

Von Donnerziegen und anderen Vögeln – Überlegungen zum Vogelkopfprotom auf dem germanischen Prunkschild von Gommern, Lkr. Jerichower Land, unter Einbeziehung archäologischer, altphilologischer, volkskundlicher und ornithologischer Betrachtungsweisen

Monika Schlenker

Mit einem Exkurs zur Ornithologie von Björn Schlenker

»Nach der edda hat Thórr ein gespannt böcke vor seinem donnerwagen: zwischen ihnen und dem mythischen wettervogel [Bekassine], der als bock oder pferd [...] vorgestellt wird, könnte irgend eine halbverdunkelte beziehung walten [...]«

(Jacob Grimm, Deutsche Mythologie, 1835 [1968]).

Einleitung

Die Auffindung und Entdeckung des germanischen Fürstengrabes von Gommern, Lkr. Jerichower Land, darf in jeglicher Hinsicht als Glücksfall bezeichnet werden (Abb. 1)¹. Der Gerstenberg bei Gommern, eine eiszeitliche Düne am Ostufer der Elbe, war bereits seit den 1980er-Jahren als Örtlichkeit einer eisenzeitlichen Siedlung und eines spätkaiserzeitlichen Brandgräberfeldes bekannt und wurde deshalb routinemäßig von zwei »ehrenamtlich Beauftragten für Archäologie« (R. Wagner, W. Fricke) begangen. Dabei waren ihnen ungewöhnliche Verfärbungen im Erdreich in Kombination mit großen Steinen aufgefallen. Es ist der Umsicht und Erfahrung der beiden ehrenamtlichen Archäologen zu verdanken, dass sie die sich ihnen darbietende Fund- und Befundsituation richtig einschätzten und die zuständigen Stellen unverzüglich informierten. Die unmittelbar darauf eingeleitete Ausgrabung (05.09.–02.10.1990) durch das Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle (Saale) förderte das weitgehend ungestörte Grab eines germanischen Adligen zutage, das bis heute zu den prunkvollsten und reichsten seiner Art im mitteldeutschen Raum zählt. Unter den zahlreichen Beigaben befanden sich auch die Reste eines Schildes mit einem silbernen Schildbuckel, auf dessen Halsmanschette eine Reihung von Vogelköpfen zu sehen ist. Dieses sog. Vogelkopfprotom soll Gegenstand der nachfolgenden Betrachtungen sein². Herangezogen wurden hierzu neben archäologischen auch volkskundliche, literarische und ornithologische Quellen.

Die Erörterung ist in drei Abschnitte gegliedert, in deren erstem (M. Schlenker) nach einer kurzen Vorstellung des Gommerner Grabes ein Überblick zum zeitlichen Umfeld des »Fürsten« folgt. Es schließt sich eine Beschreibung des



Abb. 1 Lage des Fundplatzes Gommern, Lkr. Jerichower Land, in Sachsen-Anhalt.

Schildes samt Schildbuckel mit einer knappen Zusammenfassung der bekannten Bezüge des Vogelkopfprotoms zum südsandinavischen Raum an. Auch auf die enge Beziehung

1 Zur Fundgeschichte und -bergung: siehe Becker 2000, 108–113; Becker 2010, 15–19.
2 Verf. möchten sich an dieser Stelle sehr herzlich bei Frau Prof. A. Pesch (Leibniz-Zentrum

für Archäologie Standort Schleswig/Christian-Albrechts-Universität zu Kiel) und Herrn Prof. H. Meller, Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, für die kri-

tische Durchsicht des Manuskriptes und für alle Anregungen und Hinweise bedanken. Die textliche Fassung sowie die Gliederung des Beitrages haben dadurch sehr gewonnen.

des mitteldeutschen Raumes mit dem Römischen Reich wird eingegangen, da dies nach Ansicht von Verf. für die spätere Interpretation von Relevanz ist. Abschließend wird die aktuelle Lehrmeinung zum Vogelkopfprotom referiert.

Der zweite Abschnitt (B. Schlenker) ist der Ornithologie vorbehalten. Anhand ornithologisch-typologischer Merkmale glauben Verf., das Vogelkopfprotom von Gommern einem Schnepfenvogel zuordnen zu können, am wahrscheinlichsten erschien die Ansprache als Bekassine und/oder Waldschnepfe. Vogelkopfprotome anderer Fundorte lassen sich Raben und Störchen zuweisen. Da das Grab von Gommern Ausgangspunkt der Erörterung ist, stand dessen Vogelkopfprotom im Mittelpunkt der Betrachtung.

Der dritte Abschnitt (M. Schlenker) widmet sich der Interpretation des Vogelkopfprotoms von Gommern und speziell der Frage, weshalb hier eine Bekassine oder Waldschnepfe dargestellt wurde. Auf die Problematik einer eindeutigen Bestimmung von Vögeln in der antiken Kunst wies bereits G. Schmidt (2002, 6) in ihrer Dissertation hin, die sich darin mit der Darstellung von Raben und Krähen auf bildlichen Zeugnissen im antiken Griechenland und Rom beschäftigte. Ebenso wie Schmidt (2002, 7) mussten auch Verf. die Feststellung machen, dass es sogar für Ornithologen oder in der Ornithologie versierte Personen bisweilen schwierig ist, die Vogelart einzig durch ihre Wiedergabe auf Bildträgern sicher zu bestimmen. Schmidt (2002, 7) bevorzugte daher für eine eindeutige Ansprache Darstellungen von Raben und Krähen innerhalb eines »erklärenden Umfeldes«, also die Heranziehung von Bildnissen, die diese Vögel zusammen mit Göttern oder Helden zeigen und somit einer bekannten literarischen Überlieferung zugewiesen werden konnten (z. B. Apollon mit dem Raben). Da diese Möglichkeit eines literarischen Abgleichs im Falle des Vogelkopfprotoms nicht zur Verfügung stand, mussten andere Wege beschritten werden³. In einem ersten Schritt wurde versucht, zu ergründen, ob Bekassine und/oder Waldschnepfe in antiken, mittelalterlichen oder neuzeitlichen Schriften Erwähnung finden. Die älteste schriftliche Nennung fand sich im Werk der heiligen Hildegard von Bingen, die übrigen Quellen stammen allesamt aus dem 18.–20. Jh. Diesen Überlieferungen ist zu entnehmen, dass beiden Arten innerhalb der Gattung der Schnepfenvögel⁴ eine besondere Stellung zukam. Insbesondere ihre Funktion als Orakel- und Wettervogel sowie ihre Zuschreibung zu Donar/Thor wurde hervorgehoben. In einem ersten Exkurs wurde daher auf das Vogelorakel bei Griechen, Römern, Kelten und Germanen sowie in Mittelalter und Neuzeit eingegangen, um zu verstehen, was einen »echten Orakelvogel« ausmacht. Die Heranziehung römischer und griechischer Quellen wurde von der Annahme getragen, dass bestimmte Vorstellungen und Denkmuster, die innerhalb des Römischen Reiches und der antiken Welt

vorhanden waren, so oder so ähnlich auch in der *Germania* zum Tragen gekommen sein müssen, da es sich bei den Bewohnern der *Germania* ebenso wie bei Römern und Griechen nicht nur um Völkerschaften indoeuropäischer Herkunft handelte, sondern den Germanen durchaus auch die Lebenswelt innerhalb des Römischen Reiches bekannt war. Nur so lässt sich beispielsweise auch die unkomplizierte Verbindung römischer Gottheiten mit ihren germanischen Pendants erklären (*interpretatio Romana* bzw. *interpretatio Germanica*). Unter der Voraussetzung, dass sich im Hauptverbreitungsgebiet des Vogelkopfprotoms, dem südschandinavischen Raum, bestimmte Vorstellungen von »göttlichen« Vögeln von der Römischen Kaiserzeit bis in das Hochmittelalter erhalten haben könnten, wurden auch schriftliche Quellen der altnordischen Literatur hinzugezogen. In die Arbeit eingeflossen sind zudem kontinentale Quellen zum Vogelorakel, die der Zeit des frühen und hohen Mittelalters sowie der Neuzeit angehören.

Aufgrund der im Volksglauben betont engen Verbindung der Bekassine mit Donar/Thor wurde in einem zweiten Exkurs das Weiterleben dieses Gottes im Volksglauben und Brauchtum sowie sein Fortleben als heiliger Petrus und heiliger Olav bis in das 20. Jh. verfolgt. Andere Aspekte der beiden Schnepfenarten, wie ihre Dämonisierung und das Versehen mit einem Tabu, ließen den Verdacht aufkommen, dass die Vögel im heidnischen Glauben eine Sonderrolle eingenommen haben könnten. Ihre Verbindung mit der Sehkraft der Augen konnte mit dem bösen Blick in Zusammenhang gebracht werden. Zum Abschluss werden die verschiedenen Möglichkeiten einer Interpretation des Vogelkopfprotoms im Allgemeinen und der »Sonderedition Schnepfe« angeführt.

Auf den Versuch eines übergreifenden weltweiten ethnologisch-kulturhistorischen Vergleichs unter beträchtlicher Erweiterung des infrage kommenden Zeitraumes wurde verzichtet, da dies den Rahmen dieses Beitrages zweifelsohne gesprengt hätte.

Das »Fürstengrab« von Gommern – eine Übersicht

Die anthropologische Untersuchung ergab, dass hier ein Mann von ca. 35–40 Jahren beigelegt worden ist (Schafberg/Teegen 2010, 49–59; Muhl/Schwarz 2019, 46). Der Tote war zusammen mit kostbaren und hochwertigen Beigaben in einer hölzernen Grabkammer aufgebahrt worden, die von einer Schicht großer Steine bedeckt war und etwa 6 m über dem Niveau des Elbhochwassers lag (Becker 2000a, 119–123; Becker 2010, 31–48). Eine Überhügelung war nicht nachweisbar, könnte aber durchaus einst vorhanden gewesen sein. So kann schon aufgrund des aufwendigen Grabbaues auf eine

3 Auf diese Problematik wies A. Reichenberger (2024, 54) treffend hin: »Das Problem, das sich für den Archäologen [...] stellt, ist jedoch, dass wir ohne schriftliche Quellen nur in sehr beschränktem Maße auf die geistige Welt der Menschen in der Vorzeit schließen können. Wir sind daher darauf angewiesen, aus mehr oder weniger gut bekannten Phänomenen aus historischer Zeit, aus antiken

Schrift- und Bildquellen, aus ethnologischen Parallelen, aus modernen Praktiken und aus allgemeinen menschlichen Verhaltensweisen [...] Rückschlüsse auf vor- und frühgeschichtliche Erscheinungen zu ziehen, wenn die archäologischen Funde und/oder Befunde einen solchen Verdacht nahelegen.«

4 In ihrem Werk »Die Vögel im Volksglauben« führen E. und L. Gattiker (1989, 387–391)

nur vier Schnepfenvögel auf, die im Volksglauben eine Bedeutung haben. Neben der Waldschnepfe und Bekassine sind dies der Brachvogel und der Regenbrachvogel. Andere Schnepfenvögel konnten Verf. allein wegen der Schnabelform und ihrer geografischen Verbreitung ausschließen.

Person geschlossen werden, die sich durch ihre herausragende hierarchische Stellung oder Funktion innerhalb der germanischen Gesellschaft auszeichnete (Becker 2010, 377).

Anzahl und Exklusivität der beigegebenen Tracht- und Ausrüstungsgegenstände weisen den Verstorbenen als Vertreter der germanischen Oberschicht aus⁵. So zählen zu den Trachtbestandteilen silberne Schnallen, Beschläge und Riemenzungen von mindestens drei verschiedenen Gürteln sowie zwei goldene und eine silberne Fibel. Bei einem der drei rekonstruierten ledernen Gürtel handelt es sich zudem um ein mit Blattgold überzogenes Exemplar. Ferner trug der Tote einen goldenen Hals- und Fingerring. Eine Goldmünze (Aureus) des Trajan lag im Kopfbereich. Zu den Objekten aus Silber gehören ein Sporenpaar mit goldtauschierten Dornen, ein Messer und eine Schere, ferner drei Pfeilspitzen und Köcherbeschläge. Auch waren dem Verstorbenen fünf römische Silbermünzen (Denare des Hadrian, Antoninus Pius und Marc Aurel) beigegeben worden. Während auf die Mitgabe von Angriffswaffen (Schwert, Lanze, Speer) verzichtet wurde, legte man dem »Fürsten« von Gommern einen prachtvoll gestalteten Schild mit silbernem Schildbuckel mit ins Grab⁶.

Weitere Beigaben germanischer Provenienz sind ein Holzkasten mit bronzenen Schlossbeschlägen, zwei bronzebeschlagene Holzeimer, ein bronzebeschlagener Holzbottich sowie ein handgeformtes Ton- und ein geflochtenes Korbgefäß. Die Reste eines Spielbrettes mit gläsernen Spielsteinen fanden sich im Fußbereich des Toten.

Zahlreiche Gegenstände sind römischer Herkunft. Hierzu zählen ein bronzener Dreifuß, drei Hemmoorer Eimer (ein silberner und zwei bronzene), eine silberne Kelle-Sieb-Garnitur, vier Glasgefäße, ein Bronzebecken mit verzierten Attaschen sowie ein großer Bronzekeßel vom Typ der Westlandkeßel.

Zur Datierung des Gommerner Grabes

Gegenwärtig gibt es zwei unterschiedliche Positionen zur absoluten Datierung des Grabes, die hier kurz umrissen werden sollen. M. Becker spricht sich für eine Datierung in das mittlere Drittel des 3. Jhs. aus – mit einer Tendenz nach der Jahrhundertmitte (mündl. Mitt.). Zuvor hielt er eine zeitliche Einordnung vor der Mitte des 3. Jhs. für wahrscheinlicher⁷. Als *terminus post quem* führt er die Befestigungsniete der Schildfessel an, die mit Münzabschlägen eines zwischen 233 und 235 n. Chr. unter Severus Alexander geprägten Denars versehen sind (Becker 2010, 109; 343). Aus stilistischen Erwägungen, insbesondere wegen der Umarbeitung

und der Nähe zu den Schilden von Illerup Ådal (bei Skanderborg, Ostjütland, DK), ordnet Becker den Schild der entwickelten Stufe C1b, spätestens aber dem Anfang von C2⁸ zu (Becker 2010, 114; 345). Seine zeitliche Einordnung harmonisiert mit der Datierung der Schwertriemenbügel des Typs IA aus dem Vimose (bei Odense, Fünen, DK) nach C. von Carnap-Bornheim, die von diesem der Phase C1b zugewiesen werden. Das besondere Merkmal dieses Typs ist die sog. plastische Verzierung der Brücke in Gestalt eines Vogelkopfes, dessen beste Parallelen sich nicht nur in Illerup Ådal und Thorsberg (Gde. Süderbrarup, Kr. Schleswig-Flensburg, DE) wiederfinden (v. Carnap-Bornheim 1991, 7; 10), sondern auch auf dem Schild von Gommern.

H.-U. Voß (2020, 166 f.) geht von einer Datierung des Gommerner Grabes in das zweite Viertel/um die Mitte des 3. Jhs. aus bzw. von einer zeitlichen Verortung in die erste Hälfte des 3. Jhs. bzw. in die Stufe C2a (Voß 2020a, 440; 443). Eine Datierung in das mittlere Drittel des 3. Jhs. hält auch R. Blankenfeldt (2015, 24 Anm. 105) für wahrscheinlich.

Davon abweichend verlegten R. Schwarz und A. Muhl die Anlage des Grabes zunächst in die Zeit um das Jahr 280 (Muhl/Schwarz 2019, 46), später dann um das Jahr 270 n. Chr.⁹. Für dieses Datum spräche zum einen das Ergebnis einer ¹⁴C-Datierung, die an einem der bronzebeschlagenen Holzeimer durchgeführt worden war und die für die Jahre 268 und 271 einen Peak angibt. Eine weitere ¹⁴C-Datierung wurde im Herbst 2021 auf Anregung der Botanikerin des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt (LDA), Frau Dr. M. Hellmund, vorgenommen. Dazu wurde eine Haselnuss aus dem Gommerner Grab beprobt, die den Todeszeitpunkt des Fürsten datiert; deren zeitliche Einordnung fällt in das Intervall 272–290 n. Chr. Außerdem sind nach Schwarz die beiden Goldfibeln (Armbrustfibeln [Almgren VI,2] mit kurzem, festen Nadelhalter und trapezförmigem bzw. rhombischem Fuß) aufgrund fehlender Gebrauchsspuren als werkstattfrisch anzusprechen¹⁰. Während die Silberfibel (Armbrustfibel [Almgren VI,2] mit langem, festen Nadelhalter und dreieckigem Fuß) seine Phase C2a (230–255 n. Chr.) vertritt, repräsentieren die Goldfibeln seine Phase C2b2. Dabei wird die Phase C2b1 übersprungen. Während dieser Zeit wurde die stark abgeriebene Silberfibel weiterhin getragen. E. Künzl (2019, 82) ordnet das Grab dem späten 3. Jh. zu, nach H. Steuer (2020, 62) gehört das Grab dem ausgehenden 3. Jh. an.

Bei einer Betrachtung der Untersuchungsergebnisse von S. Künzl zu den römischen Metallobjekten im Grab von Gommern und unter Hinzuziehung der Ausführungen von A.-B. Follmann-Schulz zu den importierten römischen Gläsern gelangte Verf. zu einer eigenen Einschätzung, die

5 Becker 2000b; Becker 2000c; Becker 2010, 363–364; Muhl/Schwarz 2019, 46–62.

6 Zuletzt zum Schildbuckel von Gommern: Wehry 2020, 349–353; Scherf/Wunderlich 2022, 416 f.

7 Becker 2010, 347 f. Siehe auch seine Ausführungen im Kapitel »Chronologische Aspekte«: Becker 2010, 343–349. Mündl. Mitt. Prof. Beckers vom 23.02.2022.

8 In der absoluten Datierung nach südschandinavischem Chronologieverständnis (nach Bearbeiter getrennt):

– nach Lund Hansen (1987, 30 Fig. 10): C1a = 150/160–210/220 n. Chr., C1b = 210/220–250/260 n. Chr., C2 = 250/260–310/320 n. Chr.
– nach Rau (2012, 346): C1b = 200/210–250/260 n. Chr., C2 = 250/260–300/310 n. Chr.
– nach Blankenfeldt (2020, 312 Abb. 5): C1a = ca. 180–215 n. Chr., C1b = ca. 215–250 n. Chr., C2 = ca. 250–310 n. Chr.

9 Mündl. Mitt. R. Schwarz (März 2024)

10 Muhl/Schwarz 2019, 46; 55; zu den ¹⁴C-Datierungen des bronzebeschlagenen Holzeimers und der Haselnuss: frdl. Mitt. Dr. R. Schwarz,

LDA. Verf. dankt R. Schwarz für diese Hinweise und M. Hellmund für die Veranlassung der ¹⁴C-Datierung. R. Schwarz erarbeitete eine eigene Stufengliederung der jüngerkaiserzeitlichen Phasen (mündl. Mitt. durch R. Schwarz), deren genaue Inhalte in einer Publikation vorgelegt werden sollen: C2a = 230–255 n. Chr., C2b1 = 255–270 n. Chr., C2b2 = 270–295 n. Chr.

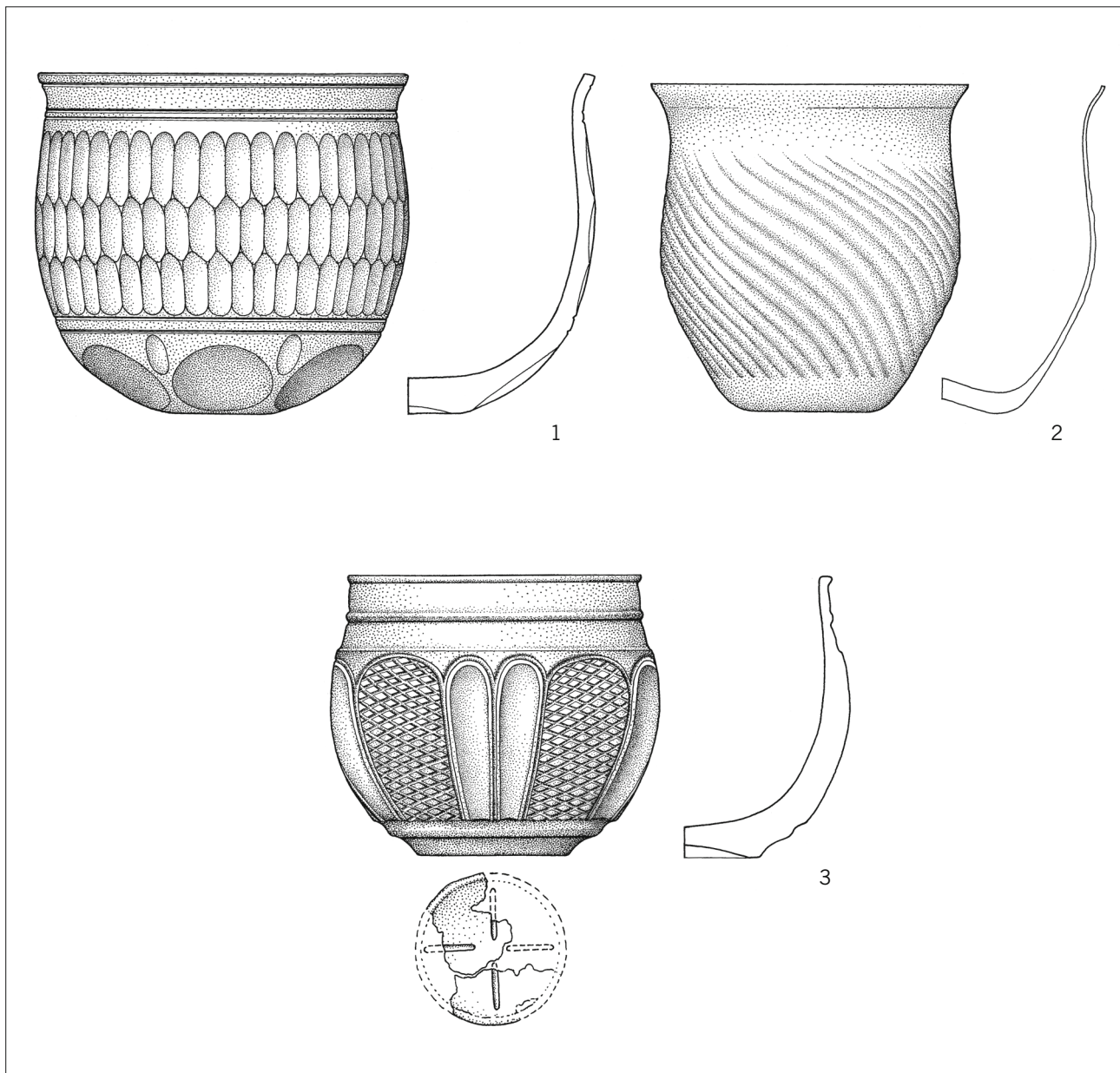


Abb. 2 Gommern, Lkr. Jerichower Land. Umzeichnung der Glasgefäße aus dem Grab. 1 Becher mit Facettenschliff; 2 Becher mit Schrägrippen; 3 Becher mit Blatt- oder Zungenmuster. M. 1:2.

sich vor allem auf die Datierung der Glaseinlagen auf dem Schildbuckel und dreien der vier römischen Gläser (Abb. 2) stützt; daraus resultierend wird das Grab der Stufe C2 zugeordnet. Nach Künzl¹¹ ist nur einer der Metallimporte, der Dreifuß, als Altstück anzusprechen, während die übrigen Gegenstände in der ersten Hälfte des 3. Jhs. oder bald danach hergestellt worden sind¹². Den Ausführungen Beckers (2010, 113) zufolge lassen sich Schildfibeln aus Mittel- und Südwestdeutschland, Polen und Böhmen anhand ihres Dekores, einer mit Glas kombinierten Pressblechverzierung, gut mit der Zier des Gommerner Schildes vergleichen und können den Stufen C2 und C3 zugewiesen werden. Nach L. Schulte (2013, 219) treten farbige Glaseinlagen erst ab der jüngeren

Römischen Kaiserzeit auf und werden ab dem 4. Jh. häufiger, z. B. auf den Schildfibeln. Glasteinverzierte Schildfibeln kommen nach Schulte (2013, 220 f.) überhaupt erst im letzten Drittel des 3. Jhs. auf und datieren mehrheitlich in das 4. Jh. Dass die Schilde aus Illerup Ådal keine Glaseinlagen aufweisen, könnte somit auch chronologische Gründe haben. Dies alles ließe den Schluss zu, dass eine Datierung des Gommerner Schildes innerhalb der Stufe C2 wahrscheinlich ist, bevorzugt in der Zeit um 270 n. Chr.

Die vier Gläser aus dem Gommerner Grab lassen sich leider nicht eindeutig einem bestimmten Zeitabschnitt zuordnen (Follmann-Schulz 2010, 163–170). Das nur in Bruchstücken erhaltene und teilweise vergoldete Schlangenfadenglas

¹¹ Künzl 2010, 171–187. Der Dreifuß wurde im letzten Viertel des 1. Jhs. n. Chr. hergestellt.

¹² Künzl 2010, 187. Zu diesen Gegenständen zählt sie die Hemmoorer Eimer, das Becken,

den Westlandkessel und die Kelle-Sieb-Garnitur. Letztere ist das zeitlich jüngste Objekt.

einer Kölner Werkstatt kann anhand von technisch-stilistischen Kriterien in die erste Hälfte bis Mitte des 3. Jhs. datiert werden. Der »Becher mit Schrägrippen« (Abb. 2,2) weist Gebrauchsspuren auf und kam somit nicht als werkstattfrisches Stück ins Grab. Er lässt sich anhand von Vergleichsfunden nur pauschal in das 3. bis frühe 5. Jh. einordnen und ist innerhalb dieser Zeitspanne vor allem im 4. und frühen 5. Jh. vertreten. Die Gefäßform des »Bechers mit Facettenschliff« (Abb. 2,1) kommt nach Follmann-Schulz so erst ab dem 3. Jh. vor, seine extreme Dickwandigkeit konnte bislang nur bei facettenschliffverzierten Bechern des 4. und 5. Jhs. festgestellt werden, die Art des Schliffdekors erinnere aber an die Facettenschliffgläser des 1.–2. Jhs. Dem Gommerner Exemplar am nächsten steht ein Becher aus Krefeld-Gellep, der aufgrund einer Münze des Gallienus (nach 259) und dreier Henkelkrüge der Form Niederbieber 62 noch in das 3. Jh. datiert werden kann. Vergleichbar mit dem Becher aus Gommern ist zudem ein Facettenschliffbecher aus dem reich ausgestatteten (Körper-)Grab 7 von Neudorf-Bornstein, Kr. Rendsburg-Eckernförde, das von A. Vasil'ev (2013, 426 f. m. Abb. 2,8) in die Stufe C2 (250–300) datiert wird. Zum »Becher mit Blatt- oder Zungenmuster« (Abb. 2,3) gibt es eine exakte Parallele aus Trier, die sich aufgrund des Befundzusammenhangs und der Beifunde in die zweite Hälfte des 3. sowie in das 4. Jh. datieren lässt¹³. Fasst man die Ergebnisse zur zeitlichen Einordnung der Gläser zusammen, so kann nur das Schlangenfadenglas sicher der ersten Hälfte bis Mitte des 3. Jhs. zugewiesen werden. Der »Becher mit Schrägrippen« kommt zwar ebenso wie der »Becher mit Facettenschliff« bereits im 3. Jh. vor, dann aber eher in dessen zweiter Hälfte, und ist auch noch im 4. Jh. und sogar im 5. Jh. vertreten. Zudem weist der »Becher mit Schrägrippen« Gebrauchsspuren auf, was eher gegen eine Deponierung bereits in der ersten Hälfte des 3. Jhs. spräche. Der »Becher mit Blatt- oder Zungenmuster« ist der zweiten Hälfte des 3. sowie dem 4. Jh. zuzuweisen.

Somit ergibt sich in der Zusammenschau ein Bild, wonach zwar die römischen Metallobjekte (mit Ausnahme des Dreifußes), das Schlangenfadenglas, die silberne Fibel sowie das einzige germanische Tongefäß (Becker 2010, 162; Muhl/Schwarz 2019, 51) der ersten Hälfte bzw. dem mittleren Drittel des 3. Jhs. (Stufe C1b/frühes C2) zugewiesen wer-

den können. Für die übrigen drei Gläser gilt aber, dass man ihr Vorkommen frühestens ab der Mitte des 3. Jhs. sicher fassen kann. Sie gehören zu Vertretern des spätrömischen Formenkreises, der sich im Laufe des 3. Jhs., vor allem dessen zweiter Hälfte, herausbildete, während des 4. Jhs. seinen Höhepunkt erreichte und sich vereinzelt bis in das 5. Jh. fortgesetzt hat¹⁴. Das Grab von Gommern samt dem darin niedergelegten Prunkschild möchte Verf. aus diesem Grunde in der Stufe C2 ansiedeln, weshalb von einer Bestattung nach der Mitte des 3. Jhs., wahrscheinlich um das Jahr 270 n. Chr., auszugehen ist. Für diesen zeitlichen Ansatz spräche die Nähe zu den Beigaben, welche der ersten Hälfte bis Mitte des 3. Jhs. zugeordnet werden können, und das Fehlen typischer Vertreter aus der Zeit um 300 sowie solchen des 4. Jhs.

Basierend auf dem in der Forschung diskutierten Ansatz, dass die reich ausgestatteten Männergräber der jüngeren Römischen Kaiserzeit Mitteleuropas sich in eine ältere und eine jüngere Gruppe gliedern lassen, unternahm A. Rau (2010) eigene Studien, die von J. Bemmman (2014, 185; 188–190) – unter Erweiterung der Datenbasis – aufgegriffen wurden. Rau analysierte prunkvoll ausgestattete Gräber des Horizontes Haßleben-Leuna und konnte dabei zwei Gruppen herausarbeiten, für deren ältere er eine Laufzeit von 245/255 bis 275/285 n. Chr. veranschlagt, die jüngere datiert er in die Jahre von 270/280 bis 300/320 n. Chr. Das Grab von Gommern wurde von Rau seiner älteren Gruppe zugeordnet. Verf. würde diesem Ansatz folgen, die Bestattung wäre dann an das Ende seiner älteren Gruppe zu stellen. Bemmman (2014, 191) folgt der Annahme Raus und datiert die ältere Gruppe in das mittlere Drittel des 3. Jhs.

Der »Fürst« von Gommern und sein zeitliches Umfeld

Geht man davon aus, dass der »Fürst« von Gommern mit etwa 35 Jahren um 270 n. Chr. verstarb, so müsste er ca. 235 n. Chr. geboren sein, mithin in einer Zeit, die von zahlreichen innerrömischen Krisen und militärischen Konflikten, der Ausrufung des Gallischen Sonderreiches (260–274) sowie bewaffneten Auseinandersetzungen an den Grenzen des Imperiums geprägt war¹⁵. Diese politische wie militärische Schwäche machten sich die Germanen zunutze, um

13 Auch S. Fünfschilling (2015, 88 m. Abb. 106,3) führt den Trierer Becher bei der Besprechung der römischen Gläser aus Augst und Kaiser-augst an und datiert ihn in das späte 3. und 4. Jh.

14 Hierzu zählt z. B. der schwarz engobierte Becher Niederbieber 33a, der am Beginn des 3. Jhs. aufkommt, ab der Mitte dieses Jahrhunderts zahlreicher vertreten ist, während der ersten Hälfte bis Mitte des 4. Jhs. sein Hauptvorkommen hat und sich auch noch bis in das 5. Jh. verfolgen lässt: siehe hierzu Brückner 1999, 56–62; Künzl 1997. – Glasformen, die während des 3. Jhs. erstmalig auftreten und auch noch im 4. (oder 5.) Jh. in Umlauf sind, gibt es häufig, eine Auswahl sei nachfolgend genannt (vgl. Goethert-Polaschek 1977; Brückner 1999, 85–98): Kannen/Krüge des Typs Goethert/Polaschek 124b; Krug Gellep 218; Krug Goethert-Polaschek 116a; Becher Goethert-Polaschek 52a; Becher Goethert-

Polaschek 53c; Becher Goethert-Polaschek 49a; Becher Goethert-Polaschek 92a.

15 Zu nennen sind folgende Ereignisse: 213 erster Alamannenangriff auf den Limes; 233 Alamannen überschreiten den obergermanischen und rätischen Limes; 235 Severus Alexander führt einen Vergeltungsschlag gegen die Alamannen aus und versucht sie durch Geldzahlungen zum Abzug zu bringen; 235/36 Germanenfeldzug des Maximinus Thrax (»Schlacht am Harzhorn«); Maximinus Thrax kämpft gegen Sarmaten und Daker an der mittleren Donau; 238 Goten greifen Mösien an; 243 Zusammenbruch der römischen Orientfront; 244 Gordian III. wird in der Schlacht bei Mesice am Euphrat besiegt; 244–247 Abwehr der Carpen an der unteren Donau; 251 Niederlage der Römer bei *Abritis* durch die Goten, die zuvor reiche Städte auf dem Balkan geplündert hatten; 252 römischer Sieg über die Goten; 254 Germanen

überschreiten den Limes und dringen in das Oberrheingebiet und das nordwestliche Rätien ein, das rätische Hinterland wird verwüstet und geplündert; Einfälle von Sarmaten und Goten im Donauraum und an den Küsten Kleinasien; Einfälle der Sassaniden in Mesopotamien und Syrien; 257 erster Frankenangriff am Niederrhein, der Stamm zog durch Frankreich bis Spanien; 259/60 Alamannen und Franken dringen nach Obergermanien und Gallien ein, Alamannen fallen in Italien ein und gelangen fast bis Rom, die Franken bis nach Spanien; 260 Niederlage des römischen Ostheeres gegen die Sassaniden; Goten, Quaden und Sarmaten fallen in Pannonien und Oberitalien ein; 260 Sieg der Römer über die aus Italien zurückkommenden »Juthungen«, die auch Semnonen genannt werden; zweites Drittel 3. Jh.: sukzessive Aufgabe des Obergermanisch-Rätischen Limes; 260/61 Sieg der Römer über

entweder selbst plündernd und raubend bis weit in das römische Gebiet vorzudringen oder aber, wie es die Historia Augusta¹⁶ beschreibt, als Söldner aufseiten der Römer zu kämpfen. Bei den angeworbenen germanischen Truppen ist davon auszugehen, dass es sich nicht um einzelne Stämme handelte, sondern eher um Gefolgschaften (*comitatus*), die sich einer vielversprechenden Führerpersönlichkeit anschlossen, um sich dann für eine gute Entlohnung bei den Römern zu verdingen¹⁷.

Ob der »Fürst« von Gommern seinen Reichtum und seine herausragende Stellung nun einer Rolle als Gefolgschaftsführer (*princeps*) im Dienste der Römer verdankte oder aber diese mit der Teilnahme an Raubzügen bzw. erhaltenen Subsidienzahlungen in Verbindung zu bringen sind, lässt sich heute kaum mehr ermitteln. Es spricht jedoch aus chronologischer Hinsicht vieles dafür, dass er seinen Rang und sein Vermögen Ereignissen verdankte, die mit der Krise des Römischen Reiches in seiner Hochphase während der 230er- bis 270er-Jahre in Zusammenhang standen¹⁸. Tracht, Ausrüstung sowie im Grab vorhandene Gegenstände aus Gold, Silber und Bronze weisen den in Gommern Bestatteten in jedem Falle als eine Person aus, die der Elite¹⁹ der damaligen Gesellschaft zugerechnet werden darf. Statussymbole (goldener Hals- und Fingerring, Goldfibel) zur Hervorhebung seines Ranges und seiner Würde unterstreichen seine Stellung (Becker 2010, 362–365). Das silberne Sporenpaar mit goldtauschierten Dornen ist nicht nur als Hinweis auf seine hervorgehobene Position zu begreifen, es weist ihn auch klar als Reiterkrieger aus. Anders als bei den Funden aus Illerup Ådal, Thorsberg und Vimose (siehe Katalog) besteht der Hinweis auf »Ross und Reiter« hier also nicht auf der Beigabe von Nasenbergen oder anderen Bestandteilen der Pferdeschirring; möglicherweise liegt der Grund dafür in der Art der Deponierung (Bestattung, keine geopfernte Kriegsbeute).

Die Übernahme römischer Sitten, wie sich dies am beigegebenen Trinkgeschirr, dem Brettspiel und den Münzen darstellt, ließe sich nach R. Wolters (2013, 160) am ehesten damit erklären, dass der »Fürst« durch sein Zusammenle-

ben mit Römern deren Sitten und Gebräuche kennengelernt hatte und diese auch nach seiner Rückkehr in die Heimat weiter pflegte. Dies wäre insbesondere im Militärdienst denkbar gewesen²⁰.

Diesem Ansatz folgend könnte der »Fürst« von Gommern durchaus ein in römischen Diensten stehender Gefolgschaftsführer gewesen sein und kein plündernd durch die Provinzen ziehender Germane oder Empfänger von Subsidienzahlungen, wobei die Übergänge fließend gewesen sein können, wie dies Bemann bereits darlegte²¹. Die engen Beziehungen der Bewohner der Norddeutschen Tiefebene – und damit auch des Gebietes um Gommern – zum Gallischen Sonderreich lassen sich nach Bemann (2014, 184) an der Verteilung der Fundmünzen (Aurei und einzeln gefundene Antoniniane) aus dem Gallischen Sonderreich und den Depots des 3. Jhs. in der *Germania* ablesen, da diese in der Region nördlich von Harz und Mittelgebirge überwiegen²².

Der Schild

Die Beigabe eines prunkvollen Schildes²³ (Abb. 3–4) mit einem massiv silbernen Schildbuckel ist in germanischen Gräbern höchst selten anzutreffen und wenn, dann nur in Zusammenhang mit Personen von herausragender Stellung (Becker 2010, 114 f.). Deshalb könne dieser nach Becker den Herrschaftszeichen zugeordnet werden. Als Beleg für diese Aussage führt er die fünf in Illerup Ådal aufgefundenen silbernen Schildbuckel an, die sich Prunkausrüstungen zuordnen lassen²⁴. Nach Rau (2013a, 177 f.) dienten Waffen wie Schwerter samt Schwertscheiden sowie die auf Fernwirkung gestalteten Schilde und Schildbuckel als Erkennungsmerkmale sozialer Stellung.

Der Aufbau des zu Häupten des Verstorbenen aufgestellten Schildes konnte aufgrund der gut dokumentierten Befundlage weitestgehend sicher rekonstruiert werden. Anhand der silbernen Randumbördelung²⁵ ließ sich ein Durchmesser von ca. 1,30 m ermitteln, konkrete Aussagen

die Alamannen bei Mailand; 268 die Römer besiegen die Alamannen am Gardasee; 269 Sieg der Römer über die Goten bei Naissus auf dem Balkan; 270 Sieg der Römer über die Juthungen in Raetien und Italien sowie die Sarmaten und Vandalen in Pannonien; 271 Alamannen und Juthungen stoßen bis Mittelitalien vor und werden von den Römern besiegt; 271 Siege der Römer über Goten und Alanen in Thrakien und Illyrien; 274 Kaiser Aurelian bekämpft die Juthungen im Donaugebiet; 275 die Alamannen greifen Noricum an; 275/76 verheerende Germaneneinfälle in den nordwestlichen Provinzen: Franken und Alamannen überschreiten den Rhein und dringen bis ins Innere von Gallien vor; Vandalen, Lugier und Burgunder dringen in das rätische Gebiet ein; der Stamm der Saxones macht die gallische Atlantikküste unsicher; Franken plündern die Küsten Kleinasiens, Griechenlands und Afrikas; 277 Kämpfe mit Germanen und Goten, Sieg über Alamannen und Franken am Rhein, Sieg über die Burgunder; 277/78 Probus gelingt es, die entlang der pannonischen Donau plündernden Sarmaten, Jazygen und Roxolanen wieder

hinauszudrängen; 278 Sieg über die Vandalen in Rätien und Illyrien; 283 Sieg über die Jazygen in Pannonien; Feldzug gegen die Sassaniden. Unter Diokletian (284–305) entsteht der Rhein-Donau-Illyr-Limes, die Lage an den Grenzen konsolidiert sich: Brückner 1999, 21–26; Pöppelmann u. a. 2013; Fischer 2020, 216–220.

16 Künzl 2019, 82: So ist in der Biografie des Kaisers Victorinus (268–270) vermerkt, dass dem Gallischen Sonderreich eine ungeheuer große Zahl germanischer Hilfstruppen zur Verfügung stand (*ingentia Germanorum auxilia*). Siehe auch Werner 1973.

17 Zum Gefolgschaftswesen: Rau 2013, 169 f.; Künzl 2019, 82; Burmeister 2020, 421; Schmauder 2020, 31; Blankenfeldt 2020, 328.

18 Bemann (2003, 67) hält es für wahrscheinlich, dass mitteldeutsche Verbände nicht nur aufseiten des Gallischen Sonderreiches kämpften, sondern auch für die Reichsregierung.

19 Zum Begriff »Elite« vgl. Schmauder 2020, 25–30.

20 Auch Bemann sieht in der Übernahme der Obolusbeigabe als Grabsitte und dem

Brettspiel Hinweise auf einen Dienst im römischen Militär: Bemann 2003, 65.

21 Siehe hierzu Bemann 2014, 179 ff.; bes. 205: darin auch eine ausführliche und kritische Ausführung zu den komplexen Beziehungen Mitteldeutschlands zum Gallischen Sonderreich (mit älterer Literatur).

22 Vgl. hierzu auch Bemann 2003, 53 f.

23 Die Beschreibung des Schildes von Gommern wurde dem Beitrag von Becker (2010, 105–115) entnommen. Weitere Ausführungen und Details siehe dort.

24 Vgl. Becker 2010, 115: Fundliste der edelmetallverzierten Schildbuckel der Römischen Kaiserzeit. Insgesamt 20 (22 [?]) Exemplare: Deutschland je 4, Dänemark je 7 (8 [?]), Norwegen je 1, Schweden je 5 (6 [?]), Ungarn je 1, Tschechien je 2. Siehe auch Becker 2010, 368.

25 Nach Becker (2010, 107) liegen bislang nur wenige silberne Exemplare vor; in der Regel sind Randeinfassungen aus Eisen, seltener aus Bronze gefertigt worden. Die Randumbördelung des Gommerner Schildes ist auf der Außenseite mit einem Dekor aus Schrägrillen versehen.



Abb. 3 Gommern, Lkr. Jerichower Land. Rekonstruktion des Schildes. Vorderansicht.

zu seiner Form konnten jedoch nicht getroffen werden. Aufgrund von Vergleichsfunden aus dem Thorsberger Moor bei Süderbrarup, Kr. Schleswig-Flensburg, und dem in Ostjütland gelegenen Heeresausrüstungsofferplatz Illerup Ådal (Dänemark) ist jedoch von einem Rundschild auszugehen. Die Schildfläche war aus mehreren Brettern zusammengefügt worden, deren Hölzer von der Erle (*Alnus*) und vielleicht auch der Buche (*Fagus*) stammen und mit einem »leimgebundenen Kreidegrund« versehen waren (Scherf/Wunderlich 2022, 416).

Die Oberfläche des Schildes war nachweislich in zwei Farben bemalt worden: dem künstlich hergestellten Ägyptisch Blau und Zinnoberrot, ein seltenes, natürlich vorkommendes Mineral aus Quecksilbersulfid (Becker 2010, 105). Während man sich bei dem blauen Farbstoff durchaus eine Herstellung in der *Germania* vorstellen könnte, handelt es sich bei dem Zinnoberrot nach derzeitigem Kenntnisstand um einen Import aus dem Römischen Reich²⁶. Nach B. Wehry (2020, 351 f.) wurde der rote Zinnober während der Römischen Kaiserzeit in der Provinz Hispania gewonnen,

26 Nach F. Knoll (2018, 235 Anm. 214) wurde Zinnoberrot »besonders in der römischen Antike für die Wandmalerei genutzt. Obwohl es nahe gelegene Vorkommen im Erzgebirge

gibt, ist für Mitteldeutschland die Verwendung von Zinnober erst mit dem Fürstengrab von Gommern belegt.« Siehe auch Fütting 2010, 215: Bemalung des Gommerner Schil-

des; Wunderlich 2013, 18; Scherf/Wunderlich 2022, 416 f. Zu Ägyptisch Blau: Knoll 2018, 235.

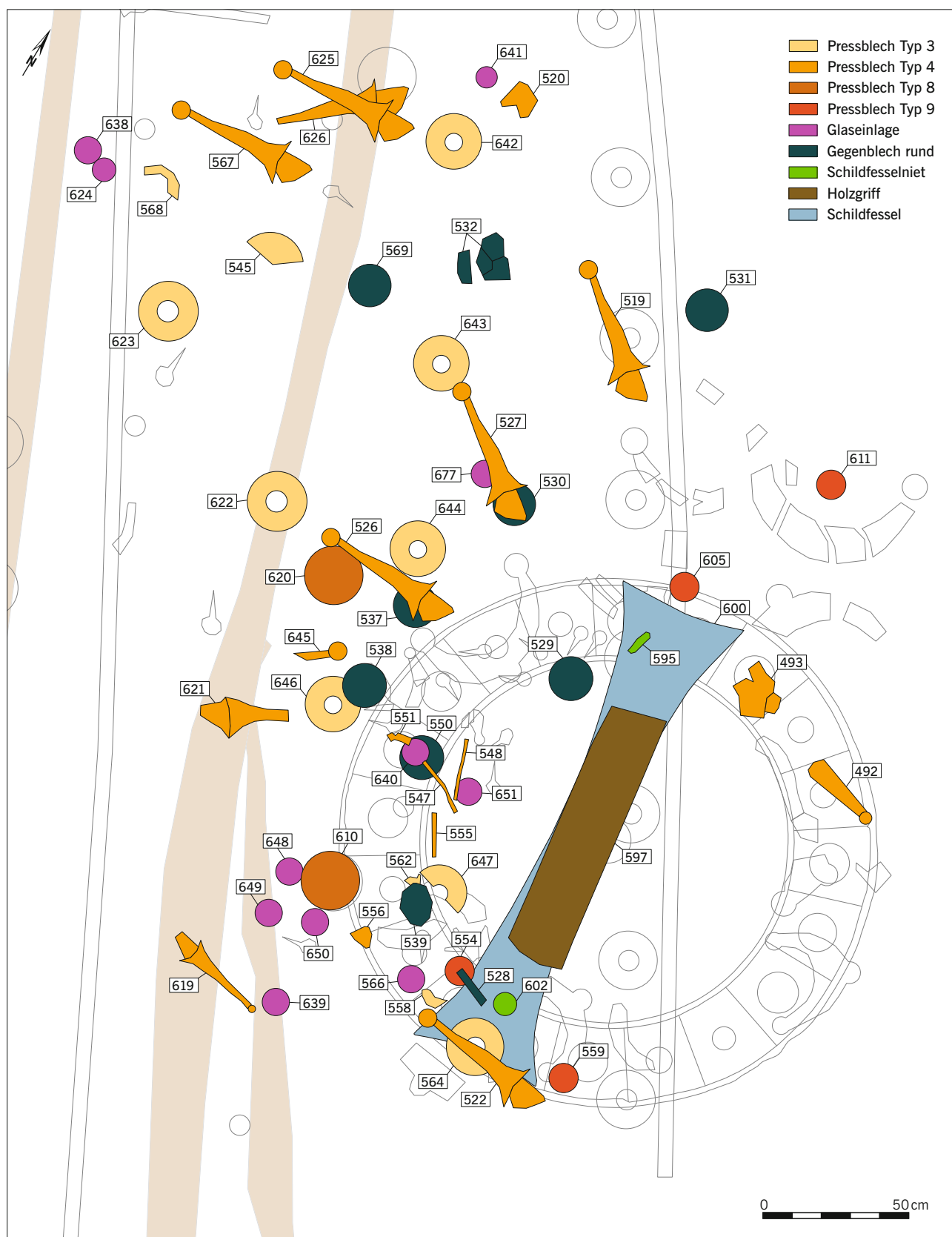


Abb. 4 Gommern, Lkr. Jerichower Land. Lage der Schildfessel und der Pressbleche der Typen 3, 4, 8 und 9 sowie der Glaseinlagen und der bronzenen Gegenbleche im Grab.

C. Scherf und C.-H. Wunderlich führen noch Vorkommen in Slowenien (Idrija, Goriška) und Italien (Monte Amiata, Toskana) an. Generell galt Zinnober im Römischen Reich als teures Produkt (Scherf/Wunderlich 2022, 410).

Leider lassen sich aufgrund von Befundlage und Erhaltungsbedingungen keine sicheren Aussagen zur farblichen Gestaltung auf Vorder- und Rückseite des Schildes treffen. Auch konnte nicht eindeutig geklärt werden, ob beide Far-

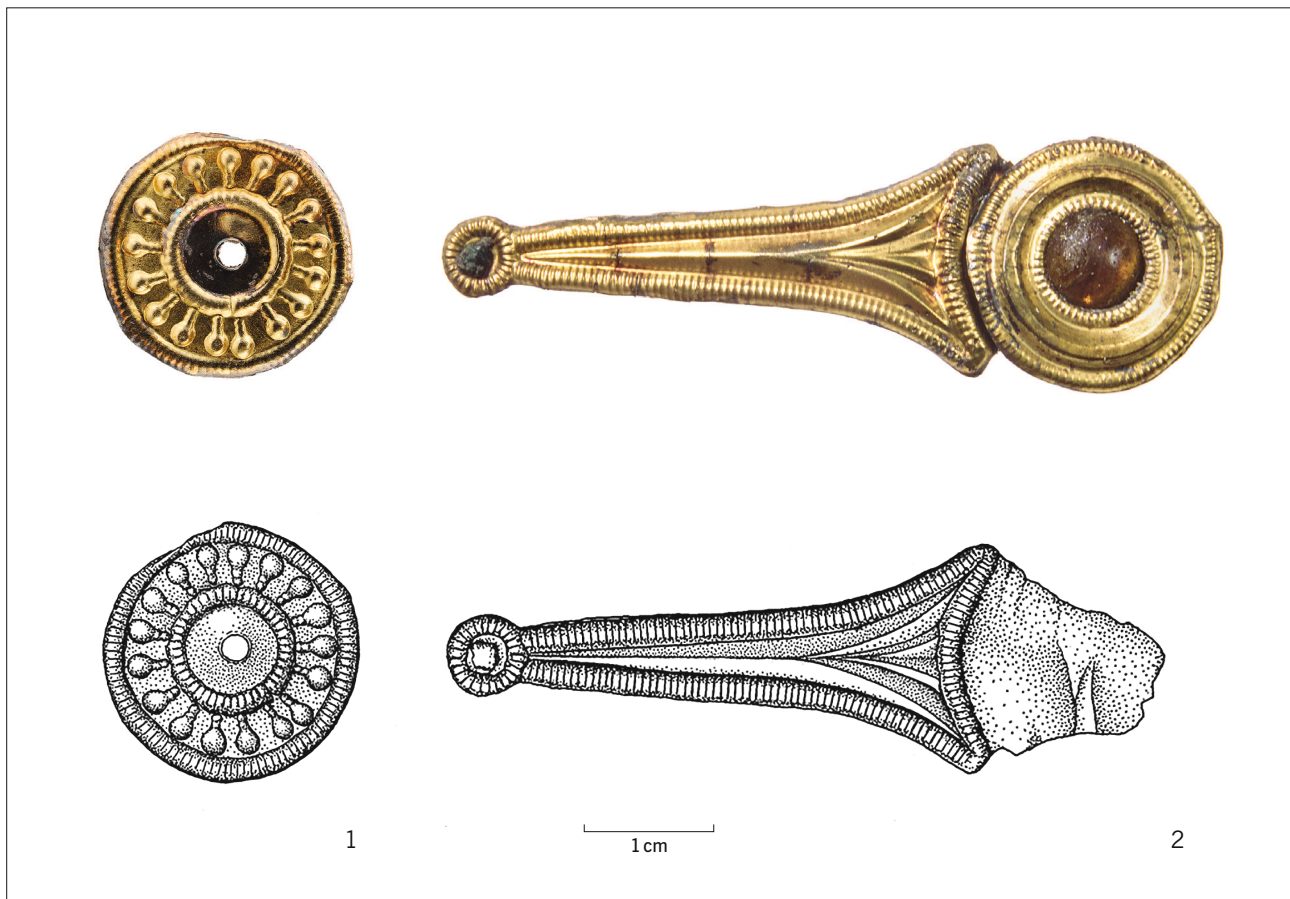


Abb. 5 Gommern, Lkr. Jerichower Land. Die Pressbleche der Typen 1 und 4 in Fotografie und Umzeichnung: 1 Typ 1 – Pressblech vom Schildrand. Zu sehen sind die gleichen »Miniatürköpfe« wie auf dem Schildbuckelhals; 2 Typ 4 – Pressblech vom Schildbuckelrand. Darstellung eines Vogelschnabels (?).

ben jeweils auf Vorder- und Rückseite vorkamen oder ob jede Seite nur mit einer Farbe bemalt war. Bei der Rekonstruktion des Schildes bezog man deshalb auch die Metallapplikationen in der Annahme mit ein, dass deren Anordnung in Zusammenhang mit der Bemalung stehen müsste. Daher geht man derzeit davon aus, dass man auf der Vorderseite auf einer blauen Grundfläche ein in Rot gehaltenes sternförmiges Ornament aufgebracht hatte, welches durch eine weiße Linie vom blauen Farbton abgesetzt war. Den Rand begleitete ein schmaler, roter und von weißen Linien eingefasster Streifen. Die Rückseite war vermutlich flächig blau bemalt, der Schildbuckel in roter Farbe abgesetzt (Becker 2010, 113).

Die Außenseite des Schildes trug eine Zier aus weit über 100 vergoldeten Silberpressblechen²⁷. Dabei wurden unterschiedliche Typen dieser Dekorelemente zentral um den silbernen Schildbuckel zu einem ornamentalen, strahlenförmigen Muster angeordnet bzw. randständig angebracht (Abb. 5). Nach Becker (2010, 109) liegen aus den Heeresausstattungsofferplätzen Südschweden, wie z.B. Illerup Ädal, prunkvolle Schilde mit derlei Applikationen in größerer Zahl vor und er merkt an, dass insbesondere zwischen den Schilden aus Illerup Ädal und dem Schild von Gommern

erkennbare Bezüge – so bei dem verwendeten Perldraht sowie den Modellen – festzustellen sind. In technischer Hinsicht gebe es jedoch bei den Applikationen zwei Abweichungen: der weitestgehende Verzicht auf Befestigungsstrukturen sowie Glas als Einlagematerial (Becker 2010, 110).

Aufgrund stilistischer Vergleiche (insbesondere mit Schilden aus Illerup Ädal, Schildfibeln, die eine mit Glas kombinierte Pressblechverzierung tragen, sowie mit Glaseinlagen versehenen pressblechverzierten Gürtelbeschlägen) hält Becker den Schild aus Gommern für eine germanische Arbeit (Becker 2010, 113).

Die Befestigungsniete der Schildfessel liefern – wie bereits im Kapitel zur chronologischen Einordnung erwähnt – den *terminus post quem* für das Gommerner Grab. Diese waren mit Münzabschlägen eines Denares des Severus Alexander (231–235 n. Chr.) verziert.

Der Schildbuckel

Die Exklusivität des Gommerner Grabes kommt auch in der Materialwahl des Schildbuckels (Abb. 6–7) zum Ausdruck. Massiv silberne Exemplare sind höchst selten und stellen

²⁷ Die Vergoldung geschah durch die sog. Diffusionsbindung; Becker u. a. 2003.



Abb. 6a–b Gommern, Lkr. Jerichower Land. Rekonstruktion des Schildbuckels: a Draufsicht; b Seitenansicht. Silber, vergoldetes Silberblech, Glas.

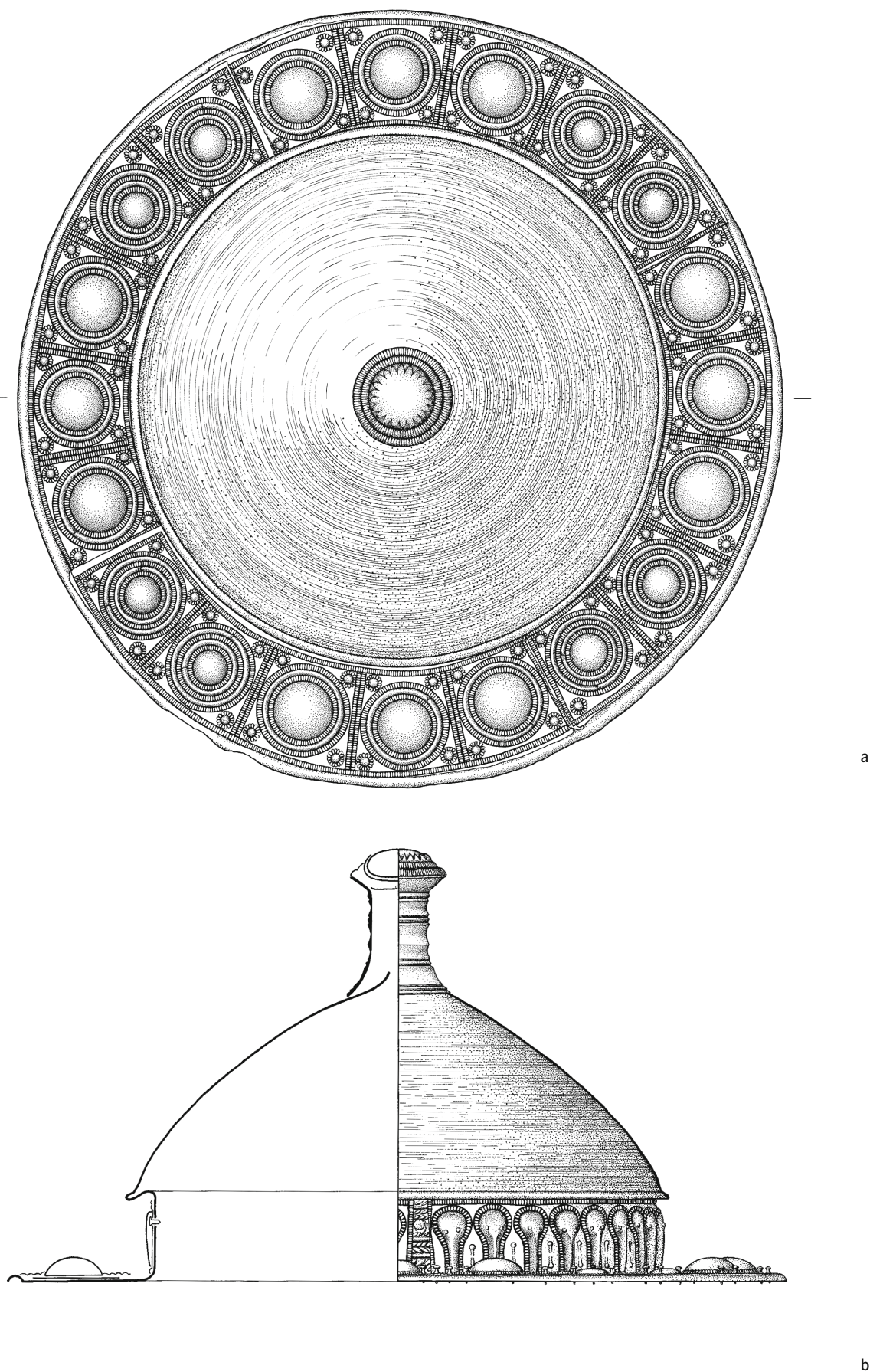


Abb. 7a–b Gommern, Lkr. Jerichower Land. Umzeichnung des Schildbuckels: a Draufsicht; b Seitenansicht. Dm. 17,6 cm



Abb. 8 Gommern, Lkr. Jerichower Land. Schildebuckel. Spuren der ehemaligen Gravur auf dem Schildebuckelrand.

