

Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage

Autor(en): **Marold, Edith**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Beiträge zur nordischen Philologie**

Band (Jahr): **37 (2004)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-858206>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

EDITH MAROLD, KIEL

Die Schnalle von Pforzen und die altnordische Heldensage

Daß die in der Runenschrift Schnalle von Pforzen genannten Namen *Aigil* und *Ailrūn* etwas mit dem aus der Heldensage bekannten Paar *Egill* und *Qlrún* zu tun haben, wurde schon mehrfach angesprochen und diskutiert.¹ Allerdings sind weder die Bezüge im einzelnen, noch die Funktion der Nennung des Paares in der Inschrift geklärt.² Das hängt unter anderem damit zusammen, daß die Inschrift immer noch nicht befriedigend gelesen und gedeutet ist, was dazu führte, daß unterdessen eine Vielzahl von Interpretationen der Inschrift vorliegt, die ich zunächst ohne Kommentar, geordnet nach den ihnen zugrunde liegenden Lesungen vorstelle:

1. Lesung: *aigil andi ailrun elahu gasokun*:

Düwel (1994, 1997, 1999): *Aigil andi Ailrūn elahun gasōkun* 'Aigil und Ailrūn verfluchten die Hirsche', d.h. die Hirschverkleidung, -maskierung oder -verwandlung. Die Inschrift ist eine Absage eines nicht weiter bekannten Paares an die heidnischen Riten.

Schwab (1999): *Aigil andi Ailrūn (Alrūn) ēl-ahu gasōkun* 'Aigil und A(i)lrūn beschwichtigten durch Zauber die dämonischen Schlangenwasser'. Sie hält den Satz für eine sog. *historiola*, den Bericht über eine exemplarische Vergangenheit, die in der *incantatio* erneut wirken soll und damit die Schnalle zu einem Amulett macht, und denkt sogar an „ein Zitat aus einem epischen mündlich in Stabreimversen tradierte(n) Gedicht ... – oder (an) ein historisches Geschehnis“, das markant als stabende Langzeile gefaßt worden wäre.

Grønvik (2003): *Aigil andi Ailrūn elahu gasōkun* 'Aigil und Ailrūn kämpften / stritten (mit Erfolg) zusammen, zusammen mit dem Hirsch', d.h. Christus. Unter Berufung auf den Physiologus zeigt Grønvik auf, daß der Hirsch ein Christussymbol war. Grønvik sieht in diesem Kampf keinen Waffenkampf, sondern „eine Bekehrung des Volkes zum Christentum mittels religiöser und politischer Argumente“. Dabei könne „die Erwähnung des Hirsches als eines Mitkämpfers dahin verstanden

¹ Mündlich habe ich selbst diese Vermutung auf dem Kongress in Leeuwarden geäußert, schriftlich vgl. dazu Marold (1996), Nedoma (1997, 1999).

² Erste Ansätze dazu Schwab (1999), Nedoma (1999).

werden, daß die Worte Christi (im Neuen Testament) in der Debatte angeführt wurden, so daß Christus selbst (der Hirsch) in dieser Weise am Kampf beteiligt war“ (Grønvik 2003:183).

2. *aigil andi ailrun angiltahu gasokun*

Wagner (1995, 1999): *Aigil andi Ailrūn Angiltahu gasōkun*. ‘Aigil und Ailrūn schalten die Angiltah’ (eine drohende weibliche Gestalt, vielleicht sogar übernatürlich wie die Idisen). Er zieht in Erwägung, daß es sich bei Aigil und Ailrūn um historische Personen handelt, die möglicherweise nach den Figuren der Heldensage benannt worden sind. Über Bedeutung und Funktion der Inschrift äußert sich Wagner nicht.

3. *aigil andi ailrun i / altahu gasokun*

Nedoma (1997, 1999): *Aigil andi Ailrūn Iltahu / Altahu gasōkun*. ‘Aigil und Ailrūn kämpften an der Ilzach / Alzach’. Er nimmt an, daß sich die Inschrift auf ein sagenhaftes Ereignis, lokalisiert an der Donau, bezieht, an dem die beiden Figuren, die Egill und Qlrún entsprechen, beteiligt waren. Die Funktion der Inschrift sieht er in einer Art Motto oder Wahlspruch des Trägers, der sich auf dieses Ereignis bezieht.

Eichner (1999): *Aigil andi Ailrūn Iltahu / Altahu gasōkun* ‘Aigil und Ailrūn kämpften miteinander an der Ilzach / Alzach (und Aigil besiegte die walkürenhafte Ailrūn, die dann seine Frau wurde)’.³ Auch Eichner sieht in der Inschrift ein Zitat, entweder aus einem verlorenen Heldenlied oder einem ‘zweistöckigen’ Zauberspruch wie z. B. die Merseburger Zaubersprüche.⁴

4. *aigil andi halrun l t ahu gasokun*

Seebold (1999): *Aigil andi Halrūn l(agu)-t(iwa) ahu gasōkun*. ‘Aigil und Halrūn haben mit Bedacht den [Gott des Sees] verworfen’. Eine *abrenuntiatio* wie in der Interpretation von Düwel.

Wie man aus dieser Aufstellung unschwer erkennen kann, hängen die Schwierigkeiten insbesondere an der Lesung und Deutung des vierten Wortes, an der Semantik des Verbs *gasōkun* und ganz generell an den Vorstellungen über den Kontext der Inschrift, auf ihre Referenz und ihre Funktion. Daher soll am Anfang dieses Beitrages, der die Frage der Beziehung der Inschrift zur – vorwiegend in der altnordischen

³ S. dazu unten S. 227.

⁴ Eichner geht sogar noch weiter und vermutet: „daß ein Teil des ja symbolträchtigen Gürtels – etwa als Sitz der Kraft und Schutz der Jungfräulichkeit – nicht zufällig als Textträger gewählt worden ist.“ Auch wenn der Träger der Gürtelschnalle ein Mann war?

Literatur überlieferten – Sage von Egill und Qlrún erneut stellt, eine Diskussion der bisher vorgelegten Lesungen und Deutungen stehen. Die leitende Fragestellung soll dabei sein, wieweit es möglich ist, die Inschrift in der Tat mit dem Paar der Heldensage in Verbindung zu bringen.

Lesungen und Deutungen der einzelnen Wörter

Aigil

Die Lesung und Deutung von **aigil** bereitet keinerlei Schwierigkeiten. **Aigil** wurde als der ahd. bezeugt PN *Egил* gedeutet. Obwohl dieser Name etymologisch nicht identisch ist mit dem aus der altnord. Heldensage bekannten *Egill*,⁵ ist es durchaus möglich, den runisch bezeugten *Egил* mit dem aus der Vkv. bekannten *Egill* in Verbindung zu bringen. Eine Untersuchung der Denkmäler, in denen die Figur *Egils* vorkommt, zeigt nämlich ein Schwanken zwischen den Namensformen *Egill* und *Egил*: Während die Vkv. und die im 10. Jh. überlieferten *Kenningar*⁶ nur den Namen *Egill* benützen, variieren die Namensformen dieser Figur in der Ths.: Mb. bietet *Ægill* und *Egill*, A: *Egill* und *Egill*, B: häufiger *Egill* als *Egill*. Daraus ließe sich der Schluß ziehen, daß möglicherweise *Egил* die deutsche und möglicherweise ursprüngliche Namensform war,⁷ die, als diese Heldensage in den Norden kam, mit dem dort geläufigeren Namen *Egill* wiedergegeben wurde. Die Ths., die jedoch z.T. dt. oder ndt. Namenmaterial bietet (vgl. *Velent* gegenüber *Vqlundr*), brachte nun erneut die dt. Variante *Egил* in den Norden. Insgesamt handelt es sich bei dem Schwanken zwischen *Egill* und *Egил* um ein Phänomen, das im Lauf der Heldensagetradition häufiger auftritt, nämlich daß die Namen der Sagenfiguren aus unterschiedlichen Gründen variieren.⁸

In der englischen Tradition der Sage finden wir ebenfalls den Namen *Ægili*: Die Deckelplatte des Kästchens von Auzon, die eine Szene aus der Sage *Egils* darstellt,⁹

⁵ Förstemann (1901) hatte beide Namen noch unter einem Lemma AGIL behandelt, sie sind jedoch zu trennen. Für eine Entwicklung *Egил* > *Egill* innerhalb des Deutschen liegen keine überzeugenden Argumente vor. Kaufmann (1968:23) vermutete zwar eine Entwicklung *Agil*-, *Egил*- > *Egил*, *Aigil* mit -g- als „palatalem Übergangslaut“, aber die von ihm dafür angeführten bair. Ortsnamen stammen erst aus dem 11. und 12. Jh. und nur aus dem bair. Sprachgebiet, in dem dieser Übergang ohnedies generell bezeugt ist. Steinhauser (1976:630) lehnt aber ebenfalls eine Entwicklung von *Egил* aus **Agil* ab. Vgl. weiters dazu Nedoma (1997:109), Wagner (1995:106 und 1999b:116), die alle eine etymologische Zusammengehörigkeit der beiden Namen ablehnen.

⁶ Es handelt sich um *Kenningar* für ‘Pfeil’, aus denen hervorgeht, daß *Egill* als sagenhafter Bogenschütze bekannt war: *Eyvindr*, LV 14 *hlaupsildr Egils gaupna* ‘der Hering, der aus Egils Hand springt’ und *Hallfreðr*, *Hákonardrápa* 8 *hryngráp Egils vápna* ‘Lärmschauer von Egils Waffen’.

⁷ Koegel (1894:99ff.) hatte bereits vermutet, *Egill* habe ursprünglich *Egил* geheißen.

⁸ Vgl. auch Nedoma (1999:102 und 1997:110), der sich zurecht auf Heuslers grundlegenden Aufsatz „Heldennamen in mehrfacher Lautgestalt“ (Heusler 1910) beruft.

