte der Poe-
sie einen Dienst erweisen, es war zugleich Absicht, daß die Poesie selbst, die darin
lebendig ist, wirke: erfreue, wen sie erfreuen kann, und darum auch, daß ein ei-
gentliches Erziehungsbuch daraus werde.¹²

Die negativ konnotierte mythische Wolfsgestalt erhielt aber im abend-
ländischen Kulturraum noch eine weitere Funktion, die über die der mah-
nend abschreckenden Symbolfigur hinausging. ‚Böse‘ Menschen – also
Verbrecher, Übeltäter und andere Randexistenzen der früh- und vormo-

⁹ Vgl. hierzu auch Zimen, *Wolf: Mythos und Verhalten* 188-200.

¹⁰ Walter Koschorreck, *Der Wolf: Eine Untersuchung über die Vorstellungen vom Verbrecher
und seiner Tat sowie vom Wesen der Strafe in der Frühzeit*, Beiträge zu Grundfragen des
Rechts, Band 4 (Göttingen 2010) 5f.

¹¹ Zimen, *Wolf: Mythos und Verhalten* 275; Bernard, *Wolf und Mensch* 118.

¹² Zitiert nach Theodor Ruf, *Die Schöne aus dem Glassarg. Schneewittchens märchenhaftes
und wirkliches Leben* (Würzburg 1995) 40.

dernen Gesellschaften – wurden mit dem pejorativen Wolfsbild assoziiert.¹³ Als vermeintlich treulose, hartherzige und falsche Menschen wurden ihnen ‚wölfische‘ Gesinnung und ‚wölfischer‘ Charakter zugeschrieben. Die ihnen angelasteten Verbrechen – Raub, Mord, Inzest, Verwandtenmord, Zauberei und Hexerei – gehörten zu den *causae maiores* oder *delicta capitalia*.¹⁴ Sie galten als besonders verabscheuungswürdig und wurden daher auch als ‚wölfische Delikte‘ bezeichnet. Personen, denen die Ausübung „schwererer Straftaten“ nachgesagt wurde, besaßen der zeitgenössischen Vorstellung zufolge aber nicht nur ‚wölfische‘ Eigenschaften. Neben der reinen Assoziation kam es auch zu einer Identifikation des Täters mit dem Wolf. Kapitalverbrechern wurde oftmals die Fähigkeit nachgesagt, die Gestalt eines Wolfs annehmen zu können.

Zahlreiche aus dem nord- und westgermanischen Sprachraum stammende Begriffe zeugen vom vormodernen Ursprung solcher Werwölfsvorstellungen: exemplarisch sei hier auf alt-, mittelhochdeutsch, mittelniederländisch *werwolf*, altnordisch *vargúlf*, altenglisch *werewulf* und mittelniederdeutsch *werwulf/warwulf* hingewiesen. Alle diese zweigliedrigen Komposita bedeuten übersetzt „Mannwolf“.¹⁵ In der Frühen Neuzeit wurde die Tierverwandlung zu einem Bestandteil des Hexenglaubens. Personen, denen die Wolfsverwandlung nachgesagt wurde, galten als Hexen beziehungsweise Hexer. Die Vielzahl unterschiedlicher Verbrechen, die zeitgenössischen Vorstellungen zufolge typischerweise von Werwölfen verübt wurden, lassen sich an dem weithin bekannten frühneuzeitlichen Fall des Erprather Bauern Stupe oder Stump Peter verdeutlichen. Dieser wurde am 31. Oktober des Jahres 1589 in Bedburg nahe Köln hingerichtet, nachdem er schuldig gesprochen worden war, sich über viele Jahre durch Zauberei für sieben Stunden täglich in einen Werwolf verwandelt zu haben. Der Bauer selbst soll im Verlauf einer peinlichen Befragung die zahlreichen Verbrechen gestanden haben, die er in Wolfsgestalt begangen hatte: Demnach tötete er dreizehn Kinder, darunter seinen eigenen Sohn, fraß ihr Hirn, ermordete drei Erwachsene, schadete dem

¹³ Vgl. Koschorreck, *Wolf*.

¹⁴ Ebd. 27-31.

¹⁵ Der altnordische Terminus *vargúlf* heißt wörtlich so viel wie „Wolfwolf“, hat aber die übertragene Bedeutung „Mannwolf“. Vgl. Snorri Sturluson, *Edda. Prologue and Gylfaginning. Second Edition*, Hg. Anthony Faulkes (Exeter 2005) 183, 10. Januar 2013 <<http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Edda-1.pdf>>.

Vieh, buhlte mit einer Teufelin, beschlief seine Tochter und beging noch viele weitere Untaten.¹⁶

Die Bedburger Hinrichtung verdeutlicht auch exemplarisch die verschiedenen Strafen, mit denen vermeintlich in Wolfsgestalt wandelnde Zauberer und Hexen üblicherweise vom Leben zum Tod gerichtet wurden. Hierzu gehörten unter anderem das Rädern, die Enthauptung und die Verbrennung.¹⁷ Nicht selten wurden ‚wölfische‘ Straftäter auch gemeinsam mit einem Wolf gehängt, um so für jedermann erkenntlich das vermeintlich frevelhafte Wesen des Verbrechers und die Verwerflichkeit ihrer Vergehen zu demonstrieren.¹⁸ Oftmals wurden aber auch nur die Tiere einzeln oder zu mehreren gehängt. Dies geschah in dem Glauben, es handelte sich um Zauberer oder Hexen in Wolfsgestalt.¹⁹ Im fränkischen Ansbach wurde 1685 sogar ein Wolf, der mehrere Menschen getötet haben soll, in Menschenkleidern sowie mit Perücke und menschlicher Maske erhängt. Die Zeitgenossen waren offenbar davon überzeugt, dass der Wolf vom Geist des unlängst verstorbenen und als Übeltäter bekannten Bürgermeisters Michael Leicht besessen war. Um zu verdeutlichen, dass nicht das Tier, sondern der Bürgermeister für die Bluttaten verantwortlich gemacht wurde, wurde der Wolf in menschlicher ‚Hülle‘ gerichtet.²⁰ In vielen Gegenden Europas wurden Wölfe noch im 18. und 19. Jahrhundert an so genannten ‚Wolfsgalgen‘ aufgehängt. Heute zeugen Platz- und Flurnamen wie „Ulvegalge“, „Wolfsbaum“, „Wolfskastanie“ oder „Wolfseiche“ von dieser ehemaligen Praxis.²¹

Bis ins 17. Jahrhundert hinein galt nicht der Wolf selbst als Urheber rätselhaften Viehsterbens, ‚unerklärlicher‘ Todesfälle und kapitaler Ver-

¹⁶ Wolfgang Schild, *Die Geschichte der Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung. 1000 Jahre Grausamkeit* (Hamburg 1997) 64, Abb. 114; 65; Franz Irsigler und Arnold Lassotta, *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Randgruppen und Außenseiter in Köln 1300-1600* (Köln 1984) 152; Walter Strauss, *The German Single-Leaf-Woodcut 1550-1600. A Pictorial Catalogue*, Band 2 (New York 1975) 701; 795.

¹⁷ Schild, „Die Geschichte der Gerichtsbarkeit“ 65.

¹⁸ Koschorreck, „Der Wolf“ 115.

¹⁹ Rheinheimer, „Angst“ 30f.

²⁰ Bernhard Schemmel, „Der ‚Werwolf‘ von Ansbach (1685). Ereignisse und Meinungen“, *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 33 (1973): 181-188; vgl. Rheinheimer, „Angst“ 31.

²¹ Rheinheimer, „Angst“ 32; Bernard, *Wolf und Mensch* 95f.

brechen. Vielmehr wurden so genannte Zauberer und Hexen für die Untaten verantwortlich gemacht. Ebenso herrschte der Glaube, dass Geister verstorbener Menschen oder sogar Dämonen in den Wolf fahren und von diesem Besitz ergreifen konnten. Hinrichtungsformen wie das Hängen oder Ertränken dienten also eigentlich nicht der Bestrafung des Wolfs, sondern der Austreibung böser Geister oder der Bannung von Dämonen.²² Als jedoch im Zuge der Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert der magische Volksglaube allmählich aus der Rechtspraxis und dem öffentlichen Leben verdrängt wurde, verloren die bislang üblichen Deutungsmuster von der Wolfsverwandlung und der Hexerei ebenso an Bedeutung wie der Dämonenglaube. Wie Rheinheimer zeigt, hatte diese Entwicklung drastische Konsequenzen für die im europäischen Raum existierenden Wolfsbestände. Fortan wurden nicht länger gestaltwandlerische Hexen und Zauberer oder Dämonen, sondern der Wolf selbst als Urheber diverser Missetaten wahrgenommen und verfolgt. Seine althergebrachte Funktion als Symbol für eine lebensfeindliche Wildnis, als Verkörperung alles Bösen und als Bringer von Leid und Tod machten ihn gerade in Notzeiten zum geeigneten Schuldigen. Die Folge waren umfangreiche Ausweitungen der Jagderlaubnis und die Intensivierung der Wolfsjagden. Diese wurden im mittel- und westeuropäischen Raum erst mit der vollständigen Ausrottung des Wolfs eingestellt. Rheinheimer schreibt entsprechend:

Doch die großen Treibjagden in Wald und Moor – d. h. in Gebieten, die unheimlich waren und früher mit dem Totenreich identifiziert worden waren – hatten gerade in einer Zeit, in der Kriege und Seuchen das Land verheerten, auch etwas mit einer (rationalisierten) Austreibung des Todes zu tun. Gegen Krieg und Seuchen konnte man sich nicht wehren, wohl aber gegen den Wolf. So ging in die Verfolgung der Wölfe die ganze Angst vor dem Tod ein. [...] Alle diese Verfolgungen dienten der Kanalisierung der Angst, die durch den 30jährigen Krieg, die Epidemien und sozialen Wirren in deren Gefolge ausgebrochen waren. Hinzu kamen globale Klimaverschlechterungen seit dem 17. Jahrhundert. [...] So fließt denn in die scheinbar so rationale Verfolgung der Wölfe viel Irrationales ein, der Wolf wurde nicht nur als Schädling verfolgt, sondern auch weil er in einer alten Beziehung zum Tod stand und die Angst vor dem Tod gerade jetzt so groß war. [...] Je mehr durch Aufklärung und wissenschaftlichen Fortschritt der Glauben an die magischen Praktiken schwand, mit denen man früher den Tod gebannt hatte, desto

²² Koschorreck, *Wolf* 7-15; 111-161.

mehr suchte man in neuen ‚rationalen‘ Abwehrpraktiken sein Heil, und desto gnadenloser mußten die Wölfe verfolgt werden.²³

2. Bedeutung und Wahrnehmung des Wolfs im mittelalterlichen Nordeuropa

Die waldreichen und vielfach nur spärlich besiedelten Gebiete Skandinaviens boten und bieten dem Wolf nahezu ideale Lebensbedingungen. Ähnlich wie im restlichen Europa galt das Raubtier auch der überwiegend bäuerlichen skandinavischen Bevölkerung bis ins 19. Jahrhundert hinein als ernsthafte existenzielle Bedrohung.²⁴ Das mit dem Wolf assoziierte und im kollektiven Bewusstsein der damaligen Menschen fest verankerte Gefahrenpotential hatte nicht nur Auswirkungen auf das alltägliche Leben, sondern fand darüber hinaus auch Niederschlag auf literarischer Ebene.²⁵ Bereits die ältesten Schriftzeugnisse der aus dem hoch- und spätmittelalterlichen Skandinavien tradierten altnordischen Literatur entwerfen Wölfe als „beasts of the battelfield“, die von kriegstüchtigen Kämpfern mit Leichen gefüttert werden.²⁶ Die Skaldendichtung macht nicht selten von einer *kenning*²⁷ Gebrauch, die die Figur des kriegstüchtigen Königs oder Heerführers als „Fütterer der Wölfe“ umschreibt.²⁸ Die so genannten *Víkingarvísur* („Wikingerstrophen“) beschreiben zum Beispiel eine Schlacht, die der norwegische König und spätere Nationalheilige Ólafr Haraldsson (Kg. v. 1016-1030) im Fetlafjörðr gegen Wikinger geführt haben soll.²⁹ Dort heißt es, dass Ólafr „den Zahn der Wölfin im Fetlafjörðr

²³ Rheinheimer, „Angst“ 52f.