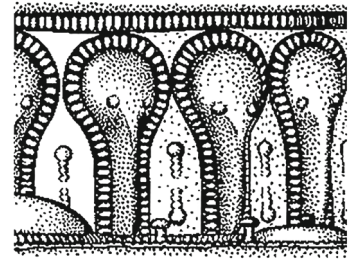
eine Ausnahme dar (Becker 2010, 114)²⁸. Für gewöhnlich wurden Schildebuckel aus Eisen oder Bronze gefertigt. So waren unter den in Illerup Ådal, Platz A, gefundenen Schildebuckeln nur sieben silberne Exemplare, während 36 aus einer Kupferlegierung bestanden; bei dem Gros der Funde (350 Stück) handelte es sich um eiserne Stücke (Rau 2013a, 178).

Spuren einer ursprünglich gravierten Verzierung (im Vierpass angeordnete Palmettenbündel und florale Motive) lassen auf die Umarbeitung eines römischen Gegenstandes schließen, der sich bislang nicht eindeutig identifizieren ließ (Abb. 8). Während nach Ansicht von Becker (2010, 108) eine Phalere als Vorlage gedient haben soll, gehen Muhl und Schwarz (2019, 51) davon aus, dass der Schildebuckel aus einem

²⁸ Nach Becker (2010, 113) ist der Schild schon aufgrund des verwendeten Materials bislang ohne Vergleichsstücke in Mitteldeutschland.

Für den Schildebuckel wurden ca. 450–460 g Silber verarbeitet (darin enthalten: Schildebuckel, Schildfessel, Schildrand, Nietköpfe/

Niete), für die Pressbleche ca. 5 g Gold und etwa 20–25 g Silber.



a



b

Abb. 9a–b Gommern, Lkr. Jerichower Land. Die Halsmanschette in restauriertem Zustand. Dargestellt ist eine Reihung von Vogelköpfen in Frontalansicht (Typ 7) (a), deren Schnäbel in Richtung Schildrand weisen. Ein kleines Pressblechstück (Typ 10) (b) diente zur Lückenfüllung, da die Größe der Vogelköpfe keinen passgenauen Abschluss ermöglichte. Der aus gepresstem Silberblech gefertigte Vogelkopf ist von runder Form und besitzt einen langen, ausgesprochen schmalen Schnabel sowie durch Punzierung stark hervortretende Augen, die weit auseinanderstehen. Der den Vogelkopf umgebende Rahmen ist aus vergoldetem Silberblech gefertigt und wird von einem Kragen plastisch hervorgehobener Rippen eingefasst. Mittig zwischen den Schnäbeln ist ein Ornament angebracht, das stark an einen Vogelkopf erinnert. Ein runder »Kopf« ohne Augen geht in eine Art Schnabel über. Die paarig ausgeführten »Miniaturköpfe« sind gegenständig angeordnet.

großen Silberbecher getrieben wurde. Künzl (2019, 85) hält es für wahrscheinlich, dass der silberne Schmuckbeschlag eines römischen Tempelportals zur Wiederverwendung kam.

Der Schildbuckel von konischer Form mit aufgesetztem Zierknopf besitzt einen abgesetzten Hals, der durch Pressbleche der nach Becker (2010) so benannten Typen 7 (Vogelkopfprotom) und 10 (Zwischenstück) verziert ist (Abb. 9). Auf dem im rechten Winkel abgesetzten Rand wurde eine

Pressblechverzierung angebracht, die sowohl Glaseinlagen als auch Silberabdeckungen aufweist (vgl. Abb. 6–7). Eine solche Glaseinlage zeigt auch die Schildbuckelspitze, die außerdem zwei feuervergoldete Streifen besitzt. Insbesondere die Anbringung des Vogelkopfprotoms (Abb. 9) legt eine Verbindung des Gommerner Schildes zum südsandinavischen Raum nahe. Ob er nun dort gefertigt wurde oder seine Herstellung skandinavischem Einfluss verdankte,

kann zum jetzigen Zeitpunkt nicht beantwortet werden (Becker 2010, 114).

Das Vogelkopffrotom und seine Bezüge zum südsandinavischen Raum

Auf der Halsmanschette des Gommerner Schildbuckels ist eine Reihung von Vogelköpfen²⁹ in Frontalansicht (Pressblech Typ 7) angebracht, deren Schnäbel in Richtung Schildrand weisen (Abb. 6–7; 9). Weil die Größe der Vogelköpfe wohl keinen passgenauen Abschluss ermöglichte, wurde ein kleines Pressblechstück (Typ 10) eingefügt, das allerdings durch eine Vogelkopffapplikation fast völlig überdeckt war (Becker 2010, 109 f.).

Der Vogelkopf ist von runder Form und besitzt einen langen, ausgesprochen schmalen Schnabel. Die durch Pünzierung stark hervortretenden Augen stehen weit auseinander, sodass der Eindruck erweckt wird, der Vogel starre sein Gegenüber unvermittelt an³⁰. Die Hervorhebung des Vogelkopfes erfolgt dabei nicht nur durch seine *En-face*-Darstellung³¹, sondern auch durch die Wahl des Materials. So wurde dieser aus gepresstem Silberblech gefertigt, der ihn umgebende Rahmen – ein Kragen aus plastisch hervorgehobenen Rippen – besteht aus vergoldetem Silberblech.

Mittig zwischen den Schnäbeln der einzelnen Vogelköpfe ist ein Ornament angebracht, das sich wie eine Miniatur des Vogelkopfes ausnimmt, diesmal aber in paariger Ausführung und gegenständig angeordnet (Abb. 9). Der runde »Kopf« zeigt hier allerdings keine »Augen«, der »Schnabel« ist in drei Segmente unterteilt. Das gleiche Motiv findet sich auch auf den kreisrunden Pressblechen, welche den Schildrand begleiten (Abb. 5,1). Bei den strahlenförmig um den Schildbuckel angeordneten Pressblechen (Typ 4 nach Becker) (Abb. 5,2) wäre es zumindest denkbar, dass die zum Schildrand weisende lang ausgezogene Spitze einen Vogelkopf mit langem Schnabel darstellen könnte (Abb. 3).

Die Einfassung der Vogelköpfe auf dem Gommerner Schild weist nach Becker (2010, 110) starke Bezüge zu Gegenständen aus dem Thorsberger Moorfund auf, speziell zu den Zierelementen auf den Panzerschließen (vgl. Raddatz 1987, 59 Nr. 407,3–4; v. Carnap-Bornheim 2014) (s. Kat.-Nr. 5–7). Das Vogelkopfmotiv als solches ist auch von anderen Fundplätzen aus dem nördlichen germanischen Gebiet bekannt und findet sich auf qualitativ voll ausgearbeiteten Objekten, die man der Kategorie »Krieg und Kampf« zuordnen kann (v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 462 ff.; Becker 2010, 110; 368 f.). Becker schließt daraus, dass auf dem Schild von

Gommern ein Ziermotiv verwendet wurde, das vor allem in Skandinavien gebräuchlich war. Zuvor sprach sich bereits K. Raddatz (1957, 152) bei den Vogelkopfdarstellungen für eine »ausgesprochen nordische Orientierung« innerhalb der *Germania* aus.

Zu den Funden aus dem Thorsberger Moor, welche das Vogelkopffrotom tragen, gehören auch der »Helmaufsatz« mit der Gesichtsmaske (Raddatz 1987, 58 Nr. 404–405) (s. Kat.-Nr. 3–4) sowie 17 Schwertriemenbügel (Raddatz 1987, Nr. [82–92], 93–98) (s. Kat.-Nr. 9–26) und wahrscheinlich auch 17 zum Pferdegeschirr gehörige Nasenbergen (Raddatz 1987, Nr. 576–579; 661,1,2; 662–664; 665,1,2; 666–668; 669,1,2; 687) (s. Kat.-Nr. 27–43). Diese stilisierte Darstellung des Vogelkopfes, das Vogelkopffrotom, kann dabei einzeln oder auch in einer Gruppierung auf einem Objekt angebracht worden sein (Blankenfeldt 2015, 23).

Das Vogelkopffrotom ist aber nicht nur auf Objekten des Thorsberger Moores anzutreffen, sondern kommt ebenso zahlreich in Vimose, Illerup Ådal und anderen Orten des südsandinavischen Raumes vor³² (Abb. 10). Es ist somit bislang nur außerhalb des Römischen Reiches nachzuweisen und wird deshalb als ein germanisches – wenn auch römisch beeinflusstes – Erzeugnis angesehen (Biborski/Ilkjær 2006, 356).

Von Carnap-Bornheim wies in seiner Arbeit zu den Schwertriemenbügeln aus dem Vimose solche mit einem Vogelkopffrotom einem eigenen Typ (Typ 1A) zu; insgesamt erfasste er 19 Exemplare, dies entspricht 6 % aller Schwertriemenbügel dieses Fundplatzes (v. Carnap-Bornheim 1991, 7).

Mitteldeutschland – Kontakte zum südsandinavischen Raum und dem Römischen Reich während des 3. und 4. Jhs.

Nach C. Schmidt (2015, 53; 55) lässt sich ein starker skandinavischer Einfluss während des 3. und 4. Jhs. im Thüringer Becken nachweisen, insbesondere bei reichen Gräbern des Horizontes Haßleben-Leuna. Hierzu zählt u. a. die Beigabe sog. Schlangenkopfringe (Tierkopfringe), deren nordischen Bezug bereits W. Schulz 1938 bei der Vorstellung eines solchen Exemplars aus der Nähe von Helmsdorf (Stadt Gerbstedt, Lkr. Mansfeld-Südharz) herausgestellt hatte (Schulz 1938, 7) (s. Kat.-Nr. 99). Sowohl Schulz als auch C. Schmidt gehen davon aus, dass während der jüngeren Römischen Kaiserzeit eine Zuwanderung von Personen aus Südsandinavien in den mitteldeutschen Raum stattgefunden

29 Der Katalogteil umfasst Objekte mit dem Vogelkopffrotom oder dem »mandelförmigen« Motiv. In Gommern haben sich 20 Vogelkopffrotome erhalten. A. Pesch (2019, 475–478, bes. 476) verweist auf die Diskussion bei der Ansprache vergleichbarer Tierköpfe im Zusammenhang mit den sog. Schlangenkopfringen (Tierkopfringen). Nach Ansicht einiger Forscher wären bei diesen auch Vögelköpfe, möglicherweise sogar Raben, vorstellbar. Siehe hierzu die Ausführungen B. Schlenkers im Kapitel »Das Vogelkopffrotom aus ornithologischer Sicht«.

30 Becker 2010, 368, führt aus, dass derartige Vogelköpfe auf Fingerringen der Form Beckmann 38–40 z. T. mit, aber auch ohne Augen gestaltet wurden. Diese Fingerringe waren überwiegend in Skandinavien verbreitet.

31 Eine andere Form von Vogeldarstellungen findet sich auf einigen Pressblechen der zweiten Hälfte des 3. und des 4. Jhs. Sie zeigen ein aufgestempeltes Vogelmotiv in Gestalt dickbauchiger Vögel mit unterschiedlichen Schnabelformen in Profilansicht, deren ornithologische Bestimmung aufgrund der starken Schematisierung nicht möglich ist.

Die dem männlich-militärischen Bereich zuzuordnenden Vogelstempel kamen in Schweden (Fullerö, Lilla Jored), Norwegen (Erga), Dänemark (Nydam, Varpelev) und Deutschland (Merseburg) zutage. Ähnlich wie das Vogelkopffrotom lassen sich die Stücke der höchsten Ausstattungsebene im Barbaricum zuweisen. Siehe dazu den Beitrag von Rau 2005.

32 Zu den Fundorten Vimose, Illerup Ådal, Brandsby, Vennolum, Hauge Østre und Vingsted s. Kat.-Nr. 44–98 (m. Lit.).

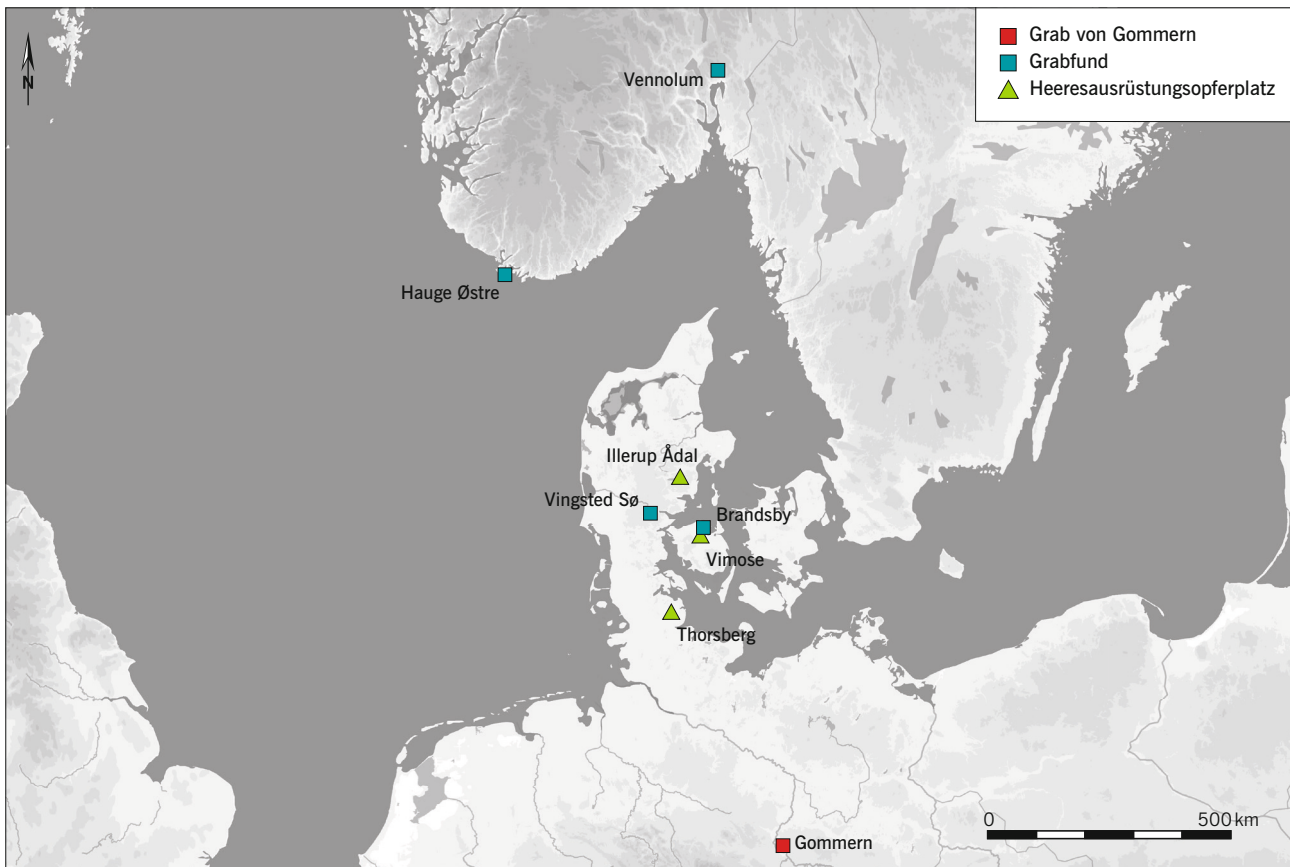


Abb. 10 Verbreitung des Vogelkopfprotoms. Sein Vorkommen beschränkt sich auf Fundorte innerhalb der *Germania*; das Gros der Funde stammt von Heeresausrüstungsofferplätzen.

den haben muss und dieser Umstand Auswirkungen auf die dort ansässige Bevölkerung hatte (Schulz 1938, 7; Schmidt 2015, 55).

Nach Rau (2013a, 173) scheint ein großer Teil der zwischen den Jahren 220 und 240 im Thorsberger Moor geopferten Gegenstände aus dem nördlichen elbgermanischen Raum zu stammen³³. Dies konnte auch Blankenfeldt (2015a, 69) in ihrer Untersuchung zur Herkunft der Fundgruppen aus dem Thorsberger Moor überzeugend nachweisen. Der Großteil der Funde aus der Stufe C1b (Thorsberger Moor 2), also dem Beginn des 3. Jhs., stammte demnach aus der Altmark und Norddeutschland; in geringerer Zahl sind aber auch Gegenstände mit Bezügen nach Jütland und dem inseldänischen Raum vertreten. Während der Stufe C1b erfolgte zudem die umfangreichste Niederlegung von Kriegsbeute im Thorsberger Moor (Rau u. a. 2009).

Auf die während der jüngeren Römischen Kaiserzeit bestehenden vielfältigen Kontakte zwischen der Altmark, Angeln (»Thorsberger Moor«) und dem südschandinavischen Raum verweist auch Schulte (2013) und belegt dies beispielhaft an der Verbreitung bestimmter Fibelformen und farbiger Glaseinlagen. Auch H.-J. Nüsse (2013, 129 f.) ist der Ansicht, dass die Eliten des mitteldeutschen Raumes Beziehungen zu den während des 3. Jhs. entstandenen

Herrschaftszentren in Südschandinavien pflegten. Er äußert dabei die Hypothese, dass diese Verbindungen nicht nur dem Zwecke des Warenaustausches dienten, sondern dies auch mit einer aktiven Heiratspolitik einhergegangen sein könnte, in deren Folge Frauen aus dem nordgermanischen Raum nach Mitteldeutschland kamen.

Bemmann (2014, 191 f.) merkt mit einem Verweis auf ältere Literatur an, dass man den Schildbuckel und den Halsring aus Gommern (Abb. 8) in Beziehung zu dem Inventar aus dem Grab von Avaldsnes (Insel Karmøy, Rogaland Fylke, NO) setzen könne. Dazu benennt er weitere Parallelen aus dem norddeutschen und inseldänischen Raum. Offenbar beschränken sich Bezüge zu den südschandinavischen Prunkgräbern auf die erste Phase der Haßleben-Leuna-Gruppe, in der jüngeren Phase sind sie hingegen nicht mehr nachzuweisen (Bemmann 2014, 193 f.).

In demselben Zeitraum stand Mitteldeutschland aber nach C. Schmidt (2015, 55 f.) auch unter dem Einfluss der römischen Kultur, was sich insbesondere an den zahlreichen importierten³⁴ römischen Metallwaren, der Imitation römischer Keramik am Beispiel der Töpferöfen von Haarhausen (Gde. Amt Wachsenburg, Ilm-Kreis) sowie zweier römisch geprägter Hausgrundrisse in der Siedlung von Fienstedt (Stadt Erfurt) ablesen lasse. Ausführlich geht auch Bem-

33 Ausführlich zu den Kontakten zwischen dem Römischen Reich und dem nordgermanischen/südschandinavischem Raum während des 3. Jhs. n. Chr.: Rau 2012.

34 Eine kritische Auseinandersetzung zum Terminus »Römischer Import« findet sich bei Wychlacz (2025, 13 f.).

mann (2003) unter Einbeziehung älterer Forschungsergebnisse auf die engen römisch-germanischen Beziehungen während der jüngeren Römischen Kaiserzeit sowie auf die intensiven Kontakte des mitteldeutschen Raumes mit den römischen Provinzen während des 3. Jhs. ein. Seinen Ausführungen zufolge wurden dabei nicht nur »Militaria, Geräte, Schmuck- und Trachtbestandteile übernommen und in den einheimischen Bestand sachgerecht integriert, sondern es wurden auch römische Artefakte nachgeahmt, modifiziert und in die eigene Formsprache übersetzt« (Bermann 2003, 61).

Pesch (2012, 639) führt aus, dass es bei den germanischen Eliten durch ihre engen Kontakte untereinander und ihrer Vertrautheit mit der römischen Kultur seit dem 1. Jh. n. Chr. schrittweise zur Ausbildung einer eigenen Identität mit gemeinsamer Formensprache gekommen sei. Dies ließe sich auch daran erkennen, dass es auf dem Gebiet Süddänemarks, Norddeutschlands und dem Elbe-Saale-Raum nicht nur zur Ausbildung gleicher Grabsitten gekommen sei, sondern man zudem über die Fundstücke Bezüge herstellen könne³⁵. Die Ähnlichkeit von Objekten, wie auch das Vogelkopffprotom, ist deshalb nach Pesch (2012, 643) nicht nur Ausdruck einer einheitlichen Bildsprache, sie belegt auch ihre Funktion im Rahmen der Elitenkommunikation³⁶. Rau (2012, 383) spricht von »gemeinsamen und konsensbasierten Identifikationszeichen«.

Die germanische Tierornamentik – und das Problem ihrer Deutung

In ihrem Beitrag zur germanischen Tierornamentik weist Pesch (2012, 680) auf die Problematik hin, kaiserzeitliche oder frühmittelalterliche Bildwerke aus dem Blickwinkel des modernen Menschen zu interpretieren und dabei gänzlich außer Acht zu lassen, dass die Menschen früherer Epochen eine andere Betrachtungsweise hatten³⁷. Pesch (2012, 680) führt weiter aus, dass stets auch berücksichtigt werden müsse, welchem Zweck das bildtragende Objekt diene und wo es angebracht war. Schon allein daraus ergäben sich Hinweise auf das sich dahinter verbergende Programm und welche Wirkkraft damit in Verbindung zu bringen sei.

Als hilfreich bei der Deutung von Bildinhalten können sich die skandinavischen Textüberlieferungen des Mittelalters wie etwa die Lieder-Edda (*Codex Regius*) erweisen, die um das Jahr 1275 niedergeschrieben wurde, oder die Snorra-Edda aus der Zeit um 1225. Beide Texte wurden auf Island zu einem Zeitpunkt verfasst, als die Bewohner dieser Insel seit mehr als 200 Jahren Christen waren (Simek 2007, 8; 10). Deshalb rät Pesch (2012, 682) bei dieser Art von Texten

zur Vorsicht, da zum einen nicht ausgeschlossen werden könne, dass bereits christliche Vorstellungen – ob beabsichtigt oder nicht – eingeflossen sind oder es sich um »gelehrte Geschichte« des Mittelalters handelt.

Schriftliche Selbstzeugnisse von Germanen, die uns über die politischen und religiösen Verhältnisse des 1.–4. Jhs. Auskunft geben könnten, liegen nicht vor. Nur kurze Runeninschriften auf Waffen, Fibeln, Handwerkszeug oder Amuletten sind überliefert, deren früheste aus dem 2. Jh. n. Chr. stammen, als nämlich die Runenschrift nach dem Vorbild lateinischer, griechischer, etruskischer und anderer Schriftzeichen entwickelt worden war³⁸. Der im Jahre 2021 in Svingerud, Gde. Hole, Provinz Viken (NO), in einem Grab aufgefundene Runenstein ließe sogar noch an einen früheren Beginn der Runenschrift denken. Holzkohle und Grabbeigaben konnten durch eine ¹⁴C-Datierung den Jahren zwischen 25 und 250 n. Chr. zugewiesen werden, mithilfe der menschlichen Knochenreste konnte man den Zeitraum sogar noch enger fassen, nämlich in die Zeit von 25–120 n. Chr.³⁹.

Überregional gebräuchliche Bilder und deren Anbringung auf Objekten von hohem Prestige und Status verweisen nach Pesch (2012, 683 f.) auf einen allgemeingültigen Charakter der Bilder, wie er im 1. Jt. nur bei Darstellungen von numinöser Bedeutung denkbar ist. Solche »Heilsbilder«⁴⁰ sollten den Träger schützen und zugleich göttlichen Beistand gewähren. Der Träger eines solchen Bildes wäre als Teil der göttlichen Ordnung zu verstehen (Pesch 2012, 687; Pesch 2013, 185).

Nicht immer lassen sich dabei die Tiere konkret ansprechen. Pesch (2012, 685) fasst ihre Gedanken so zusammen: »Oft wurde das Tier als solches abgebildet, variiert und verfremdet. Es ist damit Ausdruck des Unaussprechlichen und Nichtdarstellbaren, ein Träger numinöser Ideen. [...] Tiere und Mischwesen gelten als Vermittler zwischen Menschen und Göttern. [...] [Sie sind somit] Botschafter einer göttlichen Ordnung, die sich in den Bildern manifestiert. [...] Grundsätzlich sind die Heilstiere dabei nicht an bestimmte Götter gebunden. Sie sind universell wirksam und wurden über die Grenzen von Zeitepochen, Reichen und Religionen hinaus eingesetzt.«

Im Umkreis der germanischen Eliten gibt es spätestens seit dem 3. Jh. eine eigene Bildproduktion, die nach Pesch zwar auf Vorlagen aus dem Römischen Reich zurückgreift, diese aber umgestaltet und mit neuen Inhalten versieht. Das germanische Bedürfnis nach »Abgrenzung und eigener Identität« blieb damit gewahrt (Pesch 2012, 641; Blankenfeldt 2015, 11).

Dabei ist nach Pesch⁴¹ erst mit dem Tierstil I, also ab dem 5. Jh., eine »überregional verständliche Bildersprache« gegeben, deren Darstellungen diesmal auch eindeutige Bezüge zur nordischen Mythologie aufweisen können⁴². Für das

35 Zu den »inter-barbarischen Beziehungen der Eliten« und deren Folge für den Warenaustausch von Objekten einheimischer und römischer Provenienz in der *Germania*: vgl. Rau 2012, 381–388.

36 Zur Elitenkommunikation vgl. auch Steuer 2020, 62.

37 Allgemein zur Entwicklung der germanischen Tierornamentik im 1. Jt.: Pesch 2009.

38 Pesch 2007, 228; Rau 2012, 371–374; Pesch 2013, 181; Burmeister 2020, 432; Steuer 2020, 61; Simek 2024, 385. Aus der germanischen Siedlung von Friestedt, Stadt Erfurt, stammt z. B. ein Kamm aus der Zeit um 300 n. Chr., der eine Runeninschrift trägt: vgl. Schmidt 2015, 55; 58 Abb. Eine aktuelle Übersicht zur Runenschrift ist bei Simek 2024 zu finden.

39 <https://de.wikipedia.org/wiki/Runenstein_von_Svingerud> (19.01.2022).

40 Nach Zeiss 1941.

41 Frdl. Mitt. Prof. A. Pesch 18.07.2023.

42 Ebenso Blankenfeldt (2015, 9; 11); vgl. auch Künzl 2019, 149, der darauf verweist, dass Abbildungen von germanischen Göttern erstmalig auf Brakteaten des späten 5. und 6. Jhs. vorkommen.

1.–4. Jh. gestalte sich die Interpretation und Deutung bildlicher Darstellungen als schwierig, was auch daran liegen könne, dass während dieses Zeitraumes nur wenige figürliche Darstellungen überliefert sind und diese vor allem der jüngeren Römischen Kaiserzeit angehören.

Das Vogelkopfprotom und seine Deutung beim gegenwärtigen Stand der Forschung

Zum aktuellen Stand der Forschung soll die nachfolgende Zusammenstellung informieren. Im dritten Teil des Beitrages werden die Ergebnisse von Verf. vorgestellt.

Das Vogelkopfprotom – Fragen zur Herkunft

Als Vogelkopfprotom im engeren Sinne (siehe Katalog) versteht Verf. vor allem solche Darstellungen, welche dem Typ IA nach von Carnap-Bornheim (1991, 7–12) zugehören oder diesem vergleichbar sind. Die Typen IB (mit erhabenen mandelförmiger Brücke) und IC (mit flach mandelförmig konturierter Brücke) sind zwar in die Untersuchung miteingeflossen und finden sich deshalb auch im Katalog wieder, es bleibt aber anzumerken, dass die Übergänge zum »mandelförmigen« Motiv bisweilen so fließend erscheinen, dass eine klare Trennung der Motive nicht immer möglich ist⁴³.

Das Vogelkopfprotom tritt sowohl als Einzelmotiv, wie z. B. auf Schwertriemenbügeln, als auch in Gruppen auf (z. B. auf der Gesichtsmaske von Thorsberg und auf dem Schild von Gommern)⁴⁴.

Den Ausführungen Raddatz' zufolge (1957, 149–152) gehen das Vogelkopfprotom und das »mandelförmige« Zeichen auf römische Vorbilder zurück (Abb. 11). Das Mandelmotiv ist von römischen Pferdegeschirranhängern und -beschlagen aus dem Limesgebiet, vor allem aus römischen Kastellen und Pferdegräbern der Provinz Dacia, bekannt und gehört dort vornehmlich dem 2. und 3. Jh. an. J. Oldenstein und M. Gschwind gehen deshalb davon aus, dass es sich bei diesem Motiv um eine für diese Provinz charakteristische

Form gehandelt hat (Oldenstein 1976, 141 f.; Lau 2016, 699 f.). Nach Raddatz (1957) wurde es von den Germanen übernommen und in ihrer Heimat nach und nach zu einem klar konturierten Vogelkopf umgewandelt⁴⁵. Möglicherweise lernten germanische Reitereinheiten während ihrer Zeit als Auxiliare im römischen Heer diese Pferdegeschirranhänger kennen. Für diese These könnte sprechen, dass seit Caesar und während der gesamten Kaiserzeit berittene germanische Einheiten aufseiten der Römer kämpften (Fischer 2020, 149). Von Tacitus (Germ. 14) erfahren wir zudem, dass die Krieger einer Gefolgschaft von der Freigebigkeit ihres Anführers (*princeps*) ein Streitross sowie eine blutbespritzte und siegreiche Frame einforderten (*»Exigunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam.«*⁴⁶). Hier kommen die Überlegungen von Rau (2013, 169 f.) zum Tragen, wonach es sich bei den Anführern einer Gefolgschaft um hochstehende Persönlichkeiten eines Stammes handelte, die zum Zwecke ihrer Machtdemonstration die Männer, die sich ihnen anschlossen, mit Waffen und allem Notwendigen ausrüsteten. Die Qualität dieser zur Verfügung gestellten Ausstattung diente ihrem Führungsanspruch. Rau geht weiterhin davon aus, dass eine solche Gefolgschaft meist beritten gewesen sein dürfte. Diente eine derartige germanische Reitereinheit als Hilfstruppe im römischen Heer, ist es vorstellbar, dass die Krieger während dieser Zeit das römische Mandelmotiv kennenlernten. Auf die Übernahme römischer Bildmotive und ihre Neugestaltung in der *Germania* verweist auch Pesch (2012, 643).

Ausführlich hat sich Lau (2016; 699–700; 704–706; 709) mit den Pferdegeschirren aus den nordeuropäischen Kriegsbeuteopfern und deren Bezügen zu den provinzialrömischen Pferdegeschirranhängern des 2. und 3. Jhs. auseinandergesetzt. Demzufolge lassen die Pferdegeschirre aus Thorsberg in größerem Umfang Einflüsse aus dem provinzialrömischen Bereich erkennen, speziell bei Zaumzeugen und Sattelgeschirr des 2.–3. Jhs. Dabei ist zwischen »original« römischen Stücken und solchen, welche auf provinzialrömische Vorbilder zurückgehen, zu unterscheiden. Weiterhin führt sie aus, dass die Pferdegeschirre der älteren Römischen Kaiserzeit neben spätlatènezeitlichen auch

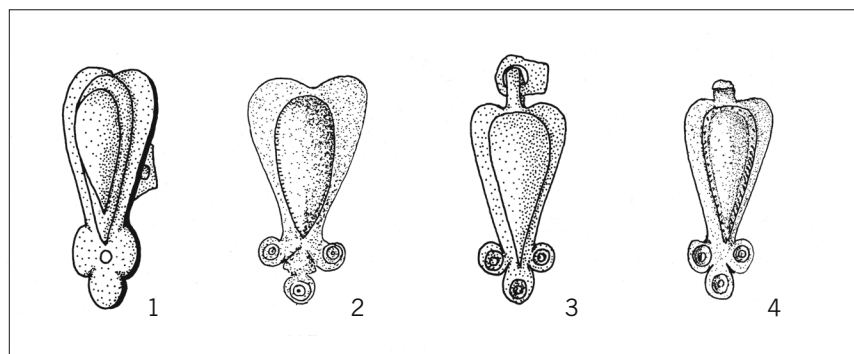


Abb. 11 Beispiele für das mandelförmige Motiv aus römischen Kastellen entlang des obergermanisch-rätischen Limes: 1 Saalburg; 2 Cannstatt; 3 Straubing; 4 Weißenburg. M. 2 : 3.

43 Auch die Tierkopfringe wurden nicht in die Untersuchung miteinbezogen und nur der Vollständigkeit halber im Katalog (Kat.-Nr. 99–100) exemplarisch aufgeführt.

44 Eine Zusammenstellung ausgewählter Beispiele bei Blankenfeldt 2007, 101 Anm. 31–32.

45 Neben der Herleitung des Vogelkopfprotoms vom Mandelmotiv werden außerdem römische Schwertriemenbügel vom Typ ID (nach v. Carnap-Bornheim) mit Delphindarstellungen sowie weitere römische Importgegenstände diskutiert: Blankenfeldt 2015, 23 f. m. Anm. 103.

46 Die Übersetzungen aller lateinischen und griechischen Quellen erfolgte durch M. Schlenker.

frühhömische Einflüsse aufweisen und diese auf direkte Kontakte germanischer Reiter mit dem römischen Heer des 1. Jhs. in Verbindung zu bringen sind. Anders sehe es bei den Pferdegeschirren der jüngeren Römischen Kaiserzeit aus, bei denen eine »charakteristische Vermischung provinziäl-römischer und germanischer Formen« zu beobachten ist, sodass Angaben zur Provenienz mit Unsicherheiten behaftet sind (Lau 2016, 705; 709).

Nach Lau (2016, 705) wäre es vorstellbar, dass eine solche Übernahme durch germanische Reiter erfolgt sein könnte, die römisches Pferdegeschirr aus eigener Anschauung kannten, vielleicht hatten aber auch unweit der römischen Provinz gelegene germanische Großsiedlungen mit Handelskontakten in das Römische Reich und nachweislich Metall verarbeitenden Werkstätten bei der Übernahme römischer Motive eine Rolle gespielt. Als Beispiele sind die Siedlungen von Kamen-Westick und Dortmund-Oespel zu nennen, wo sich neben anderen Funden römischer Provenienz auch Bestandteile von Pferdegeschirren fanden. Es erscheint daher vorstellbar, dass an einem solchen Fundplatz Pferdegeschirre entstanden sein könnten, wie man sie aus dem Thorsberger Mooropferfund kennt (Lau 2016, 705).

Das Thema der Vermischung römischer und germanischer Elemente greift auch Voß (2020a, 440) auf. Untersuchungen an den Thorsberger Zierscheiben und anderer Militaria ergaben, dass sich eine strikte Unterteilung in römisch und germanisch so nicht mehr aufrechterhalten lasse, vielmehr ist eine Art Mischkultur zu erkennen, in der sowohl römische und nicht römische Handwerkstradition als auch das jeweilige Form- und Stilempfinden verschmolzen. Blankenfeldt (2020, 321) sieht hierin eine bewusste Übernahme in Kombination mit einer Vermischung unterschiedlicher Symbolsprachen durch Mitglieder der germanischen Elite, welche auf diesem Wege ihre Vertrautheit mit dem Römischen Reich zum Ausdruck bringen wollte (Blankenfeldt 2007, 100). In diesem Zusammenhang wird auch auf die Prachtschwerter aus Illerup Ådal verwiesen, bei denen es sich um römische Klingen und Griffbestandteile in Verbindung mit germanischen Schwertscheiden und Griffhilzen handelt.

Insbesondere kunstvoll gearbeitete Metallobjekte aus der jüngeren Römischen Kaiserzeit lassen sich nicht immer eindeutig als römisch oder germanisch ansprechen. Blankenfeldt geht daher spätestens ab der Periode C1b von der Existenz germanischer Handwerker mit römischer Ausbildung aus. Zudem berichten schriftliche Quellen auch von römischen Handwerkern im Dienst germanischer Anführer (Blankenfeldt 2015, 12).

Die Objekte mit der Darstellung des Vogelkopfprotoms sind vor allem in der Stufe C1b verbreitet, während die »mandelförmigen« Motive auf den Ausrüstungsteilen des Pferdegeschirrs auch noch in die Stufe C2 datiert werden können (Blankenfeldt 2015, 23 f.) (siehe Katalog).

Die Region, in der diese Transformation stattgefunden haben muss, war sicher nicht der südkandinavische Raum,

da in den bekannten Mooropferstätten nach von Carnap-Bornheim (1991, 12) überregional erbeutete Gegenstände niedergelegt wurden. Anbieten würden sich darum Regionen, die nicht nur über Kontakte in den Norden, sondern auch zum Römischen Reich verfügten, wie sich dies für Mitteldeutschland, Niedersachsen oder Westfalen (Kamen-Westick, Dortmund-Oespel) belegen lässt.

Das Vogelkopfprotom – ein Rangabzeichen?

Schwertriemenbügel des Typs IA (mit Vogelkopfprotom) nach von Carnap-Bornheim fanden sich vor allem in den großen kaiserzeitlichen Heeresausrüstungsofferplätzen Südkandiaviens (Thorsberg, Vimose, Illerup Ådal)⁴⁷, nur wenige Stücke stammen aus Gräbern (z. B. Kat.-Nr. 1: Gommern; Kat.-Nr. 95: Brandsby [DK]). Damit wird nach von Carnap-Bornheim (1991, 12) deutlich, dass es sich um Gegenstände fremder Provenienz handelte, die von der einheimischen Bevölkerung niedergelegt wurden. Von den insgesamt ca. 430 Schwertriemenbügeln aus Thorsberg, Vimose und Illerup Ådal gehören nur etwa 38 Exemplare dem Typ IA an; auffällig ist, dass von den 24 Schwertriemenbügeln aus diesen Heeresausrüstungsofferplätzen, die Perldrähte oder Pressbleche aufweisen, gut die Hälfte (13 Expl.) eben dieser Gruppe zuzuweisen ist. Von Carnap-Bornheim konnte außerdem belegen, dass die Schwertriemenbügel des Typs IA sich auch dadurch von den anderen unterscheiden, dass sie zumeist aus massivem Silberblech oder aber aus mit Silberblech plattierten Bronzekonstruktionen bestehen. Zudem liegt eine fast regelhafte Kombination von silbernen Exemplaren des Typs IA und Pressblechverzierungen vor (v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 462)⁴⁸. Auf einigen Vogelköpfen werden mittels (tiefblauer bis schwarzer) Glaseinlagen, Punzierungen oder Bohrungen Augen angedeutet (v. Carnap-Bornheim 1996, 464).

Somit stellen Riemenbügel des Typs IA nach von Carnap-Bornheim (1996, 464) »eine kleine, in Material und Technik exklusive Gruppe dar«. Das Vogelkopfprotom findet sich in den Heeresausrüstungsofferplätzen von Vimose und Thorsberg insbesondere auf Gegenständen der Gruppe »Schwelter und Pferdegeschirr« und im Falle von Thorsberg auch auf dem Helm, der Brünne und auf Riemenschnallen. Es wird vermutet, dass es sich um ein Rangabzeichen gehandelt haben könnte, doch wird auch eine apotropäische Bedeutung für möglich gehalten. Eventuell war dieses Zeichen auch Mitgliedern einer bestimmten Gefolgschaft vorbehalten.

Generell bleibt zu hinterfragen, ob vielleicht nur solche Vogelkopfprotome überliefert sind, die aus nicht vergänglichem Material – hier Metall – hergestellt wurden. Nicht auszuschließen sind derartige Darstellungen auch in Holz bzw. auf Stoff oder Leder. So gibt es unter den Funden aus dem Thorsberger Moor eine Reihe von hölzernen Objekten, deren

47 Siehe Kat.-Nr. 3–94; zu den Heeresausrüstungsofferplätzen s. Rau/v. Carnap-Bornheim 2012.

48 Nach v. Carnap-Bornheim/Ilkjær (1996, 462) gibt es in Illerup Ådal ein silbernes und ein

bronzenes Exemplar ohne Pressblech. Ebenso wurde in Thorsberg ein solches Stück gefunden (Raddatz 1987, Kat.-Nr. 87 Taf. 10,8) (hier Kat.-Nr. 21). Allerdings fehlen an beiden Mooropferplätzen Pressbleche auf den bronzenen Stücken.

Oberfläche einen Dekor aus flächiger Strichverzierung (das Fragment einer Schwertscheide [?] mit M 129; Matešić 2015, 40) oder eingeritzte geometrische Ornamente auf Bögen (z. B. Engelhardt 1863, Taf. 12,9–10) zeigen⁴⁹. Während in Illerup Ådal und im Vimose Spuren von Bemalung oder Runen auf Pfeilschäften fehlen (Jensen/Nørbach 2010, 115; 120), entdeckte man im Kriegsbeuteopfermoor von Nydam aus dem 4. Jh. auf 55 Pfeilen bzw. Pfeilfragmenten eingeritzte Verzierungen und Zeichen (Oehrl 2011, 63 f. m. Abb. 1). Ebenso finden sich in Nydam auf den Griffen von Ahlen ornamentale Muster (z. B. Engelhardt 1865, Taf. 15,18–23). Bei den Objekten aus Leder, welche in Thorsberg gefunden wurden, gibt es eingedrückte Muster auf Schuhen, wie z. B. Linien, Rauten, v-förmige Muster, Striche, Punkte, konzentrische Kreise und S-Figuren, und solche, die mit einem scharfen Stempel vorgenommen wurden. Bekannt sind hier Palmetten, konzentrische Kreise und rautenförmige Gittermuster. Ein eingeg schnittenes Muster liegt nur von einem breiten Riemen vor (Gräf 2014, 256 f.; 318 Abb. 10; 322 Abb. 14; 325 Abb. 17; 337 Abb. 29)⁵⁰. Verwiesen sei zudem auf die hölzernen Beigaben aus den Gräbern der Fallward, Lkr. Cuxhaven (4.-5. Jhs.). Die gedrechselten oder geschnitzten Objekte tragen Verzierungen aus Riefen, Rillen und Kerbschnittdekor. Auch Bemalung konnte nachgewiesen werden (Peek u. a. 2022).

Nach Blankenfeldt (2020, 328 f.) sind Bestandteile des Pferdegeschirrs am Fundplatz Illerup Ådal, Platz A, in den Ausstattungsniveaus 1b (15 Objekte) und 3 (2 Objekte) vertreten und stets an exklusive Ausrüstungen gebunden. Somit ist eine Deutung des Vogelkopfprotoms als Rangabzeichen in Betracht zu ziehen. Weiter heißt es bei Blankenfeldt (2015, 25): »Die Frage nach der Funktion des Vogelkopfes ist somit nicht zuletzt abhängig von der Frage der Eigenausrüstung oder zentralen Ausgabe von Pferdegeschirren an die Soldaten. Insgesamt allerdings unterscheidet sich der stilisierte Vogelkopf deutlich von den anderen Vogeldarstellungen aus der Römischen Kaiserzeit und wird auch nicht über den gesamten Zeitraum verwendet. Somit ist eine tiefere und eigene Bedeutung dieses Symbols anzunehmen.«

Das Vogelkopfprotom – ein Apotropaion?

Nach Raddatz (1957, 150) ist das Vogelkopfprotom am ehesten als ein apotropäisches Zeichen zu deuten. Dafür spräche vor allem seine Anbringung auf Schwertriemenbügeln, da das Schwert besonders gegen den »bösen Blick« zu schützen war. Eine Verwendung als reines Ziermotiv lehnt er hingegen ab. Diejenigen Vogelköpfe, die bereits über eingepunzte Augen oder gar Glasaugen verfügen, würden diese

Annahme, dass es sich um eine Art Amulett handelte, stützen, da seinen Ausführungen zufolge (Raddatz 1957, 150) bereits der »Augenstellung allein eine besondere, abwehrende Wirkung zugeschrieben wurde«.

Wie bereits erwähnt, gab es »Heilsbilder«, die den Träger schützen sollten und ihn zugleich unter eine Art göttlichen Schutz stellten. Der Träger eines solchen Bildes war somit Teil einer göttlichen Ordnung (Pesch 2012, 687; Pesch 2013, 185).

Das Vogelkopfprotom auf dem Gommerner Schildbuckel und seine mögliche ornithologische Einordnung

Im folgenden Abschnitt soll der Frage nachgegangen werden, ob man den auf dem Gommerner Schildbuckel dargestellten Vogel einer bestimmten Art zuweisen kann.

Becker hält dies aufgrund der naturalistischen Wiedergabe für wahrscheinlich und geht davon aus, dass der Vogelkopf nicht als Symbolbild für Vögel allgemein zu verstehen ist, sondern am ehesten hier ein Rabe dargestellt ist⁵¹. Er gibt aber zu bedenken, dass für die Deutung der Motive auch andere Vogelarten (z. B. Kranich oder Reiher) in Betracht gezogen werden könnten (Becker 2010, 110; 368 Anm. 46).

Eine pauschale Ansprache der Vogelkopfprotome als Raben oder gar als Hugin und Munin lehnt Blankenfeldt (2015, 24) hingegen ab. Ebenso zweifelt sie »Inspirationen durch fremde Einflüsse« an und geht aufgrund eigener Untersuchungen zu Tierdarstellungen in der frühen germanischen Kunst davon aus, dass hier allein schon wegen der sehr realistischen Darstellung einheimische Vögel als Vorbild gedient haben müssen.

Eine gänzlich andere Position nimmt Pesch ein. Nach ihrem Dafürhalten »gibt es in der germanischen Kunst überhaupt keinen Wunsch nach Naturalismus. Alle Tierbilder sind stark stilisiert, oft bis zur Unkenntlichkeit, was die konkrete Art angeht. Eine Deutung aufgrund zoologischer Merkmale ist daher nur selten möglich.« Die Bestimmung des Gommerner Vogelkopfprotoms als Raben sieht sie kritisch, da »das Alter der Rabenbezüge zu Wodan/Odin ganz ungeklärt [sei]« und es für das 3. Jh. keine Belege⁵².

Das Vogelkopfprotom aus ornithologischer Sicht (Björn Schlenker)

Vögel faszinieren den Menschen von jeher. Sie stehen sinnbildlich für den Traum vom Fliegen und wer konnte in der Vergangenheit schon nachvollziehen, warum manche Arten alljährlich im Frühjahr wie aus dem Nichts auftauchen, die

49 Für diesen Hinweis dankt Verf. Prof. M. Becker, LDA. Auch in Illerup Ådal soll es nach Becker geschnittene Ornamente auf Speerschäften geben; siehe auch Westphal 2009.

50 Nach Prof. M. Becker, LDA, ist zu bedenken, ob es nicht auch auf durchbrochen und mehrfach genähten Ledergürteln solche Ornamente gegeben haben könnte. Funde von durchbrochen gearbeiteten Ledergürteln (ohne Vogelkopfprotom) liegen seinen Angaben nach vor. Erinnert sei an den Prachtgürtel

aus Gommern, bestehend aus einer oberen, durchbrochen gearbeiteten Lederschicht und einer darunterliegenden Schicht, die mit Blattgold überzogen war.

51 Diese Deutung findet sich auch bei Muhl/Schwarz 2019, 53, mit dem Hinweis, dass der Rabe Bezug zu Wodan habe. Zur Rabensymbolik siehe Vang Petersen 2003, 290.

52 Frdl. Mitt. Prof. A. Pesch vom 18.07.2023. Der Rabe lässt sich erst durch literarische Quellen des Hochmittelalters sicher mit Wodan/Odin verbinden. Zwar ist er in der germanischen

Bildkunst seit dem 3. Jh. vertreten, dort aber zumeist nicht klar abgrenzbar von Raubvögeln. Erst auf den Goldbrakteaten des 5.–6. Jhs. sind Rabenvögel aufgrund der dargestellten Bildszenerie eindeutig als solche zu erkennen (Pesch 2015a, 385). Auf diesen Bildträgern der Völkerwanderungszeit sind Raub- und Rabenvögel zudem als »wirksame Helfer [...] Odins [anzusprechen], sie sind Symbole seiner Anwesenheit, seines Schutzes, seiner Heilungsmeisterschaft und anderer Machttaten« (Pesch 2015a, 388).

Nistplätze aufsuchen, ihre Brut aufziehen, um dann im Spätsommer wieder zu verschwinden? Vögel spielen in der Geisteswelt des Menschen eine besondere Rolle, manche Arten stehen für positive, andere für negative Eigenschaften. So haben sie z. B. bis heute auch einen festen Platz in der Heraldik. Die Ornithologie ist als Teildisziplin der Zoologie eine Wissenschaft mit jahrhundertelanger Tradition. Heute ist das Beobachten von Vögeln ein weitverbreitetes Hobby, ähnlich wie in der Archäologie ist das ehrenamtliche Engagement zahlloser Privatleute für die Forschung an Universitäten, Max-Planck-Instituten und in Verbänden unverzichtbar. Hier sei nur an die Beringung und die beobachtende Erfassung und Zählung von Zugvögeln erinnert. Natürlich ist es dabei unabdingbar, einen Vogel überhaupt zu erkennen. Das Bestimmen von Vögeln folgt ähnlichen Prinzipien wie die Typologie der Archäologen. Es werden zunächst Merkmale erfasst – in der Ornithologie sind dies Größe, Gestalt, Befiederung und Farbe, Länge der Läufe (Beine), Flugbild, Bewegungsmuster, Form der Schwingen (Flügel), Beschaffenheit des Schnabels u. v. m. –, die letztlich zu einer typologischen Zuordnung bzw. Artzuordnung führen. Ein erfahrener Feldornithologe ist zumeist in der Lage, die Art allein aufgrund der Silhouette eines Vogels zu bestimmen. Viele der in diesem Beitrag abgehandelten Vogeldarstellungen des 3. Jhs. n. Chr. weisen bei Anwendung feldornithologischer Methoden tatsächlich Merkmale und Eigenheiten auf, die es erlauben, eine Deutung aus ornithologischer Sicht zu wagen. Ganz offenkundig lag es nämlich bei etlichen der bekannten Exemplare in der Intention der damaligen Feinschmiede, *ganz bestimmte* Vögel darzustellen.

Für die folgenden Überlegungen ist vor allem die Form des dargestellten Vogelschnabels von Bedeutung. Die Beschaffenheit und das Aussehen des vogeltypischen Mundwerkzeugs – im Grunde handelt es sich um den von einer Hornscheide umgebenen Ober- und Unterkiefer – hängt unmittelbar mit den Lebens- und vor allem Ernährungsgewohnheiten einer Art zusammen. So besitzt der Greifvogel (z. B. Adler, Bussard, Falke, Eule) einen kurzen, hakenförmigen Schnabel, der es ihm erlaubt, seine Beute »mundgerecht« zu zerreißen. Insektenfresser (z. B. Nachtigall, Bachstelze, Rotkehlchen) nehmen ihre Nahrung mithilfe eines feinen, pinzettenartigen Schnabels auf. Finkenvögel, wie z. B. der Buchfink, der Grünfink oder der Kirsch kernbeißer, die sich vor allem von Pflanzensamen – bis hin zum Kirsch kern – ernähren, zermalmen diese mit ihrem kurzen, kegelförmigen Schnabel. Die Vielfalt und die Zahl der Varianten ist naturgemäß groß, sicher ist jedoch, dass über Form und Länge des Schnabels – im Verhältnis zu Größe und Form des Kopfes – im Ausschlussverfahren durchaus Aussagen zu einer Artzugehörigkeit getroffen werden können.

Auf dem silbernen Schildbuckel aus dem Fürstengrab von Gommern wird der rundliche Kopf eines Vogels mit deutlich hervorgehobenen Augen und langem, ausgesprochen schmalem Schnabel in Szene gesetzt (Abb. 12,1). Entsprechende, auf den ersten Blick scheinbar gleichartige Vergleichsstücke sind von verschiedenen namhaften Fundstellen im Norden der *Germania* bekannt⁵³ und folgen offensichtlich einem einheitlichen Kanon, dessen Besonderheit nicht zuletzt darin liegt, dass die Vögel ungewöhnlicherweise *en face* dargestellt sind. Auffällig ist, dass derartige Applikationen ausschließlich in Zusammenhang mit der Bewaffnung (bzw. an Schutzwaffen, d. h. Schilden, Schwertscheiden) und an Teilen des Pferdegeschirrs vorkommen (vgl. Kap. »Das Vogelkopfprotom – ein Rangabzeichen?«).

Die erwähnten Beispiele von Vogeldarstellungen werden in der Literatur mehrfach als Darstellungen von Raben gedeutet. Diese Interpretation fußt allerdings nicht auf ornithologisch-typologischen Überlegungen, sondern wohl vielmehr in der althergebrachten literarischen Kenntnis der Bedeutung des Raben, genauer: Kolkrahen, in Zusammenhang mit dem germanischen Göttervater Wodan/Odin⁵⁴. Nach Snorri Sturluson (1179–1241) sitzen sie auf seinen Schultern »und sagen ihm alles ins Ohr, was sie sehen und hören. Sie heißen Hugin und Munin. Bei Tagesanbruch entsendet er sie, um über die ganze Welt zu fliegen, und zur Frühstückszeit kehren sie zurück. Von ihnen erfährt er viele Neuigkeiten.«

Kolkrahen gehören zu den Nahrungsuniversalisten, sind also Allesfresser. Ihr Schnabel erscheint ausgesprochen kräftig, leicht gebogen und in der Aufsicht deutlich keilförmig (Abb. 12,4). An seiner Basis ist er breit, die Schnabeloberseite zeigt einen regelrechten Grat. Diese Beschreibung trifft auf die auf dem Schildbuckel von Gommern dargestellten Vögel mit lang gestreckten, schmalen Schnäbeln eindeutig nicht zu. Es bestand Gelegenheit, in der umfangreichen Skelettsammlung der Julius-Kühn-Sammlung zu Halle (Saale) fotografische Aufnahmen einer Auswahl relevanter Vogelschädel anzufertigen⁵⁵. Eine Gegenüberstellung mit dem Vogelkopfprotom ermöglicht nun nähere Betrachtungen.

Das Vogelkopfprotom von Gommern

Die Hauptmerkmale der Vogeldarstellungen auf dem Gommerner Schildbuckel liegen, wie bereits erwähnt, in einem langen, auffällig schmalen, fast pipettenförmigen Schnabel, der Kopf erscheint rundlich und die Augen sind deutlich hervorgehoben (Abb. 12,1; 13a–c). Natürlich weisen unter heimischen Vogelarten etliche einen länglichen Schnabel auf, weitläufig bekannt sind Storch, Kranich und Reiher⁵⁶. Unter diesen ist vor allem der im Volksglauben viel beach-

53 Vgl. Katalog sowie die Kapitel: »Das Vogelkopfprotom – Fragen zur Herkunft« und »Das Vogelkopfprotom – ein Rangabzeichen?«.

54 Überliefert in den *Grímnismál*, Str. 20 (auch Snorra-Edda, Kap. 38) und der *Ynglinga saga* (Heimskringla), Kap. 7.

55 Verf. danken Frau Dr. R. Schafberg und Herrn Dr. F. Steinheimer, Zentralmagazin Naturwissenschaftlicher Sammlungen der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,

für die Bereitstellung des Skelettmaterials und der Vogelpräparate sowie die Erlaubnis zu deren Veröffentlichung.

56 An dieser Stelle sei auch der Waldkrähe genannt, der bis zu seiner Ausrottung zur heimischen Avifauna gehörte. Es handelt sich hier um den Schopffibis, der auch in der Religion Ägyptens eine große Rolle spielte. Als Felsenbrüter dürfte er nördlich der Mittelgebirge kaum oder nur lokal vorgekommen sein.

In den 1630er-Jahren wurde ein Exemplar in Thüringen erlegt (Roland 2022, 219), ansonsten ist sein Verbreitungsgebiet offenbar eher als »circumalpin« zu beschreiben. In einer aktuellen Studie (Schmölcke/Thomsen 2024) wird hinterfragt, ob der Weißstorch in dem Gebiet der Germania bis etwa um das Jahr 1000 überhaupt Teil der heimischen Fauna war.

tete Weißstorch (»Meister Adebar«) für eine symbolträchtige Darstellung besonders geeignet, doch wäre auch in diesem Fall die Ausführung einer Schnabelform mit deutlich keilförmigerem Profil zu erwarten (Abb. 12,5; 13f–g). Auch bei den beiden anderen Arten ist von einer erheblich breiteren Schnabelbasis auszugehen.