⁹ Über die vielfältigen, auch ablehnenden Deutungen orientiert Becker (1973:81ff.), während Wolff (1969:239 Anm. 22) Argumente gegen die verschiedenen Versuche vorlegt, *Ægili* und *Egill* zu trennen. Schwankend und nicht eindeutig ist das Urteil von Nedoma in seiner umfassenden Zusammenstellung der bildlichen und schriftlichen *Wieland*-Traditionen (1988:24f.). In seinem Aufsatz von

zeigt einen Bogenschützen, der in einem Haus den Angriff von Kriegern abwehrt. Über dem Bogenschützen steht 𐌱𐌰𐌿𐌹𐌰 *ægili*, wohl zu interpretieren als der Personenname *Ægili*. Dieser Personenname wird von einigen Forschern auf ein germ. **agil-*¹⁰ von anderen auf **agiljaz*¹¹ zurückgeführt. Wenn sich die erste Etymologie als richtig herausstellen würde, wäre sie ein Zeugnis für eine ursprüngliche Form *Egил* des Heldenamens.

Von seiten der Namenkunde besteht jedenfalls kein Einwand, im *Aigil* der Inschrift von Pforzen den *Egил* / *Egил* der Heldensage zu sehen.

Ailrun / All(u)run

Dieser Name bietet erhebliche Probleme: Die Lesung ist unklar und demgemäß umstritten. Die Seitenzweige des *a* sind extrem verlängert. Pieper (1999), der die Inschrift eingehend makroskopisch untersucht hat, beschreibt den Sachverhalt folgendermaßen:

Der obere Zweig geht in etwa von der Spitze des Stabes nach rechts unten ab, um dann – in einer leicht abknickenden Bewegungsrichtung – den folgenden Stab, der bereits vorgeritzt war, zu überqueren. Der untere Zweig schneidet den Stab nach links derartig deutlich, daß anzunehmen ist, daß diese Ritzung in umgekehrter Richtung, also von unten nach oben vorgenommen wurde. (Ausrutscher 5) Wichtig hierbei ist, daß diese Beobachtung innerhalb dieser Reihe der rechtsläufigen Inschrift nur einmal anzutreffen ist, Stäbe also sonst nie nach links überschritten werden. (Pieper 1999:30)

Die nächste Rune wurde zunächst als 𐌱 (Eibenrune) gelesen, deren unterer Zweig sich mit dem der verlängerten unteren Zweig der *a*-Rune trifft.¹² Pieper (1999:30) jedoch bezweifelt, daß hier eine Eibenrune vorliegt und liest sie als 𐌱 (I):

Ein gewöhnliches I mit Stab und Zweig, lediglich von den Zweigen der vorhergehenden Rune gestört. Hätte der Ritzer hier, wie Klaus Düwel meint, wirklich die Eibenrune in [sic] Sinne gehabt, so wäre eine Ritzung des unteren Zweiges von rechts nach links von vorneherein auszuschließen, denn man kann unmöglich annehmen, daß der Graveur den Ansatz dieses Zweiges von jenseits der breiten unteren Längsrille vorgenommen hätte.

1999 scheint er doch die Identität von Egill und Ægili akzeptiert zu haben (Nedoma 1999:105).

¹⁰ Steinhauser (1976:627): germ. ai > ā > æ durch i-Umlaut; vgl. Binz (1895:188).

¹¹ Vgl. Bammesberger (1991:631) und Insley (1991:328f.). Das schließende -i bereitet sprachliche Schwierigkeiten, doch Krause (1973) wies schon auf einige andere problematische Endungen in den Inschriften des Kästchens.

¹² Düwel et. al. 1994. Nach einer Erwägung einer Lesung *allrun* (Düwel 1997:281, Anm. 3) kehrt er in seinem letzten Aufsatz (Düwel 1999:39, Anm. 6) doch wieder zu einer Lesung *ailrun* zurück. Er interpretiert den Befund der beiden Runen folgendermaßen: „Der untere Zweig von R. 10 reicht etwas weiter als beim normalen 𐌱 a. Jedoch setzt die zur Basis von R. 11 führende Verlängerung neu und deutlich etwas oberhalb vom Ende des unteren Zweiges der *a*-Rune an. Demnach gehört dieses Zweigstück eher zur R. 11, auf deren Basis es zielt und noch darüber hinaus bis auf den Steg. Diese Art der Gravur spricht für eine Führung des Stiches vom Ende des unteren Seitenzweiges der R. 10 nach rechts unten. Bei R. 11 dürfte mithin die Eibenrune 𐌱 vorliegen.“ Als weiteres Argument führt er an dieser Stelle das Problem der Doppelschreibung von Runen an, die sehr ungewöhnlich wäre.

Hätte er aber in umgekehrter Richtung ansetzen wollen, so wäre ihm trotz der Verritzung des unteren Zweiges der vorausgehenden Rune genügend Platz geblieben, den unteren Zweig einer geplanten Eibenrune in ausreichendem Abstand und in einem abweichenden Winkel anzusetzen, um so eine unnötige Verunklarung seiner Inschrift zu vermeiden. (Pieper 1999:30)

Hinzuzufügen wäre, daß ein Zusammentreffen des unteren Zweiges der **a**-Rune mit dem unteren Zweig der folgenden Eibenrune nur dann versehentlich hätte zustande kommen können, wenn der Ritzer zuerst die Eibenrune und dann erst die **a**-Rune geritzt hätte. Der Versuch, die beiden Zeichen als eine Binderune von **†** und **‡** zu interpretieren (Wagner 1995:104 und 1999:93, Nedoma 1997:109 und 1999:99), muß zurückgewiesen werden, da Binderunen nicht durch eine Verbindung von Seitenzweigen gebildet werden, sondern dadurch, daß die Seitenzweige zweier Runen einen Hauptstab teilen (z.B. **h + l** **†** oder **e + r** **‡**). Man könnte in diesem Fall eher versucht sein, an eine Binderune aus **h + l** zu denken, wie Seebold (1999:88), der jedoch dieses **†** für eine unvollkommene **a**-Rune hält und nun **halrun** liest. Jedoch muß berücksichtigt werden, daß der obere Seitenzweig der ersten Rune exakt an der Spitze des Hauptstabes ansetzt, während die Seitenzweige der **h**-Runen immer von der Mitte des Hauptstabes ausgehen, vgl. das **h** in der zweiten Zeile. Aus diesen Gründen möchte ich die beiden Runen als eine **a**- und eine **l**-Rune lesen.

Darauf folgt noch einmal eine **l**-Rune mit einem etwas längeren Seitenzweig und danach ein Punkt. M. E. kann man bei diesen Punkten, die an mehreren Stellen der Inschrift auftreten, nicht von Worttrennern sprechen, da diese Zeichen sowohl mitten in einem Wort auftreten können, wie z. B. in **ai'gil**, als auch am Wortende wie nach **andi'**. Die Funktion dieser Punkte in dieser Inschrift ist noch nicht geklärt.

Leider ist die folgende Ritzung ebenfalls nicht klar: Es folgt ein **r**, von dessen Spitze nach links ein Seitenzweig wie bei einem nach links gewendeten **u** ausgeht, der aber sehr viel dünner ist als die übrigen Ritzungen. Pieper spricht hier von einer „Vorritzung einer **u**-Rune, zugleich als Wende- und Binderune“ (1999:30) und vergleicht eine ähnliche Binderune auf der Kapsel von Stetten. Es muß zwar berücksichtigt werden, daß diese **u**-Rune bei der endgültigen Ritzung nicht ausgeführt wurde, man muß aber doch davon ausgehen, daß dieses **u** ursprünglich geplant war. Dem entspricht auch die Beobachtung, daß der Seitenzweig des zweiten **l** genau bis zum Bogen der **u**-Rune geht, diesen Bogen also berücksichtigt. Man käme, wenn man diese vorgeritzte Rune einbezieht, zu einer Lesung **all(u)run**. Dagegen spricht allerdings die im allgemeinen befolgte Regel der Einfachschreibung von Doppelkonsonanzen.¹³ Zwei Möglichkeiten bieten sich an: Entweder es handelt sich um eine Fehlritzung, wie Pieper (1999:31) annimmt, oder es handelt sich um einen weiteren Fall einer Doppelschreibung. Zum mindesten kann man für die Doppelschreibung folgendes ins Feld führen: Eine Durchsicht des Namenmaterials zeigt, daß des öfteren Personennamen auf **Al-** eine Variante mit **All-** aufweisen, was immer

¹³ Vgl. jedoch **skamella** auf dem Schemel von Wremen und **kunni** auf dem Weserknochen OL 4991 (s. Pieper 1999:31).

auch dafür verantwortlich sein mag. Unter ALA verzeichnet Förstemann (1901:51ff.) einige Namen, die sowohl ein -l- als auch ein -ll- aufweisen wie *Allaricus* / *Alaricus*, *Allovera* / *Aloara* / *Alvara*, *Alluid* / *Alawit*, und *Allowin* / *Aloin* / *Alwini*. Es ist daher zu vermuten, daß *All-* nur als eine Variante von *Al-* aufzufassen ist. Neben einer **Alurūn* könnte auch eine **Allurūn* existiert haben.

Namen auf *-rūna* sind gut bezeugt, Förstemann (1901:1284) nennt 32 Beispiele. Die endungslose Form *rūn* hat man als Entsprechung zum endungslosen Nominativ der *ō*-Stämme erklärt, der im Ahd. durch den Akk. ersetzt wurde. Das würde voraussetzen, daß das Zweitglied in diesen Namen das germ. **rūnō* 'Geheimnis' ist und nicht, wie zumeist angenommen, ein Nomen agentis 'die Raunende, die Kündlerin von Erkenntnissen' (Kaufmann 1968:296).¹⁴ Wie immer sich dies auch verhält, man kann sich in diesem Fall darauf berufen, daß etwa die Hälfte der bei Förstemann angeführten Beispiele ebenfalls kein *-a* aufweisen. Alle Beispiele aus dem 7. Jh. jedoch haben noch das *-a*, so daß man annehmen könnte, daß eine Angleichung an das Substantiv *rūn* erfolgte – aus welchen Gründen immer (vgl. Düwel 1997:283).