²⁴ „In Norway the wolf was the arch enemy of the farmers, and as late as last century wolves were a serious menace in Scandinavian forest regions.“ Anne Holtsmark, „On the Werewolf Motif in Egil’s saga Skallagrímssonar“, *Scientia Islandica - Science in Iceland* 1 (1968): 7-9, hier 7.

²⁵ Im alltäglichen Leben äußerte sich der Umgang mit dieser Gefahr beispielsweise darin, dass alle Arten von Vieh, wie Schafe und Ziegen, gehütet werden mussten, um sie vor den Übergriffen von Wolf und Bär zu schützen.

²⁶ Holtsmark, „On the Werewolf“ 7.

²⁷ Bei dem Wort *kenning* handelt es sich um einen altnordischen Ausdruck für „poetische Umschreibung“.

²⁸ Anne Holtsmark schreibt demgemäß: „Scaldic poetry praises the kings as friends and feeders of the wolves, the beasts of the battlefield.“ Holtsmark, „On the Werewolf“ 7.

²⁹ Das Gedicht wird gemeinhin dem isländischen Skalden Sigvatr Þórðarson zugeschrieben und soll im zweiten Jahrzehnt des 11. Jahrhunderts entstanden sein. Sichere Angaben zu Autor und Entstehungszeit können jedoch weder für die *Víkingarvísur* noch für andere Skaldengedichte getroffen werden. Für viele Skalden- und Eddalieder wird

rot färbte“.³⁰ Eine ähnliche Formulierung verwendet das Gedicht Runhenda bei der Beschreibung einer Schlacht des Norwegerkönigs Eysteinn Haraldsson († 1157) im englischen Hvítábyr (Whitby): hier „rötete sich der Zahn der Wölfin“.³¹ Das im alt(west)nordischen Kulturraum aber nicht nur die „Wölfin“ (*ylgr*) mit einem Raubtier identifiziert wurde, das sich an den Leibern von Gefallenen labte, zeigt die so genannte Magnúsdrápa („Lobgedicht auf [den norwegischen König] Magnús III.). Sie schreibt ein solches Aasfresserverhalten auch dem männlichen „Wolf“ (*vargr*) zu, wenn es in einer Strophe über den königlichen Heereszug auf

vermutet, dass sie älter als die Handschriften sind, in denen sie tradiert sind. Sie werden in die Zeit zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert datiert, wobei als wichtigste Entstehungsperiode häufig das 10. und 11. Jahrhundert angenommen wird. Ursprünge und Genese skaldischer ebenso wie eddischer Dichtung sind zumeist alles andere als sicher. Da die erhaltenen Gedichte und Lieder allesamt anonym überliefert sind, können definitive Aussagen über den oder die Dichter und die Dauer einer eventuellen mündlichen Tradition nur schwer getroffen werden. Die Strophen sind zumeist innerhalb einer sie umgebenden Prosaliteratur überliefert. Diese überwiegend zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert abgefassten Prosatexte enthalten oftmals auch Angaben über die vermeintlichen Dichter, die Skalden. Solche Namen gelten als wichtiger Anhaltspunkt für die Datierung der Gedichte. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass die in den Prosaquellen enthaltenen Angaben zu den Ursprüngen einzelner skaldischer Strophen wohl kaum den Maßstäben moderner Geschichtsschreibung gemäß getroffen worden sein dürften. Es erscheint durchaus wahrscheinlich, dass Prosautoren die von ihnen zitierten – möglicherweise auch selbst gedichteten – Strophen und Lieder einem älteren und im skandinavischen Kulturraum wohl bekannten Skalden zuschrieben, um ihnen mehr Autorität zu verleihen. Auch die *Víkingarvísur* sind lediglich in solchen Prosatexten tradiert, die zwischen dem ausgehenden 12. und dem späten 14. Jahrhundert – also mehrere Jahrhunderte nach der vermeintlichen Entstehungszeit des Gedichtes – verfasst wurden. Definitive Angaben zu Autor und Ursprung der Strophen können daher nicht gemacht werden. Vgl. Jónas Kristjánsson, *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands*, Übertr. Magnús Pétursson und Astrid van Nahl (Hamburg 1994) 25-83; 85-117.

³⁰ *Tönn rauð [...] ylgiar [...] í Fetla-firði [...]. Víkingarvísur*, Hg. Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. Band I (Kopenhagen 1973) 213-216, hier 216, Str. 12. Zum Fetlafjörðr als dem Ort der Schlacht und seiner möglichen Lokalisierung an der spanischen Nordwestküste vgl. Jana Krüger, „Wikinger“ im Mittelalter. Die Rezeption von „víkingr“ m. und „víking“ f. in der altnordischen Literatur. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 56 (Berlin 2008) 93.

³¹ [...] *rauuk ylgiar tönn [...]. Runhenda*, Hg. Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. Band I (Kopenhagen 1973) 445-447, hier 446, Str. 7. Der gängigen Forschungsmeinung zufolge wurde die Runhenda vom isländischen Skalden Einarr Skúlason um die Mitte des 12. Jahrhunderts abgefasst.

die Hebriden heißt: „Der frohe Wolf rötete den Zahn in mancher Wunde.“³²

Vormoderne Skandinavier nahmen den Wolf also nicht nur als Raubtier, sondern auch als Leichenfresser wahr, der seinen Hunger insbesondere durch das Fleisch gefallener Krieger stillte. Von einem solchen Verständnis ausgehend erhält das Tier in der nordischen Mythologie die Funktion eines Chaos und Tod bringenden Antagonisten, der jegliche Ordnung und alles Leben zu zerstören trachtet.³³ Die zentrale und zumindest im abendländischen Raum bis heute weithin bekannte Wolfsgestalt der nordischen Überlieferung ist der Fenriswolf (*Fenrisúlfr* oder *Fenrir*). Er gilt als einer der bedeutendsten Gegenspieler der in Asgard (*Ásgarðr*) lebenden Götter. Fenris Vater, Loki oder Loptr, ist eine durchaus ambivalente Figur. Einerseits gehört er selbst zum Göttergeschlecht der Asen (*Ásir*), andererseits wird er als ein heimtückischer Charakter konstruiert, der sich mit den restlichen Göttern in dauerndem Konflikt befindet. In der zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstandenen Prosa-Edda des Snorri Sturluson wird Loki als „Asenverleumder“ (*rogberi asana*), „Urheber des Betrugs“ (*frvmqveði flærþana*) und „Schande aller Götter und Menschen“ (*vamm allra goða ok mana*) bezeichnet.³⁴ Außerdem soll er „von schlechter Sinnesart“ (*illr i skaplyndi*) gewesen sein.³⁵

³² [...] *tönn rauð [...] teitr vargr í ben margri [...]*. Magnússdrápa, Hg. Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. Band I (Kopenhagen 1973) 404-406, hier 405, Str. 6. Die Entstehungszeit dieses Liedes wird allgemein um 1100 datiert. Als Verfasser gilt der Isländer Björn *krepphendí* („Krummhand“). Ähnlich wie die *Vikingarvísur* sind jedoch auch die Strophen der Magnússdrápa ausschließlich in Prosatexten des 13. bis 15. Jahrhunderts überliefert. Eine Datierung des Liedes ins frühe 12. Jahrhundert ist daher nicht eindeutig zu belegen.

³³ Sämtliche erhaltenen Textzeugnisse, die in irgendeiner Form Inhalte einer vermeintlich vorchristlichen nordischen Kosmogonie, Eschatologie und Mythologie transportieren, stammen nicht aus dem paganen Frühmittelalter, sondern aus dem christlichen Hoch- und Spätmittelalter. In Ermangelung zeitgenössischen historischen Quellenmaterials ist dem modernen Betrachter die heidnische skandinavische Vergangenheit also nur in einer aus der christlichen Rückschau (re)konstruierten Form zugänglich. Auch das tatsächlich aus vorchristlicher Zeit stammende archäologische Quellenmaterial vermag nur wenig Einblicke in vermeintlich pagane Glaubensinhalte zu liefern, da die relevanten Funde und Befunde meist in Kenntnis und unter Hinzuziehung der in christlicher Zeit entstandenen Texte untersucht und interpretiert werden.

³⁴ *Gylfaginning*, Hg. Finnur Jónsson, *Edda Snorra Sturlusonar* (Kopenhagen 1931) 8-77, hier 34, K. 19.

³⁵ Ebd..

Gemeinsam mit der Riesin Angrboða hat Loki drei Kinder, von denen eines der Fenriswolf ist. Ähnlich wie Loki gelten auch die außerhalb Midgards (*Miðgarðr*) – der in der Mitte des Kosmos liegenden Menschenwelt – lebenden Riesen in der nordischen Mythologie als Feinde der Götter und Menschen. Ihre Heimat – das „Riesenland“ (*Jötunheimr*) – wird als eine Chaos bringende, wilde und dämonische Gegenwelt zur geordneten und von den Göttern erschaffenen Welt der Menschen dargestellt. Dem entsprechend ist Fenrir – ebenso wie seine beiden Geschwister – ein Kind der unheilvollen Wildnis. Das ‚böse‘ Wesen seiner Eltern lebt in ihm fort. In der *Völuspá* – einem in der so genannten Lieder-Edda tradierten Götterlied – heißt es, dass „ihn [Fenrir] das Mark gefallener Männer mäset“. ³⁶ Die Götter sollen den Lokisohn in Fesseln gelegt haben, um ihn unschädlich zu machen. Doch zur Zeit der *ragnarök*, des mythischen „Götterendes“, reißt Fenrir sich los, um – gemeinsam mit seinen Geschwistern Hel, der Göttin des Totenreichs, und *Miðgarðsormr*, der weltumschlingenden Midgardschlange, – Asgard und Midgard zu zerstören. Im Kampf