Die besten Parallelen zu den Vogeldarstellungen von Gommern finden sich bei den sog. Schnepfenvögeln, in der einheimischen Avifauna eine artenreiche und weitverbreitete Familie, von denen dem Laien wahrscheinlich der Kiebitz und vielleicht der Brachvogel am geläufigsten sind. In Zusammenhang mit der geschilderten Problematik verdienen zwei Arten besondere Berücksichtigung⁵⁷. Sie besiedeln verschiedene Lebensräume und sind für den ungeschulten Blick kaum voneinander zu unterscheiden. Die Waldschnepfe⁵⁸ (Abb. 13c) besiedelt – daher der Name – feuchte Wälder, in denen sie mit ihrem langen Schnabel Weichtiere und Insekten aus dem Boden stochert. Sie ist etwa tauben groß, besitzt eine gedrungene Gestalt und ihr Gefieder bietet im Unterholz des Waldes mit seinen Braun-, Schwarz- und Weißtönen eine perfekte Tarnung. Der Kopf zeigt eine Querbänderung, wodurch sie von anderen Arten leicht zu unterscheiden ist. Ihre Augen, mit denen sie ein Umfeld von ca. 360° erfassen kann, sind groß, schwarz und treten deutlich hervor. Der Schnabel ist nahezu pipettenförmig (»Stocherschnabel«) und auch an seiner Basis schmal.

Die zweite infrage kommende Art ist die Bekassine (Reddig 1981), früher als Sumpfschnepfe bezeichnet (Abb. 13a–b). Sie ist kleiner als die Waldschnepfe, ihr gerader Schnabel ist länger und ihr Kopf weist, im Gegensatz zur Querbänderung der Waldschnepfe, ein Längsmuster auf. Die Augen erscheinen weniger hervorgehoben. Bekassinen sind in Wäldern nicht anzutreffen, sie bewohnen vor allem Moore und Feuchtgrünland.

Sicher lassen sich unter den Schnepfenvögeln noch weitere – aber seltenere – Arten finden, die Waldschnepfe und Bekassine in Bezug auf ihre Anatomie gleichen (z. B. die Uferschnepfe), doch sind unter diesen keine, die mystisch so bedeutend empfunden werden wie die beiden genannten Arten. Streng genommen ähnelt das Vogelkopfprotom von Gommern eher der Waldschnepfe als der Bekassine⁵⁹. Vor allem die Bekassine spielt im Volksglauben eine herausragende Rolle, doch wird auch die Waldschnepfe als überaus scheuer und gut getarnter Vogel durchaus als »geheimnisvoll« empfunden. Es erscheint daher plausibel, dass die Feinschmiede, die den Schildbuckel von Gommern anfertigten, diese beiden nur schwer zu unterscheidenden Arten⁶⁰ vor Augen hatten und deren arttypische Eigenheiten gekonnt in Szene setzten.

Das Vogelkopfprotom – andere Fundstellen, andere Vögel?

Die Identifizierung des Vogelkopfprotoms von Gommern als Schnepfe soll keineswegs zu einer pauschalen Verallgemeinerung führen. Betrachtet man den bedeutenden germanischen Fingerring aus der Nähe von Helmsdorf (Stadt Gerbstedt, Lkr. Mansfeld-Südharz; Kat.-Nr. 99) (Abb. 14), ist leicht zu erkennen, dass dessen Enden Vogelkopfdarstellungen zieren. Der Schnabel des dargestellten Vogels ist verhältnismäßig kurz, zeigt eine breite Basis, eine keilförmige Grundstruktur sowie einen auffälligen Mittelgrat. Er gleicht damit frappierend der oben vorgenommenen Beschreibung des Schnabels eines Kolkraben. So wäre es zumindest vorstellbar, dass mit diesem Schmuckstück ein Bekenntnis zum »Allvater« Wodan/Odin abgelegt wurde.

Im Rahmen dieser Arbeit wurde angestrebt, möglichst alle bekannten Vogelkopfprotome katalogmäßig zu erfassen, um diese dann auch aus ornithologischer Sicht zu beurteilen. Wie sich bei der Durchsicht der Umzeichnungen zeigte, erscheinen diese bisweilen nicht exakt genug ausgeführt, sodass man nicht immer zu einer zufriedenstellenden Ansprache gelangen konnte. Leichter fällt hingegen die Begutachtung von Fotografien. Aber auch bei guter fotografischer Wiedergabe des Vogelkopfprotoms konnten insbesondere bei den zum Pferdegeschirr gehörigen Stücken keine genaueren Ansprachen erfolgen, da der Übergang vom sog. Mandel- oder Spitzmandelmotiv zum Vogelkopfprotom vielfach fließend erscheint und sich somit einer näheren Spezifikation entzieht. Obwohl von Verf. zunächst davon ausgegangen wurde, dass es beabsichtigt war, *bestimmte* Vogelarten darzustellen, entsteht in vielen Fällen – und vor allem bei den Pferdegeschirrbestandteilen – der Eindruck, dass derartige Bemühungen vielfach eher zweitrangig waren. Sollten die Applikationen hier eher auf eine »Fernwirkung« ausgelegt gewesen sein? Auch stellt sich die Frage, ob beim Pferdegeschirr die Abstrahierung eines Vogelkopfes überhaupt beabsichtigt war oder ob es sich hier um eine Weiterführung des aus der römischen Armee bekannten Mandelmotivs handelt.

Ganz im Gegensatz dazu gelingt es deutlich häufiger, bei den von den Schwertriemendurchzügen stammenden Darstellungen zu einer Artansprache zu gelangen. Vielleicht ist dies damit zu begründen, dass die auf der Schwertscheide angebrachten Dekorelemente eher auf Nahsicht ausgerichtet waren und sich der jeweilige Träger damit einen – wie auch immer gearteten – positiven Effekt erhoffte.

Als Ergebnis der Durchsicht muss eingeräumt werden, dass es keineswegs in allen Fällen möglich ist, eine Bestimmung der Vogelart vorzunehmen (s. Katalog). Trotzdem

57 Zur Absicherung der Artansprachen wurden die Darstellungen der Gommerner Vogelkopfprotome praktizierenden Ornithologen vorgelegt. Für die fachliche Beratung danken wir Dr. B. Leisler und R. Schlenker †, beide ehemalige Mitarbeiter der Vogelwarte Radolfzell/Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie, sowie Dr. H.-G. Bauer, Max-Planck-Institut für Verhaltensbiologie, Radolfzell, und dem Avifaunisten W. Schmid, Wendlingen.

58 Im Französischen wird mit dem Begriff »bécasse« die Waldschnepfe bezeichnet,

mit »bécassine« (»kleine Schnepfe«) ist die Bekassine gemeint. Es darf davon ausgegangen werden, dass die Unterscheidung dieser beiden Arten in der Frühgeschichte gemeinhin kaum eine Rolle gespielt hat, wie dies auch bei Krünitz (1827) beschrieben ist: »Diese Schnepfe soll mit Recht, nach Büffon [1707–1788], den Namen *Becassine*, kleine Waldschnepfe, führen, und Belon [1517–1564] sagt, sie würde auch eine seyn, wenn sie nicht verschiedene Sitten an sich hätte.« Ausführlich hierzu: siehe

Anhang – Quellen zur Bekassine/Schnepfe, Nr. 5: Krünitz 1827.

59 Bei der bildlichen Darstellung des überlangen Bekassinenschnabels ist zu bedenken, dass sich dieser je nach Kopfneigung entsprechend perspektivisch verkürzt.

60 Bekassine und Waldschnepfe werden im Text aus diesem Grund gelegentlich unter dem Begriff »Schnepfe« subsummiert.

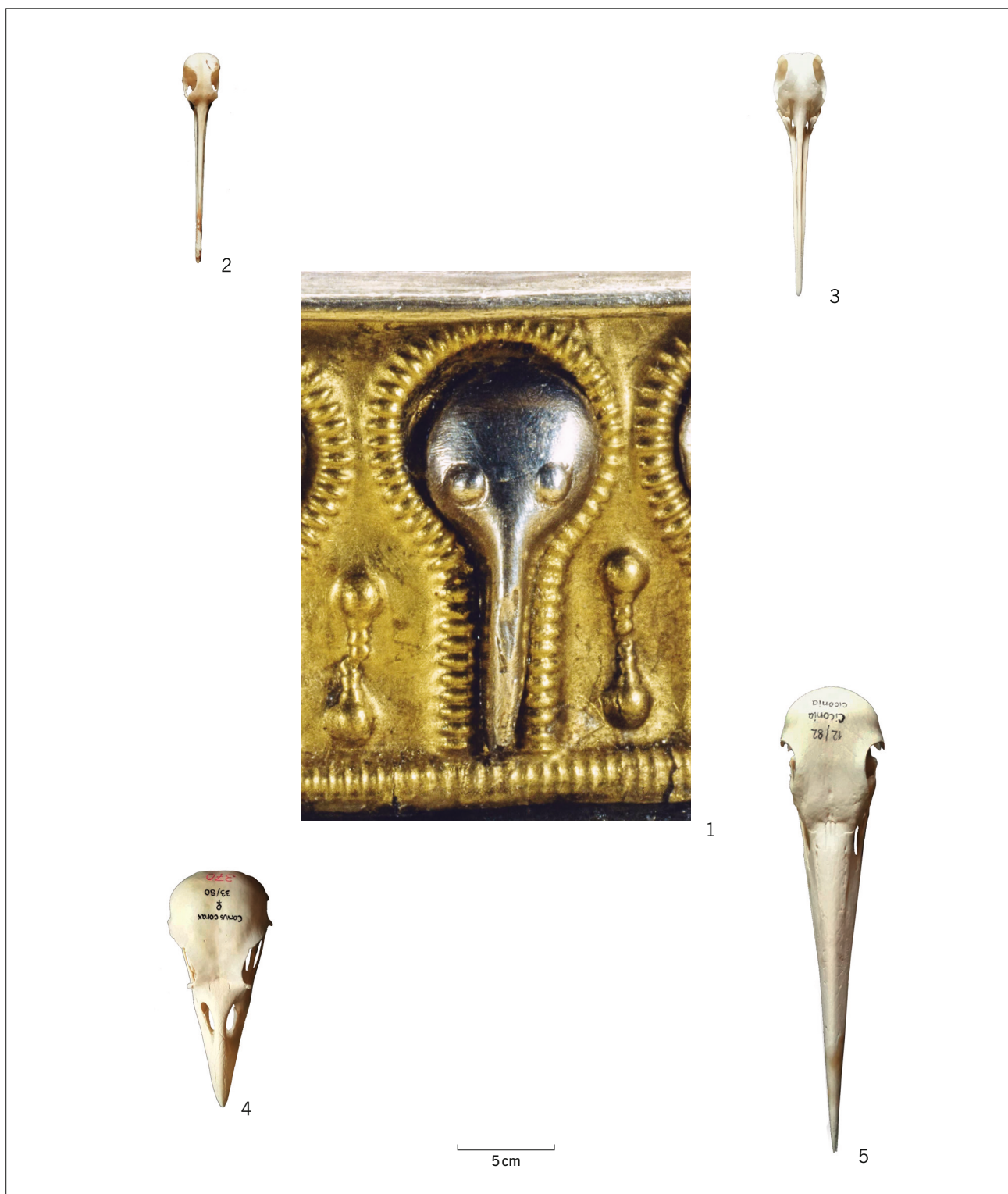


Abb. 12 Schädel rezenter Bekassinen (2), Waldschnepfen (3), Raben (4) und Störche (5) im Vergleich mit dem Vogelkopfprotom von Gommern (1).

konnten letztlich drei Vogelarten mit einiger Sicherheit identifiziert werden: Schnepfe, Rabe und Storch⁶¹. Während die als Schnepfen zu interpretierenden Beispiele verhältnismäßig leicht auszusondern sind, bestehen bei den Darstellungen von Raben und Störchen bezüglich der Länge

Überschneidungsbereiche. Die Schnäbel beider Arten zeigen am Übergang zum Schädelknochen eine breite Basis, womit sich eine keilförmige Grundform ergibt. Letztlich entscheidet somit die Länge des Schnabels, welcher Art eine Darstellung zugeordnet wird. Bei Übergangsformen vom

61 Als Alternative zum Weißstorch wären der Graureiher, der Kranich und ggf. die Rohrdommel zu nennen.

62 Das Verhältnis Schädel: Schnabel sollte beim Raben bei ca. 1:1 liegen, beim Storch bei etwa 1:2. Darstellungen, bei denen die Schnabel-

länge im Übergangsbereich liegt, sind daher schwer zuzuordnen.



Abb. 13 Aus der heimischen Vogelwelt: Bekassine (a–b), Waldschnepfe (c), Kolkrabe (d–e) und Weißstorch (f–g).

Mandel- zum Vogelmotiv fällt im Regelfall die Breite der Schnabelbasis auf, wobei der Schnabel selbst zumeist kurz ausfällt – Merkmale, die eher für eine Deutung als Rabe sprechen könnten⁶². Besonders hervorzuheben ist, dass es sich bei allen um Vogelarten handelt, die im Volksglauben

mit den germanischen Göttern Wodan/Odin und Donar/Thor in Zusammenhang gebracht werden. Die Abbildungen 15–17 zeigen die einer bestimmten Vogelart zuweisbaren Vogelkopfprotome im Vergleich mit Vogelpräparaten bzw. Schädeln rezenter Vögel.

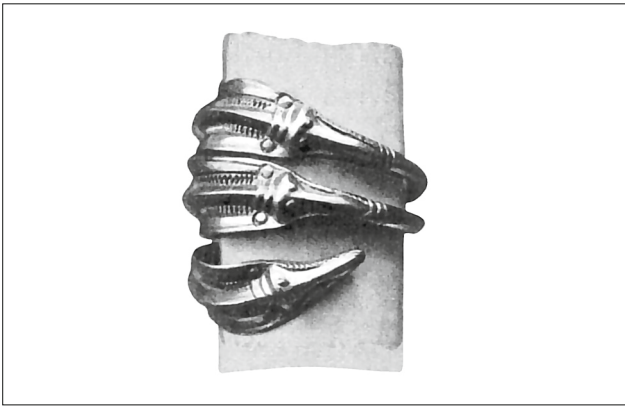


Abb. 14 Bei Helmsdorf (?), Stadt Gerbstedt, Lkr. Mansfeld-Südharz (Kat.-Nr. 99). Tierkopffingerring.

Waldschnepfe und Bekassine in der Volksmagie sowie in der älteren zoologischen Literatur

Die Quellen

In Ermangelung ikonografischer Zeugnisse von in *En-face*-Ansicht dargestellten Vogelköpfen in der *Germania* der Römischen Kaiserzeit gestaltete sich die Deutung des Vogelkopfprotoms als schwieriges Unterfangen. Erschwerend kam hinzu, dass die bislang 98 bekannten Vogelkopfprotome insgesamt recht individuell ausgestaltet sind und sich nur eine begrenzte Zahl einer bestimmten Vogelart zuweisen ließ. Die als Schnepfen anzusprechenden Exemplare treten außer in Gommern noch bei vier weiteren Protomen auf, die Störche sind neunmal vertreten, die Raben immerhin einundzwanzigmal, sie bilden zugleich die zahlenmäßig stärkste Gruppe. Insgesamt 63 Protome können nicht gesichert einer Vogelart zugewiesen werden. Somit stellte sich die Frage, ob man hier überhaupt einen bestimmten Vogel darstellen wollte oder ob eine naturalistische Wiedergabe nicht beabsichtigt war und es nur um die pauschale Darstellung eines sein Gegenüber »anstarrenden« Vogels ging. Da der Vogelkopf von Gommern im Mittelpunkt der Betrachtung steht, wurde dieser vorrangig behandelt, die mögliche ornithologische Ansprache der übrigen Vogelkopfprotome geht aus dem Katalog hervor.

Im weiteren Verfahren wurde der Versuch unternommen, die Bildinhalte der Vogelkopfprotome allgemein und das der Bekassine/Waldschnepfe im Speziellen zu entschlüsseln. Wie sich zeigte, nimmt die *En-face*-Darstellung eines Vogelkopfes in der germanischen Kunst eine Sonderstellung ein; sie ist weder in der Römischen Kaiser- und Völkerwan-

derungszeit noch während des Früh- bis Hochmittelalters üblich, vielmehr zeichnen sich die Darstellungen von Raub- und Rabenvögeln durch eine Profilansicht aus (Pesch 2015a, 382–384).

Nur fünf Exemplare stammen aus (Waffen-)Gräbern, darunter Gommern; die übrigen kamen an Heeresausstattungsofferplätzen zutage, sodass von einem kriegerischen/militärischen Kontext ausgegangen werden kann. Hierfür spricht auch die Anbringung der Vogelkopfprotome auf Schwertscheiden oder auch dem Schild von Gommern.

Antike Berichte zur germanischen Religion⁶³ gibt es nur wenige und sie erzählen nichts über »heilige« Vögel. Eine wichtige Quelle zur germanischen Mythologie sowie einiger weniger Vögel stellen Texte aus der altnordischen Literatur dar (Edda, Sagas), die bisweilen Inhalte widerspiegeln, die bis in die Völkerwanderungszeit zurückreichen (Pesch 2012, 637; 639 f.; Pesch 2015a, 347–349; Schmidt 2015, 47).

Aus literarischen Quellen der klassischen Antike⁶⁴ liegen keine Berichte über Schnepfenvögel vor, fündig wurde Verf. erstmals in einer Schrift der heiligen Hildegard von Bingen aus der Mitte des 12. Jhs. (*Physica*, *De Avibus*, Liber 6, Cap. 39).

Da die wenigen mittelalterlichen Quellen, die zudem aus einem bereits christlichen Umfeld stammen, keine befriedigende Lösung bei der Entschlüsselung der Schnepfendarstellung boten, wandte sich Verf. anderen Quellengattungen zu, um auf diesem Wege an Informationen über Bekassinen und Waldschnepfen zu gelangen. Dazu gehören volksculturelle Überlieferungen sowie die ältere zoologische Literatur. Schwer zugängliche oder besonders aussagekräftige Quellen sind im Anhang (zusammengestellt von M. und B. Schlenker) aufgeführt und dort im Wortlaut wiedergegeben.

In nachfolgender Zusammenstellung werden die im Volksglauben verbreiteten Annahmen zu Bekassinen und Waldschnepfen vorgestellt. Die Quellen entstammen zumeist – und man könnte fast anmerken zwangsläufig – dem 19. Jh., da zu dieser Zeit der Inhalt volksmagischen Denkens das Interesse gebildeter Kreise erreicht hatte und daher nun auch verstärkt gesammelt und schriftlich festgehalten wurde. Ein berühmtes Beispiel hierfür ist die Sammlung und Niederschrift von Volksmärchen durch die Gebrüder Grimm, die vor allem dem Zweck diente, die Geschichten vor dem Vergessen zu bewahren, da bereits zu Beginn des 19. Jhs. die mündliche Erzähltradition stark nachgelassen hatte und diese Quellen somit unwiderruflich in Vergessenheit geraten wären. Jakob Grimms Werk über die »Deutsche Mythologie« (1835) ist zugleich eine unerschöpfliche Quelle für Brauchtum und Volksmagie⁶⁵. Auch das aufkommende deutsche Nationalbewusstsein während des 19. Jhs. hatte Anteil an der Veröffentlichung

63 Gemeint sind literarische Werke, keine einzelnen Runeninschriften. – Zur Religion der Germanen liegen uns nur Berichte römischer Schriftsteller vor: z. B. Tacitus, *Germ.* 9,1; 45; Tacitus, *ann.* 1,51; 2,12,1; 4,73; Tacitus, *hist.* 4,22.

64 Auch in der sehr umfangreichen Arbeit von A. Rink (1997), die immerhin 60 Vögel behandelt, ist keine einzige Schnepfenart vertreten.

65 In Anlehnung an C. Priesner (2024, 22) versteht Verf. unter Volksmagie »alle magisch

konnotierten Handlungen und Denkweisen, die im alltäglichen Lebensumfeld dazu dienen bzw. dienen, die Bedrohung der Sicherheit von Tier, Mensch und Gemeinschaft durch allerlei Jenseitsmächte abzuwehren und stattdessen Wohlergehen, Glück und Gesundheit zu erlangen.« Die von Priesner vorgeschlagene Ablehnung des Begriffes »Aberglauben« wird durch Verf. unterstützt, da diese Bezeichnung voraussetzt, dass es einen allgemeingültigen »rechten Glauben«

gibt, was jedoch im Widerspruch zur Realität ist. Nach Priesner gehören zur Volksmagie »alle Formen von Schutz- und Schadezauber, einfache Verfahren der Zukunftsschau, Schatzgräberei, Amulette, Heilungen mit magisch aufgeladenen Pflanzen, Tieren oder Mineralien, aber auch diverse Praktiken der Verzauberung [...] und Verhexungen von Tieren und Menschen.« Kritisch zum Begriff »Aberglaube« vgl. Biermann 2024, 401 f.



Abb. 15 Schädel einer rezenten Waldschnepfe (1–2) und Bekassine (3) im Vergleich mit Vogelkopfprotomen aus Gommern, Lkr. Jerichower Land, DE (4), Illerup Ådal, Ostjütland, DK (5) und Vimose, Fünen, DK (6–8), die sicher als Bekassine/Waldschnepfe anzusprechen sind. Langer Schnabel mit schmaler Schnabelbasis (»Stocherschnabel«). Einzelnachweise s. Abbildungsnachweis.

deutscher Sitten und Gebräuche. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges verlor sich das ernsthafte Interesse an volkstümlichen Belangen. In Bezug auf Werke zu Vögeln

im Volksglauben erschien eine umfangreichere Besprechung – und hier auch zu Bekassinen und Waldschnepfen – im Jahre 1989 (Gattiker/Gattiker 1989); deren Inhalte



Abb. 16 Schädel eines rezenten Weißstorches (1–2) im Vergleich mit Vogelkopfprotomen aus Illerup Ådal, Ostjütland, DK (3–4, 9) und Vimose, Fünen, DK (5–8, 10), die sicher als Störche anzusprechen sind. Langer, dolchförmiger Schnabel mit breiter Basis. Einzelnachweise s. Abbildungsnachweis.



Abb. 17 Schädel eines rezenten Raben (1–2) im Vergleich mit Vogelkopfprotomen aus Illerup Ådal, Ostjütland, DK (3–5, 7, 9, 12–13), Vimose, Fünen, DK (10, 14–15) und Thorsberg, Kr. Schleswig-Flensburg, DE (6, 8, 11, 16, 17–20), die sicher als Raben anzusprechen sind. Kurzer, keilförmiger Schnabel mit breiter Basis. Einzelnachweise s. Abbildungsnachweis.



Abb. 18 Der Balzflug der Bekassine (*Gallinago gallinago*). Aufnahme: 12.05.2017.

sind in die vorliegende Arbeit nahezu vollständig eingeflossen.

Die Herkunftsregionen der im 19. Jh. festgehaltenen Erzählungen beschränken sich keineswegs auf das deutschsprachige Gebiet, umfassen aber den – zumindest zeitweilig – von germanischen Stämmen bzw. deutschen Siedlern bewohnten Raum. Zu nennen ist auch die sehr informative Dissertation von G. Schmidt aus dem Jahr 2002 zu Raben und Krähen in der Antike. Interessanterweise liegt uns in dem 1796 erschienenen Band zur »Europäischen Fauna oder Naturgeschichte der europäischen Thiere« von J. A. E. Goeze und J. A. Donndorff (1796, 93) ein Bericht vor, wonach noch Ende des 18. Jhs. die Bekassine sehr zahlreich auf Sandinseln in der Elbe bei Gommern anzutreffen war.

Resümierend lässt sich Folgendes festhalten:

1 Die Bekassine: ihr Lebensraum, ihr Balzflug, ihr Bezug zur Ziegensymbolik und zu Donar/Thor sowie ihre Funktion als Orakel für Wettererscheinungen

Von der Bekassine heißt es, dass sie ein »weltbekannter« Vogel sei, der sehr verborgen in Mooren, Sümpfen und auf Wiesen lebe (Krünitz 1827). Während des Balzfluges (Abb. 18) steige die Bekassine so hoch empor, dass man sie vom Boden aus nicht mehr sehen könne (Krünitz 1827). Dabei gebe sie sehr eigentümliche Laute von sich, die wie ein wieherndes Meckern klingen⁶⁶. Diese Laute als Meckern einer Ziege wahrzunehmen, ist nur außerhalb Skandinaviens verbreitet; in Dänemark, Norwegen, Schweden und auf Island bringt man sie eher mit dem Wiehern von Pferden in Verbindung (Krünitz 1827). Daher rühren die volkstümlichen Bezeichnungen:

- deutsch: Himmelsziege, Himmelsgeiß, Donnerziege, Donnerbock, Donnerstagspferd, Haberziege, Habergeiß, Haberbock, Haberlämmchen, Huidergeiß (zu hudern: »wiehern«) (Graf 2006, 204–206), mecklenburgisch: Hawerblarr, Hawerblâr (zu blarren: »meckern, blöken«) (Graf 2006, 204–206)
- österreichisch: Bocker(lein); Bockerl (Graf 2006, 204–206)
- französisch: chèvre céleste, »Ziegen-Martin« (chèvre martine)
- isländisch: Hrossagaukr (»Pferdekuckuck«)
- dänisch: Hingstefugl
- norwegisch: Rossegauk (»Pferdekuckuck«), Horsebukk, Humregauk, Mekregauk, Mekregjeit (Gröndal 1887, 597)
- schwedisch: Himmelsget, Russgauk, Rösselgök, Horsgök (»Pferdekuckuck«)
- karelish/ingrisc (Finnland): Ukon oinas (»Ukkos Widder«), Ukon lammas (»Ukkos Widder oder Schaf«), Pyhän Iljan vuohi (»Ziege des heiligen Elias«)
- estnisch: taeva kits (»Himmelsziege«)
- lettisch: Perkonakaza (»Perkunas Ziege«), Pehrkonahsis (»Perkunas Bock«)
- litauisch: Dievo ožys (»Gottes Ziege«), Dangaus ožys (»Himmelsziege«), Perkuno oželis (»Perkunas Ziege«) (Graf 2006, 246 f.; Harvilahti 2019, 191 f.⁶⁷) u. v. a. m. Die beim Flug der Bekassine erzeugten Laute sollen den nahenden Gewitterregen ankündigen, weshalb sie auch »Wettervogel«, »Gewittervogel« oder »Regenvogel« genannt wird (Grimm 1835 [1968], Bd. 1, 153 f.; Bd. 2, 562). Isländische Bauern schlossen von ihrer Erscheinung im Frühjahr auf

⁶⁶ Wie sich diese meckernden Laute anhören, kann man dieser Tonaufnahme entnehmen: <<https://www.deutsche-vogelstimmen.de/bekassine/>> (15.02.2022).

⁶⁷ Verf. danken Mr. Frog, University of Helsinki, für den Hinweis auf die Arbeit von L. Harvilahti.

die Beständigkeit des Wetters (Goeze/Donndorff 1796, 93; Hopf 1888 [2012], 170 f.). Die auf Island, in Norwegen und in Schweden gebräuchliche Bezeichnung »Pferdekuckuck« betont den Bezug der Vögel zu Weissagungen, galt doch der Kuckuck als der Orakelvogel schlechthin (Grimm 1835 [1968], Bd. 2, 563; Hopf 1888 [2012], 155 f.; Gattiker/Gattiker 1989, 277–320). Nach Gröndal (1887, 597) vertrat die Bekassine als wahrsagender Vogel daher auch den Kuckuck auf Island, da dieser dort nicht beheimatet ist.

Vermutlich waren genaue Beobachtungen der Natur der Anlass, die meckernden Laute der Bekassine mit Wetterumschwüngen in Verbindung zu bringen (Graf 2006, 273 f.). Da diese speziellen Vogellaute während des Balzfluges von der Bekassine in einer Flughöhe erzeugt werden, bei welcher der Vogel dem Blick des Betrachters weitgehend entzogen ist, kam es zur Übertragung des Tierappellativs (Haber-)Geiß auf die Bekassine (Graf 2006, 204–206; 269). Dieser enge Bezug zu Ziegen brachte den Vogel außerdem mit »einem in weiten Teilen der Indogermania bekannten Vegetationsdämon in Ziegengestalt« in Verbindung. Hinzu kommt, dass seit Aristoteles »bestimmten Vögeln aufgrund ihres merkwürdigen Verhaltens unheimliches Treiben und übersinnliche Kräfte« zugeschrieben werden. Ebenso sei die Ziege »in kaum einem Symbolbereich [...] so stark vertreten wie in der Wetter- und besonders in der Gewittersymbolik. Sie verkörpere nicht nur die Wettererscheinungen selbst, sondern stehe zudem für Unberechenbarkeit und Ungestüm« (Graf 2006, 272–274). Sowohl in indogermanischen wie in außerindogermanischen Kulturen verhält es sich nach M. H. Graf so, dass der Gewittergott (wie eben Donar/Thor) mit einem von zwei Böcken gezogenen Wagen über den Himmel fährt⁶⁸. Dieser enge Bezug des Gewittergottes zu Böcken oder Ziegen wurde nach Graf auf die Bekassine übertragen, indem dieser Vogel mit Thors Böcken gleichgesetzt wurde. Daher rührten die Bezeichnungen Donnerziege u. Ä. in Gebieten, die von Germanen, deutschen Siedlern oder Balten dauerhaft oder zeitweise bewohnt waren⁶⁹, wobei »Pferd« hier als wagenziehendes Tier zu verstehen ist und nicht als Reittier (wie etwa Wodans Pferd Sleipnir).

2 Die Bekassine und die (dämonische) Habergeiß

Für die Bekassine ist der Name »Habergeiß« weitverbreitet. Die Habergeiß galt als ein Wesen, das Unglück verheißt.

Der Begriff »Haber« bei der Habergeiß ist nicht auf »Hafer« zurückzuführen, sondern stammt vom angelsächsischen Wort »häfer« und dem altnordischen »hafr«. Beide Wörter bedeuten (Ziegen-)Bock. So bedeutet Haberbock in der Übertragung »Ziegenbockbock« (Bertau 2014, 451). Bei

der Bildung des Wortes Haberbock soll daher die Grundbedeutung des alten Begriffes »Haber« nicht mehr bekannt gewesen sein, sodass es dann zu einer Doppelung desselben kam (Suolahti 1909, 72).

Als Habergeiß⁷⁰ werden auch in Ernte- und Fastnachtbräuchen erscheinende Spukwesen bezeichnet, wie z. B. der Korndämon⁷¹.

3 Die Bekassine/Waldschnepfe als Orakel, Seelen- und Tabu-Vogel, Schutzgeist oder Dämon

Der Volksglaube weist den Bekassinen – wie den Ziegen – prognostische Fähigkeiten zu.

Im Zusammenhang mit dem sog. Angang ist Folgendes überliefert: Vernahm man ihre meckernden Laute das erste Mal im Jahr, so zeigten sie einem Menschen sein Schicksal an (Grimm 1835 [1968], Bd. 1, 153). Hörte in Estland ein Mann in nüchternem Zustand eine Schnepfe, konnte das zweierlei bedeuten: War es ein Meckern, würde er beim Pflügen viele Pflugscharen zerbrechen, war es ein Blöken, deutete man dies als ein sicheres Glückszeichen. In Böhmen herrschte der Glaube, dass es den Brautleuten Unglück bringe, wenn sie beim Verlassen der Kirche einer Waldschnepfe begegneten (Hopf 1888 [2012], 171).

In Norwegen lag noch bis zur Mitte des 19. Jhs. ein Tabu auf der Bekassine. So hielt »eine heilige Scheu« das Volk davon ab, sie zu jagen und zu verspeisen (Michelsen 1840).

Bekassine wie Waldschnepfe erfuhren eine starke Dämonisierung und zahlreiche abergläubische Vorstellungen waren mit ihnen verbunden, von denen nur einige hier aufgezählt werden sollen:

- Wegen der meckernden Laute hoch in den Lüften glaubte man, dass die Bekassinen Reittiere von Hexen seien, die diese zum Brocken trügen.
- In Frankreich nennt man die Bekassine auch Ziegen-Martin. Man sagt, sie sei die Frau des Teufels, welche ebenso schreie.
- Da die Waldschnepfe sehr im Verborgenen lebt und sich insbesondere während der Dämmerung zeigt, wurde sie noch 1867 in Schweden für einen Hexenvogel gehalten, dessen Berühren Krankheit und anderes Übel bewirke.
- Wollte man in Böhmen einen sicheren Schuss erlangen, musste man Schnepfenkot unter das Pulver mischen.
- In Böhmen hängte man Kindern Schnepfenköpfe um, um sie gegen Zauberei zu schützen.
- In Böhmen glaubte man, dass die Waldschnepfe das Fieber anziehe. Ihr zu begegnen bedeutete Unglück. Der Fieberkranke musste, um zu gesunden,

68 In der Snorra-Edda, Gylfaginning, Kap. 21, ist zu lesen: »Þórr besitzt zwei Böcke Tanngríóstr und Tanngrísnir«. Und in Kap. 44 erfährt man: »Dies ist der Anfang der Erzählung, dass Öku-Þórr mit seinen Ziegenböcken aufbrach, und mit ihm und seinem Wagen der Ase Loki« (-<https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Tanngríóstr_und_Tanngrísnir&oldid=224293838> [31.08.2023]).

69 Die Habergeiß wurde mit dem im Baltikum beheimateten und bei Gewitter und Sturm meckernden Wolkengeist Perchta gleichgesetzt. Holla-Perchta aber versucht die vernenschlichten Seelen wieder in ihr Wolkenreich (d. h. die »Unterwelt«) zu ziehen. Der baltische Gewitter- und Donnergott Perkun bildet eine Analogie zu Donar/Thor: Graf 2006, 273 f. Siehe hierzu die Ausführungen von Graf im Anhang (Nr. 16).

70 Siehe hierzu die Arbeit von Graf 2006, 204–206; 238 f.; 246 f.; 273 f. Ausführlich zur Habergeiß: Graf 2006, 204–212; 215; 221; 228; 247; 251; 269. Die maßgeblichen Stellen bei Graf 2006 sind im Anhang im Wortlaut wiedergegeben.

71 Siehe Näheres im Kapitel »Das Weiterleben von Donar/Thor und Wodan/Odin in Erntebräuchen«.

vor Sonnenaufgang in den Wald gehen, aus einem Schnepfennest ein Junges nehmen und es drei Tage behalten, um es dann, in den Wald zurückgebracht, fliegen zu lassen.

- In der Schweiz herrschte noch bis ins 19. Jh. der Glaube, dass in den »Excrementen [der Schnepfe die] Finsternis wohnt« (Gattiker/Gattiker 1989, 388).
- Nach einer Sage aus der Albret⁷² war es die Waldschnepfe, welche die Spuren der Heiligen Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten vertilgte. Als Dank bestimmte die heilige Maria, dass sie ein bevorzugter Vogel sein solle und dass man niemals ihr Nest solle auffinden können.
- Nach einer Sage aus dem nordwestlichen Kurland wohne in diesem Vogel die Seele einer alten Jungfer, die nicht in den Himmel aufgenommen werde. Die meckernden Laute deutete man als Klage der armen Seele.
- Nach einer Sage aus Dänemark handelt es sich bei den Kiebitzen um verwandelte alte Jungfern, bei den Moorschnepfen um alte Junggesellen. Die Kiebitze fliegen unruhig um Sumpf und Moor herum und rufen in klagendem Ton: »hvi villd do it? hvi villd do it?« (»Warum wolltest du nicht, nämlich heiraten?«) Die Moorschnepfen antworten: »for a turr it!« (»Weil ich es nicht wagte!«) (Dähnhardt 1910–1912).
- Nach einer Sage aus der Gegend von Leer in Ostfriesland sah die Bekassine als einziger Zeuge, wie ein junger Schäfer mitsamt seiner Herde im Moor versank. Ihr Gesang wird als Klagelaut über dieses Unglück gedeutet⁷³.
- Der Vogel wird mit dem »Wütenden Heer« (die »Wilde Jagd«) in Verbindung gebracht, daher rühre auch seine Bezeichnung »Heerschnepfe«.

4 Die Bekassine/Waldschnepfe und die Sehkraft der Augen

In ihrem Werk »Physica« beschreibt die heilige Hildegard von Bingen (1098–1179) im Kapitel »Über die Vögel« (Physica, De Avibus, Liber 6, Cap. 39), wie man mithilfe der Galle von Schnepfen die »Verdunkelung« von Augen heilen könne. Dazu solle man die Galle der Schnepfe mit ein wenig Wein vermischen und in ein kupfernes Gefäß legen. Zur Nacht solle man dann dieses Gemisch um die Augen zeichnen, damit verringere man den dichten Nebel vor den Augen. Auch wenn die Originalschrift der »Physica« verloren gegangen ist, so sind doch neun Abschriften aus späteren Jahrhunderten erhalten geblieben, deren älteste aus dem 14. Jh. stammt, aber bis ins 13. Jh. zurückreichen soll und in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel aufbewahrt wird (Hildegard von Bingen a; Wilhelmy 1998, 284). In einer 1533 in Straßburg erschienenen gedruckten Ausgabe (Hil-

degard von Bingen b) wird über die Schnepfe – anders als im Wolfenbütteler Exemplar – im Kapitel 31 berichtet und auch in der Wortwahl gibt es Abweichungen von der älteren Ausgabe. Im Kern wird jedoch der gleiche Inhalt überliefert: Wenn die Augen verdunkelt sind, solle man die Galle einer Schnepfe nehmen, mit ein wenig Wein vermischen und in ein kupfernes Gefäß legen. Über Nacht soll man die Augenlider und Wimpern damit tränken und der dichte Nebel vor den Augen wird verschwinden.

Diese Verknüpfung von Schnepfen mit der Sehkraft von Augen mag auch in die Bezeichnung *Oculi* (Augen)⁷⁴ für den dritten Passionssonntag, d. h. den dritten Sonntag der Fastenzeit, eingeflossen sein. Dieser wird auch »scherzweise« als »Schnepfensonntag« bezeichnet.

Dass noch Ende des 19. Jhs. das Verspeisen von Schnepfen als Heilmittel gegen ein schwaches Augenlicht empfohlen wurde, ist dem Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache aus dem Jahr 1881 zu entnehmen (Gattiker/Gattiker 1989, 388): »Der Schnepfen geessen soll das Gesicht schärfen, welches aber nicht von dem Dreck⁷⁵, dene man auf Brot-Schnitten essen tut, zu verstehen ist, dann in den Augen Licht, in diesen Excrementen aber Finsternis wohnt.«

Wie bereits ausgeführt wurde, steht die Bekassine in enger Beziehung zu Ziegen und insbesondere den Ziegen wurde nachgesagt, dass sie bisweilen mit ihren Hörnern die Augen der Menschen verwundeten. Außerdem sollen sie über eine außergewöhnliche Sehkraft verfügen (Graf 2006, 238 f.).

Exkurs 1: Vögel als Sinnbild des Göttlichen – Das Vogelorakel

Zum besseren Verständnis der hier angeführten mittelalterlichen und neuzeitlichen Quellen zu Bekassine und Waldschnepfe und ihrer Eigenschaft als Orakelvogel soll in einem Exkurs auf das Vogelorakel bei Römern, Griechen, Kelten und Germanen sowie im volksmagischen Denken des Mittelalters und der Neuzeit eingegangen werden.

Das Vogelorakel bei Griechen, Römern und Kelten

Vögel als Sinnbild des Göttlichen und Numinosen begegnen uns bereits im alten Ägypten, bei den frühen Hochkulturen im Vorderen Orient sowie bei Griechen und Römern (Hopf 1888 [2012]; Rink 1997). Auch das Christentum bedient sich ihrer, man denke nur an die Taube als Symbol für den Heiligen Geist. Durch antike Schriftquellen und Bildwerke (Plastik, Reliefs, Malerei, Mosaiken) sind wir über Vögel und deren Verbindung zu bestimmten Göttern des griechisch-römischen Altertums oder speziellen Aspekten ihres Erscheinens gut unterrichtet⁷⁶. Überhaupt verfügten die

72 Anm. Verf.: Name einer Landschaft im Südwesten Frankreichs.

73 Quelle: <<https://www.nabu.de/imperia/md/content/nabude/nh/nh113.pdf>> (15.02.2022).

74 Diese Bezeichnung ist auf die Liturgie dieses Sonntages zurückzuführen. Das erste Wort des Eingangsverses lautet *Oculi*: »*Oculi mei semper ad Dominum*« (»Meine Augen [sehen]

stets auf den Herrn«; Psalm 25,15): vgl. <<https://www.evangelisches-gemeindeblatt.de/lebenshilfe/wissenswertes-rund-um-das-kirchenjahr/detailansicht/okuli-der-dritte-sonntag-in-der-passionszeit-364/>> (15.02.2022).

75 Anm. der Verf.: Gemeint ist der sog. Schnepfendreck, ein vor allem unter Jägern

begehrtes Gericht aus den Eingeweiden der Schnepfe samt Inhalt.

76 Gattiker/Gattiker 1989, 13–33, mit ausführlicher Beschreibung. Die Arbeit von Rink (1997) bietet eine ausgezeichnete Grundlage auf der Basis römischer Naturschriftsteller und Dichter. Zu göttlichen Vorzeichen durch Vögel siehe auch Lunczer 2009, 166–170.

Griechen und Römer über ein fundiertes Wissen über die Vögel, wie sich dies aus den überlieferten Schriften ersehen lässt (Rink 1997, 245).

Die Vögel und ihre Welt stellte man sich menschenähnlich vor und so verwundert es nicht, dass man die Verwandlung von Menschen in Vögel für möglich hielt (Rink 1997, 16; 31; 115; 133; 252 f.; 255 f.).⁷⁷ Zugleich rückte man sie in die Nähe der Götter, da sie wie diese in luftiger Höhe beheimatet waren und fliegen konnten (Rink 1997, 57 f.).

Der Athener Aristophanes (*450/444 v. Chr., † um 380 v. Chr.) erschuf sogar in seiner 414 v. Chr. erstmalig aufgeführten Komödie »Die Vögel« (*Ὀρνιθες* [Ornithes]) die Fiktion eines Vogelstadtstaates, welchen die Vögel auf Anraten zweier ausgewanderter Athener zwischen Himmel und Erde errichtet hatten. Damit sollte den Vögeln ihre ehemals vorhandene Vorrangstellung über Menschen und Götter wiedergegeben werden. Als Druckmittel diente die Stadtmauer der Vogelstadt, die wie eine Barriere den Duft der Opferbraten daran hinderte, von der Erde zu den Göttern aufzusteigen. Die Götter wurden so zum Fasten genötigt, die Bitten der Menschen blieben unerhört (Seeger/Weinreich 1968, 333). Im weiteren Verlauf wird geschildert, dass Vögel schon lange vor den Göttern existierten und sie einst sogar als Könige über Menschen und Götter (sogar über Zeus und Kronos) herrschten. Vögel galten zudem als heilig, sodass man Eide auf die Vögel leistete und nicht auf die Götter (Seeger/Weinreich 1968, 345–348; 357). Während die Götter nur untätig herumsaßen, würden die Vögel den Menschen helfen, indem sie ihnen die wechselnden Jahreszeiten ankündigten, sodass sie die zum Überleben wichtigen Arbeiten wie Aussaat oder Schafschur zum richtigen Zeitpunkt verrichteten. Dies mündet in der Aussage: »Kurz, Ammon sind wir und Delphi für euch und Dodona und Phoibos Apollon! Stets wendet ihr euch an die Vögel zuerst, eh' eure Geschäft' ihr besorgt, als: Lohnarbeit und Kauf und Verkauf und Eheverlöbniß und Hochzeit« (Seeger/Weinrich 1968, 358)⁷⁸.

Nach Marcus Servius Honoratus (Grammatici in Vergili Aeneidos librum 5,517), einem Grammatiker des späten 4. und frühen 5. Jhs. n. Chr., gab es keinen Vogel, der nicht irgendeiner Gottheit geweiht war: »[...] *nulla enim avis caret consecratione, quia singulae aves numinibus sunt consecratae*«. (»[...] denn kein Vogel ist frei von religiöser Weihe, weil einzelne Vögel göttlichen Wesen/Numen geweiht sind.«)⁷⁹. So war der Specht dem Mars heilig⁸⁰, der Adler dem Jupiter und die Tauben der Aphrodite/Venus (Rink 1997, 38). Die Krähe verband man mit Athene ebenso wie mit Juno Sospita (Schmidt 2002, 51–63; 112–114). Juno Sospita hatte aber auch den Raben als Begleittier. Der Rabe war vor allem aber dem delphischen wie römischen Apollon zugehörig und zugleich auch sein Bote. Die besondere Fähigkeit dieses Vogels, die

menschliche Stimme zu imitieren und sozusagen sprechen zu lernen, setzte ihn in Beziehung zu Apollon, dem »Gott der geistigen Beschäftigung« und Dichtkunst. Diese Eigenschaft verbindet Apollon mit Wodan/Odin. Es war denn auch genau diese sprachliche Begabung, die ihn zum »Symbol für die Rhetorik oder generell für die Bildung« machte (Schmidt 2002, 11–28; 103; 118–133; 155 [Zitat]; 159). Doch auch Zeus und Hera waren mit dem Raben verbunden (Schmidt 2002, 29–49). Nicht zu vergessen ist die Bedeutung des Raben im Mithraskult, dessen Einweihungsstufe der Corax (Rabe) bildete (Schmidt 2002, 135–148).

Auch in der antiken keltischen Religion spielte der Rabe eine bedeutende Rolle und zwar als Attributtier des keltischen Lichtgottes Lug, dem das römische Lugdunum (heute Lyon) seinen Namen verdankte. Auf römischen Münzen ist Lug zusammen mit Raben abgebildet und diese Vögel waren es, die den keltischen Handwerker Gott über alles Geschehen informierten. Dies erinnert sehr an die Raben Odins und ihre Funktion als Berichterstatter. Wenn man nun berücksichtigt, dass Lug die keltische Entsprechung von Merkur ist, der wiederum mit Wodan/Odin gleichgesetzt werden kann, so deutet sich eine Beziehung auch von Lug und Wodan/Odin an. Zu den Aufgaben von Merkur und Wodan/Odin gehörte es zudem, die Seelen Verstorbener in die Unterwelt zu begleiten. Neben Lug haben auch die keltischen Muttergottheiten Nantosvelta und Epona den Raben als Begleittier (Schmidt 2002, 105–107; 111). Im Jahre 61 v. Chr. war der Druide Divitiacus vom Stamme der Häduer bei Cicero zu Gast in Rom und er berichtet, dass auch die Kelten das Augurium praktizieren (Cicero, div. 1,41.90).

Es gab Vögel, deren Erscheinen Unglück verhieß, wie der *Bubo* (Uhu)⁸¹, und solche, die für ein günstiges Schicksal standen, wie dies schon bei Cicero (div. 2,37.79) zu lesen ist: »*Aves eventus significant aut adversos aut secundos*«. (»Die Vögel zeigen entweder glückliche oder unglückliche Geschehnisse an.«) Cicero beschreibt in seinem Werk »De divinatione« (2,33.70–2,39.83) sehr ausführlich die Auguralpraktiken der Römer. Danach war Jupiter derjenige Gott, welcher durch »Vogelzeichen« seinen Willen bekundete (div. 2,34.72; 2,36.78). Entscheidend für die Deutung der Auspizien waren die **Laute des Vogels oder sein Flug**: »*Quae est igitur natura, quae volucris huc et illuc passim vagantis efficiat ut significant aliquid et tum vetent agere, tum iubeant aut cantu aut volatu?*« (»Was also ist das für eine Natur, welche bewirkt, dass die hierhin und dorthin überall umher-schweifenden Vögel irgendetwas anzeigen; bald verbieten, bald befehlen, etwas zu tun entweder **durch Stimme oder Flug?**«) (div. 2,38.80). Diese Kriterien führt auch der in der zweiten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. lebende Autor Sextus Pompeius Festus an (Epitome des Paulus Diaconus 3; 197a5)⁸².

77 Siehe hierzu ausführlich Rink (1997, 133–206; 229–243) über Vogelverwandlungen bei römischen Naturschriftstellern und Dichtern.

78 Siehe hierzu auch Rink (1997) 22 (Ail., nat. 7,7) und 62 (Ail., nat. 1,44): die Vögel als Wetterpropheten; 62 (Ail., nat. 2,46): Vorhersage von Schlachten. Vergil (Georgica, 1,370–423) berichtet von Vögeln, die das Wetter prophezeien, wie z. B. die Kraniche, die Schwalben, die Rabenkrähe, die Krähe und die Vögel des Meeres: <[berg.org/vergil/georgica/georg1b.html> \(15.02.2022\).](https://www.projekt-guten</p>
</div>
<div data-bbox=)

79 Quelle: <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.053%3Abook%3D5%3Acomm%3D517>> (15.02.2022).

80 Rink 1997, 247 f.: Der Specht nährte nicht nur Romulus und Remus und verteidigte sie gegen Angriffe, es gab auch in Tiora Matiene (bei Rieti, Latium, IT) ein Spechtorakel. Der Specht galt als wichtiger Auguralvogel.

81 Plinius, nat. 10,34: »*Bubo, funebris et maxime abominatus publicis praecipue auspiciis, [...]*« (»Der Uhu, todbringend und am meisten verabscheut besonders bei öffentlichen Auspizien, [...]«)

82 Quelle: <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/a.htm>> [liber I] und <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/o.htm>> [liber XIII] (15.02.2022).

Er unterscheidet zwischen *alites* (= Vögel, die durch die Art und Höhe ihres Fluges Zeichen geben, z. B. Adler) und *oscines* (= Vögel, die durch ihre Stimme Vorzeichen geben, z. B. Raben). Bei den *oscines* war neben dem Ton der Stimme von Bedeutung, von welchem Ort und aus welcher Richtung die Vogellaute kamen (Fest., Epitome des Paulus Diaconus 304). Schon bei Plinius (nat. 10,33) heißt es: »*Corvi in auspiciis soli videntur intellectum habere significationum suarum. [...] pessima eorum significatio, cum gluttiunt vocem velut strangulati.*« (»Bei den Auspizien scheinen die Raben als einzige [Vögel] die Bedeutung ihrer Zeichen verstanden zu haben. [...] Ihr schlimmstes Zeichen ist es, wenn sie ihre Stimme hinunterwürgen, als würden sie erdrosselt.«) Raben gehörten bei Griechen und Römern zu den Auguralvögeln, beim Raben kam »die antike Vorstellung hinzu, daß ein Vogel, der sprechen kann, von einem Gott gelenkt sein muß« (Schmidt 2002, 41; 43; 49; 71 Anm. 16; 102 f.; 120 f.; 155 [Zitat]).

Nach Cicero (div. 2,36.76) sei nicht nur die Zahl der für ein Augurium infrage kommenden Vögel bei anderen Völkern weitaus größer als bei den Römern, sondern auch die Ausdeutung der Auspizien unterscheide sich gänzlich: »*Externa enim auguria, quae sunt non tam artificiosa quam superstitiosa, videamus. Omnibus fere avibus utuntur, nos admodum paucis; alia illis sinistra sunt, alia nostris.*« (»Denn wir wollen die auswärtigen Augurien betrachten, die nicht so sehr künstlich als abergläubisch sind. Sie bedienen sich fast aller Vögel, wir dagegen befragen nur wenige; die einen sind bei jenen ungünstig, die anderen bei uns.«) In Buch 2,39.82 (div.) erfahren wir, dass bei den Griechen und »Barbaren« die rechte Seite als günstig angesehen wurde, bei den Römern hingegen die linke (»*Ita nobis sinistra videntur, Graiis et barbaris dextra meliora*«)⁸³. Diese Unterschiede münden in der Frage: »*Quid quod aliis avibus utuntur, aliis signis, aliter observant, alia respondent?*« (»Was soll man dazu sagen: Bedienen sie sich anderer Vögel und anderer Zeichen, beobachten sie anders, geben sie andere Antworten?«) (Cic., div. 2,39.83). Schließlich stellt Cicero (div. 2,39.81) fest: »Alle Könige, Völker und Nationen bedienen sich der Auspizien.« (»*At omnes reges, populi, nationes utuntur auspiciis.*«)

Das Vogelorakel bei Germanen sowie in der Volksmagie des Mittelalters

Wie uns eine Stelle bei Tacitus (Germ. 10)⁸⁴ nahelegt, glaubten auch die Germanen daran, dass bestimmte Vögel die Zukunft oder das Wetter voraussagen können. Er berichtet, dass die Germanen hierzu auf die Laute der Vögel und ihren Flug achteten (»*avium voces volatusque interrogare*«), so wie dies auch bei Cicero für die römischen Auspizien beschrieben wird. Leider können aufgrund der Quellenlage keine Aussagen darüber getroffen werden, ob die Germanen

auf die gleichen Dinge wie Römer und Griechen achteten, jedoch bezeugen die nachfolgend aufgeführten Quellen aus der Völkerwanderungszeit und dem Mittelalter, dass man ähnlich wie in der darstellenden Kunst zumindest von einer gemeinsamen »Symbolsprache« ausgehen kann. Sicher ist, dass es bei der Bekehrung der Germanen vorübergehend zur einer Glaubensvermischung (Synkretismus) von christlichen und heidnisch-germanischen Elementen kam (Krause 2016, 197)⁸⁵.

Prokop von Caesarea (ca. 500–560) beschreibt in dem im Jahre 553/54 fertiggestellten achten Buch seiner Historien (Bella) eine Begebenheit mit Hermegisklos, König der Varnen. Als dieser während eines Ausrittes einen Vogel auf einem Baum krähen hörte, kam es zu folgender Szene: »Und ob er die Stimme des Vogels wirklich verstand, oder ob er, im Besitz eines anderen Wissens, nur den geheimnisvollen Anschein erweckte, die Stimme des Vogels zu verstehen. Die Prophezeiung jedenfalls sagte er seinen Begleitern sofort, dass er nämlich vierzig Tage später sterben würde. Denn dies, sagte er, sei ihm durch den Spruch des Vogels offenbart worden« (Prokop, *ὕπὲρ τῶν πολέμων λόγοι/de bellis*, 8,20.13–15).

Nach F. J. Mone (1823, 229; 232) achteten die heidnischen Baiern auf *Heilisamunga* (Omina) und *Antparun* (Vorzeichen) und sie hatten neben ihren *Wizagun* (Weissagern) noch besondere *Heilande* (Vogel- und Opferschauer), deren Aufgabe es war, die Stimme und den Flug gewisser Vögel zu beobachten (*Heilison*) und das Resultat des Auguriums (*Heilisod*) dem Volk mitzuteilen⁸⁶. Grimm (1835 [1968], 926) berichtet Ähnliches: So bedeute das althochdeutsche Wort *heilison* das Gleiche wie *augurari*. *Heilisod* bezeichne ein Augurium und *heilisari* einen Auguren. Im Mittelhochdeutschen waren diese Begriffe nach Grimm schon nicht mehr gebräuchlich.

Nach Pesch (2015a, 392) lag die Bedeutung der Vögel darin, dass man sie aufgrund ihrer Flugfähigkeit als Wanderer zwischen den Welten verstand, nämlich der Götter, Menschen- und Unterwelt. Außerdem ermöglichte ihnen die Fähigkeit des Fliegens ein rasches Erreichen auch fernster Ziele und die Möglichkeit, alles Geschehen lautlos von oben zu beobachten. Somit waren sie die perfekten Kundschafter und Boten von Nachrichten und daher geradezu prädestiniert, die Zukunft vorherzusagen. So sei es auch nicht verwunderlich, dass die den Raben eigene Begabung menschliche Laute zu imitieren sowie ihre Klugheit sie zu Odins Informanten machten. »Als Diener der Götter konnten sie darüber hinaus auch Hilfsleistungen erbringen, etwa bei göttlichen Machttaten wie Heilung und Dämonenbekämpfung, wie dies auf den völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten dargestellt ist« (Pesch 2015a, 392).

Bezeichnenderweise verdanken wir unser Wissen über heidnische Bräuche und Vorstellungen während des Mit-

83 Auf diesen Aspekt, welche Seite die günstige ist, geht auch J. Grimm (1835 [1968], Bd. 3, 325–328; 946–948) ein und bringt eine Reihe von Beispielen, die bis ins 19. Jh. reichen. Weitere Stellen zu Auguria bei antiken Schriftstellern: Grimm 1835 [1968], Bd. 3, 324 f. Siehe auch Burkert 2011, 176.

84 Tacitus (Germ. X) berichtet an derselben Stelle, dass die Germanen die Zukunft über drei Arten von Orkal zu ergründen suchten: durch das Wiehern/Schnauben von Pferden, das Vogel- und das Losorakel.

85 A. Krause (2016, 201–214) geht ausführlich auf das Nachleben germanischer Vorstellungen

gen im Bereich des sog. Volks- bzw. Aberglaubens ein.