Ginge man von einem Vorderglied *aīl-* aus, gäbe es im vorliegenden Namenschatz nur wenig Anknüpfungspunkte. 1. Bei ahd. Frauennamen auf *Ail-*, die auf das Namenthema *Aigil-* zurückzuführen sind, wäre jedoch – wie Düwel (1997:284, 1999:45) zugibt – das Nebeneinander von *Aigil* und *Ail-* „merkwürdig“.¹⁵ Wagner (1995:106, 1999:93) zieht daraus die Konsequenz: „Ganz gleich, ob man nun bei *Ailrūn* mit *Agil-* oder *Aigil-* rechnen möchte, das *g* hätte ebenso erhalten bleiben müssen, wie es bei *Aigil* tatsächlich der Fall ist. Demnach sind *Aigil* und *Ail-* in *Ailrūn* etymologisch verschieden.“ Er zieht zur Erklärung des Erstgliedes ae. *āl* 'Feuer, Brand' < germ. **ail-* heran.¹⁶ Verwandt sind ae. *æled* m., as. *eld* m., an. *eldr* m. 'Feuer, Brand' (< germ. **ail-ida*).¹⁷ Zu bedenken ist jedoch, daß das **ail* nur im Ae. nachgewiesen ist und zudem der Nachweis fehlt, daß dieses Wort als Namelement genützt wurde. Und selbst bei dieser Deutung bleibt – wie Nedoma (1999:101) richtig feststellt – die Diskrepanz der runischen Wiedergabe des *ai* als *ǰ* und *ǰ̅* in *aigil* und *aīl-* bestehen.

Wählt man dagegen ein *al(lu)run* als Ausgangspunkt, gibt es geringere Probleme: Als Vorderglied käme entweder eine **al(l)* oder ein **alu* in Frage. Für beides sind Beispiele vorhanden (vgl. Förstemann 1901: 51ff. und 64ff.).

¹⁴ Dieses Nomen agentis müßte dann aber ein *ōn*-Stamm sein, da *ō*-Stämme nicht für eine Movierung zur Verfügung stehen (Krahe / Meid 1967:64, 93), aber mit *ōn*-Stämmen persönliche Feminina gebildet werden.

¹⁵ Der Hinweis auf einen brieflichen Erklärungsversuch von Birkhan „ob die Inschrift nicht aus einer Zeit stammt, in der die Entwicklung *-agi-* > *-ai-* gerade stattfand, so daß man inkonsequenterweise das auf einen Gleitlaut reduzierte *-g-* einmal schreiben, das andere Mal auslassen konnte“, ist nicht wirklich hilfreich, weil die beiden Namen in unmittelbarer Nachbarschaft stehen.

¹⁶ So auch Nedoma (1997:109) (vermutlich in Kenntnis von Wagners Ansatz).

¹⁷ Die weitere Deutung als *ail-rūna* 'Schwertbeschwörerin' (Wagner 1999a:94) ist zu wenig begründet.

Bei den *Alu*- Namen gibt es allerdings unterschiedliche Meinungen über die Herkunft dieses Vordergliedes. Während Förstemann (1901:64f.) sie in jedem Fall zu einem Namelement germ. **alb*- (altn. *alfr*, mhd. *alp*) stellt, differenziert Kaufmann (1960:28f.) zwischen ahd. und as. Namen. Die ahd. Namen wie *Alu-pert*, *Alu-beraht* leitet er als Variante von germ. **alis*- ‘Erle’ ab, indem er eine ähnliche Variation auch bei *Sig*-Namen aufzeigt (*Sigu*- neben *Sigis*-). Die as. Namen auf *alu* dagegen leitet er wie Förstemann von einem germ. **alb*- ab und weist darauf hin, daß westgerm. *b* im As. erhalten blieb und als *u* oder *v* geschrieben wurde.¹⁸ In einem Nachtrag (S. 432) stellt er die as. Namen wie *Alu-bert(us)*, *Aluco*, ags. *Ealu-beorht*, *Aluric* jedoch zu *alu*, das er als Sakralwort bezeichnet. Als Erklärungen bieten sich demnach germ. **alb*- ‘mythisches weibliches Wesen’, **alis*- ‘Erle’ oder **alu*- an.

Wenn man von einem Namen *Alurūn* – wie immer man ihn auch erklärt – ausgeht, gibt es auch keinerlei Probleme mit dem Namen der *Qlrūn* der Heldensage. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß es im Altisländischen zwar *-rūn*- Namen gibt, aber der Name *Qlrūn* existiert nur als Name der Egill zugeordneten Frau.¹⁹ Die Form *Qlrūn* erklärt sich entweder daraus, daß der Name der Sagenfigur vor dem Wirken des u-Umlautes übernommen wurde, oder – was wahrscheinlicher ist – daß man das Vorderglied des Namens mit dem Appellativ *ql* ‘Bier’ assoziierte, um so mehr als es *qlrūnar* (Pl.) als Bezeichnung für eine besondere Anwendung von Zauberrunen gab. Eine solche Angleichung müßte auch stattgefunden haben, wenn man von einem PN *Al(l)rūn* ausginge.

gasökun

Dieses Wort bietet keine Schwierigkeiten der Lesung, hingegen solche der Deutung. Die ersten Interpretationen versuchten, den semantischen Gehalt von *gasakan* durch Rückgriff auf got. und ahd. Texte zu erfassen und kamen aufgrund gotischer Belege zu Bedeutungen wie ‘ablehnen’, ‘verwerfen’, ‘verfluchen’ (Düwel 1994,117f.; Düwel 1997:288; Düwel 1999:51), ‘bedräuen’ (Schwab 1999:68ff.), ‘schelten’ (Wagner 1999a:94). Alle diese Untersuchungen ziehen vorwiegend got. Belegmaterial heran, da das Wort im Ahd. selbst kaum bezeugt ist. Was jedoch dabei nicht ausreichend bedacht wird, ist die Tatsache, daß es sich dabei durchwegs um Belegstellen aus kirchlichen und religiösen Texten handelt und daß man daher u.U. mit Bedeutungs-

¹⁸ Sollte dies zutreffen, wäre es natürlich verlockend, den Namen **Alurūn* aus einem **Albrūn* abzuleiten, hier bekäme die Heldin der Egillsage eine berühmte Vorfahrin, die Albruna des Tacitus (*Germania* cap. 8). In unserem Zusammenhang bemerkenswert scheint ein Hinweis in Much / Jan-kuhn (1967:170): „Im ganzen sind mit solchen Frauen besonders die Semnonen-Alamannen gut vertreten: Thiota, Βολουβοργγ, Ganna und das Weib, das dem Drusus entgegentrat, gehören zu diesem Stamme.“ Trotzdem dürfte hier doch Zurückhaltung geboten sein, weil das u in den *Alu*-Namen doch eher eine graphische Wiedergabe eines *b* sein dürfte, als ein phonetisches u, wie es der vermutliche Name der *Alurūn* in der Inschrift von Pforzen ist.

entlehnung oder mit einer Spezialbedeutung in diesen Kontexten rechnen muß, während andere semantische Aspekte in diesen Kontexten überhaupt nicht zum Tragen kommen können.²⁰ Nedoma (1999:105), Eichner (1999) und Grønvik (2003:180) weiten daher zurecht das Wortmaterial auf weitere germ. Sprachen aus, dem ich hier noch einige Aspekte hinzufügen möchte. Ich unterscheide hier die Belege in den Einzelsprachen:

Das Wort *gasakan* ist nur ein einziges Mal im **Ahd.** überliefert und zwar als Übersetzung von lat. *condemnare* 'verurteilen'.²¹ In den anderen germ. Sprachen ist es vielfältiger belegt.

Im **Bibelgotischen** ist es mehrmals in der Bedeutung von griech. *επιτιμων* 'anfahren, schelten, tadeln' belegt.

Das **Altisländische** kennt wegen der Reduzierung der Präfixe in den skandinavischen Sprachen nur das Simplex *saka* und bietet dafür zwei Bedeutungsvarianten:

1. anklagen, streiten,
2. schaden, beschädigen, verletzen.

Die Wortfamilie ist dort noch erweitert durch eine Nasalableitung *sakna* 'vermissen, Verlust empfinden' dazu *saknaðr* 'Verlust, *sakni* 'Verlust'; ein i-stämmiges Adjektiv *sekr* 'straffällig, schuldig, geächtet'; davon abgeleitet *sekja* 'bestrafen, ächten' und *sekt* 'Schuld, Buße, Strafe', und zuletzt noch die Substantive *sok* 'Rechtssache, Klage, Anklage, Schuld', ein fem. *ō*-Stamm und *sókn* 'Angriff' (Dehnstufe und n-Ableitung). Man kann also von zwei Bedeutungsbereichen sprechen:

1. gegen jemand vor Gericht vorgehen, streiten (*sakan, sekr, sekja, sekt, sok*) und
2. schaden, beschädigen (*saka, sakna, saknaðr, sakni, sókn*).

Das **Altenglische** bietet: *sacan* 'kämpfen, rechten, streiten',²² *ansacan* 'Widerstand leisten, widerstehen', *sacu, gesacu* 'Streitsache, Streit, Fehde, Kampf', *sæcc* (< *sakjō) 'Streit, Fehde, Kampf'. Wie man aus dieser Liste sieht, ist hier der Aspekt der kriegerischen Auseinandersetzung stärker als im Altisländischen, wo der rechtliche Aspekt im Vordergrund steht.

Das **Altsächsische** kennt *saka* 'Rechtshandel, Streit, Feindschaft, Schuld, Verbrechen', *sakan* 'tadeln, schelten', *andsakan* 'leugnen', *sako* 'Streitender' mit den Komposita: *andsako* und *widarsako*.

Überblickt man die Verbreitung der Wortsippe in diesen Sprachen, so könnte man vielleicht die Grundbedeutung 'gegen einen (schuldigen) Gegner vorgehen'²³ an-

¹⁹ Vgl. Lind (1905-15: s. v. *Qlrún*).

²⁰ Darauf wies auch schon Schwab (1999:64).