³⁶ *Fylliz fiorvi feigra manna*. *Völuspá*, Hgg. Hans Kuhn u. Gustav Neckel, *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*, Band 1, Text, Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte, 5., Verb. Aufl. Hans Kuhn (Heidelberg 1983) 1-16, hier 9, Str. 41. Die *Völuspá* („Weissagung der Seherin“) berichtet von der heidnischen Kosmogonie. Beginnend mit dem Urchaos behandelt sie die Erschaffung der Riesen, Götter und Menschen, das Welten- und Götterende und die Entstehung einer neuen, vermeintlich besseren Welt. Das Lied ist in zahlreichen Pergament- und Papierhandschriften überliefert. Als die Haupthandschrift gilt jedoch die in der Lieder-Edda enthaltene Version. Dieser Liedercodex ist in einer Handschrift tradiert, die aufgrund ihres einstigen Aufbewahrungsortes in der Großen Königlichen Bibliothek von Kopenhagen zumeist als *Codex Regius* bezeichnet wird. Hierbei handelt es sich wahrscheinlich um eine etwa 1270 verfasste Abschrift. Die Erstfassung wird in die Zeit zwischen 1210 und 1240 datiert. Der Entstehungsort und -zeitpunkt einzelner darin enthaltener Götter- und Heldenlieder ist in der Forschung nach wie vor umstritten. Es wird oftmals vermutet, dass die ältesten Lieder des *Codex Regius* in ihrer tradierten Form bereits im 9. und 10. Jahrhundert in Norwegen entstanden. Die übrigen Lieder sollen fast ausschließlich während des 10. bis 12. Jahrhunderts auf Island gedichtet worden sein. Die Entstehung der *Völuspá* wird von einigen Forschern in das 10. Jahrhundert datiert. Da die Lieder der Lieder-Edda jedoch allesamt anonym in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts überliefert sind, lassen sich definitive Aussagen über eine eventuelle frühere Datierung nur schwer treffen. Vgl. Sigurður Nordal, *Völuspá*, Texte zur Forschung 33 (Darmstadt 1980) 113; 137; Kurt Schier, „Edda, Ältere“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 6 (Berlin/New York 1986) 355-394, hier 358; 367; 380f.; Helmut de Boor, *Die religiöse Sprache der Völuspá und verwandter Denkmäler*, Deutsche Islandforschung 1 (Breslau 1930) 68ff.

gegen die Asen verschlingt der Fenriswolf Odin, den „Allvater“ (*Alföðr*) und höchsten Gott des nordischen Pantheons.

Weitere ‚apokalyptische‘ Wolfsgestalten der nordischen Mythologie sind „Mondhund“ (*Mánagarmr*), „Hass“ (*Hati*) und „Spott“ (*Sköll*). Alle drei werden in der Forschung häufig mit dem Lokisohn identifiziert oder gelten als Variationen des Fenriswolfs. Auch sie stammen von einer Riesin ab, die Stammutter aller Wölfe ist und östlich von Midgard im „Eisenwald“ (*Járnviðr*) lebt.³⁷ Von *Mánagarmr*, dem „Mächtigsten“ (*matkatztr*) des Wolfsgeschlechts, heißt es, dass er „mit dem Fleisch all der Menschen gesättigt wird, die sterben“.³⁸ Während der *ragnarök* „verschlingt er den Mond, und bespritzt Himmel und Luft mit Blut“.³⁹ Auch *Hati* und *Sköll* gelten als Verfolger und Verschlinger von Mond und Sonne.⁴⁰

In der bereits genannten *Völuspá* ist der Wolf ein „Tier der Walstatt“ (*valdýr*), also des Schlachtfelds.⁴¹ Die ‚Schreckenszeit‘, die dem mythischen Weltenende unmittelbar vorausgeht, wird in der Tradition der eddischen Götterlieder nicht nur als eine Epoche beschrieben, in der „Brüder sich befehden und wechselseitig töten“ und „Cousins die Verwandtschaft verderben“ werden.⁴² Darüber hinaus wird diese Zeit auch als „Beil-“, „Schwert-“, „Wind-“ und „Wolfsalter“ (*scegg-*, *scálm-*, *vind-*, *vargöld*) bezeichnet. Auch in den eddischen Heldenliedern ist der Wolf ein Symbol für Verrat und Bosheit. So schickt beispielsweise *Guðrún*, die Schwester des Burgunderkönigs, ihren Brüdern *Gunnarr* und *Högni* einen mit „Wolfshaar“ (*hár heiðingia*) umgarnten Ring, um sie vor der Heimtücke des Hunnenkönigs *Atli* zu warnen. Letzterer hatte *Gunnarr* und *Högni* an seinen Hof eingeladen, um sie nichts ahnend in einen Hinterhalt zu locken. Die gefährvolle Reise an den hunnischen Königshof wird daher als „wölfisch“ (*ylfscr*) bezeichnet.⁴³

³⁷ *Gylfaginning* 18, K. 12

³⁸ [...] *hann fylliz með fíorvi allra þeira mana, er deyja [...]*. Ebd. 19.

³⁹ [...] *ok hann gleypir tvngl, en stavkvir bloþe himin ok lopt all [...]*. Ebd..

⁴⁰ Vgl. ebd. 18.

⁴¹ *Völuspá* 13, Str. 55. Das in *val-dýr* enthaltene Substantiv *valr* bezeichnet im Altnordischen sowohl die auf dem Schlachtfeld liegenden Gefallenen, als auch das Schlachtfeld selbst, die so genannte Walstatt.

⁴² *Bræðr muno beriaz oc at bönom verðaz, muno systrungar sífiom spilla [...]*. *Völuspá* 10, Str. 45. Der Terminus *systrungar* bezeichnet Kinder, zumeist Söhne, der Mutterschwester. Das Substantiv *sifjaspell* kann auch mit „Blutschande“ übersetzt werden.

⁴³ *Atlaquiða* in *groenlenzca*, Hgg. Kuhn und Neckel, „*Edda*“ 241, Str. 8.

Der in der norrönen, also altwestnordischen, Literatur vermittelte Blick auf den Wolf ist demzufolge ein vorwiegend negativer: Der Canide ist nicht nur wildes Raubtier, sondern auch Leichenfresser. Als solcher wird er in der Wahrnehmung der Zeitgenossen zur Personifikation von Leid, Chaos und Tod sowie zum Sinnbild des ‚Bösen‘. Dieses pejorative Wolfsbild hat die Konsequenz, dass die Jagderlaubnis hinsichtlich des Wolfs im skandinavischen Raum von herrschaftlicher Seite ausgeweitet wird. Das 1274/75 von König Magnús Hákonarson erlassene norwegische Reichsrecht, die so genannten *Landslög*, enthalten zum Beispiel eine Bestimmung, derzufolge „es jedem, der will, erlaubt sein soll, Bär und Wolf in jedermanns Bezirk zu jagen“.⁴⁴ Ziel einer solchen ‚Auflockerung‘ der Jagdbestimmungen ist neben der bloßen Intensivierung der Wolfsjagd die endgültige Ausrottung dieser Spezies.

Aufgrund seines negativ konnotierten Symbolgehalts werden im alt-nordischen Kulturraum aber auch Verbrecher und ihre Taten mit dem Wolf assoziiert. So bezeichnet die altisländische Gesetzessammlung *Grágás* („Graugans“) einen Mörder als „Mordwolf“ (*morð vargr*).⁴⁵ Ein sol-

⁴⁴ *Biorn oc ulfr skal i hvers manz morku veiðande vera hverium sem vil [...]*. Den nyere Landslov, Hgg. Rudolph Keyser und P. A. Munch, *Norges gamle love indtil 1387*, Band 2 (Oslo 1848) 1-178, hier 142, VII, 58.

⁴⁵ „Ein Mordwolf ist der, der Menschen getötet hat.“ (*er morð vargr sa er menn hefir myrða*). *Grágás. Staðarhólsbók eftir det Arnamagnæanske Haandskrift Nr. 334 fol.*, Hg. Vilhjálmur Finsén, genoptrykt efter Vilhjálmur Finséns udgave 1879 (Odense 1974) 348, K. 313. Die *Grágás* ist dem eigenen Anspruch nach ein Gesamtcorpus des isländischen Rechts der so genannten freistaatlichen Zeit (ca. 930-1262/64). Sie vereint verschiedene Rechtsstoffe unterschiedlicher Altersstufen in sich. Über das genaue Alter einzelner Bestimmungen herrscht in der Forschung jedoch ebenso Unklarheit wie über die Frage nach der tatsächlichen Rechtsgültigkeit der Gesetzessammlung zur Zeit ihrer Aufzeichnung. Die *Grágás* ist in zwei abweichenden Hauptredaktionen überliefert, der *Konungsbók* und der *Staðarhólsbók*. Die *Konungsbók*, auch *Codex regius* genannt, wird seit 1656 in der königlichen Bibliothek in Kopenhagen aufbewahrt, während die *Staðarhólsbók* um 1700 in den Besitz des Árni Magnússon gelangte. Von beiden Texten wird allgemein vermutet, dass sie in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datieren. Während die *Konungsbók* gegen Ende der isländischen Freistaatzeit (um 1250/60) entstanden zu sein scheint, wurde die *Staðarhólsbók* wahrscheinlich kurz nach der Integration Islands in das norwegische Königreich (um 1280) verfasst. Neben den beiden Hauptredaktionen sind noch zahlreiche weitere Handschriften überliefert, die unterschiedlich umfangreiche Fragmente des *Grágástextes* enthalten. Hierzu zählt auch die etwa in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfasste *Skálholtsbók*. Vgl. Hans-Peter Naumann, „*Grágás*“, *Realexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 12 (Berlin/New York 1998) 569-573; Patricia Pires Boulhosa, *Icelanders and the Kings of Norway. Medieval Sagas and Legal Texts*, *The Northern World* 17 (Leiden 2005) 45.

cher soll „so weit hin wie Menschen Wölfe nur jagen [können] ein zu vertreibender und gejagter Wolf [sein]“. ⁴⁶ Der „Friedlose“ (*útlagi*), der einen Mord begeht, wird also mit einem „Wolf“ (*vargr*) gleichgesetzt und soll ebenso wie dieser von jedermann gejagt werden dürfen. ⁴⁷ Daher heißen solche Leute auch „Waldgangsmenschen“ (*skóggangsmenn*), weil sie aus der Gesellschaft ausgestoßen und wie Wölfe in die Wälder vertrieben werden. ⁴⁸

3. Persönlichkeitsstiftende Funktion des Wolfs in der norrönen Literatur

Wie eingangs bereits erwähnt, fungiert der Wolf in der altnordischen Skaldendichtung als ein Sinnbild für den Tod bringenden Krieg. Personen oder Tätigkeiten, die in irgendeiner Weise mit dem Phänomen des Krieges in Verbindung stehen, werden daher oftmals mithilfe poetischer Begriffe umschrieben, die auf die narrative Funktion des Wolfs als Leichenfresser abheben. Ein Synonym für den Schlachtenkampf ist die ‚Wolfsfütterung‘. Der Krieger gilt folglich als „Fütterer der Wölfe“ (*ulfgrennir, ulfgæðandi*) ⁴⁹ oder „Wolfs Zahnfärber“ (*ulfs tannlituðr*). ⁵⁰ Nicht selten

⁴⁶ [...] *scal hann sva víða vargr rækr oc rekin sem menn víðazt varga reka. Grágás. Konungsbók. Íslændernes lovbog i fristatens tid udgivet efter det kongelige biblioteks haandskrift*, Band 1, Hg. Vilhjálmur Finsén, genoptrykt efter Vilhjálmur Finséns udgave 1852 (Odense 1974) 206, K. 115.

⁴⁷ Das Altnordische kennt insbesondere zwei Begriffe für den Wolf: *úlfr* und *vargr*. Während *úlfr* eher zur Bezeichnung des Tieres verwandt wird, bezieht sich *vargr* häufiger auf den Friedlosen. Dennoch lässt sich keine eindeutige Unterscheidung in der Verwendung der beiden Worte treffen. Vgl. Aðalheiður Guðmundsdóttir, „The Werewolf in Medieval Icelandic Literature“, *Journal of English and Germanic Philology* 106/3 (2007): 277-303, hier 283; Michael Jacoby, *Wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“: Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Germanistica Upsaliensia 12 (Stockholm 1974); Mary Roche Gerstein, *Warg: The Outlaw as Werewolf in Germanic Myth, Law, and Medicine*, Diss. (Los Angeles 1972).