86 Mone stellte in seinem Werk eine solche Fülle von heidnischen Ritualen und magischen Praktiken zusammen, dass hier nur exemplarisch das Beispiel der »heidnischen Baiern« aufgeführt sei.

telalters vor allem der katholischen Kirche und ihren Vertretern, die viel Zeit und Mühe darauf verwandten, ihrer Auffassung nach gotteslästerliche Praktiken der Volksmagie zu ahnden, zu bestrafen und auszurotten⁸⁷. So berichtet der heilige Eligius von Noyon (um 589–659/60) vom Weiterleben der Auspizien und Augurien beim gemeinen Volk. Dazu gehörte es z. B. auf den »Angang« der Tiere zu achten, d. h. auf die unerwartete Begegnung mit ihnen frühmorgens beim ersten Ausgang oder am Beginn einer Reise. Ein solches Zusammentreffen konnte Heil oder Unheil verkünden und es galt dann entsprechend zu handeln (Grimm 1835 [1968], 937 f.; 944–948; Hopf 1888 [2012], 30). Eligius⁸⁸ führt in seiner langen Liste heidnischer Bräuche (*Paganae consuetudines*) auch folgende auf: »*Ante omnia autem illud denuntio atque contestor, ut nulla paganorum sacrilegas consuetudines observetis [...]. Similiter et auguria vel sternutationes nolite observare. Nec in itinere positi aliquas aviculas cantantes attendatis [...] nullus sicut dictum est observet egrediens aut ingrediens domum, quid sibi occurrat, vel si aliqua vox reclamantis fiat, aut qualis avis cantus garriat, vel quid etiam portantem videat, [...]*«. (»Vor allem aber möchte ich jenes ankündigen und inständig darum bitten, dass ihr keine gottlosen Bräuche der Heiden befolgt [...]. Ähnlich sollt ihr nicht auf *Auguria* oder Niesen achten. Und ihr dürft Eure Aufmerksamkeit nicht auf irgendwelche am Wege gelegenen *singenden Vögel* richten. [...] Und niemand soll, wie gesagt, wenn er das Haus verlässt oder betritt, darauf achten, was sich ihm zeigt, oder wenn irgendeine Stimme laut widerhallend ertönt, oder *wie ein Vogel zwitschert*, oder er darauf achtet, was irgendwer auch trägt [...]«)

Vom Weiterleben der Auspizien berichten karolingerzeitliche Quellen. In einer 742 abgehaltenen Bischofssynode (*Concilium Germanicum*) unter dem Vorsitz des heiligen Bonifatius werden heidnische Gebräuche ebenso wie Augurien genannt, die es abzuschaffen galt. Die Beschlüsse derselben verkündete Karlmann als Gesetz (Karlomanni principis capitulare primum, Kap. V: »*Decrevimus ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parochia sollicitudi-*

nem adhibeat, adiuvante gravione qui defensor ecclesiae est, ut populus Dei paganas non faciat, sed ut omnes spurcicias gentilitatis abiciat et respuat; sive sacrificia mortuorum, sive sortilegos⁸⁹ vel divinos, sive filacteria⁹⁰ et auguria, sive incantationes⁹¹, sive hostias immolatas, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt, sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes; sive illos sacrilegos ignes, quos nied fyr vocant, sive omnes, quaecumque sint, paganorum observationes diligenter prohibeant.«) (»Wir haben gemäß den *Canones* [dem Kirchenrecht] den Beschluss gefasst, dass jeder Bischof in seinem Pfarrbezirk unter Beistand des Grafen, welcher Beschützer seiner Kirche ist, sich bemühen solle, dass das Volk Gottes keine heidnischen Gebräuche mehr ausübe, sondern alle solche Unflätigkeiten des Heidentums aufgeben und zurückweisen solle; sei es, dass Totenopfer oder Weissagungen durch Losstäbchen oder Wahrsagereien vollzogen werden, sei es, dass Phylacteria getragen oder *Deutungen des Vogelfluges* vorgenommen werden, sei es, dass Zaubersprüche bindend gegen jemanden hergesungen oder Schlachtopfer ausgeführt werden; diese Dinge tun törichte Menschen in der Nähe von Kirchen nach heidnischem Ritus unter dem Namen von heiligen Märtyrern oder Bekennern und rufen den Zorn Gottes und seiner Heiligen hervor; sie sollen jene gottlosen Feuer, welche *Niedfyr* [Notfeuer] genannt werden, oder alle Bräuche der Heiden verbieten, welche auch immer es sein mögen.«)⁹²

Da dieses Unterfangen wohl wenig erfolgreich war, erneuerte Karl der Große in den Aachener Beschlüssen aus dem Jahre 789 (*Capitulare Aquisgranense anni 789*, Kap. 63: *De auguriis et maleficiis*⁹³) sowie in dem *Capitulare Aquisgranense* aus dem Jahr 805⁹⁴ die Verbote.

Auch in dem aus dem 8. Jh. stammenden *Indiculus Superstitionum et Paganiarum* (»Kleines Verzeichnis des Aberglaubens und Heidentums«) werden heidnische »Verstöße« aufgeführt. Zu diesen zählten die Weissagungen mittels »*Vogel-, Pferde- und Rindermist* sowie die *Losorakel*« (Kap. 13: *De auguriis vel avium vel equorum vel bovis stercora vel sternutationes*, Kap. 14: *De divinis vel sortilegis*)⁹⁵.

87 Vom Weiterleben paganer Kulte an Rhein (Köln, Bonn) und Mosel bzw. dem Trierer Land noch bis weit ins 6. Jh. berichtet Gregor von Tours: Schwinden 2022, 324; Clemens 2022, 353 f.

88 Lateinische Texte aus Schäfer/Hezser 2000, 100 f.

89 Die Weissagung durch das Werfen und Deuten des Loses (althochdeutsch: hlöz) nennt man *Sortilegium* oder *Sortilegus*: Grimm 1835 [1968], Bd. 2, 866; 929. Siehe auch Wesche 1940. Auch Tacitus berichtet in der *Germania* (s. o.) davon. Losorakel sind uns auch aus dem Jahre 840 aus Skandinavien (Rimbert, *Vita Anskarii* 18) überliefert. Ein Schwede hatte an der Vertreibung des Bischofs Gauzbert teilgenommen und fürchtete nun den Zorn der Götter: »deshalb ging er, wie es dort Sitte war, zu einem Priester und bat ihn, er möge durch das Los erfragen, welchen Gott er beleidigt habe, und dann ihm angeben, wie er diesen versöhnen könne.« Auch in Jütland wurden Losorakel von Priestern durchgeführt. Überliefert ist, dass in Skandinavien die Losstäbe mit Runen versehen wurden (Herrmann 1903, 531–536).

90 Ein am Körper (z. B. um den Hals) getragener Behälter für magische Schutzmittel (Amulet): <<https://de.wikipedia.org/wiki/Phylakterium>> (15.02.2022).

91 Der Begriff *incantare* (*incantatio*) bedeutet ein Singen bzw. bindendes Hersagen von Zaubersprüchen: Grimm 1835 [1968], Bd. 2, 864. In diesem Zusammenhang sei eine Stelle bei Plinius (nat. 28,2,10–17) erwähnt, die besagt, dass bereits in den um 450 v. Chr. in Rom entstandenen Zwölftafelgesetzen das Hersingen eines üblen Zauberspruches unter Strafe gestellt wurde: Tafel VIII (Schadenersatzrecht): »*Qui malum carmen incantassit [...]*«. In seinem Werk »*De re publica*« (4,10,12) bezieht sich auch Cicero auf diese Stelle: »*Nostrae contra XII tabulae cum perpaucas res capite sanxissent, in his hanc quoque sancientiam putaverunt, si quis occentavisset sive carmen condidisset quod infamiam faceret flagitiumve alteri; [...]*« (»Unsere 12 Tafeln dagegen haben, obwohl sie nur auf wenige Dinge die Todesstrafe verhängt hatten, unter diesen auch dies mit dem Tode zu bestrafen geglaubt, wenn einer ein übles Zauberspruch

gesungen oder ein solches verfasst hätte, das einem anderen Schande und Schmach bereitete; [...]« [01.06.2022]). Zu der bei Plinius (nat. 28,10 f., 13) angesprochenen Frage, ob Worte und Zaubersprüche bei staatlichen Kulturhandlungen eine Wirkmächtigkeit besaßen, siehe Frenschkowski 2024, 360–362. Sehr ausführlich geht Frenschkowski 2024 (mit umfassender weiterführender Literatur) auf Zaubersprüche, -lieder und -formeln und die damit verbundenen Rituale insbesondere in antiken Texten ein.

92 Quelle: <https://www.dmgh.de/mgh_II_1/index.htm#page/15/mode/1up> (15.02.2022). Zur speziellen Bedeutung der Begrifflichkeiten siehe Essler 2017.

93 Quelle: <<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10489966?page=204>> (15.02.2022).

94 Quelle: <https://www.dmgh.de/mgh_II_1/index.htm#page/130/mode/1up> (15.02.2022).

95 Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Indiculus_superstitionum_et_paganiarum> (15.02.2022).

Erwähnt sei hier das weiter hinten ausführlich zitierte, vom Ende des 8. Jhs. stammende »Sächsische Taufgelöbniß« mit der Abschwörungsformel, das die Götter Thor, Wodan und Saxnot nennt, sie zu Unholden erklärt und damit dämonisiert.

Wer als Christ Handlungen der Volksmagie vollzog, musste Buße tun. Die sog. Bußbücher (Poenitentialien) des Bischofs Burchard von Worms (965–1025), eine Kirchenrechtssammlung, die auf Anregung des Wormser Dompropstes Brunicho und unter Mithilfe des Bischofs Walter von Speyer wahrscheinlich zwischen 1008 und 1023 entstanden ist, enthalten Sündenkataloge mit den entsprechenden Bußen für die Ausübung von Bräuchen des sog. Volks- bzw. Aberglaubens⁹⁶. Darin aufgeführt sind auch Strafen für Personen, die ein Augurium vollzogen oder daran teilnahmen:

Liber 10, Kap. 7: »*De illis qui auguriis et incantationibus subserviunt: Auguriis vel incantationibus servientem, a conventu ecclesiae separandum.*« (»Über jene, die bei Auguria und beim Singen von Zauberworten behilflich sind: Wer bei *Augurien* oder beim Singen von Zauberworten seinen Dienst verrichtet, soll aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen werden.«)

Liber 10, Kap. 8: »*Qui auguriis vel divinationibus inseruiunt, vel qui credit ut aliqui hominum sint immissores tempestatum, vel si qua mulier divinationes vel incantationes diabolicas fecerit, septem annos poeniteat.*« (»Diejenigen, die bei *Auguria* oder Weissagungen behilflich sind, oder wer glaubt, dass irgendwelche Menschen Wettermacher sind, oder wenn irgendeine Frau Weissagungen oder teuflische Zauberworte gesungen hat, soll sieben Jahre Buße tun.«)

Liber 10, Kap. 9: »*Auguria vel sortes, quae dicuntur falsae sanctorum vel divinationes qui eas observaverint, vel quaecumque scripturarum vel votum voverint vel persolverint ad arborem vel ad lapidem vel ad quamlibet rem, excepto ad ecclesiam, omnes excommunicentur, si ad poenitentiam venerint, clerici annos tres, laici annum unum et dimidium poeniteant.*« (»Alle, die bei *Auguria* oder Losorakel, die falsche Heilige genannt werden, oder Weissagungen, die diese beobachtet haben, oder Schriften welcher Art auch immer [beteiligt sind] oder sie bei einem Baum oder Stein⁹⁷ oder bei jedem beliebigen Ding, außer in der Kirche, ein Gelübde feierlich versprechen oder erfüllen, sollen exkommuniziert werden, wenn sie zum Sühnen der Sünde kommen; Geistliche sollen für drei Jahre und Laien für eineinhalb Jahre Buße tun.«)

Odin selbst wies Sigurd darauf hin, dass es ein heilbringender Angang sei, wenn sein heiliger Vogel, der Rabe, ihn umflattere (Reginsmál 20) (Herrmann 1903, 264).

In einem 1310 in Trier stattgefundenen Konzil wurde verfügt, dass man »keine günstigen oder ungünstigen Vorhersagen machen [darf] aus dem Flug oder dem Schrei der Vögel oder aus dem Aussehen eines Tieres« (Priesner 2024, 25).

Aus einer in das Jahr 1393 datierenden Handschrift, welche sich in der Bibliothek der Wasserkirche in Zürich befindet, zitiert Grimm (1835 [1968], Bd. 3, 411 f.) eine Stelle, aus

der sich entnehmen lässt, dass zu diesem Zeitpunkt nicht nur der Gesang der Vögel weiterhin als zukunftsweisend verstanden wurde, sondern auch der Glaube an Weissagungen, Losorakel und vieles andere. All jene, die den alten Vorstellungen noch anhängen, wurde vorgeworfen, dass sie ihren christlichen Glauben und die Taufe verraten hätten. Sie seien Heiden, Abtrünnige und Feinde Gottes: »*Hier vmb sülent ellú menschen (hs. M) bekennen vnd für war wissen, das ein ieklicher mensche wib oder man, der da haltet oder vebet solich wissagung oder losen von zóber oder bescherten. oder luppe. oder hezze oder lachnen. oder fürsehen. oder messen. oder der agelster schrien. oder vogel sang. oder brawen. oder wangen iucken. oder von den bathinien oder deheiner hant das vngelöb ist. oder der es gern hoert vnd vernimet. oder den gehillet, die es vebent vnd haltent. oder es wol glöbt, Ald der in ir hus zú in tag (1. gat.) Ald der sú in sin hus fueret vmb das er sú rates frag, Der sol wissen, das er sinen kristanen glöben vnd sinen tûf hat vber gangen vnd gebrochen. Vnd das er si ein heiden. Ein abtrúniger, und ein vient gottes.*«

In einer aus dem 15. Jh. stammenden Handschrift aus der Baseler Universitätsbibliothek ist zu lesen (Grimm 1835 [1968], Bd. 3, 415 Nr. 12): »*Sed quia obseruaciones sompniorum, auguriorum, constellationum, sternutationum, obuiacionum, dierum et horarum, stigmatum, caracterum, ymaginum et inpressionum astrorum non solum vicine sunt ydolatrie, sed eciam vere ydolatrie cum radicibus et intime sunt perscrutanda (1. exstirpandae ?) quibus omnibus se fraus antiqui serpentis immiscet quemadmodum prius dictum est.*« (»Aber weil die Beobachtung(en) der Träume und der *Auguria*, der Stellung der Gestirne, des Niesens, der Begegnungen, der Tage und Stunden, der magischen Zeichen, Zauberschriften und Bilder sowie der Eindrücke der Gestirne nicht nur dem Götzendienst nahe sind, sondern dies auch wahrhaftig Götzendienst ist, der mit seinen Wurzeln äußerst gründlich untersucht (ausgerottet [?]) werden muss. Der Betrug der alten Schlange verbindet sich mit allen diesen Dingen, wie zuvor gesagt wurde.«)

Auch in dem Gedicht von Hans Vintler »Pluemen der Tugent« (»Die Blumen der Tugend«) von 1411, das von den Tugenden und Lastern handelt, findet sich ein Hinweis auf die Praxis, den Vogellauten Bedeutung beizumessen. Dies galt als abergläubisch. Darin heißt es in Vers 29–30: »*so wissent dissew das vogel geschray/und auch darzú die trem auslegen*« (Grimm 1835 [1968], Bd. 3, 420).

Schließlich sei noch eine Stelle aus Johannes Hartliebs »Buch aller verbotenen Künste, des Aberglaubens und der Zauberei«, das 1456 als Auftragswerk für Johann von Brandenburg-Kulmbach entstanden ist, zitiert (nach Grimm 1835 [1968], Bd. 3, 429): »*Nun wil ich schreiben von der vierden kunst die verboten ist, und haisst aremancia, und gat zu mit dem luft, auch was darin swebt und lebt. Die kunst ist gar vast bei den haiden, die habent auch darin söllich gross ungelauben, das sie das eren und anbeten, das in am ersten erscheint, und das eren sie dann desselben tags für iren got. Die bösen cristen treiben mit der kunst vil ungelaubens, wan sie reden*

96 <<https://www.geschichtsquellen.de/werk/744>> (15.02.2022): Burchardi Wormaciensis ecclesiae episcopi Decretorum libri XX. Ex consiliis et orthodoxorum patrum

decretis tum etiam diversarum nationum synodis, Coloniae 1548. Quelle: <<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10188258?page=394,395>> (15.02.2022).

97 Zur Bedeutung und Verehrung von Bäumen und Steinen in vorchristlicher Zeit und im volksmagischen Denken siehe Priesner 2024, 23; 25 f.; 27–30.

wann ainem ein has beegene das sei ungelück, und wann ainem ain wolf beegene so soll das ain gross gelück sein. der ungelauben sind gar vil in manigen tieren. Es sint lewt die mainent, wann ainem die vogel fliegen zu der rechten hant, so sol das bedeuten grossen gewin und gross gelück, und wan sie fliegen zu der glinggen seiten, so sol es ungelück und verlust bedeuten. Das alles ist ein ungelaub. Es sint lüt die gross glauben haben an den aren und mainent, ye wan er taschenhalb flieg, es süll bedeuten gross gelück oder grossen gewin. Es sint leut die habent so grossen gelauben daran, das sie ir taschen an die andern seiten keren. wann dann der ar sich auch umbkert, das oft von geschicht kom, allererst so haben si dan grossen gelauben und mainent das es nit vâl ... sunder zweifel der tewfel ist der kunst rechter erdichter und einplaser, er verwandelt sich auch selb in sölich gefügel darumb das er die lüt betrüg.«

Über die große Bedeutung des Kuckucks als Orakelvogel im deutschen Volksglauben sowie in Österreich, Dänemark und Norwegen berichtet L. Hopf (1888 [2012], 152–155). So galt der Kuckuck als Wetterprophet. In Norwegen befragten noch während des 19. Jhs. viele Menschen am zweiten Tag des sog. Kuckucksmonates (23. April) das Kuckucksorakel, um aus dem Ruf des Vogels die Zukunft zu deuten. Am vierten Tag des Kuckucksmonates (25. April) taten es ihnen die Dänen gleich. In Deutschland versuchte man im Frühling vor allem die Lebensdauer und die Zeit der Eheschließung durch die Laute des Kuckucks zu ergründen, aber auch, ob man im Jahr des Kuckucksrufes Geld in der Tasche habe⁹⁸. Hopf berichtet zudem, dass der erste Ruf des Kuckucks schon bei Claudius Aelianus (170 – ca. 222) als Bote des Frühlings galt. Gattiker/Gattiker (1989, 277–320) gehen sehr ausführlich auf den Kuckuck in seiner Funktion als Orakelvogel ein. Neben den bei Hopf zitierten Quellen führen sie noch weitere an, sodass man im Falle des Kuckucks von einem gesamteuropäischen Orakelvogel⁹⁹ sprechen kann, dessen älteste Belege sich in Deutschland und Frankreich bis ins 13. Jh. zurückverfolgen lassen¹⁰⁰. Er gilt als Verkünder des nahenden Frühlings, in Schleswig-Holstein (in Vertretung des Storchs) sogar als Kindbringer. Sein erster Ruf im Frühling hatte im Volksglauben Einfluss auf die Gesundheit, das Glück und den Reichtum desjenigen, der ihn zuerst hörte. Außerdem gebe sein Ruf die Lebenszeit eines Menschen an und verkünde ihm sein Schicksal – ebenso wie den Tag der Eheschließung. Zudem wird der Kuckuck im Volksglauben mit Donar/Thor in Verbindung gebracht, sein Ruf lasse »Schlüsse auf Fruchtbarkeit, Wetter und Ernte« zu (Gattiker/Gattiker 1989, 284; 292). Auch gelte er als Regenvogel (Gattiker/Gattiker 1989, 302–305).

Über zahllose weitere heidnische Bräuche und deren Weiterleben bis ins Mittelalter berichtet Mone (1823).

»Göttliche Vögel« in der altnordischen Literatur und synkretistische Glaubensvorstellungen

Die Verbindung von Wodan/Odin mit den Raben namens Hugin und Munin ist uns durch die aus dem 13. Jh. stammende und auf Island verfasste Lieder-Edda und Snorra-Edda überliefert. Dazu passt auch sein Beinamen Hrafnáss (Raben-Ase) (Pesch 2015a, 384). In den Erzählungen der Edda verwandeln sich Götter immer wieder in Vögel. Odin wird auch der »Adlerköpfige« (Arnhöfði) genannt, da er in der Erzählung von der Gewinnung des Skaldenmets sich in einen Adler verwandelte (Krause 2016, 89 [Zitat]; 91). Überhaupt war Odin nach den Erzählungen von Snorri ein Meister der Verwandlung: »Odin konnte Antlitz und Leib wechseln, auf welche Art er wollte. Da lag sein Leib wie schlafend oder tot, aber er war da ein Vogel oder ein vierfüßiges Tier, ein Fisch oder eine Schlange [...]«¹⁰¹. Die Lieder-Edda (Vafþrúðnismál) und die Snorra-Edda erzählen von dem Riesen Hräsvelg, der eine Adlergestalt (»anarham«) besitzt und mit seinen Schwingen den Wind entfacht¹⁰². In der aus dem 13. Jh. stammenden Saga von Hervör und König Heidrek nahm Odin, um rasch König Heidrek zu entkommen, die Gestalt eines Falken an (Simek u. a. 2021, Bd. I, 268; 299). In der Saga von den Völsungen, welche in der Mitte des 13. Jhs. verfasst wurde, sandte Odin eine seiner Walküren zu König Rerir, um diesem einen Zauberapfel zu überbringen. Dies tat sie in Gestalt einer Krähe (Simek u. a. 2021, Bd. I, 90; 92).

All das führt uns vor Augen, dass es – hier am Beispiel Odin – nicht nur ein festes Attributtier für einen Gott gab, sondern er die Gestalt und Hilfe verschiedener Tiere annehmen konnte. Nach Pesch (2015a, 335) ist man in der aktuellen Forschung davon abgerückt, einzelne Tiere als feste Attributtiere bestimmter Götter anzusehen, die sie begleiteten oder gar symbolisierten¹⁰³. So fehlen in den Bilddarstellungen »zum einen wiederkehrende Kombinationen identifizierbarer Götter mitsamt klar erkennbaren Tieren, und zum anderen treten die Tierfiguren in der überwältigenden Mehrheit separat auf, ohne anthropomorphe Gestalten, also allein oder zusammen mit weiteren Tieren«. Pesch hält es für möglich, dass erst während des Mittelalters und unter dem Eindruck des Christentums die Hauptgötter über feste Attributtiere verfügten.

In Vers 3 des Thrymliedes aus dem 13. Jh. wird beschrieben, dass die Göttin Freya ein vogelähnliches Gewand besaß, mit dem sie durch die Lüfte reisen konnte und das auch anderen Göttern als Transportmedium dienen konnte: »Sie gingen zum herrlichen Hause der Freyja, und es war sein Wort, welches er sprach zuerst: ›Willst du mir, Freyja, dein Federhemd leihen, ob meinen Miölnir ich finden möge?‹«¹⁰⁴

98 Letzteres kennt Verf. noch aus der Familie. So hielt man beim ersten Kuckucksruf im Frühling das Portemonnaie über den Kopf und schüttelte es, damit man das ganze Jahr über Geld zur Verfügung habe.

99 Gattiker/Gattiker (1989) führen volkskundliche Belege und Sagen aus folgenden Ländern an: Deutschland, Österreich, Schweiz, Liechtenstein, Frankreich, Schweden, Norwegen, Finnland, England, Schottland, Bel-

gien, Italien, Rumänien (Siebenbürger Sachsen), Ungarn, Ukraine, Serbien, Albanien, Bulgarien, Polen, ehemaliges Ostpreußen, Estland, Lettland, Litauen und Russland. Nach Hesiod sei der erste Ruf des Kuckucks als Zeichen zu begreifen, dass mit dem Pflügen begonnen werden müsse (Gattiker/Gattiker 189, 283).

100 Gattiker/Gattiker (1989, 288; 291) führen dazu u. a. das altfranzösische Predigtbuch aus dem

13. Jh. an und einen Bericht des Caesarius von Heisterbach (*um 1180 – † nach 1240).

101 Zitat aus: Herrmann 1903 [1992] 45.

102 <<https://de.wikipedia.org/wiki/Hr%C3%A6svelgr>> (28.12.2022).

103 Für diesen wichtigen Hinweis dankt Verf. Prof. A. Pesch sehr herzlich.

104 Quelle: <http://www.skaldenmet.com/1klass/liederedda_simrock/simrock10_thrymskvidha.htm> (15.02.2022).

In der Völuspá (Vers 34–35), einem um 1000 entstandenen Gedicht, das in der Lieder-Edda aus dem 13. Jh. überliefert ist, ist von einem feuerroten Hahn namens Fjalar die Rede, der im Kiefernbusch bei Eggdir, dem Wächter Jötunheims, wohnt. Sein Krähen gehört zu den Vorzeichen von Ragnarök. Der Hahn Gullinkambi weckt Odin und seine Einherjer in Walhall, ein dritter Hahn kräht im Totenreich (»Da saß am Hügel und schlug die Harfe / Der Riesin Hüter, der heitre Eggdir. / Vor ihm sang im Vogelwalde / Der hochrothe Hahn, geheißen Fjalar / Den Göttern gellend sang Gullinkambi / Weckte die Helden beim Heervater / Unter der Erde singt ein andrer / Der schwarzrothe Hahn in den Sälen Hels.«)¹⁰⁵.

In der Völsungensaga versteht Sigurd Drachentöter die Sprache der Vögel (hier: Meisen), nachdem das Herzblut des von ihm erschlagenen Drachen seine Zunge berührt hatte. Die Meisen geben ihm kluge Ratschläge für seine Zukunft. Auch in seinem weiteren Leben verstand er das Gezwitscher der Vögel, sodass ihn nur wenige Dinge überraschen konnten (Simek u. a. 2021, Bd. I, 90; 123; 128). Von Aslaug/Kraka, der Tochter von Sigurd Drachentöter und Brynhild, erfahren wir in der Saga von Ragnar Lodbrok und seinen Söhnen (zweite Hälfte 13. Jh.), dass sie die Sprache der Vögel verstand (Simek u. a. 2021, Bd. I, 172; 185). Nach Pesch (2015a, 385) galt das Verstehen der Vogelsprache in dem von Germanen bewohnten Gebiet als Zeichen von »besonderer Heldenhaftigkeit bzw. göttlicher Aufmerksamkeit oder Gnade und konnte Kennzeichen einer königlichen Abstammung sein.«

Insbesondere im mittelalterlichen Skandinavien gibt es Belege dafür, dass die alten heidnischen Götter in der Welt der Volksmagie als Dämon oder hilfreicher Geist weiterlebten (Pesch 2015, 85; Krause 2016, 202). Über ihr Fortbestehen in den Personen des heiligen Petrus, des heiligen Olav und möglicherweise des heiligen Jakobus d. Ä. wird später noch berichtet¹⁰⁶.

Wie sich eine synkretistische Grundhaltung im Glauben einzelner Personen zeigen konnte, davon zeugt das isländische Buch von der Landnahme¹⁰⁷: »Helgi war sehr gemischt in seinem Glauben. Er glaubte an Krístr (Christus), aber für Seereisen und in Schwierigkeiten rief er Thor an« (Krause 2016, 197). Und schon Jahrhunderte zuvor wusste man an der Spitze der katholischen Kirche, dass die Bekehrung von Heiden eine umso größere Wirksamkeit habe und zudem nachhaltiger sei, wenn man Altes mit Neuem mischte. So wies Papst Gregor der Große den Missionar Mellitus (im Jahre 601) an, »dass die Heiligtümer der Götzen bei jenem

Volk [den Angelsachsen] möglichst nicht zu zerstören sind, sondern die darin befindlichen Götzenstatuen zerstört werden sollen, die Heiligtümer selbst aber mit geweihten Wasser besprengt, Altäre errichtet und Reliquien niedergelegt werden« (nach Simek 2014, 235 f.).

Exkurs 2: Die germanische Götterwelt

Aufgrund der in den volkskundlichen Quellen genannten Verbindung der Bekassine mit Donar/Thor lohnt sich ein Blick auf diesen Gott. Zuvor aber soll kurz auf die germanische Götterwelt eingegangen werden¹⁰⁸.

In der aktuellen Forschung herrscht der Konsens, nicht mehr von »der germanischen Religion« zu sprechen, da das ursprünglich von den Germanen bewohnte Gebiet zu groß war, als dass sich eine einheitliche Religion hätte ausbilden können. Durch die Kontakte mit Kelten und Römern sowie der jeweiligen Naturumwelt ist zudem auch auf diesem Wege eine Einflussnahme auf die germanische Glaubenswelt denkbar (Blümel 2020, 434). Man geht daher heutzutage von »lokalen und regionalen Varianten« aus, »einem breiten Spektrum miteinander verwandter Religionen« (Egeler 2020, 195; 204). Daher ist es nach R. Simek (2007, 15) auch so schwierig, die nur mehr in Resten erhaltene und aus dem christlichen Mittelalter stammende Überlieferung germanischer Göttergeschichten zu interpretieren und auf die Zustände in der Kaiserzeit zu übertragen.

Die germanische Götterwelt war also bei Weitem umfassender als in der aus dem 13. Jh. stammenden Edda (Snorra-Edda um 1225, Codex Regius um 1275) dargestellt. Dies belegen die Götternamen, welche auf römischen Denkmälern im linksrheinischen Germanien vorkommen, wie z. B. die Göttinnen Sunuxal, Vagdavercustis und Vihansa. Alleine von der Göttin Nehalennia¹⁰⁹ sind inzwischen mehr als 160 Inschriften und Reliefs bekannt. Außerdem gibt es Inschriften für Mars Halamardus und insbesondere aus dem Gebiet der Bataver kennt man inzwischen zahlreiche Weihungen für Hercules Magusanus (Wagner 1977, 417–422; Künzl 2019, 58; Egeler 2020, 202). Nach Tacitus (ann. 4,73) verehrten die Friesen eine Göttin namens Baduhenna, der ein heiliger Hain¹¹⁰ geweiht war. Tamfana war laut Tacitus (ann. 1,51) eine Göttin der Marser, eines germanischen Volksstammes zwischen Rhein, Ruhr und Lippe. Aus der Zeit um 200 n. Chr. stammt ein Votivstein für den Gott

105 Quelle: <[https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_\(Simrock_1876\)/Ältere_Edda/Völuspá](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/Ältere_Edda/Völuspá)> (15.02.2022).

106 Siehe hierzu das Kapitel »Donar/Thor und sein Weiterleben als heiliger Olav und (vielleicht) heiliger Jakobus – Quellkulte in Verbindung mit Donar/Thor«. – Auf den Aspekt des religiösen und kulturellen Austausches zwischen »heidnischen« und bereits »christianisierten« Gebieten Europas während des ersten Jahrtausends macht Pesch (2015) aufmerksam. Nach ihrer Auffassung ist bereits vor der Christianisierung des Nordens von einer gegenseitigen Durchdringung in Bezug auf die Bildersprache auszugehen, in deren Folge später – nach dem Einzug des Christentums – zum einen die

alten Götter und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen in einigen Heiligen weiterlebten. Zum anderen veränderte sich aber auch die Vorstellung von Christus, der zum Zwecke einer erfolgreichen Integration an die jeweilige Lebenswirklichkeit vor Ort angepasst wurde.

107 »Landnámabók«: Die Urfassung aus der Zeit um 1100 ist nicht erhalten. Jüngere Versionen gehören dem 13. und 14. Jh. an: <<https://de.wikipedia.org/wiki/Landnámabók>> (15.02.2022).

108 In der Dissertation von J. M. Blümel (2020) findet sich eine Zusammenstellung von bildlichen Zeugnissen römischer Götter, welche in der *Germania* gefunden wurden und von einheimischen, germanischen Produkten der

Römischen Eisenzeit bis Völkerwanderungszeit, die römische religiöse Vorbilder imitierten, wie z. B. menschengestaltige, männliche Figuren. Bei diesen ist nicht zu entscheiden, ob sie Götter darstellen oder ob es sich um Anführer bzw. »Inhaber einer religiösen Funktion« handelt (Blümel 2020, 361).

109 Siehe zu Nehalennia: Blümel 2020, 429–432. Bei dieser Göttin vermischen sich einheimische mit römischen Elementen.

110 Heilige Haine und Bäume für bestimmte Gottheiten sind nicht nur aus der *Germania* bekannt, sondern finden sich auch bei Griechen und Römern. Eine ausführliche Zusammenstellung mit Angabe antiker Quellen siehe Haupt 2010, 85–92.

Abb. 19 Donar/Thor mit seinem von den Ziegenböcken Tanngniöstr und Tanngrísir (Zähneknirscher und Zähnefleischer) gezogenen Wagen.



Requalivahanus, der bei Kerpen, Rhein-Erft-Kreis, gefunden wurde (Krause 2016, 66). Daneben gab es im Rheinland noch eine Vielzahl weiblicher Gottheiten, deren Namen überliefert sind, z.B. Ahueccaniae (Köln), Amfratninae (Eschweiler) und Lubiae (Köln) (Krause 2016, 73). Bei ihnen handelt es sich um »sekundäre Mischformen zwischen germanischen und römischen (teilweise noch keltischen) Vorstellungen«¹¹¹.

Die Überlieferungen aus der Edda auf die Glaubenswelt des Altertums zu übertragen, sollte daher mit Bedacht erfolgen, da zwischen den Schilderungen antiker Autoren, vor allem Tacitus, und der Edda so gut wie keine schriftlichen Quellen zur germanischen Religion auf uns gekommen sind. Bei den wenigen, die sich erhalten haben, handelt es sich um Inschriften oder Werke antiker Autoren, die selbst nie in Germanien waren. Hinzu kommen mittelalterliche Texte

aus einem bereits christlichen Umfeld, das dem heidnischen Götterhimmel nicht wohlgesonnen gegenüberstand (Egeler 2020, 196).

Eine engere Verbindung zu den germanischen Gottheiten der Römischen Kaiserzeit spricht Künzl (2019, 59) den Brakteaten des 5. und 6. Jhs. zu¹¹², auf denen in einigen Fällen Darstellungen mit den Erzählungen aus der Edda verbunden werden können.

Donar/Thor

Wie bereits ausgeführt wurde, verband man das wiehernde Meckern der hoch in den Lüften fliegenden Bekassine mit der Vorstellung, dass es sich dabei um die Laute von Donars/Thors Ziegenböcken (Abb. 19) gehandelt habe.

111 Frdl. Hinweis Prof. A. Pesch, 18.07.2023.

112 Soweit Verf. dies feststellen konnte, entsprechen die auf den Brakteaten dargestellten

Vögel am ehesten Raben und fanden deshalb keinen Eingang in die Betrachtung. Abbildungen finden sich u. a. bei Oehrl 2010a, 425

Abb. 5; 426 Abb. 6; 434–435 Abb. 9–11; 438 Abb. 16–18.

Die uns bekannte Darstellung des Gottes und hier besonders die geradezu schwankhaften Geschichten über ihn beruhen auf Erzählungen aus der um 1225 von Snorri Sturluson verfassten Prosa-Edda (Snorra-Edda) sowie der Lieder-Edda (Codex Regius), die man um das Jahr 1275 datiert (Simek 2007, 8; 46; 74–85; Künzl 2019, 58). Beide Texte entstanden auf Island, dessen Bewohner seit etwa 1000 zum Christentum übergetreten waren. Außerhalb Islands hat sich so gut wie keine Götterdichtung erhalten (Simek 2007, 89); diese war überhaupt erst zur Zeit der Wikinger, im Spätheidentum (10. Jh.), entstanden (Krause 2016, 20).

In der Zusammenschau unterschiedlicher mittelalterlicher Textquellen lässt sich über den Donnergott Folgendes berichten: Donar/Thor galt als Sohn von Wodan/Odin und Jörd (»Erde«) und war mit Sif¹¹³ verheiratet. Seine Söhne waren Magni und Modi. Er war der alte Gewittergott der Germanen, dem im Gegensatz zu Wodan/Odin nichts Unheimliches oder Mystisches anhaftete¹¹⁴, sondern der durch seine leutselige, manchmal polternde Art reichlich Stoff für unterhaltsame Abenteuergeschichten bot. Er galt als der stärkste Gott und wurde mit »lieber Freund«, »guter Freund« und »treuer Freund« angerufen. Die Wikinger nannten sich direkt »Thors Volk«¹¹⁵. Mit seinem von Ziegenböcken (Tanngnióstr und Tanngriónir – Zähneknirscher und Zähnefletscher) gezogenen Wagen fuhr er bei Gewitter über den Himmel. Das Donnern erklärte man sich noch im Spätmittelalter als das Rumpeln von Donars/Thors Wagen. Er wurde um gutes Wetter, günstige Winde und Fruchtbarkeit angerufen, was ihn zum Gott der Bauern machte. Nach P. Herrmann (1903, 352) gilt Donar/Thor auch als Schöpfer der Quellen: »Der Blitz spaltet die Wolken, und die himmlischen Wasser strömen zur Erde; der Blitz fährt in den Erdboden, und der Quell springt hervor. Darum ist Thor der Quellenschöpfer: Torsmase (Donnerloch) in einer östl. [ichen] Grenzkunde.« Außerdem bekämpfte er Riesen, Ungeheuer, Dämonen und die Midgardschlange und damit alle, die der göttlichen Ordnung des Asengeschlechtes zuwiderliefen. Seine Waffe ist der Hammer Mjöllnir, dazu trägt er einen Kraftgürtel und Eisenhandschuhe. Er ist groß und kräftig, hat einen roten Bart und einen furchteinflößenden Blick, wenn ihn die Wut packt. In Skandinavien genoss Thor größere Verehrung als Odin¹¹⁶.

In der Völuspá, einem um 1000 entstandenen Gedicht, das in der Lieder-Edda aus dem 13. Jh. überliefert ist, wird als Mutter Thors – entgegen der sonstigen Überlieferung – eine Göttin namens Hlodyn genannt, die M. Egeler (2020, 202) mit Hludana in Beziehung bringt, die von fünf Weiheinschriften des späten 2. und frühen 3. Jhs. vom Niederrhein

und dem angrenzenden niederländischen Gebiet bekannt ist. Herrmann (1903, 335) leitet diesen Namen von *hlada* (aufladen) und *hlóð* (Erdhaufen, Herd) ab, was auf eine alte Beziehung des Gottes zum fruchtbaren Erdreich hinweisen könnte.

Als weiterer Beleg für die Existenz bzw. den Glauben an einen Gott mit Namen Donar/Thor im fortgeschrittenen 6. Jh. gilt die silbervergoldete Bügelfibel aus Nordendorf, Lkr. Augsburg, welche aus einem Grabzusammenhang stammt. Die rechtsläufige, zweizeilige Inschrift im älteren Futhark ist auf der Rückseite der Kopfplatte angebracht und nennt die Namen *wodan* (Wodan) und *wigiponar* (Donar): »logaþore wodaþ wigiþona« (»Ränkeschmiede/Zauberer sind Wodan und Kampf-Donar/Weihe-Donar«) (Schmidt 2015, 61; Egeler 2020, 200; Blümel 2020, 34). Mit Logathore könnte aber auch noch ein weiterer Gott gemeint sein (möglicherweise Loki oder Tyr)¹¹⁷.

Auch im Sächsischen Taufgelöbnis bzw. der zugehörigen Sächsischen Abschwörungsformel (Abrenuntiatio) vom Ende des 8. Jhs., in der der Täufling den alten Göttern entsagen musste, wird Donar/Thor genannt und steht an der exponierten ersten Stelle (Krause 2016, 96). Deren Text lautet: »[...] *ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thunaer ende Wuoden ende Saxnote ende allum them unholdum, the hira genotas sint.*« (»[...] ich schwöre allen Teufels-Werken und -Worten ab, Thunaer und Wóden und Saxnote und allen Unholden, die ihre Genossen sind.«)

Über das Weiterleben dieses populären Gottes im Namen von Orten, Bergen (z. B. der Donnersberg bei Dannenfels im Donnersbergkreis) und anderen Lokalitäten berichtet schon Grimm (1835 [1968], Bd. 1, 141–143; 154–155) ausführlich.

Grimm (1835 [1968], Bd. 1, 146) führt auch eine Reihe von Quellen an, die belegen, wie gerade dieser für Regen und Gewitter zuständige und damit auch für das Gedeihen von Feldfrüchten so wichtige Gott von der ländlichen Bevölkerung bis in die Neuzeit weiter verehrt und angebetet wurde (Simek 2007, 12; Krause 2016, 104). Auch in seiner Funktion als großer und treuer Beschützer in allen Nöten des Lebens bewahrte Donar/Thor sein Weiterleben im bäuerlichen Milieu, auch wenn die Menschen schon lange zum Christentum bekehrt worden waren.

Donar/Thor und seine Beziehung zu Jupiter und dem heiligen Petrus

Als ältestes Zeugnis für einen Gott mit Namen Donar/Thor und seine Funktion als Wettergott gilt bislang die Bezeichnung des Wochentages »Donnerstag« (englisch: Thursday, niederländisch: Donderdag, dänisch: Torsdag), der im Alt-

113 Nach einer Überlieferung bei Snorri Sturluson war eine andere Bezeichnung für Sif auch Jarnsaxa: Quelle: <[https://de.wikipedia.org/wiki/Jarnsaxa_\(Mythologie\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Jarnsaxa_(Mythologie))> (02.04.2023).

114 In dem wohl erst im 14. Jh. komponierten Sagastoff von Hrolf Kraki und seinen Gefährten bezeichnet Bödvar Bjarki Odin als »bösen und untreuen Sohn des Teufels« (Simek u. a. 2021, Bd. I, 84).

115 Zu den Beinamen Thors siehe: <https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Beinamen_Thors> (15.02.2022).

116 Grimm 1835 [1968], Bd. 1, 138–159; Bemann 1998, 78; Simek 2007, 12 f.; Krause 2016, 98; 103–104. D. Schürer (2007, 13) zitiert hierzu eine Stelle aus der Snorra-Edda, die Donars/Thors Kampf mit der Midgardschlange schildert: »Man kann mit Recht sagen, daß niemand etwas wirklich Furchtbare gesehen hat, der es nicht mit ansah, wie Thors Augen der Schlange entgegen sprühten und die Schlange von unten her ihn anstierte und Gift ausblies.« Im Thrymlied (Strophe 27), in dem sich Donar/Thor als

Freya verkleidet, ist zu lesen: »Wie furchtbar flammen der Freyja die Augen, mich dünkt es brenne ihr Bild wie Glut.« (Quelle: <http://www.skaldenmet.com/1klass/liederedda_simrock/simrock10_thrymskvidha.htm> (15.02.2022).

117 <<https://de.wikipedia.org/wiki/Runen>> (15.02.2022).

hochdeutschen *donarestag* hieß (Krause 2016, 95f.). Die germanischen Wochentagsnamen waren während des 3. oder 4. Jhs. in Anlehnung an die römische Siebentagewoche angekommen, die es spätestens seit Anfang des 2. Jhs. gab; dabei wurde der Tag des alten römischen Himmels- und Wettergottes Jupiter (*dies Iovi*) durch sein germanisches Pendant ersetzt (Pesch 2012, 684; Pesch 2013, 182; Schmidt 2015, 59)¹¹⁸. Die durch Donars/Thors Hammer erzeugten Donnerschläge und die Blitzbündel Jupiters waren wohl für die Gleichsetzung der Gottheiten verantwortlich (Schmidt 2015, 59).

Von der besonderen Bedeutung des Donnerstages bis in die Neuzeit berichtet Grimm (1835 [1968], Bd. 1, 159), indem er auf »die bis auf die neuste Zeit unausgerottete besondere heilighaltung des donnerstags unter dem volk [verweist], wie sie schon in frühen denkmälern des mittelalters angegeben ist [...]«. Nach Krause (2016, 203) genoss der Donnerstag bis in das 17. Jh. »ein gewisses Ansehen, so als Gerichts- und Glückstag für Hochzeiten«.

Diese Gleichsetzung von Jupiter und Donar begegnet uns bekanntermaßen bei der Donareiche von Geismar (unweit Fritzlar in Nordhessen), die durch den Missionar Bonifatius im Jahre 723 gefällt wurde. Willibald von Mainz berichtet in seiner um 760 verfassten *Vita sancti Bonifatii* von diesem Ereignis (Grimm, 1835 [1968], Bd. 1, 58): »[...] arborem [...] mirae magnitudinis, quae prisco Paganorum vocabulo appellatur robur Iovis, in loco, qui dicitur Gaesmere, [...]« (»[...] einen Baum von erstaunlicher Größe, der nach einer alten Bezeichnung der Bauern Eiche des Jupiters genannt wird, an einem Ort, der Gaesmere heißt, [...]«). Aus dem Holz der Eiche ließ Bonifatius ein dem heiligen Petrus geweihtes Oratorium bauen. Auch diese Zuweisung war sicher kein Zufall, trat doch der heilige Petrus als Bewahrer der Schlüssel des Himmels auf seine eigene Weise die Nachfolge Donars/Thors an. Indem er den Himmel im übertragenen Sinne auf- und zuschließt, lässt er Regen fallen oder nicht und übernimmt auf diesem Wege das spezielle Ressort von Donar/Thor. Als Nachfolger Christi und wichtigster Apostel konnte die Funktion als »Wettermacher« nur von ihm ausgeübt werden – bedenkt man, dass in den heidnischen Religionen diese Aufgabe in der Regel nur den Hauptgöttern zufiel.

Sein volksnahe Auftreten, das ihn bei den einfachen Leuten beliebt machte, mag diese Gleichsetzung noch verstärkt haben¹¹⁹. In der Familie von Verf., deren Wurzeln im süd-mährisch/niederösterreichischen Grenzgebiet liegen, werden Kinder übrigens bis heute bei Gewitter ermahnt, innezuhalten und genau hinzuhören, denn jetzt führe Petrus mit den Ziegenböcken über den Himmel.

Zu den heidnischen »Verstößen«, die im *Indiculus Superstitionum et Paganiarum* (»Kleines Verzeichnis des Aberglaubens und Heidentums«) aus dem 8. Jh. aufgeführt sind, zählen auch kultische Handlungen in Heiligtümern für Wodan und Donar samt den dazugehörigen Feierlichkeiten (Kap. 8: *De sacris Mercurii, vel Iovis*; Kap. 20: *De feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio*)¹²⁰.

Für eine Gleichsetzung von Donar/Thor mit Jupiter spricht auch die Clemens Saga¹²¹, die das Leben des heiligen Clemens schildert, der nach Petrus und Linus Bischof von Rom war. Der Verfasser der Clemens Saga übertrug die Namen einiger römischer Gottheiten zum besseren Verständnis für seine isländischen Leser in das jeweilige Äquivalent. Jupiter wurde mit Thor gleichgesetzt (Carron 2005, VIII–IX: Martyrium S. Clementis [Blatt 2, Spalte 625–626]).

Donar/Thor und seine Beziehung zu Hercules

Eine Gleichsetzung Donars/Thors mit Hercules¹²² wird ebenfalls diskutiert. Bei Tacitus (Germ. 9,1) ist zu lesen, dass die Germanen am meisten Merkur¹²³ verehrten; sie hielten es für ihre Pflicht, ihm an bestimmten Tagen auch Menschenopfer darzubringen. Hercules und Mars¹²⁴ besänftigen sie mit den zulässigen Tieropfern: »*Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem ac Martem concessis animalibus placant.*« In Tacitus' Schilderungen (ann. 2,12,1) über die Kampfhandlungen des Jahres 16 n. Chr. in der *Germania* wird berichtet, dass es jenseits der Weser einen »heiligen Hain des Donar« (*in silvam Herculi sacram*) gegeben habe. Durch sein Attribut, die Keule, möchte man deshalb Hercules mit Donar/Thor in Verbindung bringen. Wie dieser tat er sich durch die Bekämpfung von Ungeheuern hervor.

118 Auch Wodan/Odin fand Eingang in die germanischen Wochentagsnamen (althochdt.: Wodensdag, engl.: Wednesday, niederländisch: Woensdag, dänisch/norwegisch/schwedisch: Onsdag). Als ältester sicherer Beleg für den Glauben an einen Gott namens Odin gilt aber ein im Jahre 2020 in Mitteljütland (»Schatz von Vindelev«) gefundener Brakteat aus dem 5. Jh., dessen Runeninschrift besagt: »Er ist Odins Mann«. Quelle: <<https://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/daenemark-goldscheibe-gilt-als-aeltester-beleg-fuer-glauben-an-odin-a-9cae00c5-90be-4aad-a015-c635af2a998d>> (09.03.2023).

119 Siehe hierzu: <<https://www.katholisch.de/artikel/18540-warum-ist-petrus-fuers-wetter-zustaendig>> (15.02.2022).

120 Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Indiculus_superstitionum_et_paganiarum> (15.02.2022).

121 Die Clemens Saga ist in isländischer Sprache verfasst und beinahe vollständig in nur

einem Manuskript überliefert. Sie ist eines von mehreren Heiligenleben, die in der Handschrift AM 645 4to (66 Blätter) enthalten sind. Der Großteil (Blatt 1–41) wurde ca. um 1220 niedergeschrieben, der jüngere Teil stammt aus dem Zeitraum von 1225 bis 1250. Die Clemens Saga gehört dem älteren Teil an. Bei dem Manuskriptfragment AM 655 XXVIII a 4to, das in die zweite Hälfte des 13. Jhs. datiert und das Teile des Passio-Abschnitts der Clemens Saga entsprechend 38/27–42/34 enthält, handelt es sich um eine gekürzte Fassung des Passio-Abschnittes von AM 645 4to. Es konnte festgestellt werden, dass das Manuskriptfragment AM 655 XXVIII a 4to näher am lateinischen Text ist als AM 645 4to (Carron 2005, XXIII–XXIV).

122 Blümel (2020, 35) hält es für denkbar, dass die Gleichsetzung Donars/Thors mit Hercules eine römische Sicht widerspiegelt und man es in diesem Fall mit einer *interpretatio Romana* zu tun hat, während die Gleichset-

zung mit Jupiter auf einer *interpretatio Germanica* fußt.

123 Zu Merkur in den keltischen und germanischen Provinzen sowie zu Funden von Merkurstatuetten in der *Germania*: Blümel 2020, 45–76. Übersicht zu Darstellungen von Merkur auf römischen Objekten (Münzen, Bronze- und Silbergeschirr, Terra Sigillata, Glas, Schmuck und Mobiliar), die in der *Germania* gefunden wurden: siehe Blümel 2020, 326; 328.

124 Zu Hercules und Mars im keltisch-germanischen Raum sowie zu Funden von Statuetten der beiden Götter in der *Germania*: Blümel 2020, 77–96; 114–116. Übersicht zu Darstellungen von Mars und Hercules auf römischen Objekten (Münzen, Bronze- und Silbergeschirr, Terra Sigillata, Glas, Schmuck und Mobiliar), die in der *Germania* gefunden wurden: siehe Blümel 2020, 326.

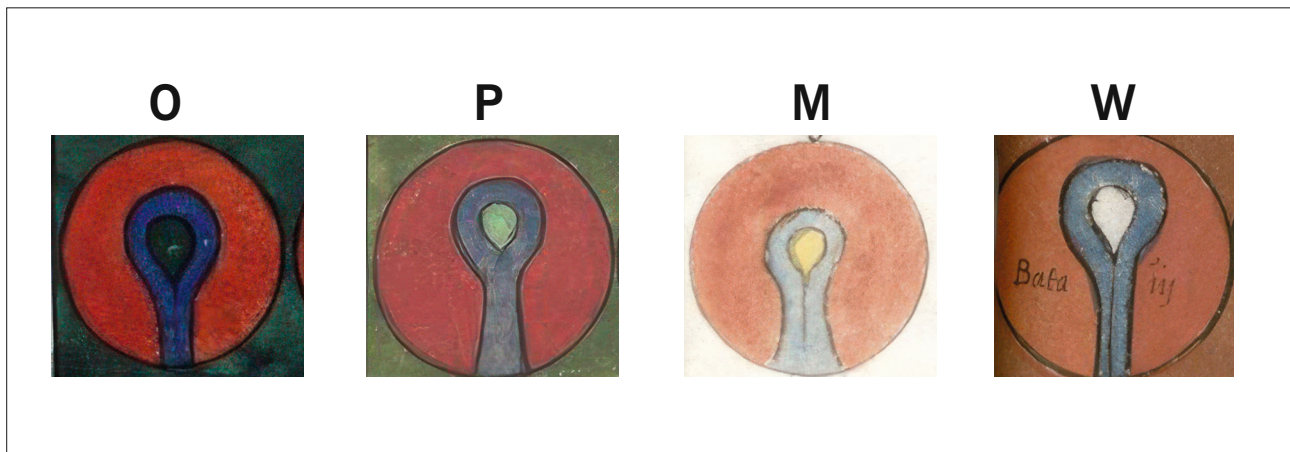


Abb. 20 Notitia Dignitatum. Die Schildbemalungen: *Insignia viri illustris magistri peditum (per Italiam)*. Die Zusammenstellung zeigt die Schildzeichen der *Batavi seniores* in den überlieferten Abschriften des Codex Spirensis: O – Oxford (ca. 1440); P – Paris (ca. 1440); M – München (ca. 1542); W – wahrscheinlich getreueste Abschrift (für Pfalzgraf Otto Heinrich [ca. 1542]); Anhang zu M).

Auch Hercules Magusanus, der Hauptgott der Bataver, soll im Stile der *interpretatio Romana* die Stelle von Donar/Thor eingenommen haben¹²⁵. Die Bataver waren ein in der *Germania inferior* an der Rheinmündung ansässiger germanischer Stamm, auf dessen Gebiet und von anderen Kultorten in der *Germania inferior* die Verehrung dieser Gottheit u. a. durch Weihesteine, in Köln geprägte Münzen des Postumus sowie durch eine Bronzestatuetten des Hercules aus dem Tempelbezirk von Empel bezeugt ist¹²⁶. Außerdem sind Weiheinschriften germanischer Soldaten vom Antoninuswall in Schottland und aus Gherla in Dakien bekannt.

Es ist zu erwägen, ob nicht dieser bei den Batavern so populäre Gott auch noch im späten 4. und der ersten Hälfte des 5. Jhs. von batavischen Einheiten des spätrömischen Heeres verehrt wurde. Als Hinweis darauf möchte Verf. die Schildbemalung der *Batavi seniores* anführen, wie sie uns durch die Notitia Dignitatum überliefert ist. In diesem spätrömischen Handbuch, das nach 395 entstanden ist und »alle Würdenträger, sowohl die zivilen als auch die militärischen, des westlichen und des östlichen Reiches« auflistet und dessen letzte Änderungen in die Jahre zwischen 425 und 430 datiert werden (Oldenstein 1994; Jelusić 2017, 513; 521; Jelusić/Kaiser 2020), findet sich auf der Seite mit den *Insignia viri illustris magistri peditum (per Italiam)* die Darstellung eines Schildzeichens der Infanterieeinheit der *Batavi seniores*, die zu den *Auxilia palatina* zählten (Abb. 20). Die karolingische Abschrift der Notitia Dignitatum, die bis zum Jahre 1550 in der Dombibliothek zu Speyer aufbewahrt worden war, ging leider verloren. Erhalten haben sich aber mehrere illustrierte Kopien des sog. Codex Spirensis, in denen die Bemalung des Schildes wie folgt dargestellt wird¹²⁷: Auf rotem Grund ist – je nach handschriftlicher Überlieferung – mittig ein grünes, gelbes oder weißes mandelförmiges Zeichen abgebildet, um das sich ein blaues Band

schmiegt, welches nach unten in zwei parallel verlaufende Stränge ausläuft. Da die Abschrift mit dem Kennbuchstaben »W« als die getreueste Wiedergabe des Originals gilt und in dieser das mandelförmige Zeichen weiß dargestellt ist, geht Verf. davon aus, dass diese Farbe als maßgeblich anzusehen ist. Auf den ersten Blick hat dieses Schildzeichen eine verblüffende Ähnlichkeit mit der Darstellung des Rahmens, in welchem die Schnepfenköpfe auf dem Gommerner Schildbuckel eingebettet sind, vor allem aber gleicht das Schildzeichen den Vogelkopfprotomen auf den Panzerschließen aus dem Thorsberger Moor (Kat.-Nr. 5–8). Auch finden sich die Farben Rot, Blau und Weiß auf dem Schild, wie dies auch für die Schildbemalung aus dem Gommerner Fürstengrab nachgewiesen werden konnte. Allerdings ist die Bemalung des Gommerner Schildes so gehalten, dass auf einer blauen Grundfläche ein in Rot gehaltenes Ornament – möglicherweise ein Stern – aufgetragen wurde¹²⁸.

Bei Schildzeichen ist davon auszugehen, dass sie nicht zufällig oder gar aus dekorativen Gründen gewählt wurden. Die Blitzbündel Jupiters auf Schilden der frühen und mittleren Kaiserzeit oder das Chi-Rho-Zeichen, das Konstantin der Große anbringen ließ, sprechen dafür, dass man sich durch die Schildzeichen göttlichen Beistand versprach, der das Heer zum Sieg führen sollte. Daher geht Verf. davon aus, dass das Schildzeichen der *Batavi seniores* als ein siegreichendes *Signum* zu verstehen ist. Durch die besondere Beziehung der Bataver zu Hercules Magusanus wäre eine Verbindung gerade zu dieser Gottheit vorstellbar.

Donar/Thor und sein Weiterleben als heiliger Olav und (vielleicht) heiliger Jakobus – Quellkulte in Verbindung mit Donar/Thor

Dass in Geismar nach Fällung der Donareiche die Weiterführung eines paganen Kultes unter christlichen Vorzei-

¹²⁵ Siehe hierzu die Ausführungen von N. Wagner (1977); <https://de.wikipedia.org/wiki/Hercules_Magusanus> (15.02.2022).

¹²⁶ Interessanterweise sind vom Niederrhein und dem angrenzenden niederländischen Gebiet Weiheinschriften für Hludana überliefert, die

in das 2. und frühe 3. Jh. datieren. Diese Göttin bringt Egeler (2020, 202) in Verbindung mit der in der Völuspá genannten Göttin Hlodyn, die dort als Mutter Thors bezeichnet wird.

¹²⁷ Zu den *Batavi seniores* siehe die Zusammenstellung bei <[https://en.wikipedia.org/wiki/Batavi_\(military_unit\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Batavi_(military_unit))> (15.02.2022) und

<<http://lukeuedasarson.com/NDbataviMatriciaciSeniores>> (15.02.2022).

¹²⁸ Zuletzt zur Bemalung des Gommerner Schildes: Scherf/Wunderlich 2022, 416 f.

chen erfolgreich etabliert werden konnte (und nun Petrus statt Donar verehrt wurde), veranlasste Verf. zu prüfen, ob ein solcher Göttertausch auch in Süderbrarup erfolgt sein könnte, diesmal allerdings unter dem Patrozinium des heiligen Jakobus (d. Ä.).