²¹ Dies ist der Ausgangspunkt für die Deutung Düwels (1997:288ff.), der die Inschrift als eine *abrenuntiatio*, eine Abschwörung vom Heidentum, repräsentiert durch die von der Kirche mehrfach gerügten 'Hirschspiele' (*cervulum facere*) versteht. Für eine solche Deutung müßte vor allem geklärt sein, ob der Bestattete Christ war, woran man angesichts der reichen Grabbeigaben zweifeln wird können, vgl. auch Grønvik (2003:184).

²² Bosworth-Toller (1898:807) 'to fight, strive, contend'. Vgl. *Beowulf* 439: *ac ic mid grāpe sceal / fōn wið fēonde / ond ymb feorh sacan, lāð wið lāpum*:

²³ Bammesberger (1999:118) ist recht zu geben, wenn er feststellt, daß germ. **sakan* „ursprünglich ein

nehmen, sei es mit Worten (streiten, tadeln), sei es im Rahmen des Rechts (streiten, ächten, strafen), sei es mit Gewalt (Streit, Fehde, Kampf).²⁴

Für das Präfix *ga-* läßt sich sowohl perfektive wie soziative Funktion vorstellen: Im ersten Fall ist der Streit zu Ende gebracht – Bammesberger (1999:118) deutet es daher als ‘sie einigten sich’ – es könnte aber ebensogut bedeuten: ‘sie setzten sich erfolgreich durch’. Im zweiten Fall könnte man das Wort deuten: Sie kämpften gemeinsam, so übersetzt es Grønvik (2003:181). Einen weiteren Versuch machte Eichner (1999:110f.), der das soziative Element so deutet, daß es sich um einen Kampf des *Aigil* mit der *Alrūn* handelt. Noch aber fehlen die Argumente für eine Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten, zu denen letzten Endes auch die christliche des Verurteilens gehört. Sie können erst durch einen weitergehenden Deutungsversuch der Inschrift beigebracht werden. Doch zunächst wenden wir uns dem kaum lösbaren Problem der Inschrift zu:

Itahu

Die Lesung scheint auf den ersten Blick ganz eindeutig, ebenso klar ist, daß die Ritzung hier sprachlich gesehen einen Fehler enthalten muß: Es gibt kein Wort das mit *It* anfängt. Die bisherigen Versuche einer Korrektur sind die folgenden:

1. *It* werden als eine unvollkommen geritzte Binderune *e + I* betrachtet. Dadurch ergibt sich das Wort *elahu*, wofür ahd. *elah* m. ‘Elch, Hirsch’, *elaho* m. ‘Elch, Hirsch’ herangezogen wird. Etliche Deutungen gingen daher von der Bedeutung ‘Hirsch’ aus (Düwel, Schwab, Grønvik). Zum Problem der Semantik sei jedoch folgendes gesagt: Beide ahd. Wörter sind nur aus Glossenbelegen bekannt. Während ahd. *elah* ausschließlich lat. *alx* ‘Elch’ übersetzt, glossiert *elaho*, der n-Stamm daneben auch *tragelaphus*, *bestia*, *bison*, *bubulus* ‘Bockshirsch, Elch, Auerochs’.²⁵ Man hat diese unterschiedliche Verwendung des Wortes für Elch und Hirsch, damit erklärt, „daß in den germ. Sprachen auch das Elchwort (ahd. *elaho*, ae. *eolh*) im Sinne von ‘H.’ verwendet wurde“ (Heizmann 1999:595, vgl. Düwel 1999:47) und die unterschiedliche Verwendung mit einer „Unschärfe in der Bezeichnung der Cerviden-Arten, die auch in der Geschichte der idg. Sprachen zu beobachten ist“ (Beck 1989:128). Dafür kann allerdings eigentlich nur das Englische in Anspruch genommen werden, aus den deutschen Glossen selbst kann man nur auf die Glossierung mit *tragelaphus* verweisen. Das Altenglische dagegen besitzt ebenfalls eine schwache und eine starke Variante dieses Wortes: westsächs. *eolh*, angl. *elch*, *elh* als a-Stamm, ae. *ēola* und *elha* als n-Stamm, die als Glossen für lat. *cervus*, *damma* und

Terminus der Rechtssprache war“.

²⁴ Zu ähnlichen Ergebnissen gelangten auch Nedoma (1999:106) und Grønvik (2003:181).

²⁵ *Elaho* als Übersetzung von *tragelaphus* ‘Bockshirsch’ scheint eine einmalige, dann immer wieder abgeschriebene Glosse in einem Bibelkommentar des Walahfrid Strabo zu sein, wo es allerdings heißt „aliquis similis sit helaoi (var. helaho, helaho)“, vgl. Meineke (1985:58-64).

tragelaphus verwendet wurden.²⁶ Diese Glossenbelege lassen vermuten, daß das Wort sowohl den Elch als auch den Hirsch bezeichnen konnte. Im Altsächsischen ist nur *elaho*, bzw. *elo*, der n-Stamm belegt. (Gallée 1903:53)

Ein weiteres Problem dieser Deutung ist die Endung *-u* in **elahu*: Sie ließe sich erklären,

1. wenn man annimmt, daß ein *-n* am Schluß ausgelassen wurde, also **elahun* Akk. Sg. oder Nom. / Akk. Pl. des schwach flektierten *elaho* (vgl. dazu Düwel 1999:48).
2. wenn man von einem Instrumentalis (als Kasus der Begleitung und des Mittels) eines stark flektierten *elah* ausginge (Grønvik 2003). Dagegen spricht die Tatsache, daß das stark flektierte *elah* immer 'Elch' und nie 'Hirsch' bedeutet.

Wenn man also an der Deutung 'Hirsch' festhalten wollte, müßte man mit Düwel tatsächlich das *n* einfügen.

Wegen dieser Schwierigkeiten wurden einige andere Deutungsvorschläge gemacht: Ebenfalls von einer Lesung **elahu** geht der Interpretationsversuch von Ute Schwab (1999) aus. Sie interpretiert diese Lesung jedoch als *ēl-ahu* das 'Aalwasser', was sie als Bezeichnung einer von dämonischen Schlangen bewohnten Flut deutet, die von *Aigil und Alrūn* durch Zauberkraft beschwichtigt wurde. Eine der Schwierigkeiten, die sich dieser Deutung entgegenstellt, ist die Annahme, der Vers sei in einem Dialektgebiet entstanden, wo *ē*¹ noch nicht zu *ā* geworden war. Schwab denkt dabei an eine ostgermanische Sprache und erwägt dabei die in Pannonien ansässigen Gepiden (Schwab 1999:76). Zudem ergeben sich auch inhaltliche Probleme, der Weg von den Aalen zu den dämonischen Schlangen ist weit und außerdem spricht ein naturwissenschaftliches Argument gegen diese Deutung: Die sprachwissenschaftliche Voraussetzung ist der ostgermanische Charakter der Inschrift, wobei die Verfasserin an die in Pannonien ansässigen Gepiden denkt. Dort aber gab es keine Aale,²⁷ und dort wo es Aale gab, war man weit entfernt, sie in den Umkreis des Dämonischen zu rücken, vielmehr galten sie als begehrtes Fangobjekt, das im 5. Jh. in England sogar gezüchtet wurde (Kändler 1973:5).

Wagner (1995:105 und 1999a:93) schlug vor, die Rauten am Ende der ersten Zeile als Binderunen **a ŋ i** zu interpretieren und es mit **ltahu** zu einem Namen *Angiltahu* zusammenzufügen – ein Vorschlag, der runologisch nicht haltbar ist, da Binderunen immer einen gemeinsamen Hauptstab haben.²⁸

Einen weiteren Vorschlag machte Nedoma (1999:107): Ausgehend von der Annahme, daß ein Vers vorliege, ergänzt er **ltahu** versuchsweise um ein anlautendes **i** oder **a** und deutet **Iltahu* bzw. **Altahu* als Flußnamen „im (ursprünglichen) In-

²⁶ Lt. Nachweis des DOE Microfiche E 1.5 1404/1405 ist *eolh*, *eolha* (var. *elh*, *elch*, *eola*, *elha*) neunmal in Glossen belegt für *cervus* (CorpGl 2 3.301), *damma* (CorpGl 2 4.12) und *tragelaphus* (CorpGl 2 18.295).

²⁷ „Er fehlte im mitteleuropäischen Einzugsbereich der Donau und wurde erst neuerdings dorthin verpflanzt.“ (Kändler 1973:4)

²⁸ Eine Übersicht über die Binderunen des älteren Futhark bietet McLeod (2002).

strumental Sing. [...] und damit eine Lokalbestimmung“ (S. 107). Als Haupteinwand – der auch schon erhoben wurde – muß hier gelten, daß *gasakan* vor allem ein Objekt braucht, d.h. eine Angabe, mit wem *Aigil und Alurūn* gekämpft hatten.

Einen Ausweg scheint Eichners Vorschlag (Eichner 1999:110) zu bieten, der von einem Kampf *Aigils* gegen *Ailrūn* ausgeht. Als Vergleich zieht Eichner Sigurðr und Brynhildr heran. Doch zwischen ihnen gibt es keinen Kampf (nicht einmal einen Wettkampf wie zwischen Sigfrid und Prünhilt im Nibelungenlied), Sigurðr erweckt die schlafende Walküre, und sie wird auch nicht seine Frau. Im Norden – allerdings erst in der späten Fornaldar- und Märchensaga gibt es eine Fülle von Erzählungen von der Besiegung einer Walküre im Kampf (*meykongr*-Motiv).²⁹ Sie liegen aber doch zeitlich und räumlich viel zu fern, um herangezogen werden zu können.