⁴⁸ Vgl. *Grágás. Konungsbók*, Band 1, 206, K. 115.

⁴⁹ Alison Finlay, *Fargrskinna, a Catalogue of the Kings of Norway*, *The Northern World* 7 (Leiden 2004) 272; Russell Gilbert Poole, *Viking Poems on War and Peace. A Study in Skaldic Narrative*, *Toronto Medieval Texts and Translations* 8 (Toronto 1991) 175; Rudolf Meissner, *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*, Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 1, Nachdruck der Ausgabe Bonn/Leipzig 1921 (Hildesheim 1984) 310; Hgg. Sveinbjörn Egilsson und Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det Norsk-Islandske skjaldesprog*, 2. Aufl. (Kopenhagen 1966) 578.

⁵⁰ Hg. Sigurður Nordal, *Egils saga Skalla-Grímssonar*, Íslenzk Fornrit 2 (Reykjavík 1933, Neudr. 1988) 119, K. 47.

wird er sogar als „Freund der Wölfe“ (*varga vinr*) bezeichnet.⁵¹ Darüber hinaus setzen sich zahlreiche mehrgliedrige Personen- und Waffennamen aus den Substantiven *úlfr* oder *vargr* – den norrönen Entsprechungen für ‚Wolf – und kriegsassozierten Begriffen oder weiteren Tiernamen zusammen: zu nennen wären hier beispielsweise Hild-ólfr und Gunn(r)-úlfr in der Bedeutung „Kampf-wolf“, Geir-úlfr („Speer-wolf“), Björn-, Jór- und Örn-úlfr („Bär-“, „Pferd-“, „Adler-wolf“). Basierend auf der skaldisch-poetischen Assoziation des Krieges mit dem Wolf erhält das Tier in der altnordischen Literatur eine persönlichkeitsstiftende Funktion für die Figur des Kriegers. Dabei sind im Folgenden das negativ konnotierte Tierkriegerbild und das positiv konnotierte Tierkriegerideal voneinander zu unterscheiden.

a. Das negativ konnotierte Tierkriegerbild

Der so genannte Berserker (*berserkr*) ist eine bis heute weithin bekannte Kriegerfigur der vormodernen nordischen Literatur. Bei dem Begriff handelt es sich um ein Kompositum, das sich aus den Elementen *ber-* und *serkr* zusammensetzt. Während das Substantiv *serkr* allgemein mit „Hemd“ oder „Wams“ übersetzt wird, herrscht über die Bedeutung des Wortbestandteils *ber-* Uneinigkeit. Zwei Übersetzungsvarianten haben sich in der Forschung weitgehend durchgesetzt: Einerseits wird *ber-* mit einem im Altnordischen nur in Zusammensetzungen belegten **berr/beri* („Bär“)⁵² in Zusammenhang gebracht, andererseits leitet man es von dem

⁵¹ Helgaqvíða Hundingsbana in fyrri, in: Hgg. Kuhn und Neckel, „Edda“ 131, Str. 6.

⁵² Die drei belegten Zusammensetzungen, in denen die angeblich von **berr/beri* abgeleitete Silbe *ber-* im Altnordischen vorkommt, sind: *ber-serkr*, *ber-hardr* („bärenhart“) und *ber-fall* („Bärenfell“). Zu den Belegstellen und den angegebenen Übersetzungen vgl. Klaus von See, „Exkurs zum Haraldskvæði, Berserker“, *Edda, Saga, Skaldendichtung, Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Hg. Klaus von See, Skandinavistische Arbeiten 6 (Heidelberg 1981) 311-317, hier 315; Benjamin Blaney, *The Berserker: His Origin and Development in Old Norse Literature*, Diss. (Colorado 1972) 27-31; 177f. Dazu nennen Höfler und Liberman noch die im Altnordischen ebenfalls belegten Substantive *bera* („Bärin“) und *bersi/bessi/bassi* („Bär“). Anatoly Liberman, „Berserker. A Double Legend“, *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages*, Papers of the 12th International Saga Conference Bonn/Germany, 28th July-2nd August 2003, Hgg. Rudolf Simek und Judith Meurer (Bonn 2003) 337-340, hier 337; Otto Höfler, „Berserker“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 8 (Berlin/New York, 1976) 298-304; 299. Höfler verweist daneben auf weitere Belege für die Form *ber-* im Ostnordischen. Dabei beruft er sich auf Bengt Hesselmann, *Omljud och brytning i*

Adjektiv *berr* („nackt“, „entblößt“, „bar“)⁵³ ab. *Berserkr* kann also sowohl mit „Bärenhemd“ als auch mit „barhemdig“ übersetzt werden. In beiden Bedeutungen wird der Begriff allgemein als ein Possessivkompositum verstanden, das einen Krieger beschreibt, der in ein Bärenhemd beziehungsweise Bärenfell gekleidet oder barhemdig, das heißt ohne Oberkörperschutz, in den Kampf zieht.

In der *Ynglinga saga* – einer aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts tradierten Geschichte des schwedischen Königsgeschlechts der *Ynglinge* – heißt es:

Männer [Krieger] gingen ohne Brünen [in den Krieg] [...], sie bissen in ihre Schilde, waren stark wie Bären [...]. Sie töteten Menschen und weder Feuer noch Eisen hatten eine Wirkung auf sie. Das wird Berserkergang genannt.⁵⁴

Die beschriebenen Berserkerkrieger sollen sogar „rasend wie Hunde oder Wölfe“ gewesen sein.⁵⁵ Entsprechend der letztgenannten Eigenschaft werden die Berserker in der altnordischen Literatur auch mit so genannten *úlfrhednar* gleichgesetzt. Auch bei diesem Begriff handelt es sich scheinbar um ein Possessivkompositum, das sich aus den Substantiven *úlfr* („Wolf“) und *hedinn* („Haut“; „Pelz“) zusammensetzt. Es dient der Beschreibung von Kriegern, die in „Wolfshäute“ oder „Wolfswämser“ gehüllt in die Schlacht ziehen. Die vermutlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasste *Vatnsdœla saga* („Geschichte der Leute aus

de nordiska språken, Nordiska texter och undersökningar 15 (Uppsala 1945) 59; 79; Günther Müller, *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*, Niederdeutsche Schriften 17 (Köln 1970) 10-18.

⁵³ Vgl. zum Beispiel Liberman, „Berserker“ 337; See, „Exkurs“ 314; Höfler, „Berserker“ 299.

⁵⁴ [...] *menn fóru brynjulausir* [...]. *bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir* [...]. *Þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né jarn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr*. *Ynglinga saga*, in: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk Fornrit 26 (Reykjavík 1941) 9-83, hier 17, K. 6. Die *Ynglinga saga* beschreibt die Ursprünge der *Ynglingen-Dynastie* von einer mythischen Vorzeit bis zu den schwedischen und norwegischen Königen des 9. Jahrhunderts. Sie ist neben fünfzehn weiteren Sagas in der vermutlich um 1230 auf Island verfassten *Heimskringla* (dt. „Erdkreis“) des Snorri Sturluson – einer geschichtlichen Darstellung des norwegischen Königturns – überliefert. Zu den maßgeblichen Quellen, die als Vorlage zur Abfassung der *Ynglinga saga* verwandt wurden, vgl. Claus Krag, *Ynglingatal og Ynglingasaga. En studie i historiske kilder* (Oslo 1991); Hans-Peter Naumann, „*Ynglinga saga*“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 34 (Berlin/New York 2007) 379-382, hier 380.

⁵⁵ [...] *galnir sem hundar eða vargar* [...]. *Ynglinga saga* 17, K. 6.

dem Vatnsdalr“) erwähnt dem entsprechend „Berserker, die Wolfshäute [*Úlfhæðnar*] genannt wurden [und] Wolfswämser [*vargstakkar*] anstelle von Brünnen trugen“. ⁵⁶

Neben der äußeren Erscheinung sollen die Bärenfell- beziehungsweise Wolfshautkrieger auch Verhalten und Eigenschaften wilder Tiere adaptiert haben. Zeitgenössischen Darstellungen folgend rasen sie nicht nur wie Hunde oder Wölfe, sondern „heulen“ (*ýla*) auch wie diese.⁵⁷ Nicht selten wird den mythischen Tierkriegern sogar eine über die bloße Ähnlichkeit hinausführende Identität mit dem Wolf zugesprochen. Die wahrscheinlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene *Völsunga saga* („Geschichte von den Völsungen“) berichtet zum Beispiel, dass der Völsunge Sigmundur und sein Sohn Sinfjötli durch das Tragen einer „Wolfshaut“ (*úlframr*) auch die tatsächliche „Gestalt“ (*hamr*) eines wilden Wolfs annehmen. Für die Dauer von zehn Tagen verständigen sich beide ausschließlich durch „Wofsgeheul“ (*vargsródd*), streifen durch die „Wälder“ (*merkri*) und „töten“ (*drepa*) zahlreiche Menschen. Dabei ‚verwildern‘ sie so sehr, dass der Vater sogar seinen Sohn attackiert und durch einen Biss in die Kehle schwer verletzt.⁵⁸ Sigmundur erkennt daraufhin, dass er nicht mehr Herr seiner selbst ist. Sein unkontrolliertes Verhalten begreift er als Folge der Wolfsverwandlung, weswegen er die Wolfshäute verflucht.⁵⁹ Als es Vater und Sohn nach zehn Tagen wieder möglich ist, „aus

⁵⁶ [...] þá var með honum [...] þeir berserkir, er Úlfhæðnar váru kallaðir; þeir höfðu vargstakka fyrir brynjur [...]. *Vatnsdæla saga*, in: *Vatnsæla saga*, Hg. Einar Ólafur Sveinsson, Íslenzk Fornrit 8 (Reykjavík 1939) 1-131, hier 24, K. 9. Die so genannte ‚Legendarische Saga‘ über Ólafur den Heiligen spricht sogar von „Wolfshautwämsern“ (*vargskinnsstakkar*), in die sich die kampfbereiten Krieger hüllen. Hg. Anne Heinrichs, Doris Jahnsen, Elke Radicke, et al., *Ólafur saga hins helga. Die "Legendarische Saga" über Ólafur den Heiligen*, Hs. *Delagard. Saml. Nr. 81I*, Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte (Heidelberg 1982) 194, K. 81.

⁵⁷ [...] ýldu þeir [...] sem hundar eða vargar [...]. *Magnúss saga blinda ok Haralds gilla*, in: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Hg. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk Fornrit 28 (Reykjavík 1951) 278-302, hier 293, K. 11.

⁵⁸ In der altnordischen Literatur fungiert der Kehlenbiss als eine typische Angriffstechnik sowohl des Wolfs als auch des Werwolfs. Holtsmark, „Werewolf“ 9; Blaney, *Berserker* 47, Anm. 48.