Unmittelbar neben dem kaiserzeitlichen Gräberfeld (Gefolgschaftsfriedhof) von Süderbrarup¹²⁹, dessen Belegung bis ins 6. Jh. reicht, und unweit des Thorsmoores liegt die Kirche des heiligen Jacobi¹³⁰, deren ältester Vorgängerbau Ende des 12. Jhs. als Feldsteinkirche errichtet wurde. Herrn Dr. B. Zich, Flensburg, verdankt Verf. den Hinweis, dass während des 12. Jhs. im Zuge der Christianisierung noch weitere Feldsteinkirchen rund um Süderbrarup und somit eben auch um das Thorsberger Moor erbaut wurden (z. B. die Kirche von Moldenit¹³¹). Der Missionar Ansgar hatte zwar schon im mittleren 9. Jh. versucht, die Bevölkerung zum Christentum zu bekehren, doch erst nach der Taufe Harald Blauzahns um das Jahr 960 n. Chr. vollzog sich die Christianisierung der Region Angeln nachhaltig. Nach Zich wäre es vorstellbar, dass die Feldsteinkirchen rund um das Thorsberger Moor an der Stelle älterer, hölzerner Bauten errichtet wurden, wie sich dies bei Grabungen an zeitgleichen Kirchenbauten in Schleswig-Holstein bereits beobachten ließ.

Eine Bevölkerungskontinuität von der Römischen Kaiserzeit bis in die Wikingerzeit lässt sich in und um Süderbrarup, dem alten Hauptort der Angeln und Sitz der Offa-Königsdynastie, bislang nicht nachweisen. Nach Abzug der Angeln nach England während des 5. Jhs. ist ein Bevölkerungsschwund archäologisch feststellbar¹³² und mit dem Belegungsende des Gräberfeldes von Süderbrarup während des 6. Jhs. wurde auch hier ein Schlusspunkt in der Besiedlung gesetzt. Die neueren Ausgrabungen in Süder- und Norderbrarup belegen aber, dass die Forschungen zu diesem Ort noch lange nicht abgeschlossen sind und sich vielleicht noch interessante Neuerungen ergeben könnten. Dennoch gibt es auch unter Berücksichtigung der jüngsten Grabungsergebnisse einen Hiatus in der Besiedlung von gut 200 Jahren, der sich bislang nicht schließen lässt. Der Name Thorsberg

geht wohl erst auf die wikingerzeitliche Nutzung des Ortes zurück¹³³. Inwieweit hier möglicherweise eine Namenskontinuität von der Römischen Kaiserzeit bis in die Wikingerzeit fortgeführt worden ist, bleibt im Bereich des Spekultativen. Vielleicht lebte im kollektiven Gedächtnis ein Bezug zu Thor weiter, wie dies für andere Orte, z. B. den »Donnersberg« in der Pfalz, angenommen wird¹³⁴.

Wenn man nun – rein theoretisch – eine Bevölkerungskontinuität des Ortes oder zumindest des Umlandes voraussetzt, so könnte man in Erwägung ziehen, dass es an und um Thorsberg die Weiterführung einer »Kulttradition« – wenn auch im christlichen Gewande – gegeben haben könnte. Dafür spräche auch, dass Süderbrarup im Mittelalter eine wichtige Station auf dem Jakobsweg war und über eine »Heilige Quelle« verfügte, die bei Augenleiden Linderung versprach, wenn der Pilger seine Augen mit dem Wasser daraus benetzte¹³⁵. Grimm (1835 [1968], Bd. 3, 167) berichtet, dass es im südschwedischen Småland nach einem schwedischen Lied eine »Helge Thors Källa« (Heilige Thorsquelle) gab, aus der man in der heiligen Donnerstagsnacht Wasser schöpfte, welches Blindheit heilte. Möglicherweise stand auch die von Bonifatius gefällte Donareiche in Geismar in Verbindung mit einem Quellkult. So bedeutet der Name Geismar (oder in seiner Namensnennung von 760 *Gaesmere*) »sprudelnde Quelle« bzw. See (althochdeutsch: *gîsan mari*). Für Hessen ist aus dem 9. Jh. ein *Donaresbrunno* bezeugt (Herrmann 1898 [1991] 254). Die Entstehung von Quellen führte man darauf zurück, dass Donar/Thor mit seinem Blitz den Erdboden und den Felsen spaltete und so das Wasser hervortrat (Herrmann 1898 [1991] 173; 258). Nach Priesner (2024, 30) ist die »reinigende Wirkung von Wasser [...] seit prähistorischen Zeiten Bestandteil magischer und religiöser Riten«. Insbesondere Quellen¹³⁶ und Brunnen wurden bereits in vorchristlicher Zeit verehrt und später nach dem Aufkommen des Christentums durch die Errichtung von Kirchen am Quellheiligtum in den christlichen Glauben integriert.

Davon, dass die heidnischen Quellkulte nur mit großer Mühe von der Kirche verbannt werden konnten, zeugen

129 Zum kaiserzeitlichen Gräberfeld von Süderbrarup: Bantelmann 1988. An dieser Stelle möchten Verf. Herrn Dr. B. Zich für die inspirierenden und informativen Gespräche zu Süderbrarup, seinen Kirchen, der »Heiligen Quelle« und dem Jakobsweg danken.

130 <<https://www.kk-rm.de/der-kirchenkreis/gemeinden/institution/institution/ev-luth-kirchengemeinde-suederbrarup/>> (26.08.2023).

131 Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass sich mit einer alten Eidentür dieser Kirche eine Sage verbindet (»Die Sage vom Teufel und der Braut«).

132 Verf. danken Prof. A. Pesch für diesen Hinweis.

133 Seit dem Jahr 2021 wird unweit des Thorsberger Moores auf dem Gebiet der Gemeinde Süderbrarup eine germanische Siedlung der jüngeren Römischen Kaiserzeit freigelegt, die mit der zweiten Phase des Thorsberger Moores synchronisiert werden kann. Verf. danken dem örtlichen Grabungsleiter Herrn R. Schulze vom Archäologischen Landesamt Schleswig-Holstein für eine sehr informative Führung Anfang August 2022 und natürlich Herrn Dr. Zich, der den Kontakt mit Herrn

Schulze hergestellt hatte. Unweit des Moores, in Norderbrarup, war man im Jahre 2022 auf eine Siedlung der Wikingerzeit (9.–10. Jh.) gestoßen (<<https://www.nationalgeographic.de/geschichte-und-kultur/2022/05/wikingerzeit-1000-jahre-alte-siedlung-in-norddeutschland-ausgegraben/>> [20.08.2022]). Die Ergebnisse eines Pollendiagrammes legen allerdings einen Siedlungsabbruch um 620 n. Chr. nahe, sodass wohl vom augenblicklichen Stand der Forschung für ca. 200 Jahre von einer Siedlungsleere auszugehen ist (<<http://www.thorsberger-moor.de/seite/207913/archiv-der-landschaft-und-siedlungsgeschichte.html>> [15.02.2022]). Nach Egeler (2015, 5 f.) ist der Name Thorsberg erst mit der wikingerzeitlichen Nutzung der Örtlichkeit zu verbinden, nicht aber mit dem Mooropferplatz. Er geht von einem Hiatus in der Besiedlung aus.

Zur Örtlichkeit als solcher: Am nördlichen Ortsrand von Süderbrarup, Kr. Schleswig-Flensburg, liegt ein heute mit Wasser gefülltes Moor. Das nördlich anschließende Land wird in einem Erdbuch des 17. Jhs. als »achter de Thorsmoor« bezeichnet, sodass man

daraus schließen kann, dass der heutige See vormals Thorsmoor hieß. »Die Bezeichnung Thorsberg bezieht sich hingegen auf einen mit Grabhügeln besetzten Höhenzug südlich des heutigen Sees« (Müller-Wille 1999, 43).

134 Ein gutes Beispiel, wie die Erinnerung an längst vergangene Tage die Zeiten überdauern kann, ist das merowingerzeitliche Gräberfeld von Bischofsheim, Kr. Groß Gerau. Dort wurde zu Beginn des 20. Jhs. ein fränkischer Friedhof mit Bestattungen des 6. und 7. Jhs. entdeckt; der zugehörige Gewannname lautet »Am Himmelspfad«: vgl. Schnellenkamp 1936.

135 Zur »Heiligen Quelle« siehe <https://www.amt-suederbrarup.de/fileadmin/user_upload/Suederbrarup/18_04_Heilige_Quelle.pdf> (05.10.2022).

136 Über eine heilige Quelle verfügte das berühmte Apollonheiligtum von Didyma bei Milet an der Westküste der heutigen Türkei ebenso wie das Apollonheiligtum von Delphi: vgl. Burkert 2011, 138. Zu Quellkulten bei Römern – insbesondere in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches – und Germanen mit weiterführender Literatur: Haupt 2010, 59–63.

die entsprechenden Kapitel im *Indiculus superstitionum et paganiarum* (»Kleines Verzeichnis des Aberglaubens und des Heidentums«) (Kap. 11: *De fontibus sacrificiorum* – Über Quellengottesdienste)¹³⁷ und die sog. Bußbücher (Poenitentialien) des Bischofs Burchard von Worms (965–1025) (»[...]/ *vel si aliquis vota ad arbores vel ad fontes vel ad lapides faciat [...]*«) (»[...] wenn einer Gelübde bei Bäumen, an Quellen oder an Steinen tun sollte [...]«)¹³⁸. Die Wirkweise der »Heiligen Quelle« hatte somit den gleichen Effekt wie das Vermischen von einer Schnepfengalle mit Wein, wie uns dies die heilige Hildegard kundtut.

Wie fügt sich nun der heilige Jakobus hier ein? Dieser Heilige zählt neben Petrus, Andreas und Johannes zu den bedeutendsten Aposteln und ist ebenso wie Petrus für sein ungestümes Gemüt bekannt. Jesus gab Jakobus und seinem Bruder Johannes den aramäischen Beinamen »Boanerges«, was übertragen etwa »Söhne des Donners« heißt (Markus 3,17, vgl. Lukas 9,54)¹³⁹. Daher könnte man den heiligen Jakobus aufgrund seines temperamentvollen Wesens als ein Äquivalent zu Donar/Thor begriffen haben. Ebenso wie Petrus und Donar/Thor wurde der heilige Jakobus auch um gutes Wetter und das Gedeihen der Feldfrüchte angerufen und belegt somit auch das Ressort der Fruchtbarkeit¹⁴⁰.

Ein bekanntes Beispiel für das Weiterleben von Thor in christlichem Gewande begegnet uns zudem in der Gestalt des in Skandinavien so beliebten heiligen Olav, bei dem »Aspekte der Thorverehrung weitergetragen wurden« (Pesch 2015, 85 [Zitat] mit Verweis auf Bø 1979). So wurde ihm ein aufbrausendes Wesen und große körperliche Kraft zugeschrieben, er galt als Beschützer vor dunklen Mächten und wurde als Troll- und Riesentöter verehrt. Ab etwa 1200 gibt es bildliche Darstellungen des heiligen Olav, die ihn mit einem roten Bart zeigen¹⁴¹. Auf den norwegischen Nationalheiligen wurde nach Herrmann (1903, 352) auch die Vorstellung des Quellenschöpfers übertragen. So war Olav einmal mit seinen Leuten unterwegs und alle waren durstig. Als sie kein Wasser finden konnten, steckte er seine Hand in einen Hügel und sofort entsprang eine Quelle. Ein anderes Mal erzeugte er eine Quelle, indem er seinen Hut in einen Berg drückte. Überliefert ist auch, dass er mit seinem Fuß einen Brunnen aus einem Berg gestampft habe.

Das Weiterleben von Donar/Thor und Wodan/Odin in Erntebräuchen

Vom Weiterleben der alten Götter im ländlichen Raum könnte eine Reihe von Erntebräuchen zeugen. Bei F.L.W. Schwartz (1862, 83 f.) wird ein Erntebrauch aus der Prignitz, Uckermark und Mittelmark sowie dem angrenzenden Mecklenburg beschrieben, bei dem eine Puppe aus der letzten Garbe gefertigt wurde, die man festlich schmückte. In der Prignitz kam die Puppe dann mit den letzten Garben auf einen Wagen und wurde feierlich nach Hause gefahren.

In den anderen Gegenden musste das Mädchen, das mit dem Binden der Garbe zuletzt fertig geworden war, diese unter dem Spott aller in das Dorf tragen. Diese Garbe hat den Namen der »Olle«, der Brauch heißt: »den Ollen bringen« oder vom Mädchen heißt es: »dei het den Ollen«. Nach Schwartz ist die Bezeichnung »der Alte« dem Gewittergott zugehörig ebenso wie die im Gewitter nachgewiesene Frick und Frau Harke den Beinamen »die Olle« tragen. »Der Olle«, der hier gemeint ist, dürfte nach Schwartz der Gewittergott selbst sein, dem für die gute Ernte gedankt wurde. Schwartz denkt dabei an Donar/Thor, wozu auch eine Stelle bei Ordericus Vitalis (1075–1142) passen würde, der für eine Nation des Liutizengebietes, also etwa für die hier infrage kommende Gegend, neben Wodan und Frigg die Verehrung Thors ausdrücklich erwähnt. P. Herrmann (1898 [1991] 173; 256) berichtet, dass man in Dithmarschen in »alter Zeit« das Gewitter so umschrieb: »Nun fährt der Alte wieder da oben und haut/schlägt mit seiner Axt an die Räder.« Möglicherweise ist nach Schwartz aber auch Wodan gemeint, der ebenso mit Gewitter in Verbindung zu bringen ist und zudem in den angrenzenden Gegenden als Erntegott verehrt wurde. Der Brauch, den »Alten« heimzubringen, war in ganz Deutschland verbreitet, ist aber erst seit dem 13. Jh. bezeugt (Herrmann 1898 [1991]).

Ein Erntebrauch mecklenburgischer Bauern, der von dem Prediger Gryse aus Rostock 1593 überliefert wird, sah vor, auf dem letzten Platz eines jeden Feldes die letzte Garbe als Opfer für Wodans Pferd stehen zu lassen. Dann versammelte man sich um den »Wodendüvel« und sprach: »Wode, hale dinem rosse nu voder, / nu distel unde dorn, / tom andern jar beter korn!«. Nach einer anderen Überlieferung lautet das Gebet: »Wode, Wode, / hal dinen rosse nu voder / nu distel un dorn / ächte jar beter korn!« (»Wodan, Wodan, hole deinem Ross nun Futter, in diesem Jahr Disteln und Dornen, aufs andere Jahr besser Korn!«). Auf adeligen Höfen wurde am Wodanstag kein Lein gejätet, damit Wodans Pferd den Samen nicht zertrete (Schwartz 1862, 80–83; Herrmann 1898 [1991] 234 f.; 239). Auch dieser Brauch beschränkte sich nicht nur auf Mecklenburg, sondern war von Schleswig-Holstein bis Bayern verbreitet (Herrmann 1898 [1991] 239 f.).

Allen diesen Erntebräuchen, die von Skandinavien (Norwegen, Schweden, Dänemark) bis Süddeutschland überliefert sind, ist der Glaube an einen Vegetationsdämon gemeinsam, an den oben genannten Beispielen in Gestalt eines Korndämons, der im Getreidefeld lebt. Dieses *Numen* fördert oder hemmt das Wachstum des Getreides. Wird das Getreide geerntet, zieht es sich immer weiter innerhalb des Getreidefeldes zurück und verbirgt sich am Schluss in der letzten Garbe, die auf dem Feld übrig bleibt. Dieser Vegetationsdämon kann die Gestalt eines Tieres (z. B. Habergeiß¹⁴², Pferd, Wolf) oder Menschen (Mann [der »Olle«], alte Frau [»die Olle«]) annehmen und wird oft mit Wodan/Odin oder anderen germanischen Göttern in Bezug gesetzt¹⁴³.

137 <https://de.wikipedia.org/wiki/Indiculus_superstitionum_et_paganiarum> (15.02.2022).

138 Grimm 1835 [1968], Bd. 3, 404 Nr. 1,94.

139 <https://de.wikipedia.org/wiki/Jakobus_der_Ältere> (15.02.2022).

140 Quelle: <https://www.erzbistum-koeln.de/presse_und_medien/magazin/Der-heilige-Jakobus-der-Aeltere-Apostel-und-Patron-der-Pilger/> (15.02.2022).

141 Quelle: <<https://wiki.edu.vn/wiki28/2021/06/08/olaf-ii-von-norwegen-wikipedia/>>: Folklore (15.02.2022); bes. Lindahl u. a. 2002, 229.

142 Siehe hierzu das Kapitel »Die Bekassine und die (dämonische) Habergeiß«.

143 <<https://mittelalter.fandom.com/de/wiki/Korndämon>> (15.02.2022); Mannhardt 1868, VIII; 31 f.; 33; Herrmann 1898 [1991] 150–152; Herrmann 1903, 142–144.

Deutungsmöglichkeiten des Vogelkopfprotoms unter besonderer Berücksichtigung der Bekassine/Waldschnepfe

Wie sich aus der Zusammenstellung der Vogelkopfprotome ergeben hat (siehe Katalog), lassen sich von den insgesamt 98 Vogelköpfen 63 nicht sicher einer bestimmten Art zuweisen, bei den übrigen handelt es sich mehrheitlich um Raben (21 Stück), gefolgt von Störchen (neun Stück). Nur fünf Exemplare lassen sich sicher als Schnepfen ansprechen. Eine Tendenz zu Rabe, Storch oder Schnepfe liegt bei 45 der nicht sicher einzuordnenden Vogelkopfprotome vor. Des Weiteren gehören von den 63 indifferenten Protomen 25 der Kategorie Pferdegeschirr an. Solche Riemendurchzüge, die sich überhaupt nicht bestimmen ließen, sind zumeist dem Typ IC nach von Carnap-Bornheim (neun Stück) zugehörig.

Aufgrund dieser Ausgangslage soll daher zunächst die Deutung des Vogelkopfprotoms als solches unter Einbeziehung von Rabe, Storch und Schnepfe diskutiert werden. Daran im Anschluss folgt eine Betrachtung der Bekassine und ihrer Beziehung zu Donar/Thor. Ein eigenes Kapitel wird der möglichen Bedeutung von Waldschnepfe und Bekassine als einstigen Totemtieren gewidmet.

1 Das Vogelkopfprotom: ein Heilsbringer?

Möglicherweise kann der Vogelkopf als eine Art siegbringendes *Signum* verstanden werden, das den Träger zugleich unter den Schutz einer Gottheit stellte. Dies würde erklären, warum die Vogelkopfprotome auf Objekten erscheinen, die in die Kategorie »Schutz und Abwehr bei kriegerischen Aktivitäten« gehören, nämlich auf den Schwertscheiden, Schilden und den Panzerschließen sowie auf der Spangenkappe und der Gesichtsmaske; außerdem sind sie auf den Nasenbergen, Anhängern, Riemenverteilern und Riemenschnallen von Streitrossen zu finden.

Tierbilder als Feldzeichen sind sowohl bei den Römern (Adler, Drachen)¹⁴⁴ als auch bei den Kelten (Eber) bekannt. Für die Germanen liegt uns ein Bericht des Tacitus vor (hist. 4,22). So habe man beim Aufstand des Civilis aus den Wäldern und Hainen jene Tierbilder herbeigebracht, unter denen jede Völkerschaft in den Krieg zu ziehen gewohnt sei. Von Plutarch (*Vitae parallelae*, Leben des Marius, Kap. 23) erfahren wir, dass die Kimbern, nachdem sie die Etsch nach Süden überschritten und mit der Besatzung eines römischen Kastells über deren Abzug verhandelt hatten, schließlich beim Abschluss des Vertrages einen Eid auf einen »ehernen Stier« leisteten, unter dem

sie bisher gekämpft hatten. Nachdem die Kimbern von Marius besiegt worden waren, wurde dieser Stier als »glänzendstes Siegeszeichen« nach Rom gebracht. Nach Tacitus (Germ. 45) gab es auch bei den Germanen das Eberzeichen: »Nun weiter: an der rechten (östlichen) Küste reichen die Fluten des Suebischen Meeres [*Suebici maris*] bis zu den Stämmen der Aestier, die das Brauchtum und das Erscheinungsbild der Sueben haben, deren Sprache aber der britannischen nähersteht. Sie verehren die Göttermutter. Als Wahrzeichen ihres Glaubens [*insigne superstitionis*] tragen sie Nachbildungen [*formas*] von Ebern; ein solches Zeichen ist wie eine Waffenrüstung und wie ein Schutz gegen alles Unheil und macht den Verehrer der Göttin auch inmitten von Feinden gefeit.«¹⁴⁵

2 Das Vogelkopfprotom und das böse Auge/der böse Blick

2.1 Der böse Blick und dessen Abwehr

Geht man davon aus, dass sich das Vogelkopfprotom und das mandelförmige Zeichen aus römischen Vorbildern entwickelt haben, so liegt es nahe, eine Herleitung von den bei römischen Reitereinheiten beliebten mandelförmigen Pferdegeschirranhängern (Abb. 11) in Betracht zu ziehen. Nach Oldenstein (1976, 140) galt die Mandel in der Antike als Symbol für Fruchtbarkeit und männliche Zeugungskraft. Ebenso ist bekannt, dass Römer und Griechen fruchtbarkeitsspendenden Objekten oder Körperteilen – man denke nur an die Phallus- oder Vulvadarstellungen – eine apotropäische Wirkung zuschrieben (Reich 2013, 355). Führt man diesen Gedanken weiter, wäre es denkbar, dass es eben diese dem mandelförmigen Zeichen zugeschriebene unheilabwehrende Wirkweise war, die zu einer Übernahme des Motives durch die Germanen führte. In der *Germania* konnte es dann zu einer Fertigung optisch ähnlicher Objekte – diesmal in Gestalt eines Vogelkopfes – gekommen sein, von denen man sich aber die gleiche Wirkmächtigkeit versprach wie von dem römischen Vorbild. Möglicherweise weil sich nach germanischem Verständnis mit dem Schnabel eines Vogels oder dem Vogel selbst bestimmte unheilabwehrende Vorstellungen verbanden.

Verknüpft man den Aspekt des Abwehrens von Unheil mit der bei der heiligen Hildegard beschriebenen Verbesserung der Sehkraft durch die Galle von Schnepfen und dem guten Sehvermögen von Ziegen, so gelangt man zu einem Themenkomplex aus dem Bereich »Sehen«, nämlich dem bösen Auge/bösen Blick¹⁴⁶ bzw. dessen Abwehr durch apotropäische Amulette oder Ähnliches.

144 Vegetius, de re militari, 2,6: »*Haec enim (prima Cohors) suscipit Aquilam, quod praecipuum in romano est semper exercitu et totius Legionis insigne.*« Vegetius, de re militari, 2,13: »*Primum signum totius Legionis est Aquila, quam aquilifer portat. Dracones etiam per singulas Cohortes a draconariis feruntur.*« Vor allem der römische Legionsadler erfuhr eine besondere Verehrung. Neben seiner Aufstellung in einem Fahnenheiligtum wurde er »gesalbt und mit einem Kniefall verehrt« (Rink 1997, 251).

145 In der Saga von »Ragnar Lodbrok und seinen Söhnen« aus der zweiten Hälfte des 13. Jhs. wird von zwei Rindern (Färsen) berichtet,

die die Bewohner von Halthabu vor die Schlachtreihe ihres Heeres platzierten und deren Brüllen so schrecklich war, dass es keiner ertragen konnte. Auf diese Weise wurden die Feinde vertrieben. In derselben Saga heißt es, dass man in Schweden unter König Eystein eine durch Zauber verstärkte Kuh namens Siblja verehrte, die man ebenso vor der Schlachtreihe herlaufen ließ. Ihr Brüllen war so unerträglich, dass es die feindlichen Krieger in den Wahnsinn trieb; sie erkannten einander nicht mehr und erschlugen sich gegenseitig (Übersetzung nach Simek u. a. 2021, Bd. I, 182–184; 187 f.; 191; 193 f.). Dieser Sagenstoff spielt zwar über 1000 Jahre nach

den Berichten der antiken Autoren, doch wäre zu überdenken, ob mit den Feldzeichen ähnliche Vorstellungen verbunden gewesen waren.

146 Umfassend mit dem Phänomen des bösen Blicks – insbesondere in der griechischen Literatur – hat sich T. Rakoczy (1996) in seiner Dissertation auseinandergesetzt. Zuletzt zum bösen Blick unter Einbeziehung älterer Literatur: Tucay 2024. Darin ein kurzer historischer Abriss von der ersten Erwähnung eines bösen Auges bei Sumerern und Babyloniern über das Alte Testament, das antike Griechenland, Rom, mittelalterliche Praktiken bis in die Neuzeit.

Die Angst vor dem bösen Auge/bösen Blick ist als ein weltweites Phänomen zu betrachten, das ein »Charakteristikum der Indo-Europäer, semitischen Sprachgruppen und Ethnien der Antike war« (Tuczay 2024, 295). Das böse Auge begegnet uns erstmals bei Sumerern, Babyloniern und im Alten Testament, war seit homerischer Zeit im antiken Griechenland und später im Römischen Reich bekannt¹⁴⁷. Das böse Auge fand Eingang in das Christentum¹⁴⁸ und ist hier durch das gesamte Mittelalter bis in die Neuzeit belegt (so auch bei Martin Luther), Gleiches gilt für den Islam. Auch in der altnordischen Sagaliteratur ist die Vorstellung von einem bösen Auge vertreten (Tuczay 2024, bes. 295; 299; 302; 304). Nach D. Reich (2013, 353–357) erlangte der Glaube an das Phänomen des bösen Auges/bösen Blickes während der Römischen Kaiserzeit seine größte Verbreitung. Während des 3. und 4. Jhs. war der Glaube an den bösen Blick sogar so verbreitet, dass er als eine nicht zu leugnende Tatsache galt (Rakoczy 1996, 207). Es herrschte die Vorstellung, dass man sich vor bösem Willen, Neid¹⁴⁹ und Eifersucht, der durch Menschen, Götter und Dämonen hervorgerufen werden konnte, schützen musste und tat dies auf verschiedene Weise, wie z. B. durch »Unheil abwehrende Opferrituale und Zeremonien, Schriften, staatliche und private Inschriften, Zaubersprüche, Gebärden, apotropäische Tätigkeiten, Geräusche, Sprüche und eine Schutz versprechende Ikonographie. Schriftliche und figürliche apotropäische Inhalte sind auf magischen Objekten, Gegenständen des täglichen Gebrauchs, Ausstattungsobjekten für Innen- und Außenräume und auf architektonischen Schmuckelementen zu finden« (Reich 2013, 353). Zum Schutz gegen das böse Auge wurden auch figürliche Darstellungen verwendet: u. a. Götter und Heroen sowie deren Symbole und Attribute, mythologische Gestalten und Wesen, Personifikationen, Tiere, Vögel und Körperteile (Reich 2013, 355). Allen Kulturen, die den bösen Blick kennen, ist jedoch gemein, dass sie als Schutz gegen eben diesen zerstörerischen Blick des bösen Auges das Auge selbst als Apotropaion verwenden (Rakoczy 1996, 144).

Amulette wurden in römischer Zeit häufig in Gold ausgeführt, da man diesem Material eine prophylaktische Wirkung zuschrieb und damit das auf dem Amulett dargestellte Motiv in seiner Wirkkraft noch verstärkte (Chinelli 2010, 79). Es ist daher in Betracht zu ziehen, ob die Ausführung des Vogelkopfprotoms in diesem Edelmetall (oder in Silber) auch hiermit in Verbindung zu bringen ist.

Zur Abwehr des bösen Blickes wurden zudem Motive eingesetzt, die den Betrachter zum Lachen bringen sollten, wie der *cossim cacans* (»Der hockende Scheißer«) (Abb. 21b). Das

Lachen sollte zu Verwirrung führen und so die Angst vor den Dämonen abwenden (Schmidt 2002, 150; Chinelli 2010, 78). Als *fascinum* oder *fascinus* bezeichnete man Zauber und Energie (Neid), die vom bösen Blick ausgehen; dieser wurde durch einen spiegelbildlichen Gegenzauber (ebenfalls *fascinum*) bekämpft (Schmidt 2002, 149; Chinelli 2010, 78). So heißt es in der 3. Ekloge (V. 103) bei Vergil, die vom Wettgesang zweier Hirten handelt: »Nescio quis teneros oculus mihi *fascinat* agnos.« (»Weiß ich doch nicht, welches Auge mir die zarten Lammer *verzaubert*.«)

S. Seligmann (1910) beschreibt ausführlich antike Praktiken und Methoden, die darauf abzielten, sich vor dem bösen Blick oder anderem Zauber zu schützen bzw. sich wieder daraus zu befreien. Zu den Tieren, die das böse Auge direkt angreifen, gehören u. a. der Löwe, der Hund, der Hirsch, der Skorpion, der Schwan, der Hahn, der Adler, die Eule, der Storch, der Rabe¹⁵⁰ und die Ziege. Erst auf Zeugnissen der Römischen Kaiserzeit sind diese Tiere so dargestellt, dass sie das böse Auge förmlich anspringen (Seligmann 1910, Bd. II, 113; 130; 152 f.; Schmidt 2002, 149), der Rabe auf dem Mosaik aus Antiochia (heute: Antakya, Provinz Hatay, TR) hackt dabei als einziges Tier direkt in die Pupille (Abb. 21d). Dieses Motiv des in die Augen hackenden Raben taucht bereits auf den neuassyrischen Palastreliefs auf und findet sich zudem in der griechischen, etruskischen, römischen und auch christlichen Bildkunst. Auch in der Literatur (z. B. bei Aristoteles) findet dieses Motiv Erwähnung und rührt wohl von der Beobachtung her, dass Raben die Augäpfel von Gefallenen oder Aasvieh auspicken (Schmidt 2002, 151). Aus antiken Quellen wissen wir, dass der Rabe als Aasfresser bekannt war und daher auch als Todesbote galt (Schmidt 2002, 84). In dieser Funktion als Vogel, der sich der Leichen der Gefallenen annimmt, gehörte er im germanischen Raum während der Völkerwanderungszeit und im Mittelalter zu den Walstatttieren und war so in enger Verbindung mit Odin, dem Kriegsgott und Gott der Gefallenen (Pesch 2015a, 384). Auch von Tieren, die man als unheimlich erachtete, oder Fabelwesen glaubte man, dass sie über den bösen Blick oder zumindest über einen Blick mit einer besonderen Kraft verfügten. Gefürchtet war der Blick der Schlange (Rakoczy 1996, 169; 174; 275) ebenso wie derjenige der Eule¹⁵¹, von dem man sogar glaubte, dass er zu töten vermochte, weil die großen, stark hervortretenden Augen des Vogels sehr dominant sind. Dass sich auf zahlreichen Amuletten gegen den bösen Blick Eulen finden, wird damit erklärt, dass ein Vogel, der über den bösen Blick verfügt, diesen auch abwehren könne (Rakoczy 1996, 170; 172 m. Anm. 621).

147 Dies führt auch Rakoczy (1996, 15; 17; 39; 271 f.) aus.

148 Siehe hierzu Rakoczy 1996, 216–218; 220 f.; 276: In der christlichen Literatur/im christlichen Glauben erhielt der böse Blick eine Neubewertung und wurde nun als Werkzeug böser Dämonen oder gar des Teufels selbst verstanden, während Gottvater (»das Auge Gottes«) als neidlos gesehen wird (Rakoczy 1996, 222; 227 Anm. 3).

149 Das lateinische Wort für Neid ist *invidia*, jemanden beneiden oder neidisch sein heißt *invidere*. Darin enthalten ist jeweils das

Verb *videre* (= sehen). Die Grundbedeutung von *invidere* mit »in« als Präfix meint also ein »Hinsehen« (Rakoczy 1996, 41; 189) und verdeutlicht so den Zusammenhang von Neid und Blick. Grimm (1835 [1968], Bd. 1, 382; Bd. 2, 864; 920 f.; Bd. 3, 318) führt dazu aus, dass die mittelhochdeutsche Bezeichnung (ca. 1180 belegt bei Heinrich von Morungen) für einen »Zauber durch den blossen blick, ohne alle leibliche berührung« bzw. durch ein »böses Auge«, also ohne dass man jemanden berühren musste, *entsehen* genannt wurde. Der althochdeutsche Begriff ist *int-*

sehan. Siehe auch: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Neubearbeitung. <<https://www.dwds.de/wb/dwb2/entsehen>> (15.02.2022); Weigand 1843, 644.

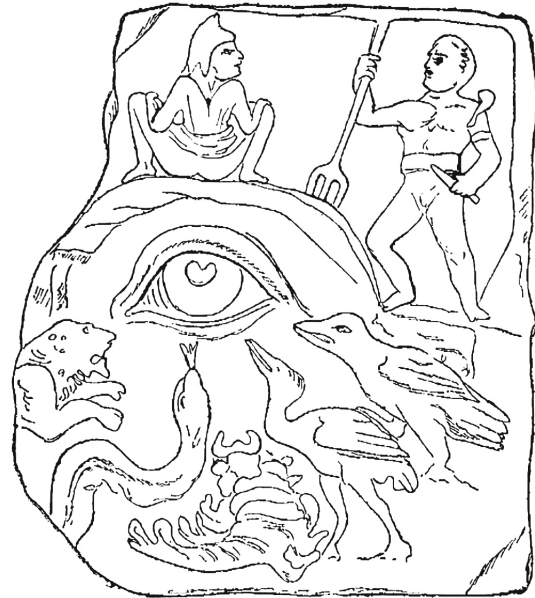
150 Zum Raben bei Griechen und Römern im Zusammenhang mit dem »bösen Auge« siehe: Schmidt 2002, 149–155.

151 Aus der Eulenart »Strix« leitet sich das italienische Wort für Hexe ab (Strega) (Rakoczy 1996, 172 Anm. 618).

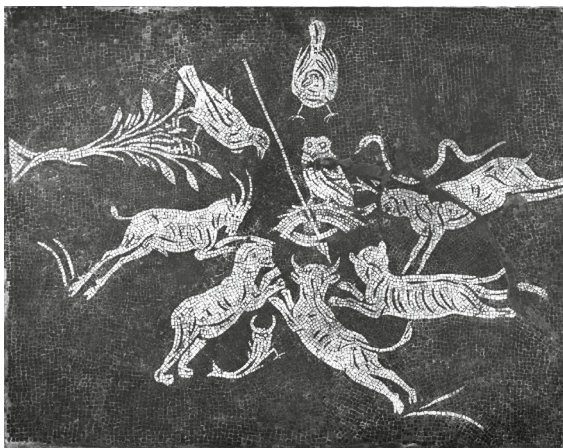
152 Rink 1997, 44 f. [Zitat]; 46 f.; mit entsprechenden Zitatangaben bei Claudius Aelianus.



a



b



c



d

Abb. 21 Angriff auf das böse Auge: a Gemme. Das Auge wird von Blitzbündel, Schlange, Hirsch, Skorpion, Hund und Löwe angegriffen. Eine Eule sitzt auf dem Auge. b Woburn Abbey, Bedfordshire, GB. 3. Jh. n. Chr. Das Auge wird von dem Dreizack eines Retiarius durchbohrt. Der Angriff erfolgt durch einen Raben, einen Kranich, einen Skorpion, eine Schlange und einen Löwen. Darstellung einer hockenden Gestalt mit phrygischer Mütze. Durch die angedeutete Darmentleerung (*cossim cacans* – Der hockende Scheißer) soll das böse Auge lächerlich gemacht werden. c Rom, Basilica Hilariana, IT. Vestibül des Kultraumes für Magna Mater und Attis. Erbaut durch Manius Publicius Hilarus für das Kollegium eines Kultvereins; ca. Mitte 2. Jh. n. Chr. Das Auge wird von einem Speer durchbohrt und von neun Tieren attackiert: Rabe, Taube, Schlange, Hirsch, Löwe, Stier, Skorpion, eine weitere Raubkatze (Panther [?]) und eine Ziege. Eine Eule sitzt auf dem Auge und schlägt die Krallen hinein. d Antiochia (heute: Antakya), Provinz Hatay, TR. Römischer Mosaik aus dem Haus des Bösen Blicks (Archäologisches Museum Antakya, Inv.-Nr. 1024). 3. Jh. n. Chr. Das Auge wird von Schwert und Dreizack durchbohrt. Rabe, Skorpion, Schlange, Hund, Tausendfüßer und Panther greifen es an, wobei der Rabe als einziges Tier direkt in die Pupille hackt. Ein Zwerg mit übermäßigem Penis kreuzt zwei Stöckchen. Griechische Beschriftung »KAI ΣΥ« (»Auch Du«).

Claudius Aelianus erzählt, dass auch die Vögel sich mithilfe bestimmter Pflanzen und Tiere gegen den bösen Blick zu schützen versuchten, da auch sie den Neid und die damit verbundenen Gefahren fürchteten. Als ein weiteres Mittel der Vögel gegen den bösen Blick nennt er den Speichel, mit dem die Tauben die Augen ihrer Jungen unmittelbar nach dem Schlüpfen befeuchteten (Rink 1997, 44 f.; 46 f.). Eine ähnliche Praxis beschreibt auch Aristoteles – in einem

bei Athenaios (Deipnosophistae IX, 394 B = Fr. 347 Rose) bewahrten Fragment. Darin bespuckt der Täuberich seine Jungen, um sie vor dem bösen Blick zu bewahren (Rakoczy 1996, 179). Diese magische Wirkung des Speichels und den damit verbundenen Glauben, den bösen Blick durch diesen zu bannen, kannten auch die Römer. So »bespuckte die römische Amme oder Großmutter den Säugling nach der ersten Lebenswoche«¹⁵². Bei Persius (2,31–34) wird beschrie-

ben, wie eine Großmutter oder fromme Tante einen Knaben aus der Wiege nimmt und Stirn und Lippen des Säuglings mit dem Mittelfinger (*»digitus infamis/impudicus«* – der entehrende/schamlose Finger), den sie zuvor mit »sündigem Speichel« benetzt hat, reinigt, um ihn so vor dem »brennenden Auge« zu schützen (Rakoczy 1996, 150 f.). Mit der apotropäischen Kraft des Speichels war man auch im antiken Griechenland vertraut (Rakoczy 1996, 134; 147 f.).

Von einigen Vögeln – wie den Falken und Schwalben – ist nach Claudius Aelianus bekannt, dass sie Augenschwäche und Krankheiten selbst heilen konnten. Zudem glaubte man, dass Vögel wie der Adler und der Falke eine bessere Sehkraft als die Menschen besäßen¹⁵³.

Die Tiere benutzen im Kampf gegen das böse Auge ihre natürlichen Waffen, also die Vögel ihre Schnäbel und Krallen, Ziege und Stier die Hörner, Löwe und Hund ihre Zähne (Seligmann 1910, Bd. II, 154). Der Schnabel wird daher bei allen Vögeln zur Verteidigungswaffe¹⁵⁴ und dient als Schutz gegen die Bindung durch böse Kräfte (Seligmann 1910, Bd. II, 142). Doch nicht nur Tiere greifen das böse Auge unmittelbar an, auch Zeus/Jupiter (oder Serapis) schleudert seinen Blitz oder Donnerkeil gegen das böse Auge, um es zu vernichten (Seligmann 1910, Bd. II, 154) (Abb. 21a).

Möglicherweise lernten die Germanen diese innerhalb des Römischen Reiches ausgeübten Praktiken zur Abwehr des bösen Blickes kennen und übertrugen sie auf Vögel (Rabe, Storch und Bekassine/Waldschnepfe), die in der *Germania* eine religiöse Bedeutung hatten oder die sich mit dem Aspekt der Unheilabwehr verbinden ließen. Daneben wäre es auch vorstellbar, dass alle Vogelkopfprotome, unabhängig davon, ob man sie einer bestimmten Art zuweisen kann, der Abwehr des bösen Blickes dienten und das entscheidende Kriterium allein die Darstellung eines Schnabels ist. Unter der Voraussetzung, dass es ähnliche Vorstellungen bereits im 3. Jh. gab, ist eine Stelle in der Völsungensaga von Interesse. Als Brynhild ihr Wissen über die magische Bedeutung von Runen¹⁵⁵ Sigurd Drachentöter lehrt, kommt sie nach den Sieg-, Wogen-, Sprech-, Bier-, Schutz- und Gliederrunen auch auf die Weisheitsrunen zu sprechen. Diese waren u. a. eingeritzt auf Sleipnirs Zähnen sowie auf dem Schnabel von Adler und Eule (Simek u. a. 2021, Bd. I, 90; 126).

2.2 Der böse Blick und der Neid – Zur Heilung von Augenkrankheiten und Blindheit

Während Raben und Störche von antiken Bildwerken und aus Schriftquellen mit dem bösen Blick in Verbindung gebracht werden können, fehlen uns solche eindeutigen Belege für die Bekassine oder Waldschnepfe. Hier lohnt ein Blick auf das Werk der heiligen Hildegard von Bingen (*Physica*, De Avibus, Liber 6, Cap. 39), in dem sie beschreibt, wie man einen Kranken von der Verdunkelung der Augen heilen könne (siehe Anhang, Nr. 2). Dazu vermische man die

Galle einer Schnepfe mit Wein und trage diese Mixtur bei Nacht um die Augen des Sehbehinderten auf. Die Schnepfe selbst sei warm und von hoher Luft.

Vor der Interpretation dieser Textstelle sollen zunächst – zum näheren Verständnis dieser Zeilen – antike und mittelalterliche Sehtheorien und deren Bezug zum bösen Blick und dem Neidblick vorgestellt werden. Nach Rakoczy (1996, 5; 64; 104 f.; 107; 188; 271) wurde der böse Blick im antiken Griechenland als eine real existierende, unheilvolle Macht angesehen, die nicht nur beim einfachen Volk, sondern auch in gelehrten Kreisen als real existierend begriffen wurde. Die gebildete Schicht versuchte, dieses Phänomen auch wissenschaftlich zu erklären. So wurde das Auge als aktiv angesehen, es konnte (vergiftete und feurige) Sehstrahlen zu Menschen, Tieren oder Objekten hinsenden – gleichsam einem verlängerten Auge – und die so Betroffenen dadurch beeinflussen oder schädigen. Je nach Stärke des Blickes, der Dauer des Anstarens und des jeweiligen Erregungszustandes (Kampfesmut, Wahnsinn, Zorn, Bewunderung, Liebe) des Emittierenden erachtete man den Grad der Wirkung. Die klassische Sehstrahltheorie wurde auch von Augustinus (de trin. 11,2,4) vertreten und fand auf diesem Wege Eingang in die ihm nachfolgende christliche Literatur. Am wirkmächtigsten war nach antikem Verständnis die Kraft des bösen Blickes, wenn diese durch das Auge eines Gottes erfolgte.

Als die häufigste, aber nicht alleinige Ursache für den bösen Blick galt der Neid, der als ein »im Inneren nagendes und verzehrendes Gift [...] eine Krankheit« begriffen wurde. Auch die antiken Götter waren nicht frei von Neid (*»Götterneid«*) und es genügte, sich als Sterblicher durch Taten und/oder Worte in besonderem Maße hervorzutun, um den Götterneid zu evozieren. Der vernichtende Blick eines Gottes (*»Wutblick«*) war die direkte Folge seines neidischen Auges (Rakoczy 1996, 2; 6; 8 [Zitat]; 9 f.; 20; 32 f.; 37 Anm. 97; 39 f.; 46 f.; 73; 84; 99; 271 f.). Auch übermäßiges Lob hatte Neid zur Folge und zog daher den bösen (Neid-)Blick nach sich (Rakoczy 1996, 122; 131).

Andere Sehtheorien, wie die atomistische von Demokrit, in der auch er die Fernwirkung des Neides nicht anzweifelt, besagen, dass von dem Neider sog. Eidola (*»Abbilder«* = feine, unsichtbare Atomgruppen) über die Luft auf den Beneideten übertragen würden und diesen so körperlich und seelisch schädigten. Da die Eidola als beseelt verstanden wurden, erhielten sie den Charakter von Dämonen (Rakoczy 1996, 106; 108; 114 f.; 274).

Ferner gab es noch die Vorstellung, dass man sich über die Luft mit dem bösen Blick infizieren könne (z. B. bei Aristoteles, Heliodor, Plutarch, Galen). Nach dieser Lehrmeinung dringe der Neid einer infizierten Person über die Luft – über die Augen, die Nase und den Atem – tief in einen anderen Menschen ein, wodurch dieser an Leib und Seele erkrankte (der *»Neidkrankheit«*) und so zur Gefahr für andere Menschen werde, da lebende Körper *»Ausströmungen«* aussen-

153 Rink 1997, 62; mit entsprechenden Zitatangaben bei Claudius Aelianus und Plinius.

154 Nach Claudius Aelianus (nat. 2,39) diente der Schnabel als »Hieb- und Stichwaffe«. Zitat nach Rink 1997, 84.

155 Nach Simek (2024, 386, Anm. 3 [Zitat]) wurden Runen nur in seltenen Fällen zu magi-

schen Zwecken eingesetzt. Die Runen selbst hatten dabei keine magische Bedeutung, sondern nur die Texte, die mit ihnen verfasst worden waren. Das Sigrdrífumál (um 1200) aus der Edda stelle insofern eine Ausnahme dar, als hier einzelnen Runenbezeichnungen magische Fähigkeiten zugeschrieben wer-

den, ohne diese aber klar zu benennen. Die Ansprache als Sieg-, Wogenrunen etc. finden sich nur hier, sie seien wohl der »dichterischen Phantasie des Verfassers entsprungen«.

den, deren stärkste vom Auge ausgehe (Racoczy 1996, 190 f.; 208 f.; 276).

Abschließend soll die Vier-Säfte-Lehre (Humoralpathologie) und die damit in Zusammenhang stehende Temperamentenlehre vorgestellt werden. Diese besagt, dass die belebte wie die unbelebte Natur auf die vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde zurückzuführen seien und alle Elemente über vier Eigenschaften (Temperamente) verfügten (warm, kalt, trocken und feucht), die entweder rein oder vermischt vorkämen. Auch der menschliche Körper bestehe aus diesen vier Elementen und zwar den vier Körpersäften (*humores*): Blut, Schleim, schwarze und gelbe Galle¹⁵⁶. Wenn die Mischung der Körpersäfte aus dem rechten Maß gerate, führe dies zur Dyskrasie und damit zur Krankheit. Krankheit bedeutet das Überwiegen eines Elementes. Nach Hippokrates liege die Gesundheit (Eukrasie) in der Mitte zwischen den Extremen der vier Säfte (Rakoczy 1996, 214). Galenus lehrt, dass man dieses krankheitsbedingte »Ungleichgewicht der Säfte und Temperamente« mit einem entgegengesetzt wirkenden, gleichsam spiegelnden Medikament behandeln solle, um die Säfte wieder in ein Gleichgewicht zu bringen¹⁵⁷.

Diese Erkenntnisse der Humoralpathologie, die noch bis in das 18. Jh. angewandt wurde, wirkten sich dergestalt auf die Esskultur des Mittelalters aus, dass Nahrungsmittel in die Kategorien »warm« oder »kalt« und »feucht« oder »trocken« eingeordnet wurden, um die Mahlzeiten so zu gestalten, dass die Körpersäfte in Harmonie blieben. Der Gesundheit besonders förderlich waren Nahrungsmittel, die als »warm« und »feucht« deklariert wurden, da diese dem Menschen Elemente der Luft zuführten. Diese bildeten einen natürlichen Gegenspieler zum Erdelement, das für eine Vielzahl von Krankheiten durch ein »Übermaß an Erde, an schwarzer Galle« verantwortlich gemacht wurde¹⁵⁸. In Arzneibüchern des Mittelalters – wie das der heiligen Hildegard von Bingen – finden sich Rezepturen, die das gestörte Gleichgewicht der Säfte wiederherstellen sollten¹⁵⁹. Auch der Neid, der nach antiker und mittelalterlicher Vorstellung durch den Blick vom Neider auf einen Beneideten übertragen wird, führt bei dem so Infizierten zur selben Art von Dyskrasie. Daher war auch der Neid verantwortlich für eine Störung im Säftegleichgewicht (Rakoczy 1996, 276). Seit der Antike glaubte man nämlich, dass der Neid in der Galle zu lokalisieren sei. »Wer neidisch war, produzierte zu viel Gallenflüssigkeit, das Gefühl vergiftete Körper und Geist«¹⁶⁰. Ein anschauliches Beispiel für den Zusammenhang von Neid und grüner Galle findet sich in Ovids Metamorphosen. Am Ende des zweiten Buches sucht Minerva Invidia, die Göt-

tin des Neides, auf. Das äußere Erscheinungsbild von Invidia ist dabei in höchstem Maße grauenerregend: Die völlig abgemagerte Göttin hat bleiche Wangen und einen ebenso bleichen Mund, sie schielt, die Zähne sind dunkel von Rost, die Zunge ist von Gift unterlaufen und die Brüste triefen von grüner Galle (Ov., met. 2,774–777). Und noch bei Descartes (1596–1650) galt es als sicher, dass der Neid seine Ursache in der »Ausbreitung der ›gelben Galle‹ und der ›schwarzen Flüssigkeit‹ habe, die von der Milz kommt« (Descartes, *Les passions de l'âme*, Artikel 184)¹⁶¹.

Nach R. Haubl (2001) gibt es einen direkten Zusammenhang zwischen der Redewendung, dass jemand grün, gelb oder blass vor Neid sei, mit der Funktionsweise der Galle: »Wenn jemand blass vor Neid wird, verengen sich seine Blutgefäße. Grüne und gelbe Haut zeigt der antiken Temperamentenlehre zufolge ein Gallenleiden an. Tatsächlich wird roter Blutfarbstoff zu gelbem und grünem Gallenfarbstoff abgebaut. Neidisch sind demnach Menschen, denen die Galle überläuft.«¹⁶².

Doch auch die antiken und mittelalterlichen Erklärungsversuche für die Entstehung und Übertragung von Augenkrankheiten bis hin zur Erblindung sind im Zusammenhang mit dem Hildegardzitat von Bedeutung. In der Antike glaubte man, dass Augenkrankheiten durch den bloßen Blick eines Erkrankten auf einen anderen Menschen bzw. beim Blick eines Gesunden in das kranke Auge eines Infizierten übertragen würden. Das kranke Auge sandte in Anlehnung an die Sehstrahlentheorie infizierte Strahlen aus. Sogar ein blindes Auge strahlte immer noch etwas ab und war damit als »aktiv« zu begreifen, »wenngleich es seine natürliche Kraft, Lichtstrahlen zu emittieren, verloren hat«. Blindheit bedeutete demnach ein »Erlöschen des Augenfeuers«. Die Übertragung von Augenkrankheiten durch den bloßen Blick galt als sicher und so nimmt es nicht Wunder, dass auch der böse Blick/der Neidblick als ein solcher »Krankheitsblick« verstanden wurde. Der Neidblick führte nicht nur zur Erkrankung des Infizierten, sondern konnte sogar dessen Tod bedeuten (Rakoczy 1996, 35 f. [Zitat]; 147; 184; 186; 220 f.; 276). Auch durch die Vier-Säfte-Lehre gab es ein Erklärungsmodell zur Übertragung von Augenkrankheiten. Ein krankes Auge könne ein gesundes durch die »maßlose Störung der Mischung« anstecken, die Zeichen eines krankhaften Zustandes ist, der über die gesunde Mischung die Oberhand gewinnt« (Rakoczy 1996, 214). Alles dies führe letztendlich zur Vergiftung des Blickes. Das Neidgift dringe durch die Pupille zunächst in das Auge des Beneideten ein und von hier weiter in dessen Körper. Dort werde die Homoiothese zwischen Seele und Physis nachhaltig gestört, was schließ-

156 Quelle: Die Viersäftelehre, Stand: 16.04.2014, <<https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/radiowissen/mensch-natur-umwelt/heilpflanzen-hippokrates100.html>> (06.12.2025).

157 Quelle: Die Viersäftelehre, Stand: 16.04.2014, <<https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/radiowissen/mensch-natur-umwelt/heilpflanzen-hippokrates100.html>> (06.12.2025).

158 Quelle: <<https://de.wikipedia.org/wiki/Humoralpathologie>> vom 02.11.2025> (06.12.2025).

159 Quelle: Die Viersäftelehre, Stand: 16.04.2014, <<https://www.br.de/radio/bayern2/sendungen/radiowissen/mensch-natur-umwelt/heilpflanzen-hippokrates100.html>> (06.12.2025).

160 Quelle: Neid: das verbotene Gefühl, in: Welt der Wunder, 15.11.2022, <<https://www.weltderwunder.de/neid-das-verbotene-gefuehl/>> (06.12.2025).

161 Quelle: K.-H. Nusser, Vom Neid der Götter zum globalen Neid. Zur Ideengeschichte eines Phänomens. Die Politische Meinung 434, Januar 2006, 37 f., <<https://acrobat.adobe.com/id/urn:aaid:sc:EU:b1519a1b-2c10-4e0f-ac2b-e359fac43bce>> (06.12.2025).

162 Tucay (2024, 299) zitiert eine Stelle aus der Ilias von Homer (Il. 1,105), wo ein feuriges Auge und ein drohender Blick mit dem Organ der Galle in Verbindung gebracht werden: »Zürnend vor Schmerz; es schwoll ihm das finstere Herz voll der Galle, Schwarz umströmte; und den Augen entfunkelte strahlendes Feuer. Gegen Kalchas zuerst mit drohendem Blicke begann er: Unglücksseher, der nie auch ein heilsames Wort mir geredet!«

lich zur Dyskrasie führe, an welcher der Überträger des Neides leide. Zum Schluss zersetzt der Neidblick die Körpersäfte selbst und der Infizierte erkrankt (Rakoczy 1996, 214 f.). Von Bedeutung ist, dass Personen mit Augenkrankheiten (Blinde, Schielende) oder solche mit seltenen Augenfarben (in Südeuropa: blaue Augen) in Verdacht standen, Überträger des bösen Blickes zu sein (Rakoczy 1996, 167).

Unter Berücksichtigung des oben Ausgeführten ließe sich die Stelle in Hildegards *Physica* auf folgende Weise interpretieren: Bei dem von Hildegard als Schnepfe bezeichneten Vogel handelt es sich wahrscheinlich um die Waldschnepfe und/oder die Bekassine. Für diese Annahme spricht zum einen die feste Verankerung beider Vögel im Volksglauben und zum anderen das passende Habitat am (Mittel-)Rhein (d. h. Flussufer, Feuchtwiesen, Auwälder). Die Tatsache, dass Knochen der Waldschnepfe in einem römischen Heiligtum in Karden an der Mosel zutage kamen (Haupt 2010, 274–278, Anhang 1, Tabelle C), macht es wahrscheinlich, dass die Waldschnepfe auch im Mittelalter im Rhein-Mosel-Raum beheimatet war. Auf die äußerliche Ähnlichkeit von Waldschnepfe und Bekassine und den Umstand, dass bis in das 18. Jh. die Unterscheidung beider Arten keine Rolle gespielt hat, wies bereits B. Schlenker im ornithologischen Teil hin.

Wie wir gesehen haben, gab es Vögel, von denen man annahm, dass sie – wie Falken und Schwalben – Augenschwäche und Krankheiten selbst heilen konnten, während man anderen Bewohnern der Lüfte – wie Raubvögeln oder Eulen, mit ihren großen, stark hervortretenden Augen – nachsagte, über den bösen Blick oder einen Blick mit besonderer Kraft zu verfügen. Der Blick der Eule sollte sogar töten können. Amulette mit Eulen erfreuten sich daher im antiken Griechenland großer Beliebtheit, denn die Augen eines Vogels, der über den bösen Blick verfügte, konnten diesen auch abwehren. Dies gründete in dem Glauben, dass man sich vor dem zerstörerischen Blick des bösen Auges durch die Verwendung eines anderen bösen Auges in der Funktion eines Apotropaion schützen könnte. Ein Vogel mit ähnlich exponierten Augen wie denjenigen der Eule ist die Waldschnepfe, deren große Augen deutlich hervortreten und sogar ein Umfeld von ca. 360° erfassen können. Die optisch hervorgehobenen Augen gründen im nachtaktiven Verhalten beider Vögel, sodass es auch nicht verwundert, dass beide Vögel als »Kreaturen der Nacht« im Volksglauben mit Hexen und bösen Mächten in Verbindung gebracht wurden. Und da man das Böse mit dem Bösen bannen konnte, wäre dies eine Erklärung dafür, dass man in Böhmen Kindern zum Schutz vor Zauberei Köpfe von Waldschnepfen um den Hals hängte (s. Anhang, Nr. 15), was für eine apotropäische Schutzfunktion der Waldschnepfe und ihrer Augen spräche. An eine solche Schutzfunktion ist auch bei den Schnepfenköpfen auf den Vogelkopffrotomen zu denken.

Von anderen Vögeln – wie den Tauben – ist durch antike Schriftsteller überliefert, dass sie die Augen ihrer Jungen nach dem Schlüpfen durch das Auftragen von Speichel vor dem bösen Blick zu bewahren suchten. Eine Maßnahme, die auch die römische Großmutter oder Amme bei neugeborenen Knaben vornahm und die doch sehr an die bei Hilde-

gard beschriebene Empfehlung zur Heilung von verdunkelten Augen erinnert: Man solle ein Gemisch aus Galle und Wein um die Augen des Erkrankten auftragen.