Und zuletzt sei noch ein Vorschlag von Seebold (1999) genannt, der die ersten beiden Runen der zweiten Zeile **l t** als Begriffsrunen interpretiert und so zu einem **lagu-tīwa* ‘Gott des Sees’ kommt, den er mit dem bei Tacitus erwähnten Nerthuz-Kult in Verbindung bringt. **ahu** interpretiert er als Dativ eines u-Stammes **ahu-* ‘mit Bedacht’ (verwandt mit got. *aha* ‘Sinn’). Wenn man schon bereit wäre, die Begriffsrunen zu akzeptieren, so treten doch bei einer Verwerfung eines Kultes, der bei Tacitus in der *Germania* (cap. 40) Stämmen zugeschrieben wird, die in der jüti-schen Halbinsel beheimatet waren (Much / Jankuhn 1967:449), erhebliche Bedenken auf.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß das Problem **ltahu** nach wie vor einer Lösung harret, die auch hier nur versuchsweise und begleitet von Skepsis gegeben werden kann (s.u.). Insgesamt gesehen scheint bis auf weiteres der Vorschlag von Düwel **elahu** zu lesen und dies als *elahun* zu deuten noch der beste zu sein.

Die Diskussion der Lesungen und Deutungen hat für die weiteren Überlegungen folgenden Ausgangspunkt ergeben. Ich gehe von einer Lesung **aigil andi all(u)run elahu gasokun** aus und deute es als *Aigil andi Al(u)rūn elahun gasōkun*.

Ausgehend von dieser Deutung ist die sprachliche Identität des Paares mit den Namen des Heldensagenpaares Egill und Qlrūn, wie sie in den altnord. Texten genannt werden, mehr als wahrscheinlich geworden und kann wohl kaum durch einen Zufall erklärt werden. Diese Identität kann nun auf zweierlei Weise erklärt werden: Entweder die Inschrift handelt von diesen Heldensagenfiguren oder es handelt sich um eine Benennung nach diesem Paar, ja es könnte sich vielleicht sogar um Decknamen handeln, doch für eine solche Annahme müßten gewichtige Argumente vorgebracht werden.

Versuchen wir zunächst die Inschrift als eine Aussage über das Heldenpaar aufzufassen. Damit würde zugleich auch die Frage der Semantik von *gasōkun* geklärt (vgl. Nedoma 1999:106). Ein Heldensagenpaar verflucht keine heidnischen Hirsche, sondern die Wahrscheinlichkeit, daß es sich um ein kämpferisches Vorgehen han-

²⁹ Vgl. dazu Kalinke (1990:66-108).

delt, ist sehr hoch. Die Kenntnis der späteren Traditionen um dieses Paar – so gering sie auch ist – sollte jedoch auch in der Interpretation der Inschrift weiterführen als zu der Vorstellung, dieses Paar habe gekämpft. Nedoma (1999:108) versuchte bereits, für die Deutung der Inschrift die Darstellung der Deckelplatte von Franks Casket heranzuziehen. Aber er kommt mit seiner Lesung, der zufolge die beiden an einer Ilzach / Alzach gekämpft hätten, in Schwierigkeiten und muß daher annehmen, daß diesem Kampf um das Haus mit dem Bogen ein weiterer Kampf mit Schwert und Schild (wohl an der Ilzach?) folgte. Er deutet die Inschrift zwar als Motto – eine Deutung, der ich mich durchaus anschließen kann –, aber es fehlt die Angabe, wofür dieses Motto eigentlich stehen soll. Dafür wäre es nötig, etwas über die Bedeutung dieses Heldensagenkampfes zu wissen. Dies kann eigentlich nur aus der Egillsage selbst hervorgehen. Ich habe an anderer Stelle (Marold 1996) versucht, aus den geringen Zeugnissen zu diesem Heldensagenpaar eine Sage zu rekonstruieren, und ich gebe im folgenden einen kurzen Abriss dieser Ergebnisse, soweit sie von Belang für die Deutung der Inschrift sein könnten.

Eine der Hauptquellen unserer Kenntnis über dieses Paar ist die Vkv., und zwar sowohl die einleitende Prosa wie auch der Text des Liedes selbst. Dort ist Egill einer von drei Brüdern, die in den Ulfdalir als Jäger leben. Sie treffen auf drei Walküren, die sie ihrer Schwanenhemden berauben und so zwingen, ihre Gattinnen zu werden. Qlrún, als deren Vater ein Kiárr af Vallandi angegeben wird, ist eine von ihnen. Nach neun Jahren verlassen die Walküren ihre Männer, und zwei der Brüder, einer davon ist Egill, brechen auf, um sie zu suchen. Im Rest des Liedes geht es um Vqlundrs Rache an Níðuðr.

Die zweite Quelle ist die *Piðreks saga*: Sie erzählt die Apfelschußgeschichte von Egill, dem berühmten Kunstschützen, dem der König diese Probe seiner Kunstfertigkeit auferlegt. Daß es sich dabei um eine bedrohliche Situation und nicht um eine leichtfertige Demonstration der Kunstfertigkeit handelte, zeigt die Reaktion des Helden, der zwei weitere Pfeile bereithält, mit denen er den König getötet hätte, wenn der Schuß mit dem Tod seines Sohnes geendet hätte.³⁰ Die zweite Episode in der Ths. gibt Egill die Rolle eines Fluchthelfers für Velent, er verschafft ihm die Federn für die Flügel und als er vom König gezwungen wird, auf den fliegenden Bruder zu schießen, lenkt er seinen Schuß – wie mit Velent verabredet – auf eine Blutblase unter dessen Arm, so daß dieser unverletzt fliehen kann. Qlrún hat keine Rolle in der Ths., lediglich die älteste Version teilt mit, daß ihn die Leute *Qlrúnar-Egill* nennen. Das bezeugt zum mindesten, daß in der Tradition eine Beziehung zwischen den beiden bekannt war, die ihm zu diesem Namen verholfen hat. Es ist zu vermuten, daß es sich dabei um eine nordische Tradition handelt, da sich der Verf. nicht wie sonst auf die „deutschen Männer“ beruft, sondern nur sagt: *oc allra*

³⁰ Er gibt dies auch auf Befragen des Königs zu. Diese „Trutzantwort“ (in der Forschung so genannt) ist nur in der ältesten Redaktion der Ths. (Mb) enthalten, in den isländischen Bearbeitungen ist der Apfelschuß nur Demonstration der Kunstfertigkeit des Helden.

manna er hann frægiatr oc þenna kalla menn olrvnar egil (Ths. 124). Daß Qlrún in den Kreis der Heldensagenfiguren gehört, bestätigt auch die Tatsache, daß sie in den *Ættartölur* der *Flateyjarbók* (I, 25) genannt wird und zwar in der folgenden genealogischen Reihe: *Auði* (Seekönig, der Valland erobert) – *Fróði* – *Kiarr* – *Qlrún*.

Daß nicht erst die Ths. Egill mit dem berühmten Apfelschuß verbunden hat, dürften die Kenningar des 10. Jh.s, die jeweils Pfeile mithilfe seines Namens umschreiben,³¹ bestätigen.

Bis jetzt hat die Durchsicht des altnord. Materials keine Situation erbracht, in der Egill und Qlrún gemeinsam kämpfen. Das ändert sich jedoch, wenn man auch das englische Material heranzieht, und zwar das Kästchen von Auzon. Auf der Deckplatte ist rechts eine Burg dargestellt, die von einem Bogenschützen verteidigt wird, hinter ihm steht in einem verzierten Portal eine wahrscheinlich weibliche Figur, die einen länglichen Gegenstand in der Hand hält, vielleicht einen Pfeil. Über dem Bogenschützen steht in Runen $\text{ᚱ} \times \text{ᚱ} \text{ᚱ}$ *Ægili*. Dadurch und durch seine Waffe ist der Held eindeutig zu identifizieren.³² Von der linken Seite kommen bewaffnete Krieger, unter ihnen ist einer besonders groß und mit einem Helm dargestellt, die kleineren Krieger vor ihm werden von Pfeilen getroffen, zwei davon liegen bereits tot auf dem Boden. Trotz einiger Versuche kann diese Szene nicht als Apfelschußszene interpretiert werden, sondern stellt die Belagerung einer Burg und ihre Verteidigung dar.

Das ist die Szene, auf die unsere Inschrift anspielen könnte: Egill und die hinter ihm stehende Frau (Qlrún, wie man vermuten kann), die ihm Pfeile zureicht, stehen im Kampf mit Belagerern.

Für eine weiterführende Interpretation und um die Bedeutung dieses Kampfes erkennen zu können, ist es notwendig zu versuchen, diesen Kampf zu den übrigen Traditionen um Egill in Verbindung zu setzen. Einen Ansatz hat man auch schon gefunden, in dem man auf eine (allerdings sehr späte) Variation des Apfelschußmotivs verwies, wo der Held ebenso wie Egill zum Apfelschuß gezwungen wurde. Es ist William of Cloudesley, dessen Schicksal in einer Ballade des 16. Jh.s gestaltet wurde.³³ Er wird zusammen mit seiner Frau vom König in einer Burg überfallen und beide verteidigen sich. Neben der Apfelschußszene gibt es eine weitere Parallele zu Egill: William ist einer von drei Schwurbrüdern, ist Jäger und alle drei sind geächtet, was man eventuell in Beziehungen setzen könnte zu der Tatsache, daß der Einleitung der Vkv. zufolge die drei Brüder in den *Ulfadalir* an einem *Ulfsjár* leben. Die Beziehung zwischen Wolf und Geächtetem bzw. Vertriebenen, insbesondere von

³¹ S. o. Anm. 6.

³² Zu gegenteiligen Ansichten vgl. oben Anm. 9.

³³ Diese Parallele wurde von Wadstein (1901) erstmals zur Interpretation herangezogen, ihm folgten Souers (1935), Hauck (1973) und Naumann (1975:118).

Söhnen, deren Vater getötet wurde, ist in der Metaphorik der Heldensage³⁴ und in ihrer Motivik deutlich präsent – man vergleiche die Geschichte von Sigmundr und Sinfjötli in der *Völsunga saga*, die einsam in den Wäldern als Werwölfe leben.