⁵⁹ Wörtlich berichtet die *Völsunga saga*, dass Sigmundur „Trolle bat, die Wolfshäute an sich zu nehmen“ (*enn það traull taka ulfhamina*). *Völsunga saga*, in: *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, Hg. Magnus Olsen, SUGNL 36 (Kopenhagen 1906-1908) 1-110, hier 16, K. 8. Eine moderne Entsprechung dieser Wendung wäre, dass Sigmundur „die Wolfshäute zum Teufel wünschte“. Ronald G. Finch, *The Saga of the Volsungs*, Icelandic Texts (London 1965) 11 u. 93.

den Wolfshäuten zu fahren“ und ihr wölfisches Dasein zu beenden, verbrennen sie die Häute und bitten, „dass sie niemandem mehr schaden mögen“. ⁶⁰

Waldgang und Wolfsverwandlung fungieren in der Völsunga saga als Initiationsritual für den erst zehnjährigen Sinfjötli. Sigmundr plant, mit Sinfjötlis Hilfe den Tod seines Vaters Völsungr – von dem das Völsungengeschlecht seinen Namen ableitet – zu rächen. Da sein Sohn ihm aber noch „zu jung zur gemeinsamen Rache“ scheint, will er ihn „zuerst an etwas Härte“ und an die „Streitlust der Völsunge“ gewöhnen. ⁶¹ Die alt-nordische Überlieferung enthält Hinweise darauf, dass die Völsunge als verwandt oder gar identisch mit den so genannten Ylfingen beziehungsweise Wölfingen (*Ylfingar*) erachtet werden. ⁶² Entsprechend der etymologischen Bedeutung ‚Wolfsleute‘ wird den Angehörigen des Ylfingengeschlechts gemeinhin eine besondere Wolfsaffinität zugeschrieben. Der besondere Bezug zum Wolf scheint auch den Völsungen Sigmundr dazu bewogen zu haben, zum Zwecke der Abhärtung mit Sinfjötli nach Art der Wölfe „für einige Sommer weit und breit durch die Wälder zu ziehen und Menschen zu töten“. ⁶³

Auffällig ist allerdings, dass das ‚Wölfische‘ in der geschilderten Werwolves-Episode ebenso wie in der übrigen Völsunga saga eine klare negative Wertung erfährt. Sigmundr erleidet in Wolfsgestalt einen Kontrollverlust, der dazu führt, dass er Sinfjötli beinahe tödlich verletzt. Sigi, Sigmunds Urgroßvater und Stammvater des Völsungengeschlechts, wird aufgrund einer von ihm begangenen Mordtat zum Friedlosen und muss als so genannter „Wolf im geheiligten Bezirk“ (*vargr í véum*) seine Heimat

⁶⁰ [...] *er þeir [...] fara ur ulfhaununum. Þa taka þeir ok brenna i elldi ok badu engum at meini verða.* Völsunga saga 17, K. 8. Zur Darstellung der Werwolfsepisode allgemein vgl. die Völsunga saga 15-17, K. 8.

⁶¹ *Þat er nu at segia, at Sigmundi þickir Sinfjotli of ungr til hefnda med ser, ok vill nu fyst venia hann med nockut hardredi.* Sigmundr erkennt in Sinfjötli die Veranlagung zur *kapp Völsunga* – der den Völsungen eigenen Streitlust. Völsunga saga 15, K. 8.

⁶² So wird beispielsweise der Völsunge Helgi Hundingsbani in den auf ihn abgefassten und in der Lieder-Edda (vgl. Anm. 36) überlieferten Heldenliedern auch als Ylfinge bezeichnet: vgl. Helgaqviða Hundingsbana in fyrri 130; 135; 138, Str. 5; 34; 49; Helgaqviða Hundingsbana önnor, in Hgg. Kuhn und Neckel, „Edda“ 151; 152; 160, Str. 4; 8; 47. Die Prosa der Helgaqviða Hundingsbana önnur betont ausdrücklich, dass die „Völsunge auch Ylfinge hießen“ (*héto Völsungar oc Ylfingar*). Helgaqviða Hundingsbana önnor 150.

⁶³ *Fara nu um sumrum víða um skogha ok drepa menn [...].* Völsunga saga 15, K. 8.

verlassen.⁶⁴ Außerdem begehen Völsunge Inzest – Sigmundr zeugt zum Beispiel mit seiner Schwester Signý den Sohn Sinfjötli – und Verwandtenmord. Diese Verbrechen gelten als besonders verwerfliche Vergehen, die von Menschen mit „wölfischer Gesinnung“ (*úlfíúð*) verübt werden. Eine derartige Gesinnung wird in der altnordischen Literatur als Ausdruck besonderer „Bosheit“ (*illska*) verstanden. Dem entsprechend berichtet die im 13. Jahrhundert entstandene Eyrbyggja saga von einem Berserker namens Halli, dass ihn immer dann, wenn er zornig ist, auch „wölfische Gesinnung und Bosheit“ überkommen.⁶⁵ Die Ynglinga saga erzählt von Ingjaldr, einem Königssohn mit dem Beinamen „der Arglistige“ (*inn illráði*). Dieser soll bereits im Kindesalter zur Stärkung seines männlichen Wesens das „Herz aus einem Wolf“ (*hjarta ór vargi*) verspeist haben. „Von da an“, so heißt es, „wurde er von allen Menschen der wildeste und in der Sinnesart der böseste“.⁶⁶

Gemäß dieser pejorativen Perspektive auf den Wolf und ‚wölfische‘ Menschen werden auch die bereits erwähnten *berserkir* und *úlfheðnar* häufig als „Übeltäter“ (*illvirkjar*), „verhasste Unruhestifter“ (*óþokkasælir úthlaupsmenn*) und „die schlimmsten Räuber“ (*hinir verstu ránsmenn*) bezeichnet.⁶⁷ Aus Sicht der Zeitgenossen sind die Tierkrieger ‚krankhaft‘ vom Wesen des Wolfs oder anderer wilder Tiere besessen. So erzählt die Vatnsdæla saga von einem gewissen Þórir Ingimundarson, der als Berserker nicht wie andere Männer über sein „natürliches Wesen“ (*eðli*) verfügt.⁶⁸ Die Raserei – der so genannte *berserksgangr* –, die Þórir gelegentlich

⁶⁴ Völsunga saga 2. Zur Anwendung des Begriffs *vargr* auf friedlos gewordene Mörder vgl. o. S. 14f.

⁶⁵ [...] *sló hann á sik úlfíúð ok illsku* [...]. Eyrbyggja saga, in: *Eyrbyggja saga*, Hgg. Einar Ólafur Sveinsson und Matthías Þórðarson, Íslenzk Fornrit 4 (Reykjavík 1935, Neudr. 1985) 1-186, hier 63. Zur Überlieferungsgeschichte der Eyrbyggja saga Richard Perkins, „Eyrbyggja saga“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 8 (Berlin/New York 1994) 49-57; Kristjánsson, *Eddas* 274-276.

⁶⁶ [...] *þaðan afvarð hann allra manna grimmastr ok verst skaplundaðr*. Ynglinga saga 64, K. 34.

⁶⁷ Vgl. Grettis saga Ásmundarsonar, in: *Grettis saga Ásmundarsonar*, Hg. Guðni Jónsson, Íslenzk Fornrit 7 (Reykjavík 1936, Neudr. 1964) 1-290, hier 61; 64, K. 19; Egils saga Skalla-Grímssonar 201, K 64; Heiko Hiltmann, *Vom isländischen Mann zum norwegischen Gefolgsmann. Männlichkeitsbilder, Vergangenheitskonstruktionen und politische Ordnungskonzepte im Island des 13. und 14. Jahrhunderts*, Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 4 (Bamberg 2011) 207-209.

⁶⁸ Vatnsdæla saga 97, K. 37.

befällt, wird als „Krankheit“ (*mein*) bezeichnet.⁶⁹ Von den Berserkerbrüdern Halli und Leiknir heißt es in der Eyrbyggja saga, dass „sie kein menschliches Wesen besaßen, wenn sie zornig waren, und sich rasend wie Hunde verhielten“.⁷⁰ Neben dem hunde- beziehungsweise wolfgleichen Heulen und Rasen erwähnen die Texte aber auch noch andere Zeichen der ‚wahnhaften‘ Tierbesessenheit. So heißt es von den *berserkir* und *úlfheðnar*, dass sie „in Schildränder b[e]ißen“⁷¹ und während ihrer als „Wahnsinn“ (*insania*) bezeichneten „Wut“ (*furor*) sogar auf eigene Gefolgsleute losgehen.⁷² Nicht selten wird diese Besessenheit als Folge heidnischer Zauberei (*fjölkyngi/veneficium*)⁷³ begriffen, die durch das Ableiten christlicher Taten, die Annahme der Taufe oder die Anwendung geweihter Symbole, Objekte oder Substanzen aufgehoben werden kann.⁷⁴

b. Das positiv konnotierte Tierkriegerideal

Die Figur des Bärenfell- beziehungsweise Wolfshautkriegers erfährt in der norrönen Literatur aber auch positive Wertung. Diesen Ausnahmekämpfern werden oftmals spezielle Tugenden – wie herausragende Tapferkeit, Stärke und Unbezwingbarkeit – zugeschrieben. In zahlreichen Texten erscheinen sie daher als Elitekrieger in herrschaftlichen Leibgarden oder militärischen Spezialeinheiten. Von solchen königlichen Berserkertruppen wird berichtet, dass sie aufgrund ihrer exzeptionellen kriegerischen Fähigkeiten und Eigenschaften die „Landesverteidigung“ übernehmen, um König und Reich „vor jeder Gefahr und Unfrieden“ zu schützen.⁷⁵ Der im ausgehenden 9. und frühen 10. Jahrhundert lebende

⁶⁹ Ebd. 83, K. 30.

⁷⁰ [...] *þeir gengu berserksgang ok váru þá eigi í mannligu eðli, er þeir váru reiðir, ok fóru galmir sem hundar* [...]. Eyrbyggja saga 61, K. 25.

⁷¹ [...] *berserkir* [...] *bitu í skjaldarrendr* [...]. Vatnsdæla saga 124, K. 46.

⁷² Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum. Danmarkshistorien*, Band 1, Hgg. Karsten Friis-Jensen und Peter Zeeberg (Kopenhagen 2005) 448; 450-452, Lib. 7, 2, 7; 7, 2, 11.

⁷³ Saxo Grammaticus, *Gesta*, Band 1, 448, Lib. 7, 2, 7; Ólafss saga ins helga, in: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Hg. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk Fornrit 27 (Reykjavík 1945) 3-415, hier 383, K. 228; Erfidrápa Ólafs helga, in: *Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I*, Hg. Finnur Jónsson (Kopenhagen 1973) 239-245, hier 242, Str. 16; Magnúss saga blindi ok Haralds gilla 293, K. 11.

⁷⁴ Hiltmann, „Vom isländischen Mann“ 133f.; 138-140.