Dass hier die Galle einer Schnepfe verwendet wurde, könnte zwei Gründe haben. Die Augen der Schnepfe oder die Schnepfe selbst – so die Hypothese – galten als Mittel gegen den bösen Blick. Gallenleiden haben der antiken Temperamentenlehre nach ursächlich mit dem Neid zu tun und dieser ist wiederum eng mit dem bösen Blick verknüpft. Daher wäre es möglich, dass die Schnepfengalle nicht nur den Augenkranken wieder sehend machen sollte, sondern auch als Mittel gegen den bösen Blick zum Einsatz kam. Neid, der vom bösen Blick ausgeht, wurde durch einen spiegelbildlichen Gegenzauber bekämpft; in diesem Falle mit der Galle. Nach der Vier-Säfte-Lehre, die auch durch die heilige Hildegard angewandt wurde, wird das Ungleichgewicht der Säfte mit einem entgegengesetzt wirkenden, gleichsam spiegelnden Medikament behandelt, um die Säfte wieder in ein Gleichgewicht zu bringen. Da nach antiken und mittelalterlichen Vorstellungen besonders von solchen Menschen der böse Blick ausging, die erblindet waren, eine Augenkrankheit bzw. eine seltene Augenfarbe hatten (Tuczay 2024, 296), war die Rezeptur der heiligen Hildegard nicht nur dazu gedacht, den Kranken zu heilen, sondern auch dafür zu sorgen, dass von dem Genesenen, nachdem er wieder sehend gemacht worden war, nicht nur die Ansteckungsgefahr in Bezug auf Augenerkrankungen oder Erblindung gebannt war, sondern auch keine Gefahr mehr in Bezug auf den bösen Blick ausgehen konnte. Dass die Schnepfe nach Angaben der heiligen Hildegard warm und von hoher Luft sei (s. Anhang, Nr. 2), kennzeichnet sie gemäß der Humoralpathologie als ein der Gesundheit besonders förderliches Nahrungsmittel. Verf. ist nicht bekannt, ob diese Behandlung originär auf die Äbtissin aus Bingen zurückgeht oder ob sie auf eine gängige tradierte Behandlungspraxis zurückgegriffen hat.

Seligmann nennt eine Reihe von Mitteln gegen den bösen Blick und darunter auch die Verabreichung von Galle: Erwähnt sei hier die Galle eines Raben, die man mit Sesamöl anrühren oder mit pulverisiertem Seselkraut vermischen solle, außerdem die Galle eines Fisches namens Zagami oder die Malefiz-Räucherung mit der Galle eines Hechtes (Seligmann 1910, Bd. I, 291 f.; 396). Andere Beispiele berichten von der Räucherung der Galle eines schwarzen, männlichen Hundes¹⁶³, um das Haus vor Zauberei zu schützen (Seligmann 1910, Bd. II, 122); die Galle eines Hundes verabreichte zudem der Arzt Johann Georg Macasius (1677) als Mittel gegen Faszination und Vergiftung (Seligmann 1910, Bd. I, 387).

Auf eine weitere mögliche Verbindung des bösen Blickes mit der Galle wird in der nachfolgenden Betrachtung eingegangen, welche sich insbesondere auf die Arbeit von K. Meuli zum antiken Opfer (1946) stützt. So wurden im antiken Griechenland beim sog. olympischen Speiseopfer (im Gegensatz zum reinen Speiseopfer oder dem »chthonischen« Opfer) (Meuli 1946, 188–191; 194–197; 201 f.; 207–209) nur die ungenießbaren Teile eines Opfertieres – nämlich die Kno-

163 Zur besonderen Funktion des Hundes in Zusammenhang mit Sühne-, Reinigungs-

und Abwehrritten siehe Reichenberger 2024, 68; 91.

chen (speziell die Schenkelknochen), die Fetthaut und die Gallenblase – den Göttern dargebracht und auf dem Altar verbrannt (Meuli 1946, 187; 211–283, bes. 213 f. m. Anm. 1; 215; 217; 221–223; Gladigow 1984, 29 f.; Burkert 2011, 94–97), während alles Wohlgeschmeckende und Verzehrbare, d. h. die Fleischpartien und Innereien wie Niere, Leber, Lunge und Herz, von der Opfergemeinschaft verspeist wurde (Meuli 1946, 269). Ein bis heute von der Forschung (Gladigow 1984, 30; Burkert 2011, 96 f.) akzeptiertes Erklärungsmodell dieses auf den ersten Blick unverständlichen Opferrituals verdanken wir der maßgebenden Forschung K. Meulis unter Hinzuziehung anthropologischer und ethnologischer Quellen. Nach Meuli sei das olympische Opfer als eine Form des rituellen Schlachtens zu verstehen, das »seine nächsten Analogien im Schlacht- und Opferritus« noch existierender innerasiatischer Hirtenvölker habe; dieser entwickelte sich wiederum aus dem Jagdbrauch, wie man ihn noch bei neuzeitlichen arktischen Jägergruppen verfolgen könne (Meuli 1946, 223; 261). Bei Letzteren werde dem erlegten Wild größtmöglicher Respekt gezollt, das Tier werde sogar als dem Menschen ebenbürtig betrachtet. Man begreife Tier und Mensch als Wesen gleicher Art. Das Tier sei heilig und heilig sei das Leben, daher müsse jegliche Tötung gesühnt werden. Die Tötung, Zerlegung und Verspeisung von Tieren folge daher einem strengen Ritual, damit aus der Tötung kein Unheil für die Gemeinschaft entstehe, was zu einem Ausbleiben künftigen Jagdglücks führen würde. Beim Festschmaus werde das erlegte Tier als anwesender, geschätzter Gast begriffen; das »Fest« diene der Versöhnung mit dem Tier. Nach dem Mahl werden das Tier bzw. diejenigen Teile, die nicht verspeist werden können oder sollen, ehrenvoll »bestattet«. Dazu zählen der Schädel, die Knochen, das Fell und die Galle – mitunter auch andere innere Organe. Innere Organe werden als Träger des Lebens aufgefasst. Wichtig sei die Vollständigkeit dieser Teile, denn diese benötige das Tier, um sich in seiner Gesamtheit »regenerieren« zu können. Nur so könne es zu neuem Leben erweckt werden, um erneut als Jagdbeute zu dienen. Das alles wiederum heißt, dass nach dem Verständnis der Jägergemeinschaft sowohl die Knochen als auch die Galle immer noch als »das Tier« aufgefasst werden. Daher dürfen bei diesen ritualisierten Opfermahlzeiten die Knochen der Tiere nicht zur Gewinnung des Markes zerschlagen werden, da sonst – wie dies von Thors Ziegenböcken überliefert ist – das wiederbelebte Wild einen Schaden aufweisen würde. Das Tier erhalte alles, was es zu einem weiteren Leben benötige, vom Jäger zurück, damit sei der Vorgang der Sühne abgeschlossen und das erneute Jagdglück gesichert (Meuli 1946, 225–228; 230–233; 235 m. Anm. 5; 236 f.; 242; 246–249; 259; 266; 268; 275; Gladigow 1984, 30).

Auch die Augen des erlegten Wildes – als Sitz der Seele – erfahren eine besondere Behandlung, indem diese durch den Jäger bedeckt werden. Denn die toten, starren Augen des Tieres fürchtete man, da diese weiterhin den Eindruck erweckten, den Jäger und damit seinen Mörder sehen zu können. Der Blick des toten Tieres, dessen unschuldiges Leben genommen wurde, musste vermieden werden, da von ihm Ungemach ausgehen könne (Meuli 1946, 250).

Meuli führt weiter aus, dass Hirten (hier: rezente innerasiatische Hirtenvölker) ihren Herdentieren die gleiche

Achtung entgegenbrächten wie die arktischen Jäger ihrem Jagdwild. Doch flössen nun religiöse Vorstellungen sowie Elemente des Brauchtums in die alte Form der Schlachtung mit ein, die dazu führten, dass der Kern des Rituals nicht mehr verstanden werde (Meuli 1946, 252; Gladigow 1984, 30). Die Tötung des Tieres im Rahmen eines Festmahles, d. h. als rituelles Opfer, war keine Angelegenheit mehr zwischen Tier und Mensch, »sondern eine heilige Handlung zu Ehren einer Gottheit, ein Opfer. Das Tier, das man schlachtet, um es wie bisher zu essen, die ›heiligen‹, früher dem Tier zurückgegebenen d. h. bestatteten Teile gelten nun oft als Gabe an die Götter und werden dementsprechend behandelt.« (Meuli 1946, 253). Die Hirten verfahren dabei mit Fell und Knochen ähnlich wie die Jägerkulturen, die Knochen müssten ganz und unversehrt bleiben (Meuli 1946, 257). Dabei erfolgte bei den Hirten die Rückgabe dieser Teile nicht nur als reine Bestattung der Knochen und Eingeweide an heiligen Plätzen, sondern häufig auch über den Akt des Verbrennens (Meuli 1946, 258; 261). Meuli geht davon aus, dass die geschilderten Jagdbräuche von hohem ethnologischen Alter seien und ältere Elemente bewahrt hätten. Sie könnten bis in die Altsteinzeit zurückreichen. Als Beispiel führt er Massenanhäufungen von Höhlenbärenschädeln und -knochen aus drei paläolithischen Höhlen in der Nordostschweiz an (z. B. im Drachenloch oberhalb von Vättis im Taminatal), die dem Entdecker 1917 den »Eindruck einer Bestattung und Einsargung« aufdrängten (Meuli 1946, 237 f.; 238 [Zitat]; 240). Diese von der aktuellen Forschung kontrovers diskutierte Interpretation soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

Das olympische Opfer bei den Griechen, bei dem die Knochen sowie die Galle verbrannt wurden, weise daher nach Meuli sehr viele strukturelle Gemeinsamkeiten mit den Riten arktischer Jägergemeinschaften und insbesondere innerasiatischer Hirtengruppen auf, bei denen dem getöteten Tier diejenigen Teile rituell zurückgegeben werden, die es zu seiner Regeneration benötige. Der Götterteil beim olympischen Opfer – zu dem auch die Gallenblase gehört – sei daher im ursprünglichen Sinne keine Gabe an bestimmte Gottheiten, sondern es würden dem Opfertier die »heiligen« Teile zurückgegeben (Meuli 1946, 259; 261; 270; 281 f.).

In den Ausführungen Meulis sind zwei Komponenten für unsere Betrachtung von Interesse: die Augen und die Galle des getöteten Tieres. So war es bei den arktischen Jägergemeinschaften üblich, die Augen des erlegten Wildes zu bedecken, um nicht dem starren Blick des Tieres zu begegnen, der als gefährlich erachtet wurde und ähnlich dem bösen Blick gemieden werden musste. Die nicht zum Verzehr geeignete Galle wurde als Träger des Lebens begriffen und bei rezenten Jägern und Hirten sowie dem olympischen Opfer im antiken Griechenland entweder dem getöteten Tier rituell zurückgegeben oder als Gabe an die Götter geopfert.

Wenn man sich somit vor den Augen getöteter Tiere in Acht nehmen musste, so ist der Schritt nicht weit, sich mithilfe der Augen getöteter Tiere – im Sinne eines spiegelbildlichen Gegenzaubers – vor dem bösen Blick schützen zu können. Wie oben dargelegt wurde, verfügen einige der Vogelkopfprotome wie auch das Exemplar aus Gommern über eigens hervorgehobene Augen. Aber auch ohne diese explizite Betonung dürfte der Betrachter der Vogelköpfe

stets im Geiste die Augen ergänzt haben. Von der Wirkmächtigkeit oder apotropäischen Kraft von Waldschnepfen (und/oder ihrer Augen) zeugt die bereits oben zitierte Quelle, wonach in Böhmen noch während des 19. Jhs. Kindern Köpfe dieses scheuen Vogels um den Hals gehängt wurden. Die Galle ist wiederum nicht nur aufgrund ihrer Bedeutung in der Vier-Säfte-Lehre ein wichtiges Mittel zur Abwehr des bösen Blickes, sondern sie war auch nach dem Glauben rezenter Jäger und Hirten sowie der Menschen im antiken Griechenland ein Organ mit außerordentlichen Kräften.

Wie im Kapitel »Donar/Thor und sein Weiterleben als heiliger Olav ...« ausgeführt, wurden dem heiligen Olav nach seinem Tod in der Schlacht von Stiklestad 1030 Eigenschaften und körperliche Merkmale von Thor zugeschrieben. Das erste Wunder, das Olav bewirkte, geschah noch auf dem Schlachtfeld, als ein Blinder sein Augenlicht zurückerhielt, nachdem das Blut des gefallenen Königs seine Augen benetzt hatte. Diese Kraft der Blindenheilung fiel aber höchstwahrscheinlich zuvor in das Ressort von *Donar/Thor*, wie oben beschrieben, und konnte nach der heiligen Hildegard auch mit der Galle von Waldschnepfe/Bekassine bewirkt werden. Wenn nun einem Vogel bzw. seiner Galle die gleichen Heilkräfte wie dem Donnergott zugeschrieben wurden, wäre es denkbar, dass die Schnepfe ein Attributtier von *Donar/Thor* gewesen ist¹⁶⁴.

2.3 Der »Wutblick« und das Thorsauge

Nach C. A. Tuczay (2024, 300) war es eine Eigenart großer griechischer Helden und Götter, wie z. B. Athene, dass sie über einen »kraftvollen, furchtbaren Wutblick« verfügten (siehe dazu Kap. 2.2: Der böse Blick und der Neid – Zur Heilung von Augenkrankheiten und Blindheit). Übertragen auf die germanische Mythologie kämen hier besonders Donar/Thor, aber auch Wodan/Odin infrage. So brachte Donars/Thors furchteinflößender Blick, wenn ihn die Wut packte, bekanntlich die Feinde zum Erzittern und einer der Beinamen von Wodan/Odin lautet Baleygr, was nichts Anderes als »flammendes Auge« bedeutet (Grimnismal 47/ Lieder-Edda)¹⁶⁵. Seligmann (1910, Bd. II, 159) berichtet von dem sog. Thorsauge. Dabei handelte es sich um ein menschliches Auge, das man auf einer Platte oder einem Amboss aus Kupfer zu dem Zwecke eingraviert hatte, einen Dieb zu entlarven. »Manche begnügten sich damit, auf ein Papierblatt mit dem eigenen Blute ein menschliches Auge zu zeichnen oder auch einen Kopf mit beiden Augen; dann nahmen sie einen Stachel oder Nagel, setzten ihn an das Auge auf dem Amboß und schlugen mit einem Zauberhammer, der aus dreimal gestohlenem Glockengut sein und in Menschenblut am Pfingstsonntage zwischen Epistel und Evangelium gehärtet sein mußte, darauf, wobei sie sprachen:

»Ich schlage ins Auge Vigfadir's,
Ich schlage ins Auge Valfadir's,
Ich schlage ins Auge Asa-Thor's« usw.

Dann sollte der Dieb Schmerzen in den Augen bekommen, wenn er das Gestohlene nicht wiedergab.« Bringt der Dieb es dennoch nicht zurück, verliert er ein Auge. Ist auch der dritte Versuch der Rückholung erfolglos, ist er auf dem zweiten Auge ebenfalls blind (Herrmann 1903 [1992] 218).

2.4 Der böse Blick und der Schwertzauber

In der altnordischen Literatur wird der Gebrauch des bösen Blickes vor allem Riesen, Berserkern, Hexen, Zaubern und Sterbenden zugeschrieben (Düwel/Oehrl 2017, 97). In der aus der Mitte des 13. Jhs. stammenden und auf Island spielenden Laxdæla-Saga (Kap. 38) wird von Stigandi berichtet, dessen ganze Familie sich auf Zauberei versteht. Mithilfe des bösen Blickes richtet er viel Unheil an, bis man ihn endlich fasst, steinigt und verscharrt.

Seligmann (1910, Bd. 2, 231) zitiert aus dem Sagastoff einige Passagen, in denen Schwerter durch den Blick des Gegners stumpf gemacht werden. So hatte Gunnlaug Orms-tunga dem Thorgrimm Geld geliehen, das dieser ihm aber nicht zurückzahlen konnte und daher von Gunnlaug zum Zweikampf aufgefordert wurde. Gunnlaug erzählte dies dem König, der ihm Folgendes sagte: »Das wird nicht gut gehen, dieser Mann macht alle Schwerter stumpf; du sollst deshalb meinem Rate folgen: Mit dem Schwerte, das ich dir gebe, sollst du kämpfen; dasjenige, das du sonst gebrauchst, kannst du ihm zeigen.« Gunnlaug befolgte den Rat des Königs und erschlug so Thorgrimm. Seligmann (1910, Bd. 2, 231) schildert zwei weitere Erzählungen, die bei Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*, 12. Jh.) zu finden sind: »Grim ahnte, daß sein Schwert von dem Blicke seines Gegners Halfdan stumpf gemacht worden sei; darum warf er es auf den Boden und zog ein anderes hervor. In ähnlicher Weise verbarg Starkad sein Schwert in einem Fell, damit es von dem Blicke Visins keinen Schaden leide.« Auch in einer dritten Geschichte wird bei Seligmann (1910, Bd. 2, 231 f.) davon berichtet, wie man sich vor einem Schadenzauber schützen könne. Im Kapitel IX der Sturlaugs saga starfsama (Saga vom fleißigen Sturlaugr), einer isländischen Saga aus der Zeit um 1300, »sagt das Weib zu Sturlang: »Mit diesem Schwerte mußt du mit Kol kämpfen; hüte dich aber, ihm das Schwert zu zeigen, wollte er dich auch bitten!« Und später (Kap. X), als der Kampf angehen sollte, sprach Kol: »Sturlang, zeige mir dein Schwert!« Das tat er. Kol starrte die Schneide scharf an und sagte: »Mit diesem Schwert wirst du nicht siegen; geh lieber nach Hause.« Als der Kampf anging, warf Sturlang des Schwert, das er Kol gezeigt hatte, weg und ergriff unter seinem Zeugstücke den Vefreyunant. – In der *Islendinga Sögur* [Isländersagas] heißt es: »Dieses Schwert, sprach der Jarl, »will Molde verwunden; er macht aber jede Waffe, die er ansieht, stumpf; darum mußt du Sorge tragen, daß er es nicht sehe, ehe du damit auf ihn loshaust.«

Das Moment der stumpf gewordenen Waffe begegnet uns auch in den *Götterliedern* der Lieder-Edda, in denen Zaubersprüche nur genannt, aber nicht mit Inhalt zitiert werden. Darin ist den *Sprüchen des Hohen* (Str. 146 ff.), die Odin in

164 Zum heiligen Olav und seinen Wundern vgl. <<https://stiklestad.no/die-geschichten-des-heiligenkonigs/>> (21.09.2025).

165 <https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Beinamen_Odins> (15.02.2022).

den Mund gelegt werden, zu entnehmen, dass auch Odin die Waffe des Gegners stumpf machen könne und er es vermochte, unversehrt aus dem Kampf hervorzugehen: »Ein drittes weiß ich, des ich bedarf / Meine Feinde zu fesseln. / Die Spitze stumpf ich dem Widersacher; Mich verwunden nicht Waffen noch Listen. / Ein viertes weiß ich, wenn der Feind mir schlägt / In Bande die Bogen der Glieder, / So bald ich es singe, so bin ich ledig, / Von den Füßen fällt mir die Fessel, / Der Haft von den Händen. / Ein fünftes kann ich: fliegt ein Pfeil gefährdend / Übers Heer daher, / Wie hurtig er fliege, ich mag ihn hemmen, / Erschau ich ihn nur mit der Seele«¹⁶⁶.

Und in Hans Vintlers Gedicht »Blume der Tugend« aus dem Jahr 1411 heißt es: »[...] ettlich kunnt den *schwert* *segen* das sy nicht auf diser erden van kainem dorf erstochen werden; [...]« (Grimm 1835 [1968], Bd. 3, 420)¹⁶⁷.

Sollte deshalb die Hypothese von Verf. zutreffen und das Vogelkopfprotom bzw. der Vogelschnabel *per se* als ein Instrument gegen den bösen Blick zu begreifen sein, so wäre seine Anbringung auf germanischen Schwertriemenbügeln und anderen Objekten aus der Kategorie »Krieg und Kampf« nur konsequent. Schon Raddatz (1957, 150) sprach sich dafür aus, dass das Vogelkopfprotom am ehesten als ein apotropäisches Zeichen zu deuten sei, was sich vor allem aus seiner Anbringung auf Schwertriemenbügeln ergebe, da das Schwert besonders gegen den bösen Blick zu schützen sei. In diese Richtung weisen möglicherweise auch solche Vogelköpfe, deren Augen deutlich sichtbar auf dem Protom angebracht worden waren. Später zogen auch andere Bearbeiter es in Erwägung, das Vogelkopfprotom als unheilabwehrendes *Signum* zu betrachten, ohne jedoch eine Verbindung zum bösen Blick herzustellen.

Dass sich mit dem Vogelkopfprotom auf germanischen Schwertriemenbügeln magische Vorstellungen verbanden, belegt zudem ein besonders prachtvoll gestaltetes Exemplar (Kat.-Nr. 11) aus dem Thorsberger Moor. Im Inneren des hohl gearbeiteten Vogelkopfes wurde mittels Röntgentechnik ein gerolltes Bleitäfelchen sichtbar, wie es auch – ebenso in gerollter Form – aus dem Römischen Reich bekannt ist, wo es als ein Mittel für Schadenzauber gebräuchlich war (deshalb auch Fluchtäfelchen)¹⁶⁸. In einem Zauberpapyrus (*Papyri Graecae Magicae*, Liber V, 320–325), der ein mit einem Fluchtäfelchen verbundenes Ritual beschreibt, heißt es: »Ich binde den NN zu dem betreffenden Zweck: Er soll nicht reden, nicht widerstreben, nicht widersprechen, er soll mir nicht *entgegenblicken* oder *entgegenreden* können [...]« (Preisendanz 1928; Kropp 2015, 74; Matešić 2015, 49). Der griechische Ausdruck μή μοι δύνατο ἀντιβλέψαι (mä moi dynaito antiblepsai) meint wörtlich: »er soll mir nicht entgegensehen können.« Der griechische Begriff ἀντιβλέπειν (antiblepein)¹⁶⁹ meint somit im wörtlichen Sinne das Gleiche wie das lateinische *invidere*: gegen-sehen bzw. gerade in die

Augen sehen. Verf. geht daher davon aus, dass diese Hinderung am »Entgegen-Sehen« oder »Gerade-in-die-Augen-Sehen« den Schreiber des Bleitäfelchens vor dem bösen Blick/bösen Auge bewahren sollte.

Während aber innerhalb des Römischen Reiches die Fluchtäfelchen klassischerweise an Orten vergraben wurden, denen man eine spezielle Beziehung zur Unterwelt nachsagte (z. B. an Gräbern von vorzeitig aus dem Leben Geschiedenen oder im Arenaboden von Amphitheatern), wurde das Exemplar aus Thorsberg im Inneren eines Vogelkopfes verborgen, der den Riemendurchzug einer Schwertscheide zierte und somit an einer für den Kampf geschaffenen todbringenden Waffe. Es ist daher zu überlegen, ob der Vogelkopf nicht nur als Schutz für den Krieger gedacht war, sondern – wegen des Täfelchens – auch der Schwächung bzw. Vernichtung des Gegners dienen sollte. Es darf mit Spannung erwartet werden, was möglicherweise darauf eingraviert wurde und wenn ja, ob der Inhalt mit dem bösen Blick in Verbindung gebracht werden kann.

Der apotropäische Charakter des Vogelkopfprotoms sollte wohl nicht nur den Krieger, sondern auch sein Pferd vor dem bösen Blick schützen, weshalb auch die Pferde einen solchen Schutz erhielten, allerdings weniger sorgfältig ausgearbeitet und nicht unbedingt als Vogelkopf erkennbar.

Sollte mithin das Vogelkopfprotom tatsächlich mit der Kategorie »Sehen« und dem bösen Blick in Verbindung gebracht werden können, so könnte die »Heilige Quelle« in Süderbrarup ein Hinweis darauf sein, dass am Kultort Thorsberg auch rituelle Praktiken zur Bewahrung vor dem bösen Blick vollzogen wurden.

2.5 Der böse Blick und die Gestaltung des Gommerner Schildes

Ein weiterer Aspekt verdient der Erwähnung. Bei der Ausgrabung des Gommerner Grabes im Jahre 1990 konnte festgestellt werden, dass rund um den Schildbuckel Applikationen angebracht worden waren, die einstmals wahrscheinlich ein sternförmiges Muster gebildet hatten. Es wäre zu überdenken, ob nicht auch diese Applikationen als lang geformte Vogelschnäbel (eines Storchs [?]) anzusprechen sind.

Die Bemalung des Schildes wurde in blauer, weißer und roter Farbe ausgeführt. Nach antiker Vorstellung erhielten »unheilabwehrende Bilder durch die Verwendung der Farbe Rot eine Verstärkung ihrer apotropäischen Kraft« und zugleich hatte »die besondere apotropäische Rolle der roten Farbe in Verbindung mit dem Phänomen des bösen Auges eine wichtige Bedeutung« (Reich 2013, 353–357).

Spinnt man diesen Gedanken bezüglich der farblichen Gestaltung weiter, so könnte man hier die Vogelkopfprotome (als figürliches Amulett) in direkten Bezug zur roten Bemalung setzen¹⁷⁰. Berücksichtigt man zudem, dass das Zinnoberrot von weither, nämlich aus Südspanien, Slowe-

166 Odins Runenlied aus der isländischen Edda Hávamál. Quelle: Die Edda: Die heiligen Lieder der Ahnen von Wilhelm Jordan, <https://nordische-mythen.fandom.com/de/wiki/Odins_Runenlied_Edda_Island> (15.02.2022).

167 Weitere Beispiele aus dem wikingerzeitlichen Sagenstoff, in denen von der Abwehr

fremder, verzauberter Waffen, dem bösen Blick und der Erhöhung der eigenen Abwehr berichtet wird, hat Herrmann (1903, 546–548) zusammengestellt.

168 Burkert 2011, 186 f.; Matešić 2015, 46–50 m. Abb. 28–29; Blankenfeldt 2020, 321 f.; 324 Abb. 17; Kremer 2021, 49; Deppmeyer 2024, 341 f.

169 Rakoczy (1996, 34 [Zitat]; 189 Anm. 698) führt aus, dass das Verb ἐπιβλέπειν (epiblepein) ein »Hinwehen«, gleich einem Wind aus dem Auge« meint und in seiner Wortbedeutung zu »beneiden« tendiert.

170 Vgl. auch die Arbeit von Reich 2013, 353–358 zur Bedeutung der Farbe Rot gegen den bösen Blick.

nien oder Italien, herangeschafft werden musste und schon deshalb als kostspielig und exklusiv bezeichnet werden darf, ist davon auszugehen, dass die rote Farbe nicht zufällig für die Bemalung des Schildes verwendet wurde. Dass der Gommerner Fürst von der Bedeutung der Farbe Rot bei Griechen und Römern Kenntnis hatte, ist wahrscheinlich¹⁷¹.

Eine weitere Hypothese sei an dieser Stelle gewagt: Sollte der Bekassine/Waldschnepfe auf dem Gommerner Schildbuckel eine apotropäische Wirkung zugeschrieben werden können, so ließe sich ein Vergleich mit dem zentral auf dem Schild der Athena Parthenos angebrachten Gorgonenhaupt anstellen, das vorrangig das Böse bannen und dem Träger größtmöglichen göttlichen Schutz gewähren sollte. So wie die Gorgo Medusa nur durch ihren Blick jeden zu Stein erstarren lassen konnte, so ist von Donar/Thor, aber auch von Wodan/Odin überliefert, dass sie furchteinflößende und »glühende Augen« besaßen. Es sollte auch nicht übersehen werden, dass gerade das Haupt der Medusa ein gutes Beispiel für die Wirkmächtigkeit des bösen Blickes ist. Sollten daher die Vogelkopffrotome stellvertretend für diese Götter (oder einen davon) angebracht worden sein, würde dies bedeuten, dass man den Fürsten von Gommern auf seiner Reise in das Jenseits vor bösen Mächten schützen wollte. Von Wodan/Odin ist zudem bekannt, dass er als »Vater der Gefallenen« galt (Oehrl 2010, 15). Anzumerken ist, dass nach der Überlieferung in der Edda Raben mit Odin verbunden und nach neuzeitlichem Volksglauben Bekassine, Waldschnepfe und Storch als dem Donar/Thor zugehörig zu begreifen sind. Wie Seligmann ausführt, findet man auf römischen Grabsteinen Störche neben dem Gorgoneion, um dessen Wirkung zu verstärken (Seligmann 1910, Bd. II, 133).

2.5.1 Der Gommerner Schild und die Schildzeichen der Batavi Seniores

Im Zusammenhang mit der Anbringung unheilabwehrender Zeichen auf Schilden soll auf das Schildzeichen der *Batavi seniores* aus der Notitia Dignitatum (Abb. 20) näher eingegangen werden, das auffällig an die Vogelkopffrotome auf den Panzerschließen aus dem Thorsberger Moor und die Umrahmung der Schnepfenköpfe auf dem Gommerner Schild erinnert. Leider erlaubt diese eher schematische Darstellung eines Vogelschnabels keine nähere Spezifikation der Art des womöglich dargestellten Vogels. Vielleicht war das auch ohne Bedeutung, da es vor allem auf die Abbildung eines Schnabels ankam. Die Farben des Schildzeichens entsprechen exakt denjenigen auf dem Gommerner Schild: Blau, Rot und Weiß – mit dem Unterschied, dass in Gommern das rote Ornament auf einen blauen Grund aufgetragen wurde. Vielleicht war auch die gesamte Vorderseite – wie bei den *Batavi seniores* – in Rot gehalten. Sollte dieses Schildzeichen mit dem Hauptgott der Bataver, Hercules (Magusanus), den man mit Donar/Thor gleichsetzen kann (Wagner 1977, 417–422), in Verbindung gebracht werden können und sollte Hercules Magusanus auch noch in spätantiker Zeit von ger-

manisch geprägten Einheiten der römischen Armee (*Batavi seniores*) verehrt und auch durch sie als eine im Kampfe siebringende und schützende Gottheit verstanden worden sein, so ist es vorstellbar, dass man auf den Schilden der *Batavi seniores* die diesem Gott zugehörigen Attribute angebracht hatte. Zu erwähnen sei, dass die bei Tacitus genannten drei Hauptgötter engen Bezug zu Kampf und Krieg haben (Pesch 2013, 182; Schmidt 2015, 59; Egeler 2020, 202).

2.6 Das Vogelkopffrotom und die En-Face-Ansicht

In römischer Zeit wurde das Gorgonenhaupt häufig auf Muskelpanzern angebracht, die aufgrund der hohen Anfertigungskosten in der Regel nur von hohen Offizieren und dem Kaiser getragen wurden. Wie die Funde aus dem Thorsberger Moor belegen, findet sich das Vogelkopffrotom auf Objekten der höchsten Ausstattungskategorie, die dem Schutz von Kopf und Oberkörper dienten, nämlich der Spangenkappe (Kopf- und Scheitelband/»Helmaufsatz«), der Gesichtsmaske und den Panzerschließen. Zwar kann man hier nicht erkennen, um welchen Vogel es sich handelt, doch reichte wohl schon die Anbringung dieses *Signums*, um sich unter den Schutz der höchsten Götter zu stellen.

Für eine Schutzfunktion spricht zudem eine weitere Parallele, die es zwischen dem Haupt der Medusa und dem Vogelkopffrotom gibt. Beide Male wurde die *En-face*-Ansicht des Kopfes gewählt – eine Form der Wiedergabe, die nicht nur Römern und Griechen bekannt war, sondern auch in der *Germania* zu finden ist, wie z. B. aus dem Vimose (Ortband) oder dem Thorsberger Moor (Zierscheiben). Zudem zeigen fünf Schilde aus Illerup Ådal auf ihrer Außenseite applizierte Maskenbleche mit menschlichen Gesichtern in *En-face*-Darstellung (Abb. 22)¹⁷². Möglicherweise sind diese Masken als Apotropaia zu verstehen, wie dies für die spätwikingerezeitlichen Maskendarstellungen auf Runensteinen angenommen wird (Düwel/Oehrl 2017, 98), oder sie standen in Verbindung mit dem Numinosen bzw. Göttlichen. In Nordeuropa waren sie während der gesamten jüngeren Römischen Kaiserzeit beliebt, insbesondere aber im 3. Jh., und an einen sozial und im militärischen Kontext hochstehenden Personenkreis gebunden und deshalb auch als eine Art Rangabzeichen zu verstehen (Blankenfeldt 2007, 100 f.; Blankenfeldt 2015, 35 f.).

3 Die Schnepfe und ihr Bezug zu Donar/Thor – Bekassine/Waldschnepfe als Orakel, Wettervogel oder Dämon

Wie sich aus seiner Nennung in den germanischen Wochentagsnamen erschließen lässt, muss es seit dem 3./4. Jh. n. Chr. eine germanische Gottheit mit Namen Donar/Thor gegeben haben. Ein Gott mit den Eigenschaften von Donar/Thor könnte aber schon am Ende des 1. Jhs. verehrt worden sein, vorausgesetzt die bei Tacitus als Hercules bezeichnete Gottheit ist mit Donar/Thor zu identifizieren, wofür z. B. die zahl-

171 Siehe das Kapitel »Der »Fürst« von Gommern und sein zeitliches Umfeld«.

172 Eine Zusammenstellung weiterer menschlicher Masken in *En-face*-Darstellung findet

sich bei Blankenfeldt (2007, 100 Abb. 2). – zu Illerup Ådal: v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996b, Taf. 135 – Schild SAUC; 145 – Schild SAUD; 218 f. – Schild SAVQ; 243 f. – Schild

SAUB; Schild SAUF; Blankenfeldt 2015, 33 f. m. Anm. 174.



Abb. 22a–b Illerup Ådal, bei Skanderborg, Ostjütland, DK. Funde aus dem Heeresausrüstungsofferplatz, Stufe C1b. Auf die Außenseiten von Schilden applizierte Maskenbleche mit menschlichen Gesichtern in *En-face*-Darstellung. a Schild SAUB, b Schild SAVQ.

reichen Weihungen an Hercules Magusanus sprechen würden. Seit dem 3./4. Jh. ist eine Gleichsetzung von Donar/Thor mit Jupiter belegt, schon allein dies betont seine prominente Stellung im germanischen Götterhimmel.

Die Verehrung von Donar/Thor durch die Germanen wurde bis zu deren Christianisierung beibehalten. Aber auch danach schafften es einige alte Götter in neuem, christlichem Gewande oder im Bereich der Volksmagie weiterzuleben. Wer wie Donar/Thor für das Wetter zuständig ist, ist zugleich verantwortlich für eine gute Ernte und damit das Überleben der Gemeinschaft. Auch sein volksnahes Auftreten und seine Rolle als Beschützer vor bösen Mächten mag zur Verehrung Donars/Thors bis in die Neuzeit beigetragen haben.

Möchte man das Vogelkopffrotom in allen seinen Ausprägungen als Weiterführung des römischen Mandelmotives betrachten, so könnte man die Hypothese wagen, dass es eben diese Kombination von Fruchtbarkeit und Schutz vor bösen Kräften war, die die Germanen zur Übernahme des Motives bewogen hatte. Beide Bereiche fallen in das Ressort von Donar/Thor und so wäre zu überdenken, ob damit auch das Vogelkopffrotom mit diesem Gott in Verbindung gestanden haben könnte.

Zum Aspekt der Fruchtbarkeit gehört auch der in weiten Teilen der Indogermania verehrte Vegetationsdämon in Ziegengestalt¹⁷³. In der germanischen Ausprägung kann man diese Gottheit mit Donar/Thor in Verbindung bringen, da dessen Wagen – so die mittelalterliche Überlieferung – von Ziegenböcken gezogen wurde. Wie bereits ausgeführt wurde, ist die Ziege in der Wetter- und Gewittersymbolik stark vertreten. So nimmt es nicht Wunder, dass die Bekassine, wenn

sie während des Balzfluges so hoch emporsteigt, dass man sie vom Boden aus nicht mehr sehen kann und dabei sehr eigentümliche Laute von sich gibt, die wie ein wieherndes Meckern klingen, mit Ziegen in Verbindung gebracht wird. Wenn dann auch noch derselbe Vogel in Mooren beheimatet ist und damit in einer Landschaft, mit der sich mystische Vorstellungen verbinden und die im Ruf steht, voller Gefahren für den Wanderer zu sein, und man zudem im Altertum und im Mittelalter Vögeln aufgrund ihrer Laute oder ihres speziellen Flugverhaltens (*volatu et cantu*) übersinnliche Kräfte und prognostische Fähigkeiten zuschrieb, so ist eine Verbindung der Bekassine mit einem ziehengestaltigen Vegetationsgott durchaus denkbar. Man muss jedoch einschränkend bemerken, dass diese Hypothese auf neuzeitlichen Quellen fußt, von denen im Augenblick nicht abzuschätzen ist, wie weit sie zeitlich – basierend auf einer mündlichen Erzähltradition – zurückreichen. Der bislang älteste Beleg für die Schnepfe als ein besonderer Vogel stammt aus dem Werk der heiligen Hildegard von Bingen (*Physica*).

Wenn die meckernden Laute insbesondere vor Regen oder Gewitter zu hören sind und die Vögel dadurch auch als eine Art Wetterorakel fungieren, so lassen sich die zahlreichen Bezeichnungen der Bekassine erklären, die sich auf diese Wettererscheinung und damit auf den Donnergott selbst beziehen: Donner- oder Gewitterziege.

Dass die Bekassine eine gewichtige Rolle als Orakel innehatte, ist auch aus ihrer Bezeichnung »Pferdekuckuck« in Ländern wie Schweden, Norwegen und Island zu ersehen. Vom Kuckuck wissen wir aus Berichten, volkskundlichen Erzählungen und Sagen, dass er als der wichtigste Orakel-

173 Blankenfeldt (2015, 17) deutet den Bock als Attributier von Donar/Thor und versteht daher Darstellungen von Bocktieren – wozu sie auch Capricornfiguren zählt – auf Objekten von hohem Prestigewert wie den Brakteaten, dem Schwertortband von Fredsø

(DK) oder der zweiten Zierscheibe aus dem Thorsberger Moor als Hinweise auf eben diesen Gott. Pesch (frdl. Mitt. 18.07.2023) merkt hierzu an, dass es in der neueren Forschung eher infrage gestellt werde, dass »germanische Gottheiten überhaupt Attribuierte«

besessen hätten. »Das Konzept« scheine »erst sehr spät aufgekommen zu sein« und habe »sich nicht durchgesetzt«. Vgl. dazu Pesch 2015a, 335; 384–388.

vogel galt und zudem im Volksglauben dem Donar/Thor heilig war. Insbesondere auf Island, einer Insel, deren Naturumwelt für den Kuckuck bis heute nicht geeignet ist, übernahm die Bekassine von diesem Vogel mit den eigentümlichen Lauten (*cantu*) die Orakelfunktion. Anzumerken ist, dass der Flug des Kuckucks dem des Sperbers sehr ähnlich ist und somit auch das Kriterium *volatu* für diesen ungewöhnlichen Vogel herangezogen werden kann.

Die den Ziegen im Volksglauben zugeschriebene außergewöhnliche Sehkraft kann mit einer der Bekassine/Waldschnepfe zugeschriebenen Eigentümlichkeit in Verbindung gebracht werden. So verordnete die heilige Hildegard von Bingen die Galle von Schnepfen als Heilmittel gegen die »Verdunkelung« der Augen. Da davon auszugehen ist, dass eine Äbtissin des 12. Jhs. nicht die Galle eines »dämonischen« Vogels einem guten Christenmenschen verabreichte, könnte dies bedeuten, dass man zu dieser Zeit die Bekassine/Waldschnepfe¹⁷⁴ noch nicht mit abergläubischen Vorstellungen in Verbindung brachte. Deshalb dürfte eine Tabuisierung oder Dämonisierung bis zum 12. Jh. noch nicht erfolgt sein – zumindest nicht im Mittelrheintal.

Im Volksglauben der Neuzeit wurden mit der Schnepfe dämonische Glaubensvorstellungen verbunden. So soll sie die Frau des Teufels gewesen sein oder zum »Wütenden Heer« gehört haben. Interessant ist auch ihre angebliche Funktion als Reittiere von Hexen, die diese zum Brocken trügen, dem bekannten Sammelplatz für deutsche Hexen (Herrmann 1903, 76)¹⁷⁵. Mit dem Hexenritt bzw. dem Hexenflug¹⁷⁶ verbindet sich die mittelalterliche und frühneuzeitliche Vorstellung, dass Hexen auf »verzauberten Gegenständen oder auf Dämonen, die die Gestalt eines Tieres angenommen hätten« durch die Luft fliegen könnten (sog. Geisterritt). Als Reittiere dienten – auch im übertragenen Sinne – Besen, Vögel, Ziegenböcke oder sich rasch bewegende Tiere. Bei dem Ziegenbock handelte es sich dabei um den Teufel in Gestalt eben dieses Tieres. Dies ist mit dem Glauben verbunden, dass Hexen die Gestalt wechseln können, daher ihr Name »hamhlep̃a« (»die in anderer Gestalt Laufende«) (Herrmann 1903, 74). Dies taten sie bevorzugt in der Walpurgisnacht, am ersten Mai¹⁷⁷, in der Johannisnacht sowie im Mittwinter. Dabei schädigten sie Feld und Flur durch Unwetter, Donner, Blitz, Schnee, Hagel u. a. (Herrmann 1903, 72). Zurückgeführt wird dieser Glauben zum einen auf die aus der römischen Mythologie bekannten Stri-

gen, also Dämonen, die nachts die Gestalt eines Vogels annahmen und sich mit zischenden Lauten durch die Luft bewegten. Zum anderen gab es die Vorstellung, dass den Göttinnen Perchta und Holda/Frau Holle, wenn sie des Nachts durch die Lüfte schwebten, eine Schar Frauen folgte. Von der Sagenfigur Frau Perchta, die im deutschsprachigen Gebiet südlich der Mainlinie sowie in der Schweiz und Österreich spätestens seit dem 13. Jh. verehrt wurde, wird angenommen, dass sie aus der nordischen Göttin Frigg hervorgegangen ist, weshalb sie in Norddeutschland Frau Fricke oder Frau Gode/Wode heißt. Im mitteldeutschen Raum ist ihre Entsprechung die durch Grimms Märchen bekannte Frau Holle. In den Raunächten soll Frau Perchta durch die Lüfte fliegen, also in einer Zeit (den zwölf Raunächten zwischen Weihnachten und Epiphaniis), in der auch die Wilde Jagd (»Wildes Heer«, »Wütendes Heer«) zusammen mit Wodan/Odin unterwegs ist. Als Haustier von Perchten gilt die nun schon bekannte Habergeiß und – wie in der Quellensammlung zitiert – auch die Bekassine bringt man mit der Wilden Jagd in Verbindung. In den Beschreibungen von Perchta wird stets betont, dass sie eine große Nase habe. Diese wird als ehemals vorhandener Vogelschnabel gedeutet, weshalb man in Frau Perchta eine alte Vogelgöttin sehen möchte, die in Südosteuropa verehrt wurde¹⁷⁸. Frau Perchta und Frau Holle waren wohl ursprünglich zwei unterschiedliche Gottheiten, die im Laufe der Zeit aufgrund einiger gemeinsamer Merkmale miteinander verschmolzen. Aus der Lieder-Edda (Sprüche des Hohen) ist ein Zauberspruch überliefert, der der Abwehr von sog. Zaunreiterinnen (*túnriður*) dienen sollte. Damit sind Hexen gemeint, die die »Kunst des magischen Fluges« beherrschten. Eine andere Bezeichnung für Hexen war der Begriff »Bockreiterin«, was uns wieder zu den Ziegenböcken zurückführt¹⁷⁹. Gebräuchlich war auch ihre Ansprache als »Abend- oder Nachtreiterinnen«, was vermutlich mit der Vorstellung zusammenhängt, dass sie die Menschen nachts im Schlafe mit schlimmen Träumen quälten konnten (Herrmann 1903, 73). Auch im *Canon episcopi*¹⁸⁰ des Regino von Prüm (Sendhandbuch II, 371), einer kirchenrechtlichen Sammlung von Vorschriften gegen Zauberei und Aberglauben aus dem 10. Jh., wird von »frevelhafte« Frauen berichtet, die behaupteten, nächtens im Gefolge ihrer Herrin, der Göttin Diana, auf Reittieren durch die Luft zu fliegen. Die Treue gegenüber einer heidnischen Göttin wurde als Frevel gegen Gott verstanden, die vermeintlichen nächtlichen Flüge

174 In seiner Arbeit zu Heiligtümern in den römischen Nordwestprovinzen führt P. Haupt (2010, 274–278, Anhang 1, Tabelle C) zwei Heiligtümer in Deutschland (Karden, Lkr. Cochem-Zell, »Tempelbezirk«) und Luxemburg (Dalheim, Kanton Remich, Gruben und Schicht 9) auf, wo bei Ausgrabungen Knochen von Waldschnepfen (bis 5 % am gesamten Fundmaterial) zutage kamen. Auch wenn Funde von Tierknochen, wie dies Haupt (2010, 227) darlegt, nicht immer eindeutige Aussagen über deren ursprüngliche Bedeutung zulassen (Reste einer Opferhandlung bzw. einer sakralen oder einfachen Mahlzeit) und zudem nicht alle aufgefundenen Tierknochen eine zoologische Bestimmung erfahren, sollen diese Funde von Waldschnepfen dennoch Erwähnung finden, zumal sich innerhalb der Kategorie »Vögel« (bei Haupt) außer der Waldschnepfe nur noch sechs Vogelarten

genauer ansprechen lassen (Huhn, Gans, Ente, Pfau, Taube, Dohle) und alle anderen Vogelknochen nur pauschal den Oberbegriffen Hühner-, Eulen-, Sing- und Wasservögel zugeordnet bzw. nur allgemein als Vögel bezeichnet werden. Unter der Voraussetzung, dass es sich bei dem Gedicht über den Vogelfang, das von Nemesian (zweite Hälfte 3. Jh. n. Chr.) verfasst worden sein soll, um ein antikes Zeugnis handelt und nicht um eine Humanistenfälschung, wäre dies ein Beleg für die Bejagung von Waldschnepfen/Bekassine in römischer Zeit: vgl. Anhang, Nr. 1.

175 Zum sog. Hexensabbat siehe Schwillus 2024, 427 m. Abb. 2; 429; 431 f.; 434 f.

176 <<https://de.wikipedia.org/wiki/Hexenflug>> (14.03.2023); <<https://de.wikipedia.org/wiki/Strigae>> (14.03.2023); Schwillus 2024, 427 [Zitat] m. Abb. 2; 429–431; 434; Priesner 2024, 31–34 m. Abb. 15.

177 Vgl. die im Anhang (Quellen zur Bekassine/Schnepfe, Nr. 3) zitierte Stelle bei Goeze/Donndorff 1796: »Man bedenke nur, wenn Leute, die den Kopf voll von Hexenfahrten haben, am ersten May, um welche Zeit diese Schnepfen schaarenweise ziehen, gegen Abend auf dem Felde, oder vor dem Holze gehen, und hören hoch in der Luft das Meckern der Ziegen. Wird es ihnen einfallen, daß die Stimme von Vögeln herkomme? Nein, es sind die höllischen Ziegen, welche die Hexen nach dem Brocken tragen.«

178 Quelle: <<https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Perchta&oldid=230368969>> (04.09.2023).

179 Quelle: <<https://dewiki.de/Lexikon/Hexe>> (14.03.2023).

180 Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Canon_episcopi> (14.03.2023).

mit Diana als eine von Teufel oder Dämonen hervorgerufene Wahnvorstellung abgetan (Schwillus 2024, 430).

4 Die Schnepfe – ein Totemtier, schamanistisches Relikt oder Zeichen göttlicher Abkunft?

Im vorliegenden Kapitel geht Verf. der Frage nach, ob die in den volkskundlichen Quellen des 19. Jhs. auf totemistische und schamanistische Praktiken hinweisenden Angaben zur Bekassine und Waldschnepfe auch als solche zu verstehen sind oder zumindest verstanden werden könnten. Hierzu werden zahlreiche Beispiele aufgeführt, um die Dimension in Bezug auf Raum (Europa, Nordafrika, Vorderasien) und Zeit (Altertum bis Neuzeit) zu verdeutlichen und Wege aufzuzeigen, wie sich die Kenntnis über derlei Vorstellungen bis in das 19. Jh. bewahrt haben könnte, also bis zu dem Zeitpunkt, als man erstmals damit begann, »altes Wissen« zu verschriftlichen.

Nach Krause (2016, 53 f.) dürften Tiere bei den Germanen »einzelnen Personen und ganzen Stämmen als Schutz- und Totemtiere gedient haben«. Verf. hält es für wahrscheinlich, dass die Schnepfe in der germanischen Welt die Funktion eines solchen Totems erfüllte, wird doch aus dem Jahre 1840 berichtet, dass »in Norwegen [...] noch bis auf die neuesten Zeiten eine *heilige Scheu* das Volk vom Genusse der Schnepfen [abhielt]« (Michelsen 1840).

Gemeinhin versteht man unter Totemismus, einem Begriff der nordamerikanischen Ureinwohner der Ojibwa, ein verwandtschaftliches Verhältnis mit einem bestimmten Tier, manchmal auch mit einer Pflanze oder einem anderen Gegenstand. Verbunden ist damit der Glaube, dass die Sippe von diesem (Totem-)Tier abstammt und es gleichsam der Ahnherr aller ist. Es kommt so zu einer Identifikation mit dem Totemtier und sein »Abbild« wird zum Zeichen für die Sippe. Das enge verwandtschaftliche Verhältnis führt wiederum dazu, dass das Totemtier weder gejagt noch gegessen werden darf – auf dem Totemtier liegt ein Tabu. Ausnahmen davon bilden sakramentale Mahlzeiten, hier gilt sein Verpeisen als heilige Handlung¹⁸¹.

Nach S. Winkle (2010, 15) kommt es im Laufe der Zeit zu einer Veränderung dessen, was man als Tabu ansah, indem z. B. ein bestimmtes Tier, das als unverletzlich galt und dessen Berührung Unglück nach sich zog, in der Folge als heilig **oder** unrein aufgefasst wurde. »Das Heilige darf nicht angestastet werden, da es durch Berührung nicht nur entweiht, sondern auch die ganze Gemeinschaft schädigen würde.

Die Berührung des Unreinen dagegen bringt nur dem Täter selbst Schaden. Gewöhnlich sind heilige Gegenstände solche, die das betreffende Zeitalter selbst verehrt, unreine aber solche, die in einer früheren Zeit verehrt wurden und später nur noch den Charakter des Unheimlichen an sich tragen« (Winkle 2010, 15).

Mit dem Begriff des Totem¹⁸² verbindet man auf dem europäischen Kontinent heutzutage vor allem die totemistischen Traditionen der Sami¹⁸³ und beschränkt damit diese Form von Glaubensvorstellungen auf den arktischen Raum. Im Folgenden soll an ausgewählten Beispielen gezeigt werden, dass bereits im alten Ägypten bis in dessen römische Epoche, im antiken Griechenland sowie im mittelalter- wie neuzeitlichen Mittel- und Nordeuropa der Totemismus ebenso wie der Schamanismus vertreten war.

Nach H. Südkamp (2018, 18) verkörperte im alten Ägypten ein Tier nicht nur die Anwesenheit einer bestimmten Gottheit, es fungierte auch als Mittler zwischen Mensch und Gott und stand mit »einer Gruppe in exklusiver Verbindung«. Bei den Ägyptern herrschte der Glaube, dass sich in den Tieren, welche in den Tempeln des Gau- oder Staatskults gehalten wurden, die Seelen derjenigen Götter aufhielten, die an diesen Orten verehrt wurden. Südkamp (2018, 19) hält diese Tempel daher für »Nachfolger totemistischer Kult- oder Vermehrungszentren [sic!], zumindest aber als funktionale Äquivalente«. So wurde in Heliopolis der Reiher/der Phönix verehrt, der für die Götter Re und Osiris stellvertretend stand (Südkamp 2018, 20).

Außerdem war man davon überzeugt, dass die Seelen der Verstorbenen in einem Tierleib wiedergeboren werden können. Südkamp (2018, 20) führt weiter aus, dass Herodot, Diodor, Strabo, Plutarch, Claudius Aelianus und Plinius davon berichten, wie sich zu unterschiedlichen Tieren zugehörige Sippen gegenseitig bekriegten, indem sie die Tabus der anderen Sippe missachteten (z. B. der Kampf der Kynopoliten gegen die Oxyrynchiten¹⁸⁴). Überliefert ist auch, dass römische Beamte tötlich angegriffen wurden, wenn diese sich gegenüber heiligen Tieren nicht angemessen verhielten. Die Misshandlung oder Tötung eines heiligen Tieres durch eine Person aus einer anderen Sippe war Anlass für Krieg oder Rache. Sollte ein heiliges Tier getötet werden, so wurde vor der Jagd die für das Tier betreffende Gottheit in ritueller Weise um Erlaubnis angefragt und nach der Jagd wurden spezifische Versöhnungsriten durchgeführt, um die Gottheit gnädig zu stimmen und um sich so vor göttlichem Zorn zu schützen. Erzählungen, wonach der Klapperstorch die Kinder bringt, sind nicht nur in Europa bekannt, sondern universell. Der

181 <<https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/totemismus/15652>> (30.09.2022); <<https://www.praehistorische-archaeologie.de/thema/hohlenmalerei/totemismus/>> (30.09.2022); Winkle 2010, 15.

182 Eine Zusammenfassung zur Problematik bei der Unterscheidung der nominalistischen, soziologischen, religiösen und psychologischen Theorien zum Totemismus – auch unter forschungsgeschichtlichen Aspekten – findet sich bei Südkamp (2018, 3–17).

183 <<https://wiki.univie.ac.at/pages/viewpage.action?pageId=23658622>> (30.09.2022).

184 <<https://www.projekt-gutenberg.org/ebers/uarda/uarda214.html>>, <https://books.google.de/books?id=QLJbB9_QbNUC&pg=RA1-PA213&lpg=RA1-PA213&dq=Kynopoliten+gegen+die+Oxyrynchiten&source=bl&ots=KR1fVOycPM&sig=ACfU3U3rUY1eaeTjfXs2cEth1lyCXgwtvQ&hl=de&sa=X&ved=2ahUKEwjg4Ou8grf6AhUOPuwKHdxAc0Q6AF6BAgTEAM#v=onepage&q=Kynopoliten%20gegen%20die%20Oxyrynchiten&f=false> (30.09.2022): In Kynopolis, dem altägyptischen Saka (das heutige Samalut), wurde als Hauptgottheit Anubis verehrt. Plutarch berichtet von einem Ereignis, das er als Zeitgenosse miterlebt hat, »daß die Oxyrynchiten, die den Oxyrynchosfisch verehrten, mit den ihnen benachbarten

Kynopoliten, die den Hund heilig hielten, wegen dieser Thiere einen Krieg angingen. Der Streit begann, indem die Kynopoliten Oxyrynchosfische aßen, die Oxyrynchiten aber aus Rache Hunde fingen, sie schlachteten und als Opfermahl verzehrten. Eine ähnliche Geschichte erzählt Juvenal in der XV. Satire von den Ombiten (doch wohl Koptiten) und Tentyriten.« Erst ein Eingreifen der Römer beendete den Krieg der Oxyrynchiten mit den Kynopoliten. Claudius Aelianus (11,27) berichtet von einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den ägyptischen Thebanern und den Römern wegen eines Hundes.

Storch wird dabei nicht nur als Seelenbringer, sondern auch als Seelenvogel verstanden. Nach Grimm (1835 [1968], Bd. 2, 560; 949) sah man es gern, wenn Störche auf Dächern nisteten und nach friesischem Volksglauben können sich Störche in Menschen und umgekehrt verwandeln. Im Volksglauben wird der Storch zudem in Beziehung zu Donar/Thor gesetzt. Exemplarisch sei eine Stelle bei W. Kabel (1912, 91) zitiert, dass »jedes Haus vor Feuer und Blitz verschont bleibe, auf dem ein Storch niste. Galt doch auch der Storch als Tier des Donar, als Frühlingsbote und Freudenspender.« Im Märchen »Die beiden Wanderer« (Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm [KHM] 107) gelten Störche als heilige Glücksvögel. Darin fängt der gute, aber naive Schneider auf seiner Wanderschaft einen Storch und will ihn schlachten und verspeisen. Dieser fleht ihn an, es nicht zu tun: »[...] ich bin ein heiliger Vogel, dem niemand ein Leid zufügt und der den Menschen großen Nutzen bringt. Lässt du mir mein Leben, so kann ich dir's ein andermal vergelten« (Grimm 1856/1857 [2001]). Der Schneider willigt ein und der Storch rettet ihn später tatsächlich aus großer Not.

Nach Kerényi bilden Storch, Reiher und Kranich ebenso wie Schwan, Gans und Ente eine Einheit; ihnen gemeinsam ist die Beziehung zum Wasser und zur Weiblichkeit, zugleich gehören sie den Elementen Wasser und Luft an und vermitteln zwischen diesen beiden Sphären. Sie »gelten wie die römische Taubengöttin Juno auch als Seelenvögel, wie das die entsprechenden Verwandlungsmymen (z. B. Ovid, Met. 6,90–97¹⁸⁵) bezeugen [...]« (Südkamp 2018, 26).

Mit der Darstellung von Seelenvögeln setzte sich auch S. Oehrl (2010) auseinander, diesmal aber bezogen auf Vogeldarstellungen auf gotländischen Bildsteinen des 8.–11. Jhs.¹⁸⁶ Der langhalsige Vogel, der auf den Bildsteinen von Fröjel, Sanda kyrka I und Alskog kyrka zu sehen ist, wird als vogelgestaltiger Seelenführer (*Psychopompos*) verstanden (Oehrl 2010, 33; 37). Vorbilder für diese Art von Bildsteinen waren spätantike und merowingerzeitliche christliche Grabsteine aus dem Rheinland und dem Trierer Land. Während aber dort eine Taube zur Darstellung kam, da diese nach christlichem Verständnis die Seele ins Jenseits führt, wählte man auf Gotland Vögel, die der dortigen heimischen Lebenswelt entstammen. Die Taube wurde so zu einem langhalsigen Wasservogel¹⁸⁷ umgewandelt, der

in seiner Gestalt einem Storch, Reiher, Kranich, Schwan oder einer Gans ähneln kann (Oehrl 2010, 11f.; 20f.; 32). »Auf allen drei Steinen erscheint der Vogel als Psychopompos, der den gefallenen Krieger zu Odin bringt – direkt nach Walhall oder zunächst in die Obhut einer Walküre, die einen Begrüßungstrunk bereithält. Der Vogel dient der Walküre als Gehilfe oder scheint an ihre Stelle zu treten und ihre Funktion als Seelenführer zu übernehmen« (Oehrl 2010, 21).