Daß diese Szene der Heldensage – die Verteidigung eines von einer Frau unterstützten Bogenschützen in einer Burg – offensichtlich prägende Wirkung hatte, könnte die Wiederaufnahme dieser Szene in der *Njáls saga*³⁵ bestätigen. In der berühmten Szene als Gunnarr von Hlíðarendi mit Pfeilen sein Haus verteidigt und seine Frau Hallgerðr ihre Rache an ihm vollzieht, indem sie ihre Hilfe verweigert, könnte als negatives Gegenstück zum Motiv Heldensage gestaltet³⁶ sein und würde gleichzeitig aufzeigen, daß der Hilfe der Frau entscheidende Bedeutung zukam. Einen weiteren, jedoch schwächeren Nachklang dieser Szene könnte man übrigens auch am Schluß der *Hænsa-Þóris saga* (Kap.17) finden, wo Gunnarr Hlífarsen sich bereit macht, sich mit Bogen und Pfeil im Haus zu verteidigen, ja er hat sein Haus sogar mit einem Fenster in der Tür dafür ausgestattet.³⁷ Allerdings kommt es hier nicht zum Kampf, der in letzter Minute verhindert wird, und die Darstellung verrät, daß das Vorbild dieser Szene wohl die berühmte Szene mit Gunnarr von Hlíðarendi war.

Eine vergleichbare Szene einer Hausverteidigung wird auf dem gotländischen Bildstein von Klinte-Hunninge I dargestellt und bemerkenswerterweise befindet sich in ihrer Nachbarschaft eine Wielanddarstellung (Naumann 1975:118).

Die Heldensagenszene, in der sich ein Bogenschütze mit seiner Frau in einem Haus verteidigt, zeigt durch ihre Gestaltung in Bilddenkmälern und in ihrer Wiederaufnahme in der Isländersaga, daß ihr große Bedeutung in der Sage zugekommen sein muß. Ihr nachzugehen, könnte zugleich einen Hinweis dafür geben, warum die Inschrift von Pforzen gerade auf diese Szene verweist.

Der Durchgang durch die Text- und Bildzeugnisse zur Egillsage ergibt drei Motive, aus denen man eine Fabel gestalten könnte:

1. Die Liebesbeziehung zu einer mythischen Frau namens Qlrún
2. Die Apfelschußsage
3. Die Verteidigung in einer Burg zusammen mit einer Frau, von der man vermuten kann, daß sie eben jene Qlrún der Liebesgeschichte ist.

³⁴ Bsp. bei Marold (1996:11f.).

³⁵ Die Ähnlichkeit wurde schon früh festgestellt Gering (1901). Die Einwände von Becker (1973:83), es handle sich auf dem Kästchen um eine Burg und in der Saga um ein Haus, treffen nicht den entscheidenden Vergleichspunkt.

³⁶ Daß solche Beziehungen zur Heldensage durchaus gesucht wurden, zeigt die *Gísla saga*, in der Gísli deutlich ausspricht, daß seine Schwester, die ihren Bruder an ihren Mann verriet, nicht die (starke) Seele der Guðrún habe. (LV 12).

³⁷ Gunnarr erfährt, daß seine Feinde unterwegs zu ihm sind. „Já,“ sagði Gunnarr, „svá er þat,“ ok gengr heim til bæjarins ok tók boga, því at hann skaut allra manna bezt af honum, ok er þar helzt til jafnat, er var Gunnarr at Hlíðarenda. Hann hafði þá húsat vel bæinn; enn gluggr var á útihurðinni,

1. Mythische Frauen, die Helden schützen, sind ein weitverbreitetes Motiv in der altnordischen Heldensage, man denke nur an die Walküren Sigrún, Sváva, Kára der Helgi-Lieder. Man hat angenommen, daß die Vkv. auf einer relativ späten Verbindung der Schmiedefabel mit dem weltweit verbreiteten Schwanenjungfrauenmotiv beruht, wo die Helden die Frauen dadurch zum Bleiben zwingen, daß sie ihnen die Schwanenhemden wegnehmen. Davon ist in der Vkv. jedoch weder in der Einleitung,³⁸ noch im Text des Liedes die Rede, ja im Lied scheint es sogar so zu sein, daß die Frauen aktiv die Liebe der Helden suchen³⁹, ähnlich wie dies ja auch die walkürischen Geliebten der Helgilieder tun, die wie auch die Frauen der Vkv. *drósir suðrænar* genannt werden. Daß die in der eddischen Dichtung und in der Fornaldarsaga der isländischen Literatur reichlich bezeugten helfenden mythischen Frauen nicht auf das isländische Mittelalter beschränkt sind, sondern auf älteren Vorstellungen beruhen, kann gerade die Darstellung des Kampfes des Egill auf dem Kästchen von Auzon bezeugen, wenn man in der Frau, die hinter dem Bogenschützen steht, eine solche schützende (mythische) Helferin sieht.⁴⁰ Es ist also wahrscheinlich, daß sich das Schwanenjungfrauenmotiv an dieses ältere Motiv der helfenden mythischen Frau angeschlossen hat. Durch das Franks Casket wird dieses Thema für das England des 8. Jh.s bezeugt, wenn man die Inschrift der Schnalle von Pforzen hinzunimmt, sogar für das 6. Jh. in Süddeutschland.

Welche Gestalt die Hilfe dieser mythischen Frau annahm, wird durch unsere Texte offen gelassen. Franks Casket legt nahe, daß die mythische Frau ihrem Geliebten Pfeile – vielleicht besonderer Art – reicht. Pforzen drückt es so aus, daß beide gemeinsam kämpfen.

2. Die Apfelschußsage ist altes Sagengut, das von zahlreichen Helden erzählt wird, deren bekanntester Wilhelm Tell ist. Heusler (1911) sammelte als erster die verschiedenen Gestaltungen und sah in Egill den ältesten Namen eines solchen Bogenschützen. Die Varianten der Sagen zeigen, daß es zwei Typen gab, die dem Apfelschuß unterschiedliche Funktion zuwiesen: In der einen war der Apfelschuß das bewundernswerte Meisterstück eines Schützen, unter Umständen das glückliche Ende einer gefährlichen Geschichte, in der ein Bedrohter sich sein Leben und seine Freiheit erkaufte. Hier ist der Apfelschuß eingefügt in einen weitverbreiteten Sagentyp, daß ein zum Tod Verurteilter oder ein Gefangener seine Freiheit durch ein Kunstwerk unterschiedlichster Art erkaufte. Der Apfelschuß bildet in diesen Sagen den krönenden Abschluß der Erzählung. Ein zweiter Typ ist wahrscheinlich älter, hier wird der Schuß in eine Konfliktbeziehung zwischen einem tyrannischen Herr-

svá at inn mátti rétta ok út hqfuð sitt. Hann stóð við hurðina með bogann. (Hænsa- Þóris saga S. 44f.)

³⁸ Dort heißt es zwar, daß die *alptahamir* neben ihnen lagen und daß die Männer die Frauen mit sich ins Haus nehmen.

³⁹ Str. 2: *Ein nam þeira / Egil at veria / fǫgr mæst fira, / faðmi ljósom; / qnnor var Svanhvít / svanfiðrar dró / enn in þriðja / þeira systir, / varði hvítan háls Vqlundar.*

⁴⁰ Vgl. die Interpretation Haucks (1973), die diese Bedeutung der weiblichen Helferin herausstellt, auch wenn man ihr vielleicht nicht in allen Weiterungen zu folgen vermag.

scher und einem bedrohten Gefolgsmann eingesetzt. Der Apfelschuß steht hier als willkürliche und bedrohende Forderung am Beginn der narrativen Struktur und ihm muß als Konsequenz die Rache des Unterdrückten folgen.⁴¹ Sie kündigt sich an in der sog. „Trutzantwort“, die sich an die Ausführung des Schusses anschließt und zu erkennen gibt, daß der Bogenschütze seinen Herrn getötet hätte, wenn der Schuß mißlungen wäre und das eigene Kind getroffen hätte. Doch das ist noch nicht das Ende: In den Erzählungen von Toko⁴² und Hemingr⁴³ wird der Herrscher – im ersten Fall Harald Blauzahn, im zweiten Haraldr harðráði – später durch einen Pfeilschuß des Helden getötet. Die Erzählung folgt hier dem uralten Heldensagenschema von Unrecht und Rache. Die Forderung nach dem Apfelschuß, der ja das Leben eines Nachkommen oder nahen Verwandten gefährdet, im Fall des Mißlingens zum Sippenmord führt, ist hier herrscherliche Willkür und Demütigung des Gefolgsmannes durch eine despotische Ausübung der Herrschaft. Dieses Unrecht verlangt nach Rache.

In der Darstellung des Apfelschusses in der Ths. findet sich die Trutzantwort noch in der Mb-Redaktion, in den späteren isländischen Varianten ist der Konflikt mit dem Herrscher verschwunden. Trotzdem, bis zum Tod des Herrschers führt die Erzählung der Ths. nicht mehr, das entspricht jedoch der entschärften Form des Konflikts mit dem König, die ja auch die Darstellung des Verhältnisses von König Niðungr und Velent charakterisiert.

Gehen wir aber davon aus, daß der Apfelschuß in der ursprünglichen Version des bedrohlichen Konfliktes zwischen tyrannischem Herrscher und bedrohtem Gefolgsmann oder Untertan mit einer weiteren kämpferischen Auseinandersetzung endete, in der der Tyrann sein Leben läßt, so läge es nahe, in der Szene des Kampfes um die Halle das für den Bogenschützen glorreiche und siegreiche Ende der Sage zu sehen. Und dieses Ende steht wiederum in Verbindung mit einer Frau, wenn wir recht vermuten, ist es die mythische, walkürische Qlrún. Wenn dieser Sieg der Höhepunkt der Egillsage war, dann ist es verständlich, wenn Egill nicht mit seinem Apfelschuß, einer durch Zwang erbrachten Leistung, sondern mit seinem Sieg über den Tyrannen dargestellt wurde. Und dann bekommt die Inschrift von Pforzen ihren Verweischarakter auf einen glückhaften Sieg über einen Unterdrücker.