⁷⁵ „[...] sie [die *berserkir*] dienten ihm [dem Schwedenkönig Aðils] zur Landesverteidigung und [zum Schutz] vor jeder Gefahr und Unfrieden.“ ([...] *váru þeir honum landvarnar ok*

Norwegerkönig Harald Schönhaar soll im Schlachtgeschehen „allein wagemutigen Männern“ – gemeint sind die in seinem Gefolge befindlichen *berserkir* beziehungsweise *úlfrheðnar* – vertraut haben.⁷⁶ Dem entsprechend beschreibt die in der Heimskringla tradierte Haralds saga ins hárfagra („Geschichte des Harald Schönhaar“) König Haralds Berserker als „Männer, die an Kraft, Tapferkeit und auf jede Weise [auch] an Tüchtigkeit herausragend“ sind.⁷⁷ Die im 14. Jahrhundert verfasste Grettis saga Ásmundarson („Geschichte des Grettir Ásmundarson“) identifiziert die elitären Berserkerkrieger des Harald Schönhaar mit unbezwingbaren *úlfrheðnar*. Entsprechend heißt es, dass „keine Eisen sie bisßen und nichts standhielt, als sie vordrangen“.⁷⁸

Auch theriophore Personen- und Beinamen – wie *Úlfhamr* („Wolfsgestalt“), *Úlfheðinn* („Wolfshaut“) oder *Bjarnheðinn* („Bärenhaut“) – zeugen von einer mythisch-legendenhaften Überhöhung der Tierähnlichkeit respektive -identität. Solche Namen haben nicht nur die narrative Funktion,

við öllum háska ok ófriði). Hrólfs saga kraka, in: *Fornaldar sögur Norðurlanda*, Band 1, Hg. Guðni Jónsson (Reykjavík 1954) 29, K. 16.

⁷⁶ [...] *áræðismönnum einum* [...]. Haraldskvæði (Hrafnsmál), *Den norsk-islandske Skjalde-digtning. B I*, Hg. Finnur Jónsson (Kopenhagen 1973) 22-25, hier 23; 25, Str. 8; 21. Die Strophen des unter dem nicht originär mittelalterlichen Titel „Haraldslied“ (Haraldskvæði) bekannten Preislieds sind allesamt ausschließlich in Prosatexten tradiert, deren Abfassung in das 13. und 14. Jahrhundert datiert. Dennoch wird für einzelne Strophen eine Entstehung im 9. Jahrhundert vermutet. Aufgrund der Überlieferungssituation ist eine derartige Datierung allerdings nicht sicher. Zur Datierung des Haraldskvæði vgl. Vésteinn Ólason, „Dróttkvæði“, *Íslensk bókmenntasaga*, Band 1, Hgg. Guðrún Nordal, Sverrir Tómasson und Vésteinn Ólason (Reykjavík 1992) 191-262, hier 203; 364; vgl. auch Guðmundsdóttir, „Werewolf“ 280, Anm. 15. Zu den altnordischen Prosatexten, in denen Strophen des Haraldskvæði enthalten sind, vgl. „Skaldic Project Homepage“, 4. Dez. 2012 <<http://skaldic.arts.usyd.edu.au/db.php?table=pems&id=436>>. Die oben zitierte Strophe 21 des Haraldskvæði bringt zum Ausdruck, dass der König in der Gefahr kriegerischer Auseinandersetzung den Schutz seines eigenen Lebens nicht mehr vorrangig ‚normalen‘ Kämpfern seiner Gefolgschaft, sondern wagemutigen und kühnen Ausnahmestreitern anvertraut. Dementsprechend kann der Begriff *áræðismenn* – hier übersetzt mit „wagemutige Männer“ – auch mit „Draufgänger“ oder „draufgängerisch kämpfende Männer“ wiedergegeben werden. Im Gegensatz zu anderen Gefolgsleuten sind die *berserkir* beziehungsweise *úlfrheðnar* demnach bereit, unter bedingungslosem Einsatz des eigenen Lebens das des Anführers zu schützen.

⁷⁷ [...] *afreksmenn váru at afli ok hreysti ok alls konar atgövi* [...]. Haralds saga ins hárfagra, in: Snorri Sturluson, *Heimskringla*, Hg. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslensk Fornrit 26 (Reykjavík 1941) 94-149, hier 100, K 9.

⁷⁸ [...] *þeir váru kallaðir úlfrheðnar, en á þá bitu engi járn; en er þeir geystusk fram, þá helzk ekki við*. Grettis saga Ásmundarsonar 5, K. 2.

den Leser auf vermeintliche animalische Eigenschaften ihrer Träger hinzuweisen. Darüber hinaus dienen sie in zahlreichen Fällen auch als Indiz für gestaltwandlerische Fertigkeiten. Die in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandene *Egils saga Skalla-Grímssonar* („Geschichte des Egill Skalla-Grímsson“) konstruiert beispielsweise für den isländischen Skalden und Sagahelden Egill ebenso wie für seine männlichen Familienmitglieder eine spezifische Form der Tieraffinität. Diese äußert sich nicht zuletzt in den theriophoren Namen der Protagonisten. Egils Urgroßvater und Großvater väterlicherseits heißen *Bjálfi* („Pelz“) und *Kveld-Úlfr* („Abend-Wolf“). Kveld-Úlfs Großvater mütterlicherseits wiederum trägt den Namen *Úlfr inn óargi* („Úlfr [=„Wolf“] der mutige“), der Bruder seiner Mutter heißt Hallbjörn (*björn* = „Bär“) und sein Schwiegervater soll Berserker gewesen sein.⁷⁹ Von Kveld-Úlfr selbst und seinem Sohn Skalla-Grím – Egils Vater – heißt es, dass sie sich in Werwölfe verwandeln können.⁸⁰

Ebenso wie seine männlichen Vorfahren verfügt auch Egill Skalla-Grímsson selbst über das Wesen eines Tierkriegers. Obgleich er keinen theriophoren Namen trägt und ihm auch keine gestaltwandlerischen Fertigkeiten zugeschrieben werden, weisen sein Verhalten und seine Erscheinung klar erkennbare wölfische Züge auf. Mit dem „wolfgrauen und dichten Haar“⁸¹, den „dunklen Augen“ und den „schrägen Augenbrauen“ gleicht Egils Physiognomie der eines Wolfs.⁸² Auch bei der Beschreibung

⁷⁹ *Egils saga Skalla-Grímssonar* 3f., K. 1.

⁸⁰ Kveld-Úlfr wird als „sehr fähig zum Gestaltwandel“ (*mjök hamrammr*) dargestellt. Da diese ‚Fähigkeit‘ Egils Großvater vor allem abends überkommt, wird er ‚Abend-Wolf‘ (Kveld-Úlfr) genannt. *Egils saga Skalla-Grímssonar* 4, K. 1. Anne Holtmark bezeichnet Kveld-Úlfr daher auch als *úlfrheðinn*. Vgl. Holtmark, „Werewolf“ 8. Kveld-Úlfs Sohn Skalla-Grím wird aufgrund seines Gestaltwandels eine „wölfische Gesinnung“ (*úlfúð*) nachgesagt. *Egils saga Skalla-Grímssonar* 65; 69, K. 25; 27. Anne Holtmark schreibt dazu: „Skallagrímur [...] is also *hamrammr* and irritable as evening draws near. [...] The characteristics of the wolf are clearly recognisable in Skallagrímur [...].“ Holtmark, „Werewolf“ 8; vgl. Blaney, *Berserkr* 36-63a.

⁸¹ [...] *úlfgrátt hárit ok þykkt* [...]. *Egils saga Skalla-Grímssonar* 143, K. 55.

⁸² „Egill war dunkeläugig und hatte schräge Augenbrauen“ (*Egill var svarteygr ok skolbrúnn*). *Egils saga Skalla-Grímssonar* 143, K. 55. Holtmark, „Werewolf“ 8, bringt das Adjektiv *skolbrúnn* etymologisch mit *skoll* („Sonnenwolf“) oder *skolli/skollr* („Fuchs“) in Verbindung und schreibt: „[...] this difficult word may also be a trait of the physiognomy of the wolf.“ Blaney, *Berserkr* 62: „The bushy eyebrows growing together on Egil’s forehead is a motif known throughout Europe as a sure way to recognize a werewolf in his human form [...].“

körpersprachlicher – gestischer und mimischer – Signale orientiert sich der Sagaautor nicht selten an dem Vorbild wölfischer Ausdrucksformen. Insbesondere im Kontext agonistischen Verhaltens sind die Parallelen offenkundig.⁸³ Egill tötet beispielsweise einen seiner Zweikampfgegner, indem er ihm auf wölfische Weise in die Kehle beißt.⁸⁴

In der Egils saga Skalla-Grímssonar erfahren sowohl die Wolfsähnlichkeit des Sagahelden als auch die Wolfsverwandlung, die einigen seiner männlichen Vorfahren zugeschrieben wird, eine durchaus positive Wertung. Anders als in den weiter oben erwähnten norrönen Textbeispielen, die eine pejorative Sicht auf den Wolf transportieren, instrumentalisiert der Autor der Egils saga das Raubtier zur Konstruktion eines exemplarischen Männlichkeitsbildes. Diese narrative Funktion des Wolfs zeigt sich beispielhaft an dem Namen von Egils Urvater, Úlfr *inn óargi*. Das Wort *óargi* ist die Negation des Adjektivs *argr* beziehungsweise *ragr*. Beide Begriffe dienen in der altnordischen Literatur zur Kennzeichnung eines feigen, als unmännlich erachteten Verhaltens.⁸⁵ Die explizite Betonung, dass Úlfr eben nicht *argr* ist, hebt dessen herausragende Männlichkeit hervor und lässt zugleich den „Wolf“ (*úlfr*) als ein besonders mutiges Tier erscheinen: Úlfr *inn óargi* kann also mit „der ‚unfeige‘“ beziehungsweise „der mutige Wolf“ wiedergegeben werden.

Die Egils saga konstruiert den wolfsgleichen Mut als eine vorbildliche maskuline Eigenschaft, die sich von Úlfr auf dessen (männliche) Nachfahren überträgt. Kveld-Úlfr, Úlfs Enkel, und diejenigen seiner Nachkommen, denen wie ihm ein wölfisches Wesen zugeschrieben wird, agieren in der Erzählung als ‚Freiheitskämpfer‘. Sie sind Angehörige einer wohlhabenden und einflussreichen Schicht norwegischer (Groß-)Bauern, die sich den vermeintlich ‚tyrannischen‘ Bestrebungen der norwegischen

⁸³ Heiko Hiltmann, „Das Tier im Mann – Altnordische Tierkrieger-Erzählungen“, *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Hg. Rainer Pöppinghege (Paderborn 2009) 181-197, hier 186-189.

⁸⁴ Egils saga Skalla-Grímssonar 210, K. 65. Zur Interpretation des Kehlenbisses als einer typischen Angriffstechnik von Wolf und Werwolf in der altnordischen Literatur vgl. o. Anm. 58.

⁸⁵ Wiebke Deimann und Heiko Hiltmann, „Gewalt und Geschlecht, Einleitung“, *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*, Hgg. Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller, et al., Europa im Mittelalter 10 (Berlin 2008) 433-443, hier 443, Anm. 401; Hiltmann, „Vom isländischen Mann“ 282-303.