Zu überlegen ist, ob die hölzerne, zu einem Gefäß geformte Eiderente (Bestimmung B. Schlenker), die in einer Bestattung (»Der Bootsmann«) aus der Mitte des 5. Jhs. auf dem Gräberfeld von der Fallward, Lkr. Cuxhaven, zutage kam, auch die Rolle eines Psychopompos zukam (Peek u. a. 2022, 40–47). Mit Blick auf das Ende vom Märchen von Hänsel und Gretel, die nach dem Verbrennen der Hexe auf ihrem Weg nach Hause von einer weit überlebensgroßen Ente über ein großes Wasser wieder in die Welt der Menschen gebracht wurden, wäre dies zumindest eine in Betracht zu ziehende Möglichkeit (zu Märchen siehe weiter unten in diesem Kapitel).

Oehrl (2010, 16) zitiert in diesem Zusammenhang H. Jungner, der aufgrund einer alten südschwedischen Bezeichnung für den Schwarzstorch, nämlich »Odinsschwalbe«, annimmt, dass der Schwarzstorch in alten Glaubensvorstellungen die Toten zu Odin brachte, während der Weißstorch als Kindbringer galt. Nach Herrmann (1898 [1991] 41) kam noch Ende des 19. Jhs. auf Rügen die Rolle des Kindbringers dem Schwan zu.

Diese Beziehung von Kranichen und Störchen zu (gefallenen) Kriegern erinnert an die im antiken Rom und Griechenland vorhandene Vorstellung, dass ebendiese Vögel in einer Art militärischem Verband lebten und der Vogelzug – in keilförmiger Formation¹⁸⁸ – in die Winter- bzw. Sommerquartiere einem gut organisierten Heereszug glich. So gab es nach antiker Vorstellung bei den Kranichen einen Anführer, der eine Heeresversammlung vor dem Abflug abhielt, dem Vogelzug vorausflog und Anweisungen erteilte. Alle Vögel nahmen beim Flug eine feste Formation mit festgelegten Plätzen ein und dies erinnerte den antiken Betrachter an die Begebenheiten eines »menschlichen« Heeres. Besonders der Kranich – und in abgeschwächter Form auch der Storch – wurde daher als kriegerischer Vogel erachtet¹⁸⁹.

185 Juno verwandelte eine Pygmäin in einen Kranich, der nun gegen sein eigenes Volk kämpfen muss, und Antigone in einen Klapperstorch.

186 Für den Hinweis auf diesen Beitrag möchten sich Verf. sehr herzlich bei Mr. Frog, University of Helsinki, bedanken.

187 Nach S. Wolf (2024, 146 m. Abb. 14) gehört zu den jungpaläolithischen Funden aus der Höhle Hohle Fels (Schelklingen, Alb-Donau-Kreis) auch ein plastisch gearbeiteter Wasservogel. Neben den in dieser und anderen Höhlen vorgefundenen jüngeraltsteinzeitlichen Mischwesen (z. B. Löwenmensch in der Höhle Hohlenstein-Stadel, Asselfingen, Alb-Donau-Kreis) sei der Wasservogel eine »Schlüsselfigur in der Diskussion über frühen Schamanismus in Europa, da der Vogel häufig als Begleittier von Schamanen gedeutet wird« (Wolf 2024, 142 f.; 146 [Zitat]). Beide vermögen es, sich

auf der Erde, im Wasser und in der Luft zu bewegen.

188 Herrn Prof. M. Becker verdankt Verf. den Hinweis, dass die Schlachtreihe des germanischen Heeres keilförmig angeordnet sein konnte. Daher ist es zumindest vorstellbar, dass auch bei den Germanen bestimmte Vögel militärisch konnotiert waren, wenn deren Vogelzug keilförmig angeordnet war. So ist bei Tacitus (Germ. 6) überliefert: »*Acies per cuneos componitur*.« (»Die Schlachttordnung ist in Keilen aufgestellt.«) In den Historien desselben Autors erfahren wir im Zusammenhang mit dem Bataveraufstand (Tacitus, hist. 4,20,3): »[...] *illi veteres militiae in cuneos congregantur, densi undique et frontem tergaque ac latus tuti* [...]« (»[...] jene altgedienten Soldaten sind zu Keilen dicht gedrängt und geschützt sowohl nach vorne als auch nach hinten und an der

Flanke [...]«). Auch in einer weiteren Stelle der Historien beschreibt Tacitus (hist. 5,16,1) die keilförmige Schlachtreihe: »*Civilis haud porrecto agmine, sed cuneis adstitit*.« (»Civilis stellte [das Heer] nicht in einer langgezogenen Schlachtreihe auf, sondern in Keilen.«) Siehe auch Anm. 184 zum Cuneus Frisiorum.

189 Rink (1997, 55 f.; 80) mit den entsprechenden Zitaten bei Plinius (nat. 10,58–59; 61–62) und Claudius Aelianus (nat. 3,13). Rink (1997, 55 Anm. 3) benennt auch die lateinischen Begriffe für den Kranichzug, die allesamt aus dem militärischen Bereich stammen: »*dux, agmen, adclamare, excubias habere*.« Wychlacz (2025, 96 f.) hält es für möglich, dass das hängende Tierkopfpaar auf einem Scheidenmundblech aus der zweiten Hälfte des 4. Jhs. (C3) von Tibble 27 (Uppland, SE) (Taf. 3,25) einen Kranich darstellt. Andere mögliche Vogelarten werden diskutiert.

Von den Störchen berichtet Plinius (nat. 10,63), dass sie sich der erschöpften Anführer annahmen und sie retteten (Rink 1997, 66). Menschen gegenüber, die dem Storch das Leben gerettet hatten, erwies er sich als dankbar. Zu der herausragendsten Eigenschaft des Storches gehörte aber nach antikem Verständnis vor allem seine *Pietas*, d. h. die Pflichterfüllung gegenüber Göttern, Eltern und Kindern. So wundert es nicht, dass er zugleich zum Symbol für diese Göttin wurde¹⁹⁰.

Darstellungen von Schwänen oder Gänsen auf provincialrömischen Steindenkmälern des 2.–3. Jhs. geben bislang Rätsel auf. Diese waren dem Mars Thingsus geweiht, also dem germanischen Gott Tiwaz/Tyr, der im Zuge der *interpretatio Romana* mit dem römischen Kriegsgott Mars gleichgesetzt worden war. Auf diesen Weihesten ist nach Oehrl (2010, 33) ein langhalsiger Wasservogel¹⁹¹ zu sehen, der die Gestalt einer Gans oder eines Schwans hat, sich aber bislang leider – auch aufgrund fehlender literarischer Zeugnisse – nicht eindeutig ansprechen lässt. Oehrl (2010, 33) hält es zumindest für möglich, dass eine »Verbindung zwischen Kriegsgott und Gans bzw. Schwan in der Rolle des Vogels als jenseitiger Führer der gefallenen Krieger« begründet liegen könnte, da in späterer Zeit Wodan/Odin von Tyr die Rolle als Kriegsgott übernommen hat¹⁹². Verf. möchte hier eher – auch aufgrund der äußeren Gestalt des dargestellten Vogels – eine Gans erkennen und es wäre auch hier zu überlegen, ob nicht die Gans, welche ähnlich den Kranichen und Störchen in fester Formation zu ihren Sommer- und Winterquartieren fliegt, als militärisch konnotierter Vogel erachtet wurde und gerade auch deshalb nur die Gans als Attributtier zu Mars/Tiwaz/Tyr infrage kommt. Von Bedeutung ist auf jeden Fall, dass hier erstmals die Kombination Gott mit Attributtier auf von Germanen errichteten Steindenkmälern auftritt. Die Anwesenheit germanischer Auxiliare auf dem Boden des Römischen Reiches und eine wie auch immer geartete Form von Integration mögen der Anlass dafür gewesen sein. Inwiefern auch die Scheibe I aus dem Thorsberger Moor ein solches Bildprogramm zeigt (Mars mit Attributtier Gans), wäre zu überlegen.

In diesem Zusammenhang sollen auch die *Fylgjur*¹⁹³ nicht unerwähnt bleiben. Darunter versteht man in der nordischen Mythologie Schutzgeister, die einen Menschen von Geburt an begleiten (altnordisch: *fylgja* = folgen). Während sie in ihrer menschlichen Erscheinungsform, die sich einem nur in Träu-

men zeigt, für gewöhnlich weiblicher Natur sind, können sie ansonsten jede beliebige Gestalt eines Tieres annehmen (z. B. Wolf, Bär oder eben auch Vogel). Dieses Tier ist zugleich ein Abbild der Seele des betreffenden Menschen. Erst beim Tod des Menschen offenbart die *Fylgja* ihre wahre Gestalt und ist an dieser Stelle »wesensgleich mit der Walküre, deren schrecklicher Anblick den erwählten Krieger bannt und ihm somit den Tod bringt. In ihrer Frauengestalt tritt sie dann an sein Grab, belebt ihn durch ihre Liebe und den Lebenstrunk, um ihn daraufhin hoch zu Ross nach Walhall zu führen.«¹⁹⁴ Nach E. Mundal (1997, 22) waren die *Fylgjur* ursprünglich mit dem Ahnenkult verbunden. Bekannt ist die Erzählung, wie vor der Schlacht bei Hjørungavåg (Ende 10. Jh.) Håkon Jarl seinen siebenjährigen Sohn den *Fylgjur Þorgerð* und Irp, die zugleich die Ahnfrauen seines Geschlechtes waren, opferte. Daraufhin erschienen die *Fylgjur* des Clans, deren Aufgabe es war, diesen zu schützen und ihm zu helfen, zusammen mit einigen Walküren, erzeugten ein großes Unwetter und verhalfen Håkon Jarl zum Sieg. Anderen Quellen zufolge führen die *Fylgjur* die Menschen, denen sie gefolgt sind, unmittelbar nach ihrem Tod zu ihren Ahnen. Inwieweit sich diese mittelalterlichen Vorstellungen auf das 3. Jh. n. Chr. und somit auf Gommern übertragen lassen, lässt sich natürlich trefflich spekulieren. Leider gibt es bislang keine Belege dafür, dass es während der Römischen Kaiserzeit in der *Germania* einen Ahnenkult gegeben hätte, der den Seelen bedeutender Persönlichkeiten der eigenen Sippe göttliche Ehren zuteilwerden ließ und sie als eine Art Schutzpatron verehrte. Erst aus der nordischen Sagaliteratur sind solche Erzählungen bekannt. Nach Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* 220) wurde z. B. Haldanus so sehr bei den Schweden geachtet, dass man ihn für einen Sohn Thors hielt und er vom Volk nicht nur mit göttlichen Ehren bedacht, sondern sogar eines Opfers würdig erachtet wurde (Herrmann 1903, 54–56).

Die Ausübung schamanistischer Praktiken setzte in Europa zu einem sehr frühen Zeitpunkt ein. Unsicherheit besteht aktuell nur darüber, ob sich Schamanismus bereits ab dem Jungpaläolithikum belegen lässt. Als Beleg für diese Hypothese werden die Funde von Fels- und plastisch-figürlicher Kunst aus Höhlen in Süddeutschland und Südfrankreich angeführt (z. B. der Löwenmensch vom Hohlenstein-Stadel, Alb-Donau-Kreis, oder die Höhle von Les-Trois-Frères, Dép. Ariège) (Wolf 2024, 133–156; Dietl u. a. 2024, 169). H. Dietl u. a. (2024, 169) resümieren hierzu: »Ob es

190 Rink (1997, 76; 97; 117) mit den entsprechenden Zitaten bei Claudius Aelianus (nat. 3,23; 8,22).

191 Zur mythischen Bedeutung von Wasservögeln siehe Pesch 2015a, 391. Auch wenn es sich bei der Bekassine nicht um einen klassischen Wasservogel handelt, sondern um einen sog. Watvogel, so ist gerade für Vögel aus dieser Ordnung eine Affinität zum Wasser eigen, da sie mit ihren dünnen, stelzenartigen Beinen bei der Suche nach Nahrung im ufernahen Wasser oder im Schlick umherwaten.

192 Vgl. hierzu Pesch 2015a, 390: Dicke Vögel, die für gewöhnlich als Gänse angesprochen werden, kommen auf Darstellungen in der *Germania* und am Niederrhein häufig vor und treten bereits in der ersten Hälfte des

3. Jhs. auf der Scheibe I aus dem Thorsberger Moor zusammen mit Mars auf. Da jedoch der römische Mars andere Beitiere hatte, wie z. B. Wolf oder Specht, erfolgte hier wohl eine Vermischung von Mars mit dem germanischen Gott Tiwaz/Tyr. In diesem Falle ließe sich die Gans als Attributtier zu Mars Thingsus belegen, auch wenn, wie Pesch anmerkt, das Konzept des Attributtieres in dieser frühen Zeit bei germanischen Gottheiten eher nicht zutrifft. Zur Verbindung von Gans und Mars Thingsus siehe auch Rau 2005, 197. Eine gute Übersicht zu Mars (Thingsus) mit einer Gans bietet Blümel 2020, 387 f.: So finden sich nicht nur auf der Thorsberger Zierscheibe Gänse, sondern auch auf einer Reihe provincialrömischer Bronzebleche, einem Schildbuckel aus Lancashire und auf einem

Relief aus Housesteads in Northumbria (beide GB). Zu erwähnen sind zwei Altäre an Mars Thingsus vom Hadrianswall, die von Mitgliedern des *Cuneus Frisiorum* errichtet wurden, einer germanischen Hilfstrophen-einheit aus dem holländischen Twente. Der jüngste Fund einer fast vollständigen Marsfigur mit einer Gans als Begleittier wurde in der Grabenverfüllung des römischen Kastells Öhringen, Hohenlohekreis, gefunden. Auffällig ist, dass sowohl dem Kriegsgott wie der Gans der Kopf abgeschlagen wurde (Kortüm u. a. 2022, 171 f.).

193 Quelle: <<https://de.wikipedia.org/wiki/Fylgja>> (03.04.2023).

194 <<https://de.wikipedia.org/wiki/Fylgja>> (03.04.2023).

sich jedoch bei diesen Kulturercheinungen bereits um Schamanismus handelt, ist bei einer Überprüfung anhand der Vajdaschen Kategorien für keine Darstellung überzeugend nachweisbar, wohingegen Animismus klar belegt ist.« Nach L. Vajda gehören sowohl für Jäger- und Sammler- als auch für Ackerbaukulturen folgende acht Elemente zum Schamanismus: rituelle Ekstase, tiergestaltige Hilfsgeister, die Berufung von Schamanen, die Schamaneninitiation, die Jenseitsreise, die Kosmologie (Weltaufteilung in drei Ebenen: eine obere [Geistwesen], mittlere [Menschen] und untere Welt [Tote, Schatten und Dämonen]), der Schamanenkampf und die Schamanenausrüstung (Trommel mit Schlägel, spezifische Bekleidung, die in der Regel Vogeldarstellungen oder Teile von Vögeln mit einbindet) (Dietl u. a. 2024, 134; 157). Erst im Mesolithikum scheint der Schamanismus Bedeutung erlangt zu haben (Dietl u. a. 2024, 158); prominentestes Beispiel ist das sog. Schamaninnengrab von Bad Dürrenberg, Saalekreis, das immerhin sechs von acht der bei Vajda genannten Punkte zum Schamanismus erfüllt (Dietl u. a. 2024, 157–182).

Der Schamane bedient sich magischer Praktiken und ist durch seine Verbindung zu jenseitigen Mächten und der Tierwelt in der Lage, als Heiler zu fungieren. Nur er vermag es, aus der mittleren Ebene in die obere oder untere Welt einzudringen und wird so zum »Mittler der Menschen zwischen den Wesen auf den unterschiedlichen Ebenen«¹⁹⁵. Dies geschieht im Zustand der Trance, die auf verschiedenem Wege herbeigeführt werden kann, z. B. durch rhythmische Schläge auf der Trommel und/oder Gesänge, aber auch durch die Einnahme von Pilzen oder Pflanzen, die das Bewusstsein verändern (Dietl u. a. 2024, 135).

Mit Blick auf das Grab von Gommern und die *Germania* kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden, inwiefern die bei Tacitus (Germ. 8) genannten Seherinnen Velea und Albruna in die Kategorie »Schamanin« eingeordnet werden können. Tacitus berichtet, dass Velea von den meisten Germanen als ein »Numen« betrachtet worden war und davor schon eine Albruna und andere Frauen verehrt worden sind, ohne sie gleich zu Göttinnen zu machen (*»nec tamquam facerent deas«*). Durch eine griechische Inschrift auf einer Tonscherbe aus dem 2. Jh. n. Chr., die in Ägypten gefunden worden war, kennen wir den Namen einer weiteren germanischen Seherin. Eine gewisse Waluburg wird als »Sibylle« der Semnonen bezeichnet (Höffgen 2016 [2023] 85).

Aus mittelalterlichen Quellen wie der Edda sind Seherinnen bekannt (Völva), deren Wissen das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige umfasste (Höffgen 2016 [2023] 76). Durch die Erzählungen der Edda, den zweiten Merseburger Zauberspruch (Heilung von Balders Pferd) und den »Neun-Kräuter-Zauber« aus dem angelsächsischen Raum kann man Wodan/Odin mit schamanistischen Praktiken in Verbin-

dung bringen: Odin ist der Gott der Weisheit, Magie und Ekstase. Er opferte ein Auge, um in die Zukunft sehen zu können, seine Raben berichten ihm über alles, was auf der Welt geschieht. Um auch die Runen lesen zu können, hing er vom eigenen Speer verwundet am Weltenbaum Yggdrasil. Diese immergrüne Esche ist zugleich als Weltachse zu begreifen und trennt die Welt in drei Hauptebenen und neun Welten (Asen/Wanen – Menschen/Riesen – Schwarzalben/Totenreich). Als Odin am Weltenbaum hing, erlernte er zudem magische Lieder und Zaubersprüche. Mithilfe seines Thrones vermag er es, in alle neun Welten zu blicken, ein weiterer Hinweis auf die Unterteilung der Welt in eine obere, mittlere und untere Ebene. Zugleich ist er ein Heiler. Odins Pferd Sleipnir hat acht Beine und mit ihm zusammen reitet er in die Unterwelt, um von den Toten Auskunft zu erhalten. Sleipnir trägt daher Züge eines schamanistischen Pferdes. Ebenso kann Odin sich in verschiedene Tiere verwandeln¹⁹⁶. Aber auch bei Donar/Thor lassen sich schamanistische Elemente entdecken. Dazu zählen die Zerstückelung seiner Böcke und deren Wiederbelebung ebenso wie seine Reisen nach Utgard, die man als schamanistische Reise in die Anderswelt interpretieren könnte (Höffgen 2016 [2023] 34–37).

Auch die Darstellungen von Krieger*innen in Bären- oder Wolfsfellen könnte man in einem schamanistischen Kontext sehen. Bekannt sind die Helmplatten von Torslunda von der schwedischen Insel Öland, welche aus dem 6. Jh. stammen und einen kultischen Tanz zeigen mit einem Tänzer, der ein Wolfsfell trägt. Sogenannte Wolfshäuter sind den sog. Bärenhäutern (Berserkern) vergleichbar, also Krieger*innen, die sich mittels psychogener Pflanzen in einen Rauschzustand versetzen und so weder Schmerz noch Furcht spüren¹⁹⁷.

Die Beantwortung der Frage, inwieweit sich diese mittelalterlichen Darstellungen und Erzählungen auf die Römische Kaiserzeit übertragen lassen, würde im Rahmen dieses Beitrages zu weit führen, doch könnten sie eine Art »Missing Link« zu den Sagen und Märchen darstellen, auf die im Folgenden eingegangen werden soll. Denn auch nach Einführung des Christentums in Mittel- und Nordeuropa lebten totemistische und schamanistische Praktiken weiter – gut verborgen nun unter dem Mantel von Sagen und Märchen¹⁹⁸.

K. Derungs (1998¹⁹⁹) kam in seiner Arbeit über »Märchen und Totemismus« zu dem Ergebnis, dass in der totemistisch-schamanistischen Frühform das Tier nicht unter dem Menschen stand, sondern als von gleicher Abstammung betrachtet wurde und sogar sein Ahn sein konnte. Da die Welt der Tiere und Menschen als Einheit verstanden wurde und nicht als streng voneinander geschiedene Bereiche, wurde die Tierverwandlung weder als Strafe noch als eine Form von Schadenzauber gesehen. Das Tier war dem Menschen gleichgestellt oder sogar überlegen²⁰⁰. Auch die Heirat mit einem

195 Reichenberger 2024, 78–80; siehe auch Dietl u. a. 2024, 134 f. [Zitat]; 157.

196 <<https://de.wikipedia.org/wiki/Odin>> (14.04.2024); Höffgen 2016 [2023] 19–23; 26; 28; 63–67. T. Höffgen (2016 [2023] 29) berichtet, dass es auch bei den Mongolen und einigen Turkvölkern die Vorstellung von achtbeinigen Pferden gibt, die einem Schamanen als Reittier dienen sollen.

197 <https://de.wikipedia.org/wiki/Helmplatten_von_Torslunda> (14.04.2024).

198 Herrmann (1903, 554 f.) führt hierzu eine Reihe von Beispielen aus der nordischen Mythologie an, in der Menschen sich in Tiere verwandeln. Die Verwandlung dauert für gewöhnlich neun Tage. Am zehnten Tag erhält der Verzauberte seine alte Gestalt zurück.

199 Verf. bezog die Informationen aus einer Internetquelle (<<http://www.maerchenlexikon.de/texte/archiv/derungs01.htm>>) (15.02.2022), für deren Zitation leider in der Onlineausgabe keine Seitenzahlen zur

Verfügung standen. Alle wörtlichen Zitate und alle von Derungs verwendeten Inhalte wurden im Folgenden gekennzeichnet.

200 Eine ebensolche Beziehung zwischen Tier und Mensch stellte K. Meuli bei der Betrachtung rezent arktischer Jägerkulturen fest, dass nämlich Tier und Mensch als Wesen gleicher Art und somit als ebenbürtig betrachtet werden. Siehe hierzu die Ausführungen im Kapitel 2.2 Der böse Blick und der Neid.

Tier wurde weder als etwas Negatives noch Verwerfliches wahrgenommen. So gibt es Erzählungen von Menschenfrauen, die von Bären entführt und geschwängert wurden, oder der künftige Held wird von einer Hündin, Bärin, Stute, Wölfin oder Hindin gesäugt und aufgezogen.

Mensch und Tier gehörten der gleichen Familie an und sprachen die gleiche Sprache. Das Tier war für den Menschen Helfer und Beschützer und kannte sich mit Zaubereien aus, die der Mensch zur Bewältigung bestimmter Aufgaben benötigte. Nach dem glücklichen Ausgang der Geschichte verwandelte sich das Helfertier nicht selten in seine menschliche Gestalt zurück, wobei es dazu zunächst versterben musste. In manchen Märchen wird das verwandtschaftliche Verhältnis von Mensch und Helfertier erwähnt und dann erscheint es z. B. als verzauberter Bruder oder generell als Angehöriger der eigenen Sippe. Nach Derungs sind es »diese Ahnen [...] – und jede religions-ethnologische Untersuchung wird dies bestätigen – von denen die Menschen Hilfe und Schutz erbeten und denen man in Dankbarkeit für ihr Wohlwollen Opfergaben bereitet«.

Derungs sieht es als erwiesen an, dass »nicht nur die Märchen der sogenannten Naturvölker totemistisch geprägt [sind], sondern auch die Märchen in ›Hochkulturen‹ weisen einen hohen Prozentsatz totemistischer Phänomene auf. Das beweist jede europäische, indische oder ostasiatische Märchensammlung«. Gerade die Sammlung der Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm vereint eine Vielzahl an Tiermärchen²⁰¹.

Die totemistische Vorstellung von der Wiedergeburt ebenso wie ein »matriarchal-mythologische[r] Hintergrund« finden sich nach Derungs in Märchen, die davon berichten wie Brüder durch Mutter, Vater oder eine alte Frau in Tiere (Raben, Schwäne u. a.) verwandelt werden und an einem fremden Ort leben müssen. Für gewöhnlich erlöst dann die Schwester die verzauberten Brüder, indem sie sich allerlei Prüfungen unterzieht und zahlreiche Gefahren auf sich nimmt (z. B. Die sieben Raben [KHM 27]; Die sechs Schwäne [KHM 49]). Nach Derungs gibt es im Märchen den Tod als solchen nicht, er wird als Schlaf oder Jenseitsreise beschrieben. Die Verwünschung/Verzauberung, die den Tod symbolisiert, geschieht meist durch eine alte/ältere Frau, die nach Derungs für eine Göttin/Ahnin steht. Die Wiedergeburt, also die Rückverwandlung und Erlösung, erfolge aber stets durch eine junge Frau, welche stellvertretend für eine »Mädchen- oder Frauengestalt einer Göttin/Ahnin« stehe.

Derungs führt weiter aus, dass die Themen Abstammung, Verwandtschaft und Verwandlung sowohl im Märchen als auch im Glauben der Völker beliebte Motive sind. Hervorzuheben sind die »übernatürliche Empfängnis« und damit die Herkunft des Kindes. Insbesondere gehört die »übernatürliche Empfängnis« zum »Wesenskern matriarchalen Denkens«. Durch eine solche Grundanschauung kommt es schließlich zur Entstehung einer Muttersippe, einer Matrilokalität oder

der Bevorzugung von Töchtern in der Erbfolge. Verbunden damit ist der Glaube, dass beim Tode eines Sippenmitgliedes die Ahnin oder der Ahne in der Vorstellung der Lebenden in einem Tier, einem Stein etc. oder auch in einem Jenseitsparadies weiterlebt. An sog. Totenzentren (= seelenvolle Wasser und Bäume, verwandelte Tiere, beseelte Steine und Felsen, Ahnenbäume, Kulthöhlen) verweilen die Ahnen als »Kinderkeime«, wo sie »übernatürlich« in eine Frau eindringen können, um so wiedergeboren zu werden. Solche Totenzentren sind ein weltweites Phänomen und aus allen Zeiten bekannt und so verwundert es auch nicht, dass der *Indiculus Superstitionum et Paganiarum* Opfer auf Steinen und Felsen verbietet (*»De hiis quae faciunt super petras.«* – »Über das, was sie an/über bestimmten Steinen tun.«). Der Mensch ist somit nicht nur mit dem Tier, sondern auch mit der Natur (Bäume, Steine, Gestirne) eng verbunden, mit der belebten und der unbelebten. Diese Motive erscheinen häufig im Märchen, wenn auch »vor allem in den urtümlichen Schichten und Zügen«. Nach Derungs finden sich in den Märchen zahlreiche Belege für eine solche »übernatürliche« Empfängnis (z. B. Rapunzel [KHM 12]; Urfassung des KHM 50 [Dornröschen]).

Ein Märchen, das totemistische Vorstellungen von symbiotischen Lebensverhältnissen transportiert, ist nach Derungs das Märchen von der Unke (KHM 105). Darin teilt ein kleines Kind jeden Tag sein Essen mit einer Unke. Eines Tages erschlägt die Mutter die Kröte; von da an verliert das Kind an Kraft und stirbt schließlich. Gemeint ist hier eine Seelenverwandtschaft von Mensch und Tier, beim Tod des einen, stirbt auch sein Alter Ego. Noch Ende des 18. Jhs. ermahnte man die Kinder, keine Kröten zu erschlagen, weil es sich dabei um die eigene Großmutter oder eine »verwunschene Seele« handeln könnte (Herrmann 1898 [1991] 35). Auch in anderen Sagen und volkstümlichen Glaubensvorstellungen findet sich dieses Motiv. Aus Böhmen und der Schweiz ist das Vorhandensein von »Sympathieschlangen« überliefert. So gab es in Böhmen in den Familien ganze Schlangenfamilien »von denen jedes Glied ein Glied der menschlichen Familie vertritt, dass alles, was der Schlange widerfährt, auch dem Familienmitglied geschieht«. Eine solche Verbindung zwischen Schlange und Mensch war im Übrigen bereits dem Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach (*um 1180 – †1240) bekannt, der glaubte, dass »die Schlange als Schutzgeist mit dem Kind zur Welt kommt und daß das Leben des Neugeborenen an das ihre geknüpft ist«. Diese Vorstellung von Schlangen als eine Art von Schutzgeist²⁰², der im Haus wohnt und die Seelen der Ahnen verkörpert, welche im Hause verblieben sind, gibt es von der Schweiz bis ins niederdeutsche Gebiet. Daher ist die Schlange ein erwünschter Gast, den man nicht töten darf (Herrmann 1898 [1991] 33 f. m. Zitat). Derungs schlussfolgert daraus, dass »die totemistischen Zusammenhänge [...] somit nicht nur den sogenannten Naturvölkern und ihren Mythen und Märchen eigen, son-

201 Einige von ihnen lassen sich bis in das 16. Jh. zurückverfolgen, wie z. B. Der Froschkönig (KHM 1), dessen frühester Beleg in J. Leydens 1549 erschienenen »Complaynt of Scotland« zu finden ist. Die ältesten Motive des Märchens stammen aus dem 13. Jh.: <https://de.wikisource.org/wiki/Anmerkungen_zu_den_Kinder-_und_

Hausm%C3%A4rchen_der_Br%C3%BCder_Grimm_1/Der_Froschk%C3%B6nig_oder_der_eiserne_Heinrich> (10.10.2022). Schon die Gebrüder Grimm (1856 [2001], Bd. 3, 5) hielten dieses Märchen für eines der ältesten in Deutschland. Herrmann (1898 [1991] 195) berichtet von einer aus dem 10. Jh. stammenden Erzählung, in der ein Mädchen mit einer

roten Kappe in einem Walde von einem Wolf seinen Jungen zum Fraß vorgeworfen wurde. Die Kappe, ein Taufgeschenk des Paten, schützte das Mädchen und die Wolfsjungen taten ihm nichts.
202 Burkert (2011, 56) berichtet von Balkandörfern, in denen »reale, harmlose Schlangen in den Häusern gefüttert wurden.«

dern auch Lebens- und Weltauffassungen der europäischen Volkskunde [sind], z. T. bis in die jüngste Vergangenheit und greifbar noch in der Märchen- und Sagentradition«.

Nach Derungs weisen die Märchen aber nicht nur eine totemistische Prägung auf, sondern auch eine schamanistische. So führen Schamanen ihre Herkunft u. a. auf eine Tier-Mutter zurück, es gibt Tierverwandlungen und Tier-(Ahnen-)Helfer und sie erlernen die Sprache der Tiere, wie dies in der Urfassung des Märchens »Die weiße Schlange« (KHM 17) berichtet wird. Hier ist ein Diener des Königs verbotenerweise aus einer Schüssel, deren Inhalt nur dem König vorbehalten war. Kaum hatte er das Schlangenfleisch gegessen, verstand er die Sprache der Tiere und Vögel. Dieses spontane Erlernen der Tiersprache begegnet uns schon bei Plinius (nat. 10,137), als er berichtet, wie man mithilfe eines Zaubermittels, das man zuvor verspeist hatte, die Sprache der Vögel verstehen könnte. Jedoch hegt er Zweifel an der Wirksamkeit dieses Mittels ebenso wie an der »Geschichte, nach der der Seher Melampus die Unterhaltungen der Vögel verstehen konnte, weil Schlangen ihm die Ohren ausgeleckt hatten« (Rink 1997, 78). Auch aus der Völsungensage ist dieses Motiv bekannt, wonach Sigurd Drachentöter die Sprache der Vögel verstand, nachdem das Herzblut des von ihm erschlagenen Drachen seine Zunge berührt hatte. Auch seine Tochter Aslaug/Kraka verstand die Sprache der Vögel. Nach M. Frenschkowski (2024, 378) tritt das Phänomen »Verstehen von Tiersprache« vor allem bei Vögeln und Schlangen auf.

Ebenso findet sich nach Derungs »sowohl im Märchen wie im Schamanismus die alte Auffassung und Einteilung der Welt nach Stockwerken, nämlich in eine obere, mittlere und untere Welt, welche durch eine märchenhafte Jenseitsreise oder durch schamanistische Tod- und Wiederkehrerlebnisse bereist werden können. Dazu gehört wiederum ein Reittier als Tierhelferfigur sowie die Ausdrücke ›Wegreiten‹ und ›Wegfliegen‹ für eine schamanistische Jenseitsreise.« Jeder Schamane besaß dabei ein bestimmtes Tier, das als eine Art »magisches Schutzwesen« fungierte und in das er sich äußerlich verwandelte (durch eine Maske, Fell oder Federn), bevor er im Zustand einer Trance seine Reise antrat (Priesner 2024, 24).

Später wurden die Inhalte der totemistisch-schamanistischen Frühform umgestaltet zu Zauber- und Magier-Erzählungen, die Verwandlung von Tieren erfolgte nun durch magische Praktiken, die nur jemand vollbringen konnte, der über starke Zauberkräfte verfügte. In einem nächsten Schritt wird nach Derungs die Tierverwandlung mit dem Dämonischen und Bösen verbunden, als eine Strafe Gottes erachtet, sie wird zum »Musterbeispiel des Schadenzaubers«. Zu diesem Zeitpunkt wird auch das Motiv der Erlösung eingeführt, das es in den ursprünglichen Erzählungen nicht gab. »War das Motiv der ›Erlösung‹ früher einfach eine körperliche Entwandlung, eine ablösende Rückverwandlung, so behaftet die Hochreligion diesen Vorgang mit moralischen Kategorien der Sünde und sieht in ihr einen geistigen Prozess. Allgemein ist nun die Tierverwandlung eine erniedrigende Entmenslichung, das Tier selbst eine untermenschliche Kreatur.«

In der darauffolgenden Stufe erfolgt die »Entseelung des Tieres und der Natur«. Diese Entwicklung machte das Märchen nicht mehr mit. Es beschritt einen anderen Weg, indem es seinen ursprünglichen Wirklichkeitscharakter verlor; das, woran man vorher glaubte, wird zu einer bürgerlichen, kunstvollen und vor allem künstlichen Erzählung mit – nach Derungs – »völlig enterotisierten Figuren oder mit patriarchalen Wunschprojektionen und Verhaltensmustern: die Frau erlöst durch Leiden und Dienen, der Mann durch Befreien. Oder das Märchen wird psychologisch und romantisch, mit einer erlösenden Liebe als Lieblingsmotiv einer Spätzeit.«

Nach Derungs ist dies »das Ende der totemistischen Anschauungen«.

Als Ergebnis dieser Zusammenstellung totemistisch-schamanistischer Motive und Praktiken aus dem Jungpaläolithikum und Mesolithikum Europas, dem antiken Ägypten und Griechenland, dem mittelalterlichen Skandinavien und den neuzeitlichen Märchen lässt sich festhalten, dass hier nicht nur über Zeit und Raum hinweg große Gemeinsamkeiten und Verflechtungen offensichtlich werden, sondern es auch zahlreiche Anknüpfungspunkte an die Sagen und Erzählungen zu Waldschnepfe und Bekassine gibt, wie sie in den Quellen (Kapitel 1–4) zusammengetragen wurden. Dass noch im Norwegen des Jahres 1840 das Verspeisen von Bekassinen als unheilig galt, spricht dafür, dass auf eben diesen Vögeln lange Zeit ein Tabu lag. Die Annahme, dass es sich bei den Bekassinen um Reittiere von Hexen gehandelt habe, die diese zum Brocken trügen, lässt sich mit der schamanistischen Einteilung in eine obere, mittlere und untere Welt in Bezug setzen und die damit einhergehende Vorstellung einer schamanistischen Jenseitsreise in Verbindung mit einem Tod- und Wiederkehrerlebnis. Für eine solche Reise benötigte der Schamane ein Reittier als Tierhelferfigur²⁰³. Als eine Tierhelferfigur erscheint auch eine Schnepfe in der »grossrussischen« Variante des Märchens »Tischlein deck dich!« (KHM 36) (Aarne 1909, 34). Diese im ehemaligen Gouvernement Rjasan²⁰⁴ überlieferte Erzählung berichtet von einem alten Mann und seiner Frau, die dabei waren, Erbsen anzubauen. Einer der drei Söhne, der »Dummling«, hält Wache und fängt dabei eine Schnepfe. Diese schenkt ihm ein Tischtuch, das Speisen herbeizaubert. Als er über Nacht bei einer Hexe ist, vertauscht diese das Tuch. Nachdem er wieder zu Hause angekommen war und seinen Brüdern und Schwestern ein großes Mahl vorsetzen wollte, zeigte das Tuch keine Wirkung und der »Dummling« wird fortgejagt.

Sehr stark ist der Aspekt der Dämonisierung vertreten, der uns in allerlei abergläubischen Vorstellungen begegnet, wie der Gleichsetzung der Bekassine mit der Habergeiß, der Frau des Teufels oder mit einer alten Jungfer, die nicht in den Himmel aufgenommen wird. Die Sage von der Jungfer enthält zudem den Aspekt der Tierverwandlung. In Schweden wurde die Bekassine noch im 19. Jh. für einen Hexenvogel gehalten, dessen Berührung Krankheit bewirkte. In Böhmen glaubte man zur gleichen Zeit, dass die Waldschnepfe das Fieber anziehe. In der Schweiz herrschte noch bis ins 19. Jh. der

203 Nach Höffgen (2016 [2023] 87 f.) sei der Hexenflug als schamanistische Praxis zu betrachten. Als Reittiere von Hexen seien u. a. Nachtigallen, Eulen und Raben bekannt.

Von Bedeutung könnte hier sein, dass es sich bei der Waldschnepfe ebenso wie Eule und Nachtigall um einen nachtaktiven Vogel handelt.

204 Das Gouvernement Rjasan wurde 1929 aufgelöst. Die ehemalige Hauptstadt Rjasan liegt ca. 200 km südöstlich von Moskau.

Glaube, dass in den »Excrementen [der Schnepfe die] Finsternis wohnet«. Schließlich wird die Bekassine mit dem »Wütenden Heer« (der »Wilden Jagd«) in Verbindung gebracht.

Leider lassen sich die Ursprünge des Tabus, der Tierhelferfigur und der Dämonisierungen nicht mehr rekonstruieren. Die Quellen gehören dem 19. Jh. an und fußen auf einer mündlichen Erzähltradition, die sicherlich weit zurückreicht. Wie weit, ob in die Frühe Neuzeit, das Mittelalter oder gar die Römische Kaiserzeit, ist zum augenblicklichen Zeitpunkt schwer abschätzbar. Gesetzt den Fall, dass es sich bei der Bekassine/Waldschnepfe um ein Totemtier gehandelt und dieses zudem möglicherweise stellvertretend für Donar/Thor gestanden habe, könnte das Vogelkopffrotom als Verweis auf die göttliche Abstammung des Gefolgschaftsführers und seiner Sippe verstanden werden. Für eine solche Anbindung an einen oder sogar zwei Hauptgötter (Donar/Thor und Wodan/Odin) – und damit an eine höhere, mythologische Ebene, die zudem einen großen Bekanntheitsgrad dieser Gottheiten voraussetzt – spräche die überregionale Verbreitung des Motives im südschandinavischen Raum. Hätte es sich bei dem Vogelkopffrotom von Gommern nur um das Totem eines speziellen Ahnherrn von rein lokaler Bedeutung gehandelt, der außerdem keinen Bezug zu einem Stammvater aus der Gruppe der Hauptgötter hatte, so wäre es im Zuge der Elitenkommunikation im südschandinavischen Raum sicher nicht als solches verstanden worden. Bekannt ist allerdings, dass bei einigen germanischen Stämmen die Vorstellung herrschte, dass die Vorfahren der Herrscherhäuser von Göttertriaden oder auch einzelnen Göttern abstammten (Krause 2016, 64). Als Ahnherr der Goten, Burgunder, Sachsen, Franken, Langobarden und Angelsachsen galt beispielsweise Wodan/Odin (Herrmann 1898 [1991] 243 f.). Ähnlich wie bei anderen antiken Herrschern legitimierte dies seine religiöse und rechtliche Grundlage und zeichnete sein Gefolge aus (Bemmann 1998, 62 f.; Krause 2016, 84). Zu erwähnen ist, dass der Name des Stammesverbandes der Cherusker sich von der gemeinermanischen Bezeichnung für »Hirsch« (*herut*) ableiten soll und damit als totemistisch zu verstehen sein könnte²⁰⁵. Sollte das Vogelkopffrotom also stellvertretend für einen Gott stehen und Verf. möchte hier an einen der Hauptgötter, besonders Donar/Thor, denken, so ist es vorstellbar, dass der Krieger durch die geistige Kraft des göttlichen »Stammvaters« Beistand und Schutz im Kampf erhalten sollte.

Ein anderer Aspekt scheint noch interessant zu sein. Wenn das Verstehen von Tiersprache über das Medium Schlange und Vogel erlangt werden konnte, so könnte man schlussfolgern, dass die Träger der Vogelkopffrotome sowie der »Schlangen-/Vogelkopfringe« (Tierkopfringe²⁰⁶) eine solche Fähigkeit für sich in Anspruch nahmen. Vielleicht verband sich damit die Vorstellung, dass derjenige, der die Sprache dieser Tiere zu verstehen vermochte, nicht nur über alles auf der Welt – wie Wodan/Odin – informiert war, sondern auch den Willen der Götter kannte und sich damit vor allen anderen auszeichnete. Wie bereits weiter vorne ausgeführt, galt nach Pesch (2015a, 385) das Verstehen der Vogel-

sprache als Zeichen von »besonderer Heldenhaftigkeit bzw. göttlicher Aufmerksamkeit oder Gnade und konnte Kennzeichen einer königlichen Abstammung sein.«

Das Vogelkopffrotom: Schnepfe, Rabe oder Storch?

Im Katalog wurden die bislang publizierten Vogelkopffrotome (98 Stück) erfasst und im auswertenden Teil auf Grundlage der im Kapitel »Das Vogelkopffrotom aus ornithologischer Sicht« formulierten Kriterien der Versuch unternommen, diese einer bestimmten Vogelart zuzuweisen. Dabei konnten fünf Exemplare als Bekassine/Waldschnepfe angesprochen werden, bei acht Exemplaren war eine solche Zuweisung immerhin im Bereich des Möglichen. Bei den Störchen gibt es neben den neun sicher zuordenbaren Exemplaren acht Protome, die tendenziell einen Storchenschnabel darstellen könnten. Am zahlreichsten sind die Raben mit 21 sicher zuweisbaren Vogelköpfen vertreten, weitere 29²⁰⁷ Protome könnten mit Raben in Verbindung gebracht werden. So ist festzuhalten, dass 35 Vogelkopffrotome sicher bestimmt werden konnten. Von den insgesamt 63 indifferenten Protomen haben immerhin 45 Stück eine Tendenz zu Schnepfe, Rabe oder Storch, 25 gehören der Kategorie »Pferdegessir« an. Achtzehn Riemendurchzüge ließen sich überhaupt nicht bestimmen, neun Exemplare davon gehören dem Typ IC nach von Carnap-Bornheim an.

Berücksichtigt man allerdings nur solche Protome, die »am Mann« getragen wurden (Schwertriemendurchzüge, Gesichtsmaske, Panzerschließen), so stehen 30 als sicher zu deutende Vogelkopffrotome 24 Exemplaren gegenüber, die tendenziell einen Raben, Storch oder Schnepfe zeigen könnten.

Auffällig ist, dass bei der Darstellung des Vogelkopffrotoms eine Art Normung festzustellen ist mit einer Festlegung auf drei Haupttypen – eher sogar vier, wenn man die indifferenten Formen des Typs IC mitberücksichtigt. Ob diese Dreizahl mit den bei Tacitus (Germ. 9,1) genannten drei Hauptgöttern in Verbindung zu bringen ist (Merkur, Hercules, Mars), kann nicht zufriedenstellend geklärt werden. Der Typus Rabe ist dabei nicht nur am häufigsten vertreten, sondern hat auch die größte Variationsbreite; die äußere Form zeigt neben klar konturierten Rabenköpfen auch spitzmandelförmige Umrisse, die möglicherweise stilisierte Raben sein könnten. Bei manchen Protomen war eine Unterscheidung zwischen Rabe und Storch aufgrund einer mittleren, indifferenten Schnabellänge nicht möglich.

Letztendlich lässt sich nach heutigem Wissensstand nicht mit letzter Sicherheit sagen, ob das Vogelkopffrotom als solches im Vordergrund stand und aus heute nicht bekannten Gründen bestimmte Vögel dargestellt oder zumindest angedeutet wurden oder ob bewusst bestimmte Vögel zur

205 <<https://de.wikipedia.org/wiki/Cherusker>> (14.04.2024).

206 In Storkau, Lkr. Stendal, knapp 85 km nördlich von Gommern, kam im Jahre 2015 bei einer Begehung mittels Detektor ein golde-

ner Tierkopffingerring aus dem 3. Jh. zutage. Ein weiterer Tierkopffingerring aus Sachsen-Anhalt stammt aus der Nähe von Helmsdorf, Stadt Gerbstedt, Lkr. Mansfeld-Südharz (Kat.-Nr. 99): Alper 2022, 420 f.

207 Bei manchen Vogelkopffrotomen war eine Unterscheidung von Rabe oder Storch nicht zweifelsfrei zu trennen. Hier wurde die wahrscheinlichere der beiden Möglichkeiten gewählt.

Darstellung kamen, die der germanische Feinschmied mal mehr oder weniger frei ausführte. Eine Sonderrolle scheint das Pferdegeschirr gespielt zu haben, da hier eine klare Ausarbeitung zu einem Vogelkopf nur selten in Erscheinung tritt.

Da das Vogelkopfprotom als solches in der bildlichen Wiedergabe nie zusammen mit einer anthropomorphen Gestalt oder einem anderen Tierwesen vorkommt, sondern immer für sich alleine steht, dafür aber stets auf Objekten auftritt, die im Kontext von Krieg und Kampf zu suchen sind (»Ross und Reiter«), liegt nach Ansicht von Verf. die zentrale Bedeutung des Vogelkopfprotoms in der Abwehr des bösen Blickes im Zusammenhang bei kriegerischen Handlungen, alle anderen möglichen Aspekte wären dann dieser Schutzfunktion nachgeordnet gewesen. Sinninhalte, Vorstellungen oder bestimmte Aspekte, die man mit dem Vogelkopfprotom assoziierte, müssen während des 3. Jhs. in Südsandinavien und Norddeutschland bekannt und damit gemeinhin verständlich gewesen sein.

Als einen möglichen Grund, der zur Herausbildung dreier Vogelarten geführt haben könnte, ließe sich anführen, dass das Protom dynastische Vorstellungen bediente. Gesetzt den Fall, dass man schon während des 3. Jhs. bestimmte Vögel mit Gottheiten in Verbindung gebracht hatte und der Vogel den Gott selbst symbolisierte, wäre es vorstellbar, dass es germanische Herrscherhäuser gab, die Donar/Thor als ihren Ahn- oder Schutzherrn betrachteten und sich von einem ihm heiligen Tier göttlichen Beistand erhofften. Auch die Legitimation ihres Herrschaftsanspruches könnte hier eine Rolle gespielt haben. Dass die Germanen solche tiergestaltigen Heilszeichen bereits seit dem Ende des 2. Jhs. v. Chr. besaßen ist durch Plutarch und Tacitus bekannt²⁰⁸. Tabelle 1 illustriert die möglichen Verbindungen zwischen Donar/Thor und Ziegenböcken bzw. Bekassinen/Waldschnepfen. Andere sahen vielleicht in Wodan/Odin ihren Stammvater, wie dies durch Autoren der Völkerwanderungszeit und des frühen Mittelalters überliefert ist. Vielleicht waren es aber auch die dieser Gottheit nachgesagten Praktiken der weißen und schwarzen Magie, die man für sich und/oder sein Gefolge nutzen wollte. Inwiefern Tiwaz/Tyr eine Rolle spielte, wurde durch Verf. nicht untersucht, doch sei hier auf die Steindenkmäler aus dem 2.–3. Jh. verwiesen, die Mars Thingsus geweiht waren und den Gott in Begleitung eines langhalsigen Wasservogels (Gans) zeigen.

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit dem sog. Vogelkopfprotom, einem Motiv, das vor allem auf das 3. Jh. beschränkt ist, seine Hauptverbreitung im südsandinavischen bzw. elbgermanischen Raum mit Gommern als südlichstem Fundpunkt hat und auf Objekten der Kategorie »Krieg und Kampf« vorkommt. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht das Exemplar aus dem Fürstengrab von Gommern.

Aufgrund ornithologischer Studien konnten Teile der insgesamt 98 Vogelkopfprotome drei verschiedenen Vogelarten zugeordnet werden, die sich als Rabe, Storch und Schnepfe (Bekassine/Waldschnepfe) identifizieren ließen. Leider gelang nicht bei allen eine sichere Zuweisung, eine Reihe von Protomen entzog sich aufgrund fehlender Merkmale einer eindeutigen Ansprache.

Den Vogelkopf auf dem Schildbuckel des Gommerner Fürstengrabes halten Verf. für einen Schnepfenvogel vom Phänotyp Waldschnepfe/Bekassine. Nähere Untersuchungen unter Zuhilfenahme volkskundlicher Quellen sowie Vorstellungen und Praktiken der Volksmagie rückten vor allem die Bekassine in den Vordergrund, während die ihr täuschend ähnliche Waldschnepfe mit ihrem etwas kürzeren Schnabel der Darstellung des Vogelkopfprotoms auf dem Gommerner Schildbuckel am nächsten kommt.

Die vielgestaltige germanische Götterwelt mit ihren speziellen regionalen Ausprägungen sowie die volkskundliche Bezeichnung der Bekassine als Donnerziege, Gewitterziege oder ähnlicher Namen könnten auf eine alte Verbindung von Donar/Thor zu eben diesem Vogel hinweisen, was sich im Augenblick aber nicht verifizieren lässt. Doch tritt das Vogelkopfprotom etwa zur selben Zeit auf, als auch die germanischen Wochentagsnamen eingeführt wurden und erstmalig Götter mit Namen Donar/Thor bzw. Wodan/Odin namentlich in Erscheinung treten. Aufgrund der großen Popularität beider Götter bis in die Neuzeit wäre es denkbar, dass alte Vorstellungen, die durch den sog. Volks- und Aberglauben überdeckt sind, auf Bekassinen übertragen wurden. Volkskundliche Quellen des 18. und 19. Jhs. lassen an eine einst mystische Bedeutung der Schnepfe denken. So werden der Bekassine prognostische Fähigkeiten zugeschrieben. Da nach Tacitus die Germanen bei der Vogelschau auf die Laute und den Flug der Vögel achteten und die Bekassine aufgrund ihres speziellen Flugverhaltens während der Balzzeit das Kriterium des *cantu et volatu* erfüllt, könnte sie durchaus zu den Auguralvögeln der Germanen gezählt haben. Hierfür spräche auch, dass die Bekassine auf Island den Kuckuck als Orakelvogel vertrat. Auf der Schnepfe lag zudem ein Tabu und sowohl Bekassine wie Waldschnepfe erfuhren in der Neuzeit eine Dämonisierung, sodass auch eine vormalige Funktion als Totemtier oder Begleittier eines Schamanen in Betracht gezogen werden könnte.

Während es ausreichend Belege dafür gibt, dass Rabe und/oder Storch bereits im antiken Griechenland, im Römischen Reich und in Gallien in Mythologie und Kultgeschehen sowie als Auguralvögel einen festen Platz einnahmen, ist über die antike Bedeutung von Bekassine/Waldschnepfe nichts bekannt. Erst der heiligen Hildegard von Bingen verdanken wir die erste Erwähnung einer Schnepfe, hier als Heilmittel gegen die Verdunkelung der Augen. Diese Stelle verweist auf die von Verf. angenommene Hauptbedeutung des Vogelkopfprotoms unabhängig von der Vogelart, nämlich der Abwehr des bösen Blickes – insbesondere bei kriegerischen Aktivitäten. Im Falle von Gommern sollte dieser Schutz vor dem bösen Auge wohl über den Tod hinaus erfol-

208 Siehe das Kapitel »Das Vogelkopfprotom: ein Heilsbringer?«.

Aspekte – Zuständigkeiten	Ziege	Bekassine/Waldschnepfe	Donar/Thor
Bekassine = Donnerziege u. Ä.	Attributtier von Donar/Thor	Gleichsetzung der Bekassine mit Donars/Thors Böcken durch Geräusche beim Balzflug	Donar/Thor fährt einen von Ziegenböcken gezogenen Wagen
Fruchtbarkeit	indoeuropäischer Fruchtbarkeitsdämon in Gestalt einer Ziege		Fruchtbarkeitsgott
	verkörpert Fruchtbarkeit	Bekassine sagt (Gewitter-)Regen voraus (»Regenvogel«), Regen dient Fruchtbarkeit des Bodens	
Wetter- und Gewittersymbolik	in Wetter- und Gewittersymbolik stark vertreten	Bekassine sagt nahenden Gewitterregen voraus (»Wettervogel«, »Gewittervogel«) bzw. Beständigkeit des Wetters	Wetter- und Gewittergott
Vorhersehung	prognostische Fähigkeiten	prognostische Fähigkeiten durch übersinnliche Kräfte (<i>cantu et volatu</i> , »Angang«), sagt dem Menschen sein Schicksal voraus	
Sehen	hat durchdringenden Blick		hat furchteinflößenden Blick, »Wutblick«
	besitzt außergewöhnliche Sehkraft	Waldschnepfe hat sehr große Augen und einen Sehradius von ca. 360°	
	verwundet mit den Hörnern die Augen der Menschen	Galle der Waldschnepfe hilft gegen die »Verdunkelung« der Augen	»Heilige Quelle« heilt Blindheit und verbessert die Sehkraft der Augen
			»Thorsauge« entlarvt Diebe
Apotropäische Eigenschaften	Ziegenamulette, <i>mano cornuta</i> u. Ä.	Waldschnepfe wehrt Unheil ab, Schutz vor Zauberei	
Dämonisierung	Verkörperung des Teufels	Bekassine = Frau des Teufels, Reittier von Hexen u. Ä.	
		Tabutier in Norwegen bis zur Mitte des 19. Jhs.	

Tab. 1 Charakteristische Merkmale und Zuständigkeiten von Donar/Thor und seinem Begleittier, der Ziege, die sich mit Eigenschaften der Bekassine/Waldschnepfe synchronisieren lassen, welche durch den Volksglauben überliefert sind.

gen. Damit wäre das Vogelkopfprotom auch als Heilsbild anzusprechen.

Verf. hofft, durch diesen Beitrag der Diskussion um die Deutung des Vogelkopfprotoms neue Impulse gegeben zu haben. Aufgrund der lückenhaften Überlieferungsgeschichte ist eine schlüssige und sichere Deutung zurzeit nicht möglich. Vielleicht wäre ein Augurium hilfreich?

Summary

Of thunder goats and other birds – Reflections on the bird's head protome on the Germanic ceremonial shield of Gommern, district of Jerichower Land, including archaeological, classical philological, folkloristic and ornithological perspectives – with an excursus on ornithology by Björn Schlenker

The article discusses the so-called bird's head protome, a motif that is mainly limited to the 3rd century, has its main distribution in the southern Scandinavian and Elbe Germanic area with Gommern as the southernmost find point

and occurs on objects in the war and battle category. The focus of the investigation is the specimen from the princely grave of Gommern.

Based on ornithological studies, the total of 98 bird head protomes could be assigned to three different bird species, which could be identified as raven, stork and snipe (common snipe/woodcock). Unfortunately, not all of them could be assigned with certainty; a number of protomes could not be clearly identified. The authors believe that the bird's head on the shield boss of the Gommern prince's grave is a snipe bird. Closer investigations with the help of folklore sources as well as ideas and practices of folk magic brought the snipe to the fore in particular, while the woodcock, which is deceptively similar to it, with its slightly shorter beak comes closest to the representation of the bird's head protome on the Gommern shield boss.

The diverse Germanic pantheon with its special regional characteristics as well as the folkloric name of the snipe as the thunder goat, thunder and lightning goat or similar names could indicate an ancient connection between Donar/Thor and this very bird, but this cannot be verified at the moment. However, the bird's head protome appeared

around at the same time as the Germanic weekday names were introduced and gods named Donar/Thor and Wodan/Odin appeared for the first time. Due to the great popularity of both gods up to modern times, it is conceivable that old ideas, which are covered up by so-called folk and superstition, were transferred to snipes. Folklore sources from the 18th and 19th centuries bring to mind a once mystical meaning of the snipe/woodcock. The common snipe is said to have prognostic abilities. Since, according to Tacitus, the Germanic people paid attention to the sounds and flight of the birds when watching them and the snipe fulfills the criterion of *cantu et volatu* due to its special flight behaviour during the courtship period, it could have been counted, at least in theory, among the augural birds of the Germanic people. This is also supported by the fact that the common snipe in Iceland represented the cuckoo as an oracle bird. There was also a taboo on the snipe and both common snipe and woodcock were demonised in modern times, so that a previous function as a totem animal or a shaman's companion animal could also be considered.

While there is sufficient evidence that ravens and/or storks already had a permanent place in mythology and cult events as well as as augural birds in ancient Greece, the Roman Empire and Gaul, nothing is known about the ancient significance of the common snipe/woodcock. It was only to St. Hildegard of Bingen that we owe the first mention of a snipe, here as a remedy for darkening of the eyes. This passage refers to the main meaning assumed by the author of the bird's head protome, regardless of the bird species, namely to ward off the Evil Eye – especially in military activities. In the case of Gommern, this protection from the Evil Eye was supposed to extend beyond death. This means that the bird's head protome could also be considered an image of salvation.

The author hopes that this contribution has given new impetus to the discussion about the interpretation of the bird's head protome. Unfortunately, due to the incomplete historical record, a conclusive and reliable interpretation is currently not possible. Maybe an augurium would be helpful?