Nicht übergangen werden darf, daß es – zumindest in der Darstellung auf Franks Casket – nicht Egill ist, der dem Leben des Herrschers ein Ende bereitet. Es scheint ein Krieger zu sein, der von hinten mit aufwärts gewandtem Arm in den Hals des vor ihm gehenden Kriegers sticht, der durch seinen Helm als königlicher Anführer gekennzeichnet ist. Er wird also von hinten ermordet. Man muß zugeben, daß dieser Tod des Herrschers eigentlich kein zufriedenstellender Abschluß einer Egillsage ist. Ich habe daher in meiner früheren Darstellung einen größeren Kontext für die Egill-

⁴¹ Vgl. dazu ausführlich Naumann (1975), der diesem Thema bis in seine möglichen archaischen und mythischen Bereiche folgt.

⁴² Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*. Buch 10.

⁴³ *Hemings þáttir Áslakssonar (Flateyjarbók)*.

sage herzustellen versucht. Ausgehend von den drei Brüdern der Vkv. liegt es nahe, sie in einen Sagenkontext zu vereinen. Mit Vǫlundr ist es einfach, seine Geschichte hat dieselbe Erzählstruktur wie die Egils: Verletzung der physischen und psychischen Integrität, durch drohende Macht erbrachte Leistung und schreckliche Rache, die jedoch das Leben des Herrschers verschont, sondern seine Nachkommen vernichtet. Doch wo bleibt der dritte Bruder? Über ihn wissen wir nichts. Er könnte es sein, dem es vorbehalten blieb, den Herrscher selbst zu töten. Das würde voraussetzen, daß die drei Brüder, die als Unterdrückte die Rache am Herrscher und seinen Nachkommen vollziehen, schon vom Beginn der Fabel an zusammengehörten. Ein ähnliches Muster weisen die Sagen vom Tod des Ermanarich auf – in den *Hamðismál* wird vorgeführt, daß es Aufgabe des dritten Bruders gewesen wäre, den Feind zu töten. Drei Brüder rächen auch Ragnars Tod am englischen König Ella. Es ist daher zu vermuten, daß es ein Erzählschema gab, das den Tod eines tyrannischen Herrschers einer Dreierheit von Brüdern zuschrieb und daß es verschiedentlich in der Sagenentwicklung zur Auswirkung kam.⁴⁴

Egill und Qlrún wären also ein Teil einer Fabel von der Rache der Unterdrückten an ihrem Unterdrücker und der Kampf um die Halle wäre der Höhepunkt und mit dem Tod des Tyrannen das glückliche Ende. War es das, worauf die Inschrift der Schnalle von Pforzen verweist? Und hier nun ein Versuch, noch einmal – mit aller gebührenden Skepsis fragend – auf das **Itahu** zurückzukommen. Wenn Düwel mit seiner Lesung **elahu** 'Hirsch' recht hat – es gibt eine Halle die 'Hirsch' heißt, nämlich die berühmte Halle *Heorot* der Heldensage. Könnte das gemeint sein: Aigil und Al(u)rún kämpften im 'Hirsch', d.h. in der berühmten Halle *Heorot*?

In diesem Zusammenhang könnte auch Schwabs Anregung (Schwab 1999:77) Beachtung finden, die an das Hirschzepter von Sutton Hoo erinnert. Ein Machtsymbol war es wohl, wenngleich man dem Hinweis auf ein wodanistisches Königtum (Hauck) eher mit Skepsis begegnen wird. Ebenfalls denkbar wäre, daß der Gegner von Egill und Qlrún den Beinamen 'Hirsch' trug, so wie Sigurðr oder Þórir hjǫrtr (vgl. dazu Höfler 1961:38), immerhin ist einmal der PN *Elachus* belegt (Düwel 1997:285), der wohl auch über einen Beinamen entstand.

Zuletzt sei noch einmal nach der Funktion der Inschrift gefragt. In der Diskussion wurden schon mehrere Versuche gemacht, die Funktion dieses lapidaren Satzes zu erfassen: als „Historiola“, als Bericht über eine exemplarische Vergangenheit eines zweistöckigen Zauberspruches (Schwab, Eichner), als Zitat aus einem alliterierenden Gedicht (Schwab, Eichner), als Motto oder Wahlspruch des Trägers (Nedoma). Zauberspruch oder Amulettcharakter kann in Zusammenhang mit der Heldensage ausgeschlossen werden, der sehr umfassende Ausdruck des Satzes schließt auch ein Zitat aus einem erzählenden Gedicht aus. Sehr wohl vereinbar mit dem generellen exemplarischen Charakter der Heldendichtung, ist dagegen der Vorschlag, den Satz als

⁴⁴ So werden am Beginn der Sagenentwicklung um den Tod Ermanarichs zwei Brüder genannt, doch schon in der Notiz der Quedlinburger Annalen und in der Entwicklung der Sage im Norden kam ein dritter Bruder – Erpr – hinzu (vgl. Marold 1996:8f.).

Motto oder Wahlspruch zu betrachten.⁴⁵ Das stimmt auch überein mit der zusammenfassenden Bewertung des archäologischen Befundes: „[...] für ihren Besitzer muß die Schnalle mit ihrer plakativ eingeritzten Inschrift jedenfalls von besonderer Bedeutung gewesen sein, trug er sie doch trotz ersatzweise angebrachtem Eisendorn und einer abgebrochenen Befestigungsöse auch weiterhin als Gürtelverschluß“ (Babucke 1999:24). Wer könnte als Wahlspruch eine Szene aus der Heldensage wählen, in der ein tyrannischer Herrscher in einem Kampf vor einer Halle endgültig besiegt wurde? Es müßte wohl jemand sein, der sich ebenso von einem als tyrannisch empfundenen Herrscher unterdrückt fühlt. Hier können natürlich nur Vermutungen angestellt werden.

Pforzen war eine alemannische Siedlung, die im ausgehenden 5. Jh. angelegt wurde und gehört „zu den frühen landnahmezeitlichen Gräberfeldern, die den Beginn der germanischen Besiedlung im westlichen Teil der ehemaligen Provinz Raetia secunda markieren“ (Babucke 1999:15). Aus charakteristischen fränkischen Trachtbestandteilen, Waffen und Trinkgeschirr insbesondere in einem Frauengrab aus dem 2. Viertel des 6. Jh.s (Grab 59) schließt Babucke (1999:16), daß „mit der Eingliederung des Voralpenlandes in das fränkische Merowingerreich 536 eine aus dem Rheinland oder Nordostfrankreich stammende Familie in Pforzen ansässig wurde. [...] Vermutlich war sie mit administrativen Aufgaben im Rahmen der fränkischen Herrschaftssicherung betraut.“ Die Bestattung, aus der die Schnalle stammt, läßt auf Grund der vollständigen Waffenausrüstung vermuten, daß der Mann zu den wohlhabenden Persönlichkeiten gehörte, aber es sind keine Aussagen über die Herkunft der Ausstattungsstücke und damit zur ethnischen Einordnung des Bestatteten, wohl aber eine Datierung ins letzte Drittel des 6. Jh.s möglich (ebda. S. 20ff.). Die Schnalle selbst weist durch ihren Typus auf den Donaauraum, und zwar wurden insbesondere solche Rechteckschnallen in gepidischen Gräberfeldern gefunden.

In Zusammenhang mit dieser Perspektive in den Donaauraum wird vielleicht eine längst bekannte Textstelle wieder interessant, die schon mehrmals als Reminiszenz der Wielandsage aufgefaßt wurde.⁴⁶ In der *Vita Severini* des Eugippius (vollendet 511) wird von einer Königin der Rugier berichtet, die Goldschmiede in strenger Haft (*arta custodia*) für sich arbeiten ließ. Der Sohn der Königin kommt aus kindlicher Neugier zu ihnen. Sie ergreifen ihn und drohen ihn mit dem Schwert zu töten und dann sich selbst, wenn sie nicht frei kämen. Durch den Einfluß des Severinus wird das Kind gerettet.⁴⁷ Falls diese Geschichte – die natürlich auf eine Missionsgeschichte hin bearbeitet wurde – ein Nachklang der Wielandgeschichte ist, wäre damit nicht nur die Egillsage, sondern auch die Wielandsage bei den südlichen Völker-

⁴⁵ Die Inschrift ist zugleich das erste Beispiel einer alliterierenden Langzeile im süddt. Raum. Das legt nahe, sie für ein Zitat zu halten. Für ein erzählendes Gedicht ist sie zu allgemein und zusammenfassend. Vielleicht stammt sie aus einer Einleitung eines erzählenden Gedichts, sie könnte aber auch aus einer Art Katalogdichtung stammen wie es z.B. der *Widsith* war.

⁴⁶ Schneider (1934:93).

⁴⁷ *Eugippii Vita Sancti Severini. Monumenta Germaniae Historica. Auct. ant. I/2, cap. VIII. S. 11.*

wanderungsstämmen nachgewiesen. Das Thema – die Auflehnung gegen einen tyrannischen Herrscher – mag bei dem wechselvollen Schicksal der Völkerwanderungsstämme, das zwischen eigener Macht, Machtverfall und Unterwerfung unter einen fremden Herrscher schwankte, aktuell genug gewesen sein.

Der Mann, der diese Schnalle getragen hatte und dem sie mit ins Grab gegeben wurde, lebte in einer für die Alemannen nicht einfachen Zeit: 496/97 waren die Alemannen aus den Auseinandersetzungen mit den Franken als die Unterlegenen hervorgegangen, Chlodwig hatte in einer Schlacht gesiegt, der alemannische König war gefallen. Ein Teil der Alemannen stellte sich unter den Schutz des Ostgotenkönigs Theoderich. Koch (1998a:191ff.) schließt aus dem Abbrechen der Belegung von Gräberfeldern, daß einflußreiche Familien ihre Wohnsitze verließen. Alemannische Funde in Italien und bei anderen Völkern wie Thüringer, Böhmen, Langobarden, Burgunder weisen darauf hin, daß man bei ihnen Schutz suchte (Koch 1998a:197). Doch der Schutz der Ostgoten währte nicht lange, 536 trat der Ostgotenkönig Witigis die Schutzherrschaft über die Alemannen an den Merowingerkönig Theudebert I. ab. Nun wurde durch die Umsiedlungspolitik eine neue Siedlungsstruktur herbeigeführt und eine fränkische Oberschicht geschaffen, deren Gefolgschaften auch Angehörige anderer Stämme wie Thüringer umfaßte, was sich in den Grabfunden zeigt (Koch 1998b). Auch zur Sicherung der Verkehrswege wurden fränkische Familien wohl als die neuen Herren eingesetzt, wie gerade das Beispiel Pforzen zeigt (Theune-Großkopf 1998). Wenn wir uns diese Situation vor Augen halten, könnte es sein, daß das Thema der Auflehnung gegen die Herrschaft eines fremden Königs in den Kreisen der zurückgebliebenen alemannischen Oberschicht, die nicht bereit war, sich anzupassen, durchaus aktuell gewesen sein könnte und daß jemand, der eine Schnalle trug, die an eine Heldensage über den Sieg über einen Gewaltherrscher erinnerte, damit deutlich seine Position zu erkennen gab.