Krone widersetzen. Mit dem Willen und der Entschlossenheit „tatkraftiger Männer“ (*kappsmenn*) verteidigen sie „Besitz“ (*fé*) und „Freiheit“ (*frælsi*) und weigern sich, als „Knechte“ (*þrælar*) eines mit „Gewalt“ (*ofsi*) und „Ungerechtigkeit“ (*ójafnaðr*) herrschenden Königs „freiwillig“ (*með sjálfvilja*) in die „Unterdrückung“ (*ánauð*) zu gehen.⁸⁶

Diesem unbeugsamen Freiheitswillen folgend verlassen Kveld-Úlfr und sein Sohn Skalla-Grímr Norwegen. Sie ziehen nach Island, einem Land, in dem ehemalige norwegische Große der Erzählung nach frei, selbstbestimmt und unabhängig leben können. Egill, Skalla-Gríms Sohn, gehört zur ersten Generation der auf Island Geborenen. Er gilt als unbeherrschbar, gefährlich und mutig. Wie seine Vorfahren befindet auch er sich in dauerhaften Auseinandersetzungen mit der norwegischen Krone, eher bereit zu sterben, als sich als „Untergebener“ (*undirmaðr*) einem König unterzuordnen.⁸⁷ Die wölfischen Attribute, die die Saga Kveld-Úlfr, Skalla-Grímr und Egill zuschreibt, sind insbesondere in Egils Fall als exemplarische Züge eines positiv konnotierten isländischen Männerbildes zu verstehen: Die Assoziation mit dem Wolf verdeutlicht sinnbildlich, dass die Männer in Egils Familie gleich diesem wild lebenden Raubtier unbeherrschbar, unbeugsam, mutig und stark sind und vor allem jenen gefährlich werden, die ihre Freiheit einschränken wollen.⁸⁸

4. Die Sonderstellung norröner Wolfsbilder im gemeineuropäischen Kontext: Ein Deutungsansatz

Den Lesern dieses Aufsatzes hat sich sicher die durchaus berechtigte Frage aufgedrängt, weshalb der Autor einem kulturhistorischen Überblick über den Wolf und dessen Wahrnehmung im europäischen – insbesondere west-, mittel- und nordeuropäischen – Raum eine gesonderte Analyse des Wolfsbildes in der altwestnordischen Literatur des Mittelalters folgen lässt. Auf den ersten Blick verspricht eine derartige Sonderbetrachtung des norrönen Kulturraums kaum zusätzlichen Erkenntnisge-

⁸⁶ Egils saga Skalla-Grímssonar 8, K. 3.

⁸⁷ Ebd..

⁸⁸ Vgl. ebenso Hiltmann, „Das Tier“ 190-193. Neben der Egils saga Skalla-Grímssonar konstruieren auch zahlreiche weitere norröne Texte ein positiv konnotiertes Tierkriegerideal, vgl. auch exemplarisch Hiltmann, „Vom isländischen Mann“ 146-206.

winn. Die allgemeine Wahrnehmung des Wolfs im mittelalterlichen Norwegen und Island unterscheidet sich in seinen wesentlichen Grundzügen zunächst kaum von dem Wolfsbild, das bis ins 19. Jahrhundert hinein in weiten Teilen Europas verbreitet war. Ebenso wie in anderen europäischen Regionen war das Verhältnis zwischen Mensch und Wolf auch in Skandinavien vor allem von der Tatsache geprägt, dass der Canide aufgrund verschiedener Faktoren – wie seiner Körpergröße, seiner sozialen Organisation in Rudeln, dem Jagd- und Beuteverhalten und seiner weiten Verbreitung – zu den bedrohlichsten Raubtierarten gezählt wurde. Basierend auf diesem Wahrnehmungsschema entwickelte sich eine pejorative Sichtweise auf den Wolf, deren Ursprünge weit in die Vormoderne zurückreichen. In diversen europäischen Kulturen wurde das Tier zum Symbol für eine lebensfeindliche Wildnis. Auf literarischer Ebene fungierte es als Sinnbild des Bösen und Widersacher des Menschen.

Über die rein symbolisch-literarische Bedeutung hinaus hatte das negativ konnotierte Wolfsbild auch Auswirkungen auf Rechtsterminologie und -praxis. So genannte Kapitalverbrechen wie Raub, Mord, Inzest oder Vergehen gegen Gott und Kirche galten als ‚wölfische‘ Delikte. Menschen, die sich eines solchen ‚Schwerverbrechens‘ schuldig machten, wurde ein ‚wölfisches‘ Wesen nachgesagt. Aus diesem Verständnis heraus entwickelte sich die Vorstellung von Werwölfen. Schwerverbrecher verfügten demnach nicht nur über ein ‚wölfisches‘ Wesen, sondern verwandelten sich zur Ausübung ihrer Freveltaten sogar in Wölfe. Eine solche Auffassung führte nicht nur dazu, dass zahlreiche Menschen, denen die magische Fähigkeit zum Gestaltwandel nachgesagt wurde, verfolgt und hingerichtet wurden. Auch der Wolf selbst wurde zum Ziel großer angelegter Jagden. Diese erfolgten teils in dem Glauben, es handle sich um zauberkundige Menschen in Wolfsgestalt, teils in dem Glauben, das Tier sei als Verkörperung des Bösen für geschehenes Übel und Unrecht verantwortlich. Ziel solcher vielfach zentralherrschaftlich organisierten Jagden war die endgültige Ausrottung des Wolfs als ewigem Antagonisten.

Hinsichtlich dieses negativ konnotierten Wolfsbildes und der daraus resultierenden Vorstellung vom ‚wölfischen‘ Verbrecher und gestaltwandlerischen Wolfsmenschen scheint der norröne Kulturraum zunächst keine Sonderstellung im gemeineuropäischen Vergleich einzu-

nehmen. Eine Ausnahme stellt jedoch das in der altwestnordischen Literatur transportierte positiv konnotierte Bild vom Wolfs- beziehungsweise Wolfshautkrieger dar. Anders als gemeinhin üblich, dienen die raubtierartigen Eigenschaften des Caniden hier nicht zur Konstruktion einer unglückverheißenden Symbolfigur für Chaos, Tod und Verderben. Vielmehr werden dem Wolf vorbildliche Eigenschaften wie Mut, Stärke und Autonomie zugeschrieben. Wolfsähnlichkeit und Wolfsverwandlung gelten in diesem Zusammenhang auch nicht als charakteristische Wesenszüge von Kapitalverbrechern, Hexen und Zauberern, sondern werden als sichere Merkmale für das heroische Wesen herausragender Krieger begriffen.

Dem in der norrönen Überlieferung vermittelten Wolfskriegerideal liegt ein Wolfsbild zugrunde, das aufgrund seiner grundsätzlich positiven Ausrichtung im gemeineuropäischen Vergleich eine Sonderstellung einnimmt. Hauptursache für diese exzeptionelle Entwicklung scheinen zoogeographisch-ökologische Spezifika gewesen zu sein, die die Entstehungsregion der altwestnordischen Literatur von anderen Gebieten Europas unterschied. Der größte Teil der altnordischen Schriftüberlieferung des 12. bis 14. Jahrhunderts entstand nicht im altost-, sondern im altwestnordischen Sprachraum. Dieser erstreckte sich über das Gebiet des heutigen Norwegen und Island sowie der Faröer. Die überwiegende Zahl der erhaltenen Texte wurde allerdings bis auf wenige Ausnahmen auf Island oder von Isländern in Norwegen verfasst.

Da es auf Island aber im Gegensatz zu Norwegen und dem restlichen Skandinavien niemals Wölfe gab, konnten die Bewohner dieser Insel eine eigene Sichtweise auf dieses Raubtier entwickeln.⁸⁹ Weder für sie noch für ihr Vieh stellte es jemals eine Bedrohung dar.⁹⁰ Daher hatten die überwiegend isländischen Autoren des tradierten altnordischen Quellenmaterials auch eine Sichtweise auf das Raubtier, die – anders als in Kontinentaleuropa – nicht von einer tief sitzenden existentiellen Furcht geprägt

⁸⁹ Zum Fehlen isländischer Wolfspopulationen vgl. Guðmundsdóttir, „Werewolf“ 277; Holtmark, „On the Werewolf“ 7.

⁹⁰ Der auf Island verbreitete und ebenfalls zur Familie der Caniden zählende Fuchs – im Altisländischen *refr* oder *melrakki* genannt – konnte zwar auch zu einer Gefahr für die Inselbewohner und deren Nutztiere werden. Die Isländer schrieben ihm aber niemals ein Gefahrenpotential zu, das mit dem des festlandeuropäischen Wolfs vergleichbar gewesen wäre.

war. Für sie war der Wolf lediglich eine literarische Figur, die je nach narrativem Kontext und Verfasserintention entweder positiv oder negativ konnotiert sein konnte. Die Vorstellung vom Wolf als einem wilden und existenzbedrohenden Raubtier, einem Tod bringenden Feind des Menschen fand vermutlich auf indirektem Weg Eingang in die isländische Erzähltradition. Sie war Bestandteil des Traditionsgutes, das norwegische Auswanderer mit sich brachten, als sie die Atlantikinsel während der so genannten Landnahmezeit im ausgehenden 9. und frühen 10. Jahrhundert besiedelten.⁹¹ Durch die frühe Skaldendichtung wurde das importierte Wolfsbild bewahrt und später in die altisländische beziehungsweise norröne Literatur des Hoch- und Spätmittelalters integriert.⁹²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Wolfs- und Wolfskriegeridealisation ein spezifisches Phänomen der altwestnordischen beziehungsweise altisländischen Literatur darstellt. Maßgebliche Ursache hierfür scheint die zoogeographische Besonderheit gewesen zu sein, dass der Wolf niemals auf Island heimisch war. Im außerisländischen Europa führten ein Leben in unmittelbarer Nachbarschaft sowie der direkte Kontakt mit dem Raubtier zur Herausbildung eines maßgeblich auf Furcht basierenden pejorativen Wolfsbildes, das die Wahrnehmung des Tieres weitgehend dominierte.⁹³ Auf Island hingegen hatte das Fehlen jedweder Wolfspopulation die Entstehung einer ambivalenten Sichtweise zur Folge, die für die norröne Literatur isländischer Provenienz kennzeichnend ist und durch die Island eine Sonderstellung im europäischen Vergleich erhält.

Ähnliche Verhältnisse fördern aber seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert auch in anderen Teilen Europas die Entwicklung einer alternativen Sicht auf den Wolf. Gerade im west-, mittel- und nordeuropäischen Raum kam es im Zuge der weitgehenden Ausrottung des Raubtiers of-

⁹¹ So schreibt Holtsmark, „On the Werewolf“ 7: „The settlers brought to Iceland traditions of wolves, real as well as mythical.“

⁹² Darüber hinaus dürften die für das Mittelalter belegten intensiven Kontakte zwischen Island und Norwegen dazu beigetragen haben, dass die Isländer weiterhin einen lebendigen Eindruck vom realen Raubtier Wolf behielten. Kirsten Hastrup, *Nature and Policy in Iceland 1400-1800. An Anthropological Analysis of History and Mentality* (Oxford 1990) 250f.; 318, Anm. 2.

⁹³ Vgl. Rheinheimer, „Angst“; Bernard, *Wolf und Mensch* 34; Zimen, *Wolf. Mythos und Verhalten* 296-298.

fenbar zu einer Neubewertung, die Zimen als eine „romantisierende Rehabilitation des Wolfes“ bezeichnet.⁹⁴ Die Literatur des frühen 20. Jahrhunderts macht aus dem einstigen Symbol des Bösen häufig einen „König des Waldes, Herrscher, Gegenpol zum verderblichen Streben des Menschen“.⁹⁵ Idealisierung und Heroisierung führen in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts sogar zu einer Indienstnahme des Wolfs durch den Nationalsozialismus. Infolge von Verklärung und Missinterpretation wölfischer Rudelbindungen entstehen Vorstellungen von Treue und Unterordnungsbereitschaft, die das Tier zu einer idealen Symbolfigur des Führerstaates machen. Dieser ideologischen Aufladung des Wolfsbegriffs entsprechend trägt beispielsweise der ‚Führerbunker‘ in Ostpreußen den Namen ‚Wolfsschanze‘ und deutsche U-Boot-Geschwader werden ‚Wolfsrudel‘ genannt.⁹⁶ In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts entsteht im Rahmen aufkommender Naturschutzbewegungen ein neuer, ‚friedlicher‘ Umgang mit dem Wolf. Daraus resultierende Maßnahmen wie die geförderte Wiedereinwanderung und die gezielte Wiederansiedlung des Wildcaniden lassen allerdings in solchen Gebieten, in denen der Wolf vor kurzem noch als ausgestorben galt, die traditionelle Furcht vor dem Tier sowie die Jagd auf selbiges erneut aufleben.⁹⁷

Literaturverzeichnis

- Benjamin Blaney. *The Berserkr: His Origin and Development in Old Norse Literature*. Diss. Colorado 1972.
- Bernard, Daniel. *Wolf und Mensch*. Saarbrücken 1983.
- Boor, Helmut de. *Die religiöse Sprache der Völuspá und verwandter Denkmäler*. Deutsche Islanforschung 1. Breslau 1930.
- Deimann, Wiebke, und Hiltmann, Heiko. „Gewalt und Geschlecht, Einleitung“. *Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft*. Hgg. Michael Borgolte, Juliane Schiel, Bernd Schneidmüller, et al.. Europa im Mittelalter 10. Berlin 2008. 433-443.