Literatur

- Babucke, Volker (1994): „Ausgrabungen im frühmittelalterlichen Reihengräberfeld von Pforzen (Landkreis Ostallgäu Schwaben)“. In: *Das archäologische Jahr in Bayern* 1993, S. 117-120.
- Babucke, Volker (1999): „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung. 1. Zur Herkunft und Datierung: Archäologischer Befund“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 15-24.
- Bammesberger, Alfred, Waxenberger, Gaby (Hg.) (1999): *Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*. Göttingen.
- Bammesberger, Alfred (1991): „Franks Casket: Editor's Notes“. In: Bammesberger, Alfred (Hg.): *Old English Runes and their Continental Background*. Heidelberg, S. 629-632.
- Beck, Heinrich (1999): „Elch. § 2 Sprachliches“. In: Beck et. al. (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Von Joh. Hoops. 2. Aufl. Bd. 7. Berlin, New York 1989, S. 128.

- Becker, Alfred (1973): *Franks Casket. Zu den Bildern und Inschriften des Runenkästchens von Auzon*, Sprache und Literatur. Regensburger Arbeiten zur Anglistik und Amerikanistik 5. Regensburg.
- Binz, G. (1895): „Zeugnisse zur germ. Sage in England“. In: *PBB* 20, S. 141-223.
- Bosworth, J., Toller, T. N. (1921): *An Anglo-Saxon Dictionary*. Oxford 1898.
- Düwel et. al. (1994): Düwel, Klaus, Volker Babucke, Wolfgang Czysz (1994): „Ausgrabungen im frühmittelalterlichen Reihengräberfeld von Pforzen“. In: *Antike Welt. Zs. f. Archäologie und Kulturgeschichte* 25/2, S. 114-118.
- Düwel, Klaus (1997): „Zur Runeninschrift auf der silbernen Schnalle von Pforzen“. In: *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics* 110, S. 281-91.
- Düwel, Klaus (1999): „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 3. Lesung und Deutung“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 36-54.
- Eichner, Heiner (1999): „Addendum zu Nedoma“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 110-113.
- Förstemann, Ernst (1901): *Altdt. Namenbuch. I. Personennamen*. (Nachdruck der 2. Aufl.). Hildesheim 1966.
- Gallée, J. H. (1903): *Vorstudien zu einem Altniederdeutschen Wörterbuche*. Leiden.
- Gering, Hugo (1901): „Zum Clermonter Runenkästchen“. In: *ZfdPh* 33, S. 140f.
- Gering-Sijmons (1927): Gering, Hugo: *Kommentar zu den Liedern der Edda*. Nach dem Tod des Verf. hg. von B. Sijmons. I. Bd. Halle.
- Grønvik, Ottar (2003): „Die Runeninschrift von Pforzen“. In: W. Heizmann, Astrid van Nahl (Hg.): *Runica – Germanica – Mediaevalia*, ERGA 37. Berlin, New York, S. 174-185.
- Hauck, Karl (1973): „Auzon, das Bilder- und Runenkästchen“. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Von Joh. Hoops. 2. Aufl. Bd. 1. Berlin, New York 1973, S. 514-522.
- Heizmann, Wilhelm (1999): „Hirsch. § 3 Philologisches. § 4 Motivkomplexe“. In: Beck et. al. (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Von Joh. Hoops. 2. Aufl. Bd. 14. Berlin, New York 1999, S. 595-612.
- Heusler, Andreas (1911): „Egill, der Meisterschütze“. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Von Joh. Hoops. 1. Aufl. Berlin, S. 498-499.
- Heusler, Andreas (1910): „Heldennamen in mehrfacher Lautgestalt“. Wiederabdruck in: ders.: *Kleine Schriften*, II. Berlin 1969, S. 546-554.
- Höfler, Otto (1961): *Siegfried, Arminius und die Symbolik*. Heidelberg.
- Hænsa-Póris saga*. In: *Borgfirðinga sögur*. Hg. Sigurður Nordal og Guðni Jónsson, ÍF 3. Reykjavík 1938, S. 1-47.
- Insley, John (1991): „The Scandinavian Runic Inscriptions of the Older Futhark and Old English Personal Names“. In: Bammesberger, Alfred (Hg.): *Old English Runes and their Continental Background*. Heidelberg, S. 309-334.
- Kalinke, Marianne (1990): *Bridal-Quest Romance in Medieval Iceland*. Islandica XLVI. Ithaca, London.
- Kändler, R. (1973): „Aal“. In: Beck et. al. (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Von Joh. Hoops. 2. Aufl. Bd. 1. Berlin, New York, S. 4f.
- Kaufmann, Henning (1968): *Altdutsche Personennamen. Ergänzungsband*. München.
- Koch, Ursula (1998a): „Besiegt, beraubt, vertrieben. Die Folgen der Niederlagen von 496/97 und 506“. In: *Die Alamannen*. Hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg. 3. Aufl., S. 191-201.
- Koch, Ursula (1998b): „Ethnische Vielfalt im Südwesten. Beobachtungen in merowingerzeitlichen Gräberfeldern an Neckar und Donau“. In: *Die Alamannen*. Hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg. 3. Aufl., S. 219-232.

- Koegel, Rudolf (1894): *Geschichte der deutschen Literatur*, I,1. Straßburg.
- Krahe, Hans, Wolfgang Meid (1967): *Germanische Sprachwissenschaft, III. Wortbildungslehre*. Berlin.
- Krause, Wolfgang (1973): „Auzon. Das Bilder- und Runenkästchen. § 9 Runeninschriften“. In: Beck et. al. (Hg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Von Joh. Hoops. 2. Aufl. Bd. 1. Berlin, New York, S. 522-523.
- Lind, E. H. (1905): *Norsk-isländska dopnamn ock fingerade namn från medeltiden*. Uppsala, Leipzig 1905-1915.
- MacLeod, Mindy (2002): *Bind-Runes. An Investigation of Ligatures in Runic Epigraphy*. Runrön 15. Uppsala.
- Marold, Edith (1996): „Egill und Qlruín – ein vergessenes Paar der Heldendichtung“. In: *skandinavistik* 26, S. 1-19.
- Meineke E. (1985): „Unedierte Glossen zu Bibelkommentaren des Walahfrid Strabo in Handschriften frz. Bibliotheken“. In: R. Schützeichel (ed.): *Addenda und Corrigenda (II) zur ahd. Glossensammlung*, Studien zum Ahd. 5. Göttingen, S. 57-64.
- Much, Jankuhn (1967): Lange, Wolfgang (Hg.): Much, Rudolf: *Die Germania des Tacitus*. 3. beträchtlich erw. Aufl. unter Mitarbeit von H. Jankuhn. Heidelberg.
- Naumann, Hans-Peter (1975): „Tell und die nordische Überlieferung. Zur Frage nach dem Archetypus vom Meisterschützen“. In: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 71, S. 108-128.
- Naumann, Hans-Peter (1996): „Der Meisterschütze Egill, Franks Casket und die Þiðreks saga“. In: *Hansische Literaturbeziehungen: Das Beispiel der Þiðreks saga und verwandter Literatur*. Hg. Susanne Kramarz-Bein, ERGA 14, S. 74-90.
- Nedoma, Robert (1988): *Die bildlichen und schriftlichen Denkmäler der Wielandsage*, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 490. Göppingen.
- Nedoma, Robert (1997): „Neues zu älteren Runeninschriften“. In: *Die Sprache* 37, 1995 [erschienen 1997], S. 105-115.
- Nedoma, Robert (1999): „Die Runeninschrift auf der Gürtelschnalle von Pforzen – ein Zeugnis der germanischen Heldensage“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 98-110.
- Noreen, Adolf (1923): *Altnordische Grammatik*. 4. Aufl. Tübingen.
- Pieper, Peter (1999): „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 2. Technologische Beobachtungen und runographische Überlegungen“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 25-35.
- Schneider, Hermann (1934): *Germanische Heldensage*. II.2. Berlin.
- Schwab, Ute (1999): „Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 4. Diskussion“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 55-79.
- Seibold, Elmar (1999): „Bemerkungen zur Runeninschrift von Pforzen“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 88-90.
- Souers, P. (1935): „The Top of the Franks Casket“. *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature* 17, S. 163-179.
- Steinhauser, Walter (1976): „Woher kam der Bogenschütze Egil?“ In: Birkhan, H.: *Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*. Wien, S. 627-644.
- Theune-Grosskopf, Barbara (1998): „Die Kontrolle der Verkehrswege. Ein Schlüssel zur fränkischen Herrschaftssicherung“. In: *Die Alamannen*. Hg. vom Archäologischen Landesmuseum Baden-Württemberg. 3. Aufl., S. 237-248.
- Wadstein, Elis (1900): *The Clermont Runic Casket*, Skr. utg. af K. Hum. Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 6 / 7. Uppsala.
- Wagner, Norbert (1995): „Zu den Runeninschriften von Pforzen und Nordendorf“. In: *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics* 108, S. 104-112.

- Wagner, Norbert (1999a): „Zur Runeninnschrift von Pforzen. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 91-97.
- Wagner, Norbert (1999b): „Ahd. *Eigill(-)*“. In: Bammesberger / Waxenberger (1999), S. 114-117.
- Wolf, Alois (1969): Franks Casket in literarhistorischer Sicht. In: *Frühmittelalterstudien* 3, S. 227-243.