⁹⁴ Erik Zimen, *Der Wolf. Verhalten, Ökologie und Mythos* (München 1990) 400.

⁹⁵ Zimen, *Wolf. Mythos und Verhalten* 275.

⁹⁶ Zimen, *Wolf. Mythos und Verhalten* 278f.

⁹⁷ Zimen, „Mythos“ 417; 425-433.

- „Den nyere Landslov“. *Norges gamle love indtil 1387*. Hgg. Rudolph Keyser und P. A. Munch. Band 2. Oslo 1848. 1-178.
- Egilsson, Sveinbjörn, und Jónsson, Finnur, Hgg.. *Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det Norsk-Islandske skjaldesprog*. 2. Auflage. Kopenhagen 1966.
- „Erfidrápa Ólafs helga“. *Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I*. Hg. Finnur Jónsson. Kopenhagen 1973. 239-245.
- „Eyrbyggja saga“. *Eyrbyggja saga*. Hg. Einar Ólafur Sveinsson und Matthías Þórðarson. Íslenzk Fornrit 4. Reykjavík 1935, Neudr. 1985. 1-186.
- Finch, Ronald G.. *The Saga of the Volsungs*. Icelandic Texts. London 1965.
- Finlay, Alison. *Fargrskinna, a Catalogue of the Kings of Norway*. The Northern World 7. Leiden 2004.
- Gerstein, Mary Roche. *Warg: The Outlaw as Werewolf in Germanic Myth, Law, and Medicine*. Diss. Los Angeles 1972.
- Grágás. *Konungsbók. Íslændernes lovbog i fristatens tid udgivet efter det kongelige biblioteks haandskrift*. Band 1. Hg. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1852. Odense 1974.
- Grágás. *Staðarhólsbók efter det Arnarnagæanske Haandskrift Nr. 334 fol.*. Hg. Vilhjálmur Finsen, genoptrykt efter Vilhjálmur Finsens udgave 1879. Odense 1974.
- „Grettis saga Ásmundarsonar“. *Grettis saga Ásmundarsonar*. Hg. Guðni Jónsson. Íslenzk Fornrit 7. Reykjavík 1936, Neudr. 1964. 1-290.
- „Gylfaginning“. *Edda Snorra Sturlusonar*. Hg. Finnur Jónsson. Kopenhagen 1931. 8-77.
- Guðmundsdóttir, Aðalheiður. „The Werewolf in Medieval Icelandic Literature“. *Journal of English and Germanic Philology* 106/3 (2007): 277-303.
- „Haralds saga ins hárfagra“. Sturluson, Snorri. *Heimskringla*, ed. v. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk Fornrit 26. Reykjavík 1941. 94-149.
- „Haraldskvæði (Hrafnsmál)“. *Den norsk-islandske Skjaldedigtning. B I*. Hg. Finnur Jónsson. Kopenhagen 1973. 22-25.
- Hastrup, Kirsten. *Nature and Policy in Iceland 1400-1800. An Anthropological Analysis of History and Mentality*. Oxford 1990.
- Heinrichs, Anne, Jahnsen, Doris, Radicke, Elke, et al., Hgg. *Olafs saga hins helga. Die „Legendarische Saga“ über Olaf den Heiligen, Hs. Delagard. Saml. Nr. 8II*. Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte. Heidelberg, 1982.
- Hesselmann, Bengt. *Omljud och brytning i de nordiska språken*. Nordiska texter och undersökningar 15. Uppsala 1945.
- Hiltmann, Heiko. „Das Tier im Mann – Altnordische Tierkrieger-Erzählungen“. *Tiere im Krieg. Von der Antike bis zur Gegenwart*. Hg. Rainer Pöppinghege. Paderborn 2009. 181-197.

- Hiltmann, Heiko. *Vom isländischen Mann zum norwegischen Gefolgsmann. Männlichkeitsbilder, Vergangenheitskonstruktionen und politische Ordnungskonzepte im Island des 13. und 14. Jahrhunderts*. Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 4. Bamberg 2011.
- Höfler, Otto. „Berserker“. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 8. Berlin/New York 1976. 298-304.
- Holtmark, Anne. „On the Werewolf Motif in Egil's saga Skallagrímssonar“. *Scientia Islandica - Science in Iceland* 1 (1968): 7-9.
- Irsigler, Franz, und Lassotta, Arnold. *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Randgruppen und Außenseiter in Köln 1300-1600*. Köln 1984.
- Jacoby, Michael. *Wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“*. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Germanistica Upsaliensia 12. Stockholm 1974.
- Jónsson, Guðni, Hg.. *Fornaldar sögur Norðurlanda*. Band 1. Reykjavík 1954.
- Koschorreck, Walter. *Der Wolf. Eine Untersuchung über die Vorstellungen vom Verbrecher und seiner Tat sowie vom Wesen der Strafe in der Frühzeit*. Beiträge zu Grundfragen des Rechts, Band 4. Göttingen 2010.
- Krag, Claus. *Ynglingatal og Ynglingasaga. En studie i historiske kilder*. Oslo 1991.
- Kristjánsson, Jónas. *Eddas und Sagas. Die mittelalterliche Literatur Islands*. Übertr. Magnús Pétursson und Astrid van Nahl. Hamburg 1994.
- Krüger, Jana. „Wiking“ im Mittelalter. Die Rezeption von „viking“ m. und „viking“ f. in der altnordischen Literatur. Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde 56. Berlin 2008.
- Liberman, Anatoly. „Berserker. A Double Legend“. *Scandinavia and Christian Europe in the Middle Ages*. Papers of the 12th International Saga Conference Bonn/Germany, 28th July-2nd August 2003. Hgg. Rudolf Simek und Judith Meurer. Bonn 2003. 337-340.
- „Magnúss saga blinda ok Haralds gilla“. Sturluson, Snorri. *Heimskringla*. Hg. Bjarni Aðalbjarnarson. Íslenzk Fornrit 28. Reykjavík 1951. 278-302.
- „Magnúsdrápa“. *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. Hg. Finnur Jónsson. Band I. Kopenhagen 1973. 404-406.
- Meissner, Rudolf. *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 1. Nachdruck der Ausgabe Bonn/Leipzig 1921. Hildesheim, 1984.
- Müller, Günther. *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*. Niederdeutsche Schriften 17. Köln 1970.
- Naumann, Hans-Peter. „Grágás“. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 12. Berlin/New York 1998. 569-573.
- Naumann, Hans-Peter. „Ynglinga saga“. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Band 34. Berlin/New York 2007. 379-382.

- Nordal, Sigurður, Hg. *Egils saga Skalla-Grímssonar*. Íslenzk Fornrit 2. Reykjavík 1933, Neudr. 1988.
- Nordal, Sigurður. *Völuspá*. Texte zur Forschung 33. Darmstadt 1980.
- „Ólafs saga ins helga“. Sturluson, Snorri. *Heimskringla*. Hg. Bjarni Aðalbjarnarson. Íslenzk Fornrit 27. Reykjavík 1945. 3-415.
- Ólason, Vésteinn. „Dróttkvæði“. *Íslensk bókmenntasaga*. Band 1. Hgg. Guðrún Nordal, Sverrir Tómasson und Vésteinn Ólason. Reykjavík 1992. 191-262.
- Patricia Pires Boulhosa, *Icelanders and the Kings of Norway. Medieval Sagas and Legal Texts*. The Northern World 17. Leiden 2005.
- Perkins, Richard. „Eyrbyggja saga“. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 8. Berlin/New York 1994. 49-57.
- Poole, Russell Gilbert. *Viking Poems on War and Peace. A Study in Skaldic Narrative*. Toronto Medieval Texts and Translations 8. Toronto 1991.
- Rheinheimer, Martin. „Die Angst vor dem Wolf. Werwolfsglaube, Wolfssagen und Ausrottung der Wölfe in Schleswig-Holstein“. *Fabula* 36 (1995): 25-78.
- Ruf, Theodor. *Die Schöne aus dem Glassarg. Schneewittchens märchenhaftes und wirkliches Leben*. Würzburg 1995.
- „Runhenda“. *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. Hg. Finnur Jónsson. Band I. Kopenhagen 1973. 445-447.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum. Danmarkshistorien*, Band 1, Hgg. Karsten Friis-Jensen und Peter Zeeberg. Kopenhagen 2005.
- Schemmel, Bernhard. „Der ‚Werwolf‘ von Ansbach (1685). Ereignisse und Meinungen“. *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 33 (1973): 181-188.
- Schier, Kurt. „Edda, Ältere“. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 6. Berlin/New York 1986. 355-394.
- Schild, Wolfgang. *Die Geschichte der Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung. 1000 Jahre Grausamkeit*. Hamburg 1997.
- See, Klaus von. „Exkurs zum Haraldskvæði, Berserker“. *Edda, Saga, Skaldendichtung, Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*. Hg. Klaus von See. Skandinavistische Arbeiten 6. Heidelberg 1981. 311-317.
- Strauss, Walter. *The German Single-Leaf-Woodcut 1550-1600. A Pictorial Catalogue*, Band 2. New York 1975.
- Sturluson, Snorri. *Edda. Prologue and Gylfaginning. Second Edition*. Hg. Anthony Faulkes. Exeter 2005. <<http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Edda-1.pdf>>.
- „Vatnsdæla saga“. *Vatnsæla saga*. Hg. Einar Ólafur Sveinsson. Íslenzk Fornrit 8. Reykjavík 1939. 1-131.
- „Vikingarvísur“. *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*. Hg. Finnur Jónsson. Band I. Kopenhagen 1973. 213-216.

- „Völospá“. *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Hgg. Hans Kuhn und Gustav Neckel. Band 1, Text. Germanische Bibliothek, Reihe 4, Texte, 5. Verb. Aufl. Hans Kuhn. Heidelberg 1983. 1-16.
- „Völsunga saga“. *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*. Hg. Magnus Olsen. SUGNL 36. Kopenhagen 1906-1908. 1-110.
- „Ynglinga saga“. Sturluson, Snorri. *Heimskringla*. Hg. Bjarni Aðalbarnarson. Íselenzk Fornrit 26. Reykjavík 1941. 9-83.
- Zimen, Erik. *Der Wolf. Mythos und Verhalten*. Wien/München 1978.
- Zimen, Erik. *Der Wolf. Verhalten, Ökologie und Mythos*. München 1990.