Quellen zur Bekassine/Waldschnepfe

1. Marcus Aurelius Olympius Nemesianus (zweite Hälfte 3. Jh. n. Chr.), *De aucupio*

Die Echtheit des nur in Auszügen erhaltenen Lehrgedichtes und seine Zuweisung an Nemesian wird seit seiner Auffindung im 16. Jh. diskutiert. Möglicherweise handelt es sich auch um eine Humanistenfälschung. Textfassung samt Übersetzung sowie kritischen Anmerkungen bei Lindner 1973.

(2) »cum nemus omne suo viridi spoliatur honore, fultus equi niveis silvas pete protinus altas exuviis: praeda est facilis et amoena *scolopax*²⁰⁹. corpore non Paphiis avibus maiore videbis. ilia sub aggeribus primis, qua proluit humor, pascitur, exiguos sectans obsonia vermes. at non illa oculis, quibus est obtusior, etsi sint nimium grandes, sed acutis naribus instat: impresso in terrain rostri mucrone sequaces vermiculos trahit et vili dat praemia gulae.«

(2) »Wenn das Gehölz seines ganzen grünen Schmuckes beraubt wird, eile geradewegs zu den hohen Wäldern, aufgesessen auf dem schneeweißen Sattelzeug Deines Pferdes. Eine **Schnepfe** ist eine leichte und wohlgefällige Beute. Du wirst sehen, daß sie körperlich nicht größer ist als die paphischen Vögel. Sie frißt, an den vordersten Uferändern, die die Nässe angespült hat, der feuchten Nahrung eifrig nachjagend, winzige Würmer. Aber sie bedrängt diese nicht dank ihrer Augen, auf denen sie schwächer ist, obwohl sie übermäßig groß sind, sondern durch ihre feine Nase. Mit der in die Erde hineingedrückten Spitze des Schnabels zieht sie die geschmeidigen Würmchen heraus und überläßt wohlfeil dem Gaumen die Beute« (Lindner 1973, 207 f.).

Lindner 1973, 210: »Die Vogelart, von der hier die Rede ist, läßt sich nicht exakt, aber doch mit erheblich größerer Sicherheit bestimmen; uns bleibt die Wahl zwischen der Waldschnepfe und einer der Bekassinenarten. Die paphischen Vögel, mit denen ihre Körpergröße verglichen wird, sind die Tauben, die zum ältesten und berühmtesten Tempel der Venus in Paphos auf Zypern gehörten.«

2. Heilige Hildegard von Bingen (1098–1179)

A Hildegard von Bingen (Handschrift 14. Jh./Wolfenbüttel = Hildegard von Bingen a):

Physica, De Avibus, Liber 6, Cap. 39:

»*De Snepha*

Snepha calidus est, et de alto aere est, et caro eius sanis et infirmis ad comedendum bona est. Et cui oculi caligant, fel eius accipiat, et ei modicum vini addat, scilicet minus quam fellis, et in cuprinum vasculum ponat vel fundat, et ad noctem, cum se in lectum collocat, ex eo circa oculos suos liniat, et si oculos interius modicum tetigerit, non nocebit, et sic saepe faciat, et caliginem oculorum minuit.«

»Über die Schnepfe. Die Schnepfe ist warm und sie ist von hoher Luft. Das Verspeisen ihres Fleisches ist gut für Gesunde und Kranke. Und wem die Augen dunkel sind, der soll die Galle der Schnepfe nehmen und ihr ein wenig Wein hinzufügen, natürlich weniger als Galle, und [alles] in ein kleines kupfernes Gefäß legen oder gießen, und zur Nacht, wenn man sich ins Bett legt, soll er aus diesem um seine Augen zeichnen, und wenn er die Augen ein wenig mehr nach innen berührt haben sollte, schadet es nicht, und so soll er es oft tun, und es verringert den dichten Nebel/die Finsternis vor den Augen.«

B Hildegard von Bingen (Druckwerk Straßburg 1533 = Hildegard von Bingen b):

Physica, De Avibus, Liber 6, Cap. 31:

»*De Schnepfa. Schnepfa calidus est. Homo aut cuius oculi caligant: fel avis huius accipiat, eiq modicum vini addat, & in cuprinum vasculum fundat: & ad nocte palpebras, & cilia oculorum suorum ex eo inungat: & si oculos interius tetigerit, non nocebit, & caligo oculoris fugabit*«²¹⁰.

»Die Schnepfe ist warm; ein Mann, dessen Augen dunkel sind, der soll die Galle dieses Vogels nehmen, ein wenig Wein hinzufügen und es in ein kleines kupfernes Gefäß gießen. Und er soll zur Nacht die Augenlider und die Wimpern

209 Zur Bezeichnung *Scolopax* (σκολόπαξ) bei der Waldschnepfe siehe Lunczer 2009, 70 f.

210 Quelle: <<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00029611?page=114,115>> =

Ausgabe: München, Bayerische Staatsbibliothek – Res/2 M.med. 44 h (04.12.2022).

seiner Augen damit tränken [wörtlich: überschwemmen], und wenn er die Augen mehr nach innen berühren sollte, schadet es nicht und der dicke zum Auge gehörige Nebel wird fliehen.«

3. J. A. E. Goeze/J. A. Donndorff, Europäische Fauna oder Naturgeschichte, 1796

Bereits 1796 beschrieben Goeze und Donndorff im 6. Band ihrer Reihe zur europäischen Fauna die Schnepfe ausführlich und mit Bezug auf ältere Literatur (Goeze/Donndorff 1796, 92–97). Im Zusammenhang mit dem Fundort Gommern ist hierbei sehr interessant, dass noch Ende des 18. Jhs. die Bekassine dort häufig anzutreffen war: »Wenn man bey Magdeburg mit einem Kahne die Elbe hinunterfährt, so sieht man auf den kleinen Sandinseln fast immer einige nebeneinander sitzen, die sich zusammenkriechen, und den Kahn ruhig vorbei passiren lassen« (Goeze/Donndorff 1796, 93). Weiter ist zu lesen: »Dies ist die Schnepfe, die man wegen ihres meckernden Geschreyes, wenn sie hoch in der Luft zieht, die Himmelsziege genennet, und die in ältern Zeiten den Aberglauben von dem Ritte der Hexen nach dem Blocksberge mächtig bestärkt hat. Man bedenke nur, wenn Leute, die den Kopf voll von Hexenfahrten haben, am ersten May, um welche Zeit diese Schnepfen schaarenweise ziehen, gegen Abend auf dem Felde, oder vor dem Holze gehen, und hören hoch in der Luft das Meckern der Ziegen. Wird es ihnen einfallen, daß die Stimme von Vögeln herkomme? Nein, es sind die höllischen Ziegen, welche die Hexen nach dem Brocken tragen« (Goeze/Donndorff 1796, 94).

Goeze/Donndorff (1796, 96) berichten weiter, dass »der Isländische Bauer [...] von ihrer Erscheinung im Frühjahr auf die Beständigkeit des Wetters [schließt], wird aber öfters sehr betrogen«.

4. J. C. Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, 1798

Darin ist zum Namen der Schnepfe (Bekassine) Folgendes vermerkt: »Anm. Nieders. Sneppe, Snippe, im Schwed. und Norweg. auch Sneppe, im Engl. *Snipe*. Sie hat den Nahmen von ihrem eigenthümlichen langen Schnabel, von welchem sie schon im Griech. und Lat. *Scolopax*, Langschnabel, und im Hebr. *Kore* heißt. In vielen Gegenden, besonders Oberdeutschlandes, ist dieses Wort männlichen Geschlechtes, der Schnepf« (Adelung 1798, 1602f.).

5. J. G. Krünitz, Oekonomische Encyclopädie, 1827

»*Schnepfe Scolopax*; Fr. *Bécasse*, eine Gattung Vögel, welche einen langen, runden, schwachen Schnabel, und eine längere Hinterzehe, als der Strandläufer, *Tringa*, hat, und solche beim Gehen auf dem Boden stützt.

Die Waldschnepfe, gemeine Waldschnepfe, gemeine Schnepfe, Schneppe, Graßschnepfe, Buschschnepfe, Holz-schnepfe, Bergschnepfe, das Schnepfhuhn, Wasserrebhuhn,

die Becassine, *Scolopax Rusticula*, *rostrum recto levi, pedibus einereis; semoribus tectis, fasciae frontis nigra*. *Rusticula* Linn. Syst. nat. ed. X. Gen. 77. Sp. 7. *Gallina rustica*. Gesner, avi, p. 477. *Rusticula vel perdix rustica major*. Idem, ibid. p. 501. *Scolopax sive perdix rustica*. Aldrovande Avi tom. III, p. 471. *Scolopax gallinago maxima* Ray. Synops. Avi p. 104. Nr. 1. *Perdix rustica*, *Gallina rustica*; Griech. *Εκολοπαξ*; neu Griechisch *Ευλορις* oder *Ευλορις*; Italienisch *Becassa*, *Becaccia*, *Gallinella*, *Gallina arciera* oder *rusticella et salvatica*; in der Lombardei *Gallinacia*; im Toskanischen *Acceggia*; im Römischen oder in Rom *Pizzarda*; in Katalonien *Beccada*; Flandrisch *Sneppe*; Polnisch *Stomka* und *Pardwa*. Türkisch *Tcheluk*; Schwedisch *Morkulla*; Norwegisch *Blom*, *Rocke*, *Rutte*; Dänisch *Holzsneppe*; im Englischen *Wood-cok*; im Französischen *Bécasse*, *Belon*, *Nat. des Oiseaux*, p. 272. *la Barge commune*, *Buffon Oiseaux VII. p. 500*. [...]

»Unter allen Zugvögeln, sagt Buffon, machen die Jäger auf die Waldschnepfen vielleicht am meisten Jagd, theils wegen ihres vortrefflichen Fleisches, theils weil sie sich so leicht dieses guten dummen Vogels, der gegen die Mitte des Oktobers zu einerlei Zeit mit den Krammstsvögeln in nahen Gehölzen (in Frankreich) ankömmt, bemächtigen können.« Die Waldschnepfe findet sich schon in einer sehr jagdreichen Zeit ein und vermehrt noch die Menge des schönen Federwildprets. Der Dichter Nemesian [lat. Dichter, 2. Hälfte 3. Jh.] beschreibt ihre Jagdzeit sehr reizend auf folgende Weise; *Cum nemus omne suo viridi spoliatur honore ... praeda est sacilis et amoena, scolopax*. Wenn der Wald mit Ehren all seines Grüns beraubt ist, so ist der Raub der Schnepfe leicht und ergötzlich. [...] Die Waldschnepfe findet sich nach Aldrovand [1522–1605] und Geßner [1516–1565] *Nulla non in regione reperitur haec avis Aldrov., Tom. III., p. 474. -- Reperitur haec Avis in omnibus fere regionibus. Gesner. p. 485*. überall; sowohl in den mittäglichen als mitternächtlichen Gegenden in der alten und in der neuen Welt; man kennt sie in ganz Europa, in Italien, Deutschland, Frankreich, England, Pohlen, Rußland, Preußen, Dänemark, Schweden, Norwegen und bis in Grönland. In Island macht die Waldschnepfe einen Theil des Federwildes aus, welches auf dieser Insel, obgleich sie mit Eis bedeckt ist, in Ueberfluß vorhanden ist. Man findet sie in den äußersten mitternächtlichen und östlichen Gegenden Asiens, wo sie häufig anzutreffen ist, und daher in der Sprache der Kamschadalen, Korjaken, und Kurilen auch ihren Namen erhalten hat. Gemlin hat sie in Menge zu Mangasea in Sibirien an dem Jenisey gesehen, wo sie zwar in großer Anzahl vorhanden sind, jedoch nur einen kleinen Theil der vielen hier versammelten Wasser- und Ufervögel ausmachen. Man findet sie ferner in Persien, in Aegypten, um Kairo herum, in der Barbarey, wo man sie vom October bis zum März antrifft. Adanson fand sie auf den Inseln des Senegals, und andere Reisende in Guinea und auf der Goldküste. Auch auf dem Meere zwischen China und Japan, so wie auf Zeylon will man sie wahrgenommen haben. Man findet sie auch in der neuen Welt, im ganzen mitternächtlichen Theil von Canada und auf Louisiana, wo sie ein wenig größer seyn soll, als die Europäische. In den mehr nach Norden liegenden Provinzen von Amerika ist sie seltener. [...]

Die Heerschnepfe, Wasserschnepfe, Grasschnepfe, Moosschnepfe, gemeine Schnepfe, Sumpfschnepfe, Riedschnepfe, Großschnepfe, Bruchschnepfe, Haarschnepfe, kleine Pfulschnepfe, Doppelschnepfe, das Schnepfchen, die Becassine, das Wasserhühnchen, die Himmelsgeis, die Schnibbe, das Haarenblatt, der Haberbock, das Haberlämmchen. *Scolopax Gallinago, rostro recto tuberculato, pedibus suscis, fronte lineis fuscis quaternis*. Gmelin Linn. Syst. Nat. I., p. 662, n. 7. *Scolopax seu gallinago minor*. Aldrovande. Avi, tom. III., p. 476, Jonston Avi, p. 110. *Perdix rustica minor*. Schwenckfeld Avi siless. p. 330. *Gallinago, sive rusticula minor*. Gess. Avi, p. 505. *Scolopax cinerea minor, rostro nigro*. Barrere Ornithol. clas. III. gen. 12. Sp. 2. Fr. *La Becassine ou Becasseau*; Engl. *Common Snipe, Snite, Snipe*; Ital. *Pizzardella*; Schwed. *Mall-snaepa, Wald-snaepa*; Polnisch *Bekas, Kosielek, Baranek*; Türkisch *Jelve*; Isländisch *Hrossagaukin*.

Diese Schnepfe soll mit Recht, nach Buffon [1707–1788], den Namen *Becassine*, kleine Waldschnepfe, führen, und Belon [1517–1564] sagt, sie würde auch eine seyn, wenn sie nicht verschiedene Sitten an sich hätte. Sie hat, wie die Waldschnepfe, einen sehr langen Schnabel, und einen viereckigten Kopf. Das Gefieder ist flammig, nur daß das Rothgelb nicht so sehr darin vermischt ist, und daß das Grauweiße und Schwarze darin herrscht. Nach Otto soll sie sich doch an Größe, Farbe, einem längeren Schnabel und durch längere Beine genug von der Waldschnepfe unterscheiden. Ob nun gleich die äußere Aehnlichkeit ziemlich da ist, so ist doch die Lebensart von der Waldschnepfe ganz verschieden. Die Heerschnepfe besucht nicht die Gehölze, sondern hält sich an sumpfigten Oertern, auf Wiesen, im Kräuterwerk und Weidengesträuch, das an Flüssen liegt, auf. Beim Fliegen erhebt sie sich sehr hoch; allein man hört sie noch, wenn man sie auch schon aus dem Gesichte verloren hat. Sie hat ein kleines Ziegengeschrei, mee, mee, mee, weswegen ihr einige Systematiker, als Klein, Schwenckfeld [1563–1609], Rzaczyński [Rzączyński: 1664–1737], den Beinamen fliegende Ziege gegeben haben; auch mit dem Wiehern des Pferdes hat ihr Geschrei einige Aehnlichkeit, daher hat sie auch in einigen Sprachen den Namen Himmelspferd erhalten. Beim Auffliegen stößt sie auch ein kleines kurzes und pfeifendes Geschrei aus. Sie hat die Größe einer Wachtel, und wohnt zu keiner Jahreszeit auf den Gebürgen. [...] Die Heerschnepfe soll sich, nach den Berichten mehrerer Reisenden, in mehreren Ländern der Welt befinden, als sonst irgend ein Vogel; denn sie ist fast in ganz Europa, Asien und Amerika gemein.«

6. F. S. Voigt, Lehrbuch der Zoologie, 1835

Im 1835 erschienenen zweiten Band des Lehrbuches der Zoologie beschreibt F. S. Voigt die Bekassine wie folgt: »3. Die Heerschnepfe. *Scolopax Gallinago*. Die Becassine, Himmelsziege. Moosschnepfe. *Capella coelestis*. [...] Sie ist ein weltbekannter Vogel an Sümpfen, Seen, Bachufern und steigt so hoch, daß sie sich aus dem Gesichte verliert, aber durch ihr durchdringendes Geschrei, dem Meckern eines Ziegen-

bockes nicht unähnlich, noch verräth, daher sie den Namen Himmelsziege, und vom Aberglauben den des ›wüthenden Heeres‹ erhalten hat. Sie verbirgt sich auch im Sitzen, so daß sie fast nie zu sehen ist, [...]« (Voigt 1835, 374 f.).

7. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1835

Bei J. Grimm ist in seinem Werk zur Deutschen Mythologie aus dem Jahr 1835 im Kapitel zu Donar nachzulesen: »Wahrscheinlich gehört eine benennung der schnepfe (*scolopax gallinago*) hierher: *donnerziege, donnerstagspferd, himmelsziege, capella coelestis*, weil sie in der Luft meckern oder wiehern soll? Sie wird aber auch *wettervogel*, gewittervogel, regenvogel genannt, man behauptet, dass ihr flug nahendes gewitter verkünde. dän. *myrehest*, schwed. *horsgjök*, isl. *hrossagaukr* (pferdeguguk) vom gewieher, wenn er zum ersten mal im jahr sich hören lässt, zeigt er den menschen ihr schicksal an [...]; offenbar haften abergläubische vorstellungen auf diesem vogel. sein lettischer name *pehrkona kasa* (donnerziege), *pehrkona ahsis* (donnerbock) stimmt völlig zu jenem deutschen. auch lith. gibt Mielcke [...] *Perkuno ozys* für himmelsziege an, der auch die benennung *tikkutis* zusteht. [...] Zur weitem bestätigung gereicht aber das *ags. firgengæt* (ibex, rupicapra, gemse) und *firginbucca* (capricornus), denen ein ahd. *virgungeiz*, *virgunpocch* entsprechen würde, worin also die analogie von *fairguni* zu Donar obwaltet. das über felsen springende thier steht dem felsen-gott doch besser an, als der zahme bock. Nach der edda hat Thôrr ein gespann *böcke* vor seinem donnerwagen: zwischen ihnen und dem mythischen wettervogel, der als bock oder pferd (immer als ein wagenziehendes thier) vorgestellt wird, könnte irgend eine halbverdunkelte beziehung walten [...]« (Grimm 1835 [1968], Bd. 1, 153).

8.–9. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie und Allgemeine Literatur-Zeitung, 1836

Nach der »Allgemeinen deutschen Real-Encyklopädie« aus dem Jahr 1836 (8. Auflage²¹¹) hat sich der Name Donars in dem Begriff »Donnerziege (Himmelsziege, Heerschnepfe)« erhalten (Real-Encyklopädie 1836, 227). Auch in der aus demselben Jahr stammenden »Allgemeinen Literatur-Zeitung« ist der Donnerziege eine Passage gewidmet: »Nach S. 126 scheint der Vf. Kein Ornitholog zu seyn. Er sagt: ›Vielleicht gehört eine Benennung der Schnepfe (*scolopax gallinago*) hierher: *Donnerziege, Donnerstagspferd, Himmelsziege capella coelestis*, weil sie in der Luft meckern oder wiehern soll.‹ Dass die männliche Heerschnepfe zur Paarungszeit in der Luft ein weithin schallendes, wieherndes Meckern hören lässt, hieran ist kein Zweifel. Auch Rec. hat es nicht selten des Abends gehört, vorzüglich in warmen Frühlingsnächten. Sie hat daher den natürlichsten Zusammenhang mit dem Donnergott, und aus ihrer Benennung Donnerziege geht hervor, dass auch die Deutschen in engerer Bedeutung dem Donar Böcke beilegen« (Literatur-Zeitung 1836).

211 Die erste Auflage stammt aus dem Jahr 1833.

10. A. L. J. Michelsen, Archiv für Staats- und Kirchengeschichte der Herzogthümer Schleswig, Holstein, Lauenburg, 1840

Als weitere Quelle diene das »Archiv für Staats- und Kirchengeschichte der Herzogthümer Schleswig, Holstein, Lauenburg« aus dem Jahr 1840. Darin wird die »Benennung der Schnepfe als Donnerziege« unzweifelhaft mit Donar/Thor in Verbindung gebracht (Michelsen 1840, 560). Außerdem wird an gleicher Stelle darauf hingewiesen, dass sich »in Norwegen [...] noch bis auf die neuesten Zeiten eine *heilige Scheu* das Volk vom Genusse der Schnepfen [abhielt]. Die jetzt zur Jagd oft dahin kommenden Engländer verscheuchen den Aberglauben.«

11. G. Klemm, Allgemeine Cultur=Geschichte der Menschheit, 1843

Bei G. Klemm (1843, 331) ist eine Begebenheit nachzulesen, die dänische Missionare von den Einwohnern Grönlands schildern, wenn diese mit dem Boot auf Jagd gehen: »An den Kajak hängen sie gern ein Modell mit einem Männchen, das ein Schwert in der Hand hat, auch wohl nur einen todten Sperling, Schnepfe, oder ein Stück Holz, Stein, Federn und Haare, damit sie nicht kantern; [...]«

12. P. W. L. Leeb, Sagen Niederösterreichs, 1892

In einer ganz anderen Gegend, dem niederösterreichischen Waldviertel, wird von der Moosgeiß Folgendes berichtet: »Im Waldviertel lebt ein gespenstiger Vogel, der wie eine Geiß meckert (hm, hm, hm) und den Wanderer ins »Moos« (Moor) verführt. Er heißt darum die »Moosgeiß« und wird für den bösen Geist gehalten. Anmerkung: Die »Moosgeiß« sucht eben wie jeder Vogel den in die Nähe ihres Brutortes kommenden Menschen zornig flatternd und schreiend zu vertreiben. Der hier hinzukommende abergläubische Schrecken vor dem gräulichen Wesen dieses Vogels mag wohl manchen naiven Wanderer in blinde Flucht jagen, so daß er in einen Sumpf gerät. – Die Moosgeiß ist identisch mit der Habergeiß²¹², nämlich der im Gewitter und Sturm meckernde Wolkengeist Perchta. Ihr Wesen ist hier auf einen wirklichen Vogel übertragen, vielleicht die Sumpf- oder Heerschnepfe, oder die kleine Eule [...]. Die Heerschnepfe (*scolopax gallinago*) heißt Donnerziege, Himmelsziege, weil sie in der Luft meckern soll. [...] Holla-Perchta (Hella) sucht die vermenschlichten Seelen wieder in ihr Wolkenreich (»Moos«, Unterwelt) zu ziehen« (Leeb 1892, 23 f.).

13. A. Aarne, Die Zaubergaben. Eine vergleichende Märchen-Untersuchung, 1909

S. 34: »Großrussen

5. Gouv. Rjäsan (Chudjakov II, nr 48, s. 49) Die drei söhne eines alten mannes und seiner frau bauen erbsen. Dumm-

ling hält wache, fängt eine schnepfe. Dieselbe heisst ihn zu ihr kommen, ein tischtuch: essen. Für die nacht zu einer hexe. Verbiethet ihr so und so zu sagen. Die hexe vertauscht das tuch. Zuhause gastessen. Die brüder und schwestern jagen ihn fort. »Du hast mich betrogen« [Parallele zum Märchen »Tischlein deck dich!«, KHM 36].

14. O. Dähnhardt, Natursagen. Bd. 3–4: Tiersagen, 1910–1912

16. Kapitel: Tierstimmen

II. Nachahmende Vögel.

»2. Lettische Sagen (Aus dem östlichen Livland): Die Doppelschnepfe (*Becassine*) flog in ein Gehöft, wo der Bäuerin soeben im Keller Milch ausgeflossen war. Die Bäuerin rief die Katze, sie aufzulecken: »kji, kji!« Aber ein Ziegenbock hatte sich zuerst herangeschlichen, den scheuchte die Bäuerin mit einer Rute fort, so daß er mit dem Schmerzensruf: »mäh, mäh« zum Stall lief. Die Doppelschnepfe singt seitdem auch: »kji ku, kji ku, mē, mē.«

IV. Verschiedene Stimmdeutungen.

»Ferner Lerchis-Puschkaitis 5, Nr. 28 (aus Nordwestl. Kurland): In der Doppelschnepfe (*Becassine*) wohnt die Seele einer alten Jungfer, die zu Gott kommen möchte. Der stößt sie aber jedesmal zurück (es wird dies aus der Art, wie sich der Vogel schnell zur Erde senkt, gefolgert). Dazu stimmt die Deutung ihres Liedes: »Ich werde und ich werde in den Himmel kommen – zurück bērrks!« (tikschu, tikschu debēsis – at pakal bērrks!).«

18. Kapitel: Anmerkungen über Seelenvögel.

»Dieser umsichtigen Beweisführung stellt sich die Angabe aus Worcestershire zur Seite, daß der Kiebitz old maid heiße (Swainson, British Birds, S. 184), und eine Sage aus Dänemark, wonach die Kiebitze verwandelte alte Jungfern sind, die Moorschnepfen alte Junggesellen: Die Kiebitze fliegen unruhig um Sumpf und Moor herum und rufen in klagendem Ton: »hvi villd do it? hvi villd do it?« (warum wolltest du nicht, nämlich heiraten?) Die Moorschnepfen antworten: »for a turr it!« (weil ich es nicht wagte!) (Kristensen, Folke-minder 8, 373, Nr. 667; vgl. Swainson, ebd.).«

15. E. und L. Gattiker, Die Vögel im Volksglauben, 1989

In der sehr aufschlussreichen Publikation von Ernst und Luise Gattiker über »Die Vögel im Volksglauben« aus dem Jahr 1989 heißt es über die Bekassine (S. 390 f.): »Während des Balzfluges bringt die Bekassine durch Vibrieren der Schwanzfedern so eigentümlich meckernde, klingende, zitternde und knurrende Laute hervor, daß ein Vergleich mit dem Meckern der Ziegen und Schafe und dem Wiehern von

212 Ausführlich zur Habergeiß: Graf 2006, 204–212; 215; 221; 228; 247; 251; 269.

Pferden wohl angebracht ist. Aus diesem Grunde erklären sich die über die verschiedenen Sprachen sich erstreckenden Übereinstimmungen in den Benennungen dieses Vogels, welche auf dem erwähnten Vergleich beruhen: deutsch Himmelsziege, Himmelsgeiß, Haberziege, Haberbock, Habermännchen, englisch Full Snipe, dänisch Hingstefugl, norwegisch Rossegauk, Horsebukk, Maekregauk, schwedisch Himmelsget, Russgauk, Rösselgök, französisch Chevreille (91, IX). In Frankreich nennt man die Bekassine auch Ziegen-Martin. Man sagt, sie sei die Frau des Teufels, welche ebenso schreie (113, III). Dieser Vogel wird auch Wetter-, Regen- oder Gewittervogel genannt (33, I). Da die Bekassine auch ein Vogel Donars ist, heißt sie im Volk auch Donnerziege oder Donnerstagspferd, und ihr Flug verkündet den nahenden Gewitterregen (150, III). Schon Aldrovandus [1522–1605]²¹³ führt an, daß es im Volksglauben baldigen Regen bedeute, wenn die Bekassine ihre Stimme ertönen lasse (45).²¹⁴

Über die oben bereits genannte »Habergeiß« schreiben Gattiker und Gattiker (1989, 560 f.), dass es sich hierbei um einen Sagenvogel handelt, der Unglück bringen soll. Er komme in den Sagen der Steiermark, Tirols und in Kärnten vor. Die Habergeiß habe drei Füße und ihre Stimme ist dem Meckern einer Geiß ähnlich. Nach Franz Josef Vonbun (1824–1870) weichen die Beschreibungen der Habergeiß stark voneinander ab (Vogel mit gelbem Gefieder und der Stimme einer Ziege, der zu Beginn der Maienzeit nur bevorzugten Menschen erscheint; Wesen in der Gestalt einer Geiß mit Pferdefüßen und dem Maul einer Hanfbreche; Gemse mit Flügeln; Habergeiß ist gleich eine Nachteule).

Auch zur Waldschnepfe finden sich bei Gattiker und Gattiker (1989, 387–389) interessante Einträge. So erfährt man, dass mit der Bezeichnung *Oculi* (Augen) auch »scherzweise der Schnepfensonntag genannt [wird], und das auf ihn angesetzte Evangelium vom Austreiben des Teufels heißt auch Schnepfen-Evangelium« (Gattiker/Gattiker 1989, 387).

»Ihres geheimen Kommens und Gehens, ihrer Vorliebe für Dämmerung, flimmerndes Sternenlicht und das magische Silberfließen des Mondlichtes wegen wurde sie nach Lloyd noch 1867 in Schweden für einen Hexenvogel gehalten, dessen Berühren Krankheit und anderes Übel bewirkte.

Es ist daher fast selbstverständlich, daß sie auch in der Zauberei Verwendung fand. Will man einen sicheren Schuß erlangen, muß man in Böhmen Schnepfenkot unter das Pulver mischen. Um die Kinder gegen Zauberei zu schützen, hängt man ihnen Schnepfenköpfe um.

Hört ein Mann nüchtern eine Schnepfe, kann das nach dem Glauben der Esten zweierlei bedeuten. Meckert sie, wird er beim Pflügen viele Pflugscharen zerbrechen. Blökt sie, ist es jedoch ein sicheres Glückszeichen.

Wenn in Böhmen die Brautleute beim Verlassen der Kirche einer Schnepfe begegnen [...], bedeutet es ihnen Unglück.

Die Schnepfe, Donars Vogel, zieht in Böhmen das Fieber an. Ihr zu begegnen ist aber ein Unglück. Der Fieberkranke muß, damit Heilung zu erwarten ist, vor Sonnenaufgang in

den Wald gehen, aus einem Schnepfennest ein Junges nehmen und es drei Tage behalten, um es dann, in den Wald zurückgebracht, fliegen zu lassen. [...]

Nach einer Sage aus der Albret²¹⁵ war es die Waldschnepfe, welche die Spuren der heiligen Familie, die diese während der Flucht nach Ägypten hinterließ, vertilgte. Zur Belohnung bestimmte die Jungfrau, daß sie ein bevorzugter Vogel sein solle und daß man niemals ihr Nest solle auffinden können« (Gattiker/Gattiker 1989, 388).

Aus dem Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache aus dem Jahr 1881 zitieren Gattiker und Gattiker (1989, 388) Folgendes: »Der Schnepfen geessen soll das Gesicht schärfen, welches aber nicht von dem Dreck²¹⁶, dene man auf Brot-Schnitten essen tut, zu verstehen ist, dann in den Augen Licht, in diesen Excrementen aber Finsternis wohnt.«

16. M. H. Graf, Alpha Aurigæ: wort- und sachgeschichtliche Studien zu germ. *habraz und verwandten Problemen, 2006

In seiner Dissertation aus dem Jahr 2006 geht Graf ausführlich auf die Bekassine und ihre Beziehung zur »Habergeiß« ein, ebenso zu »Ziegen und Böcken«, zur Wetter- und Gewittersymbolik und schließlich zu Donar/Thor.

Bekassine – Habergeiß:

Zur Verbindung der Bekassine mit der »Habergeiß« schreibt Graf (2006, 204–206): »Man geht davon aus, dass der Name dieser Figur [Habergeiß] von einem gleichnamigen Vogel übertragen wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach der Bekassine oder Sumpfschnepfe (*Gallinago scolopacina*), auch der Wachtelkönig (*Crex pratensis*) wird in diesem Zusammenhang genannt. Hintergrund der volkssprachigen Benennung des Vogels sind die charakteristischen meckernden Geräusche, die die Bekassine beim Balzflug hoch in der Luft durch Vibrieren der Schwanzfedern erzeugt, und die zu gleichgerichteten Benennungen in anderen Sprachen geführt haben, man vgl. z. B. ae. hæferbl̥te (Zweitglied zu ae. bl̥tan »blöken«), mecklenburgisch Hawerblarr, Hawerblār (zu blarren »meckern, blöken«) sowie die Namen Himmelsgeiss und Himmelsziege mit der Latinisierung *capella coelestis* (wegen des hoch in der Luft stattfindenden Balzverhaltens). Daneben sind vielgestaltige weitere dialektale Wörter bezeugt, die alle einen Bezug zur Ziege aufweisen: Haberbock, Hudergeiß, Huidergeiß (zu hudern »wiehern«), Haberbock, Haowrbuck, Bäferbuk, Riedgaiß, Mosbock usw., auch im Nordgerm. schwed. dial. himmelsget. Deminutiv abgeleitet erscheint darüber hinaus der Name in der Bezeichnung Bocker(lein) und Bockerl in Österreich für die Kleine Schnepfe (*Scolopax gallinula*). Der Name Habergeiss für die Bekassine scheint dabei die weiteste Verbreitung zu haben, wobei er in südost-österreichischen Gegenden auch verschiedene Eulenarten

213 Anmerkung Verf.: Ulisse Aldrovandi (1522–1605) war ein italienischer Arzt und Biologe. Sein Hauptwerk ist die aus elf Bänden bestehende *Historia animalium*, darunter auch seine dreibändige Abhandlung über

die Vögel: *Ornithologiae libri XII* (Bologna 1599–1603).

214 Eine Kostprobe dieser meckernden Laute ist hier zu hören: <<https://www.youtube.com/watch?v=zXfeObCEjiY>> (15.02.2022).

215 Anm. der Verf.: Name einer Landschaft im Südwesten Frankreichs.

216 Anm. der Verf.: Gemeint ist der sog. Schnepfendreck, ein Gericht aus den Eingeweiden der Schnepfe samt Inhalt.

bezeichnen kann; ferner bezeichnet der Name gelegentlich auch die Heerschnepfe, den Ziegenmelker, den Wachtelkönig und den Wiedehopf. [...] Um die Namen, Wörter und Begriffe nicht zu vermischen, hat man zu differenzieren: Ausgangspunkt für die Benennung des Vogels ist, wie bemerkt, die Ähnlichkeit der Balzgeräusche des Vogels mit dem Meckern einer Ziege. Mit der Gleichsetzung des Vogels mit einer fliegenden Ziege kommen nun weitere Konzepte ins Spiel, die einerseits in die religiöse Sphäre führen (s. u.), andererseits weitere Vergleiche nach sich ziehen. [...] Die Übertragung des Vogelnamens auf den Korndämon ist allerdings umstritten, und der Primat der Benennung ist mangels alter Belege in der Tat schwer zu beurteilen.«

Weiter heißt es bei Graf (2006, 269): »Aufschlussreicher gestaltete sich indessen die Behandlung des Wortes Habergeiss, welches in deutschen Dialekten zur Bezeichnung eines Vogels (der Sumpfschnepfe) einerseits und eines in Ernte- und Fastnachtsbräuchen erscheinenden Spukwesens andererseits dient. [...] Ausgehend von den charakteristisch meckernden Geräuschen, die der Vogel beim Balzflug erzeugt, erstaunt eine Übertragung des Tierappellativs Geiss auf den Vogel nicht weiter. Daneben ist von alters her mit einem Vegetationsdämon in Ziegengestalt zu rechnen, wie ihn nach W. Mannhardt der Volksglaube in weiten Teilen der Indogermania kennt, wobei die Ziege als das nährnde, der Bock als das befruchtende Prinzip gelten. Die seit Aristoteles weitverbreitete Ansicht, die bestimmten Vögeln aufgrund ihres merkwürdigen Verhaltens unheimliches Treiben und übersinnliche Kraft zuschreibt, hat dazu geführt, dass die Gestalt des Korndämons auf den Vogel übertragen wurde. Erst in der relativ jüngsten Phase wurden einzelne Elemente der Vogelgestalt auf diejenige des Dämons übertragen, weshalb dieser fortan als vogel- und ziegengestaltiges Zwitterwesen gedacht wurde. Die schweizerische Schnabelgeiss legt dafür beredtes Zeugnis ab.«

Bekassine – Ziege:

Nach Graf (2006, 238 f.) dürfen »auch bei der oben behandelten Sumpfschnepfe [...] der deutsche Name Himmelsziege und der französische *chèvre céleste* junge Übersetzungen aus *capra coelestis* darstellen. Andererseits erscheint auch die Ziege selbst bisweilen als das Tier, das mit seinen Hörnern die Augen der Menschen verwundet, so in italienischen Märchen, was De Gubernatis damit zu erklären sucht, dass die Ziege, »die in der Wolke oder der finsternen Nacht eingeschlossene Sonne« sei, die Geheimnisse der Hölle sehe und als Mond oder Sternenhimmel der Spion des Himmels sei. Das entbehrt m. E. einer guten Grundlage, da wohl nicht für jeden Aberglauben eine mythologische Basis vorausgesetzt werden muss. Vielmehr dürfte aber der Volksglaube eine indogermanische Grundlage haben oder zumindest als »mobiles« Gedanken- gut aufgefasst werden, wenn aus weit voneinander entfernten Räumen passende Gegenstücke und Analoga angeführt werden können. De Gubernatis führt hauptsächlich russische Märchen an, in denen die besondere Sehkraft von Ziegen und Schafen zum Ausdruck kommt, so beispielsweise im Märchen vom Bauern und dem Bock mit

den sieben Augen oder auch in Varianten, in denen zehn-, elf-, zwölfäugige Ziegen auftreten usw. Hier tritt augenscheinlich das Phänomen der ausserordentlichen Sehkraft vor allem hinsichtlich einer Bewachungsfunktion auf, die den intelligenten Tieren obliegt, weniger einer Spionagefunktion.«

Bekassine – Gewittersymbolik, Thor, Fähigkeit zur Vorhersagung

Graf (2006, 246 f.) führt weiter aus: »In diesen Zusammenhang von Blitz, Donner und Gewitter fügen sich auch die bereits oben im Zusammenhang mit der Habergeiss angesprochenen »capriphoren« Bezeichnungen für die Schnepfe, nämlich Donnerziege, vielleicht auch Himmelsziege, sicher jedoch die lettischen Bezeichnungen *pērkona kasa* »Donnerziege« und *pērkona ahsis* »Donnerbock« sowie die litauische *Perkuno ožys* »Himmelsziege, Donnerziege«. Letztere vergleichen sich insofern mit Thors Bocksgespann, als der baltische *Pērkons* das strukturell exakte Analogon zu Thor bildet. Da die Schnepfe auch im Aberglauben Islands und anderer Gegenden eine wichtige Rolle spielt (als prognostisches Tier), ist die Identifikation des Vogels mit dem am Himmel ziehenden Bocksgespann Thors durchaus von Belang. Dazu kommt, dass die baltischen Namen für die Schnepfe sprachlich genaue Entsprechungen im Altenglischen finden, hier aber nicht die Schnepfe, sondern die Gemse oder den Steinbock bezeichnen, [...]«

Weiter heißt es (Graf 2006, 273 f.): »In kaum einem Symbolbereich ist die Ziege so stark vertreten wie in der Wetter- und besonders der Gewittersymbolik. Die prognostischen Fähigkeiten, die man der Ziege zugeschrieben hat, wurden bereits angesprochen. Dazu kommt nun die Ziege als Verkörperung von Wettererscheinungen selbst. Sie steht für Unberechenbarkeit, Ungestüm usw. Es ist jedoch zu unterscheiden, ob eine sichtbare Wettererscheinung lediglich verglichen wird mit der äusseren Gestalt der Ziege, ob diese also beispielsweise als Wolke erscheint [...], oder ob eine stärkere Verbindung von Ziege und Wettererscheinung besteht. Letztere stellt sich zweifellos bei der Verbindung von Gewittergottheiten mit Ziegenböcken heraus. Es scheint sich um eine Universalie zu handeln, denn der Gewittergott bewegt sich in indogermanischen wie in ausserindogermanischen Kulturen jeweils mit einem am Himmel ziehenden Gespann von zwei Böcken fort. Im vorliegenden Zusammenhang ist vor allem die Gewittersymbolik um Thors Böcke von Interesse. Es scheint, dass selbst junge Aufzeichnungen, in denen von Gewittererscheinungen und Bock oder Ziege die Rede ist, Reflexe dieser alten Bocksaffinität des Gewittergottes bezeugen. Einer dieser Reflexe ist die Gleichsetzung von Vögeln mit Thors Böcken. Besonders die Schnepfe tritt in verschiedenen Kulturen unter dem Namen Donnerziege u. ä. auf, so im germanischen und baltischen Volksglauben. Dem Vogel werden beispielsweise in Island prognostische Fähigkeiten nachgesagt. Auch hier dürfte exakte Naturbeobachtung diese Übertragung veranlasst haben, insofern der meckernde Laut des Vogels und vielleicht auch sein Erscheinen im Vorfeld von Wetterumschwüngen mit dem Auftritt von Thors Gespann verbunden wurde.«

17. T. Krüger, Historische Verbreitung, Bedeutung und biologischer Hintergrund niederdeutscher Namen für die Bekassine *Gallinago gallinago* in Nordwestdeutschland, 2023

S. 96: »Zum einen erfreute sich die Bekassine als Jagdbeute großer Beliebtheit (Abb. 3). Ihr Fleisch war allgemein als ausgesprochen schmackhaft bekannt (Klein 1750; Frisch 1763), »auf das die Leckermäuler einen hohen Wert« (Nauermann 1836) legten [...].

S. 97: »Nur ein sehr guter Schütze wird es allerdings vermocht haben, eine so große Zahl Bekassinen zu erlegen, galt die Bekassinenjagd wegen des rasanten Zickzackfluges der Art als »Krone aller Flugwildjagden«.

»Für die häufigeren, regelmäßig zu sehenden Tiere hatte insbesondere die Landbevölkerung eigene – volkstümliche – Namen, lange Zeit bevor die Wissenschaft diesen Artnamen gab oder sich Gelehrte für sie Trivialnamen in der offiziellen Landessprache bzw. Standardsprache überlegten (Soulahti 1909; Hoffmann 1937; Stresemann 1941; Krüger 2020).«

S. 99: »Um ein möglichst umfassendes Ergebnis zu erzielen, wurden die in Niedersachsen und Bremen publizierten ornithologischen Schriften intensiv auf niederdeutsche Vogelnamen durchsucht. Hierbei standen vor allem ältere Regional- und Gebietsavifaunen im Fokus. [...]

Vereinzelt wurden von Natur- und Vogelkundlern auch gesonderte Zusammenstellungen der in ihrem Bearbeitungsgebiet (ehemals) gebräuchlichen niederdeutschen Vogelnamen veröffentlicht (z.B. Häpke 1871; Havestadt 1935; Leege 1936; Steinborn 1999; Ludwigs 2009). Neben den avifaunistischen Quellen sind es vor allem jedoch sprach-, heimat- und volkskundliche Schriften, die (spezielle Zusammenstellungen über) niederdeutsche Tier- und Pflanzennamen enthalten.«

»Bei allen Angaben, die sich bei der Namensbeschreibung der Bekassine auf eine »Ziege« als Begriff für das Taxon, ein ♂ (Ziegenbock, Bock), ein ♀ (Ziege, Zicke), ein Ziegenlamm o. Ä. beziehen, handelt es sich um die »Hausziege« *Capra a. hircus* als domestizierte Form der Wildziege *Capra aegagrus*.«

S. 118: Zusammenfassung:

Die Bekassine war einst im nordwestdeutschen Tiefland eine weit verbreitete, (lokal) häufige Brutvogelart, die ihr Bestandsmaximum etwa in der Zeit von 1800 bis 1850 hatte. Als solche war sie insbesondere der Landbevölkerung wohl bekannt, die ihr in der von ihnen gesprochenen Sprache,

dem Niederdeutschen (umgangssprachlich: Plattdeutsch), regional unterschiedliche Namen gab. Für das Gebiet von Niedersachsen und Bremen wurden 51 plattdeutsche Bezeichnungen für die Art zusammengetragen, die mit Ausnahme von fünf Namen inzwischen »ausgestorben« sind. Die Wortbedeutung der insofern überwiegend historischen, volkstümlichen Namen wird erläutert. 50 Namen nehmen unmittelbar Bezug auf Verhaltensweisen, Aussehen, Lautäußerungen oder Habitate der Bekassine sowie die ihr zugeschriebene Funktion als Orakel für nahenden Regen. Davon stehen 27 Namen als Ganzes oder im Falle von Komposita mit dem ersten Wortteil mit dem beim Ausdrucksflug erzeugten Instrumentallaut, dem sog. Meckern, in Verbindung. Am zweithäufigsten (elf Mal) sind Namen, die primär in Bezug zum Lebensraum oder einzelnen Elementen daraus stehen. Letztlich haben bis auf eine Ausnahme alle Bezeichnungen einen biologisch-ökologischen Hintergrund, den sich die Menschen durch häufiges Erleben, genaue Beobachtung und Erfahrung erschlossen hatten.«

18. Internetquellen zur Thematik Waldschnepfe in Verbindung mit Vollmond bzw. Venus (Gestirn)

Der Waldschnepfenmond (Woodcock moon)

Der Legende nach bringt der erste Vollmond Ende Oktober/Anfang November eine große Anzahl von Waldschnepfen an die britische Küste (<https://isleofmaynnr.wordpress.com/2020/10/31/woodcock-moon/>).

Laut einem Tweet einer britischen Naturschutzorganisation ist der erste Vollmond im November als Waldschnepfenmond bekannt, weil er »mit einem Zustrom dieser nachtaktiven Waldbewohner zusammenfällt« (<https://matthewwills.com/2017/11/05/woodcock-moon/>).

Der Waldschnepfenstern (= Venus/Abendstern):

»Aufgrund ihres charakteristischen Flug- und Tonbildes im Lichte der Venus gibt die Waldschnepfe diesem Planeten auch den waidmannssprachlichen Namen »Schnepfenstern«.

»Besonders erstaunlich ist der Flug der Waldschnepfe. Der Balzflug der Schnepfe nennt sich auch »Schnepfenstrich« und ist in der Abenddämmerung in den Frühlingsmonaten April und Mai zu beobachten.« (<https://www.pirsch.de/jagdwissen/wildbiologie/waldschnepfen-6-fakten-ueber-die-schraegen-voegel-34065>).

Quellenverzeichnis

Cicero, div.

M. Tullius Cicero, De divinatione et de fato. Zitiert nach: Neueste Sammlung ausgewählter griechischer und römischer Klassiker 279 (Stuttgart 1868).

Cicero, de rep.

M. Tullius Cicero, De re publica. Zitiert nach: K. Büchner (Hrsg.), M. Tullius Cicero. Übersetzt und herausgegeben von K. Büchner (Stuttgart 1979).

Hildegard von Bingen

Hildegard von Bingen. *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. Zitiert nach: Textkritische Ausgabe, hrsg. v.

R. Hildebrandt u. T. Gloning. Bd. 3: Kommentiertes Register der deutschen Wörter (Berlin, Boston 2014).

Hildegard von Bingen a

Hildegard von Bingen (1098–1179). *Physica*. 1150–1160. Liber sextus. De Avibus. Cap. 39. Quelle 1: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Handschriftendatenbank: Hildegard von Bingen: *Physica seu liber subtilitatum de diversis creaturis* (Cod. Guelf. 56.2 Aug. 4^o; Heinemann-Nr. 3591) (1300–1400) 133 f., <Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel: Cod. Guelf. 56.2 Aug. 4> (07.12.2022). Quelle 2: <http://monumenta.ch/latein/text.

php?tabelle=Hildegardis_Abbatissa&rumpfid=Hildegardis%20Abbatissa,%20Physica,%206&level=&domain=&lang=1&id=&hilit_id=&satz=&string=&links=&inframe=1> (07.12.2022).

Hildegard von Bingen b

Hildegard von Bingen (1098–1179). *Physica*. 1150–1160. Liber sextus. De Avibus. Cap. 31. Quelle: Druckwerk, erschienen Straßburg 1533, aufbewahrt: München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/2 M.med. 44 h, <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00029611?page=114,115> (04.12.2022).

Literaturverzeichnis

Aarne 1909

A. Aarne, Die Zaubergaben. Eine vergleichende Märchen-Untersuchung. *Journal Soc. Finno-Ougrienne* 27, 1909, 1–96.

Adelung 1798

J. C. Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Bd. 3 (Leipzig 1798) 1602–1603.

Albrechtsen 1968

E. Albrechtsen, Fynske Jernaldergrave 3. Yngre romersk jernalder. *Fynske Stud.* 7 (Odense 1968).

Alper 2022

G. Alper, Tiere aus dem Norden. Nr. 167: Der »Schlangenring« von Storkau. In: H. Meller/K. Gärtner (Hrsg.), Schönheit, Macht und Tod II. 275 Funde aus dem Landesmuseum für Vorgeschichte Halle. Bd. 2. Mit Fotos von J. Lipták (Halle [Saale] 2022) 420–421.

Bantelmann 1988

N. Bantelmann, Süderbrarup: ein Gräberfeld der römischen Kaiserzeit und Völkerwanderungszeit in Angeln. *Archäologische Untersuchungen*. Institut Ur- u. Frühgesch. Christian-Albrechts-Univ. Kiel 63 = Urnenfriedhöfe Schleswig-Holsteins 11,1. Offa-Bücher 63 (Neumünster 1988).

Becker 2000

M. Becker, Fundmeldung und Bergung. In: S. Fröhlich (Hrsg.), Gold für die Ewigkeit – Das germanische Fürstengrab von Gommern. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle (Saale) vom 18.10.2000 bis 28.02.2001 (Halle [Saale] 2000) 108–113.

Becker 2000a

M. Becker, Grabungsbefund und Rekonstruktion der Grabkammer. In: S. Fröhlich (Hrsg.), Gold für die Ewigkeit – Das germanische Fürstengrab von Gommern. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle (Saale) vom 18.10.2000 bis 28.02.2001 (Halle [Saale] 2000) 118–123.

Becker 2000b

M. Becker, Bekleidung – Schmuck – Ausrüstung. In: S. Fröhlich (Hrsg.), Gold für die Ewigkeit – Das germanische Fürstengrab von Gommern. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle (Saale) vom 18.10.2000 bis 28.02.2001 (Halle [Saale] 2000) 127–147.

Becker 2000c

M. Becker, Luxuriöser Haushalt für einen Toten. In: S. Fröhlich (Hrsg.), Gold für die Ewigkeit – Das germanische Fürstengrab von

Gommern. Begleitband zur Sonderausstellung im Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle (Saale) vom 18.10.2000 bis 28.02.2001 (Halle [Saale] 2000) 148–161.

Becker 2010

M. Becker, Das Fürstengrab von Gommern. Veröff. Landesamt Denkmalpfl. u. Arch. Sachsen-Anhalt 63/1–II (Halle [Saale] 2010) bes. 105–115.

Becker u. a. 2003

M. Becker/M. Fütting/P. Hammer/U. Sieblis, Reine Diffusionsbindung: Rekonstruktion einer antiken Vergoldungstechnik und ihrer Anwendungsbereiche im damaligen Metallhandwerk. *Jahresschr. Mitteldt. Vorgesch.* 86, 2003, 167–190.

Beckmann 1969

C. Beckmann, Metallfingerringe der römischen Kaiserzeit im freien Germanien. *Saaleb.-Jahrb.* 26, 1969, 5–106.

Bemmann 1998

K. Bemmann, Die Religion der Germanen. Die Religion der Deutschen bevor sie Christen wurden. Überarb. u. erw. Neuaufl. (Essen 1998).

Bemmann 2003

J. Bemmann, Romanisierte Barbaren oder erfolgreiche Plünderer? Anmerkungen zur Intensität, Form und Dauer des provinzialrömischen Einflusses auf Mitteldeutschland während der jüngeren römischen Kaiserzeit und der Völkerwanderungszeit. In: A. Bursche/R. Ciolek, *Antyk i barbarzyńcy: księga dedykowana Profesorowi Jerzemu Kolendo w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (Warszawa 2003) 53–108.

Bemmann 2014

J. Bemmann, Mitteldeutschland und das Gallische Sonderreich 260–274: eine liebgewonnene These auf dem Prüfstand. *Kölner Jahrb.* 47, 2014, 179–213.

Bertau 2014

P. Bertau, Die Bedeutung historischer Vogelnamen – Nichtsingvögel (Berlin, Heidelberg 2014).

Biborski/Ilkjær 2006

M. Biborski/J. Ilkjær, Illerup Ådal. Bd. 11: Die Schwerter. Textbd. *Jutland Arch. Soc. Publ.* 25,11 (Aarhus 1996).

Biermann 2024

F. Biermann, Der Wiedergängerglaube im Mittelalter und in der frühen Neuzeit – Beobachtungen an nordostdeutschen Gräbern. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). *Tagungen Landesmus. Vorgesch.* 29 (Halle [Saale] 2024) 401–421.

Blankenfeldt 2007

R. Blankenfeldt, Der bildfeindliche Germane? In: C. Grünewald/T. Capelle (Hrsg.), Innere Strukturen von Siedlungen und Gräberfeldern als Spiegel gesellschaftlicher Wirklichkeit? Veröff. Altertumskomm. Westfalen 17 (Münster 2007) 99–107.

Blankenfeldt 2015

R. Blankenfeldt, Fünfzig Jahre nach Joachim Werner: Überlegungen zur kaiserzeitlichen Kunst. In: W. Heizmann/S. Oehrl (Hrsg.), Bild Denkmäler zur germanischen Götter- und Heldensage. *RGA Ergbd.* 91 (Berlin, Boston 2015) 9–81, bes. 22–26.

Blankenfeldt 2015a

R. Blankenfeldt, Die Herkunft der germanischen Fundgruppen aus dem Thorsberger Moor. In: O. Grimm/A. Pesch (Hrsg.), Archäologie und Runen. Fallstudien zu Inschriften im älteren Futhark. Beiträge zum Workshop am Zentrum für Baltische und Skandinavische Archäologie (ZBSA) in Schleswig am 3./4. Februar 2011 (Kiel, Hamburg 2015) 59–77.

Blankenfeldt 2020

R. Blankenfeldt, Kampf und Kult bei den Germanen. Heeresrüstungsoffer aus dem Thorsberger Moor. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstellung (Darmstadt 2020) 307–335.

Blümel 2020

M. J. Blümel, Merkur, Mars, Minerva und Co. – Zur Frage nach dem Einfluss der römischen Religion im germanischen Barbaricum. Diss. Rhein. Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn (Bonn 2020).

Bø 1979

O. Bø, St. Olav in der Volkstradition. St. Olav, seine Zeit und sein Kult. *Acta Visbyensia* IV. Visbysomposiet för historiske vetenskaper (Visby 1979) 45–52.

Brückner 1999

M. Brückner, Die spätrömischen Grabfunde aus Andernach. *Arch. Schr. Inst. Vor- u. Frühgesch.* Johannes Gutenberg-Univ. Mainz 7 (Mainz 1999).

Burkert 2011

W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche². Die Religionen der Menschheit 15 (Stuttgart 2011).

Burmeister 2020

S. Burmeister, Germanen? Die Facetten und Probleme eines germanischen Kollektivbegriffs vor dem Hintergrund der bekannten Quellen. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine

- archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstellung (Darmstadt 2020) 417–431.
- v. Carnap-Bornheim 1991**
C. v. Carnap-Bornheim, Die Schwertriemenbügel aus dem Vimose (Fünen). Zur Typologie der Schwertriemenbügel der römischen Kaiserzeit im Barbarikum und in den römischen Provinzen. Kl. Schr. Vorgesch. Seminar Marburg, H. 38 (Marburg 1991).
- v. Carnap-Bornheim 2014**
C. v. Carnap-Bornheim (Hrsg.), Fund- und Forschungsgeschichte, naturwissenschaftliche und materialkundliche Untersuchungen. Mit Beiträgen von R. Blankenfeldt, C. v. Carnap-Bornheim, W. Dörfler, J. Gräf, K. Kelm, N. Lau, S. Matešić und einem Nachdruck von Conrad Engelhardt (1825–1881). Das Thorsberger Moor 4 (Schleswig 2014).
- v. Carnap-Bornheim/Ilkjaer 1996**
C. v. Carnap-Bornheim/J. Ilkjaer, Illerup Ådal. Bd. 5: Die Prachtausrüstungen. Textbd. Jutland Arch. Soc. Publ. 25,5 (Aarhus 1996).
- v. Carnap-Bornheim/Ilkjaer 1996a**
C. v. Carnap-Bornheim/J. Ilkjaer, Illerup Ådal. Bd. 6: Die Prachtausrüstungen. Katalog, Fundlisten u. Literatur. Jutland Arch. Soc. Publ. 25,6 (Aarhus 1996).
- v. Carnap-Bornheim/Ilkjaer 1996b**
C. v. Carnap-Bornheim/J. Ilkjaer, Illerup Ådal. Bd. 7: Die Prachtausrüstungen. Tafelbd. Jutland Arch. Soc. Publ. 25,7 (Aarhus 1996).
- Carron 2005**
H. Carron, Clemens Saga. The life of ST Clement of Rome. Edited and translated bei H. Carron. Viking Society for Northern Research. Text Series, Bd. 17. Hrsg. v. A. Faulkes/A. Finlay (Exeter 2005).
- Chinelli 2010**
R. Chinelli, Gegen den Bösen Blick – Ein Goldamulett aus Wien I, Am Hof, Fundort Wien. Ber. Arch. 13, 2010, 76–103.
- Clemens 2022**
L. Clemens, *Diana paganorum dea* – Zum Fortleben des Diana-Kultes im Trierer Land während des Mittelalters. In: Der Untergang des Römischen Reiches. Begleitband zur Ausstellung »Der Untergang des Römischen Reiches«. Rheinisches Landesmuseum. Trier, Museum am Dom Trier, Stadtmuseum Simeonstift Trier. 25. Juni – 27. November 2022. Schriftenr. Rhein. Landesmus. Trier 44 (Darmstadt 2022) 353–357.
- Dähnhardt 1910–1912**
O. Dähnhardt, Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Bd. 3–4: Tiersagen (Leipzig 1910–1912), <<http://www.zeno.org/M%C3%A4rchen/M/Allgemein/Oskar+D%C3%A4hnhardt%3A+Natursagen>> (30.12.2022).
- Deppmeyer 2024**
K. Deppmeyer, Die Geschichte des magischen Nagels. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 337–357.
- Derungs 1998**
K. Derungs, Märchen und Totemismus. In: S. Hellbusch/H. Baumann/K. Derungs (Hrsg.), Tier und Totem. Naturverbundenheit in archaischen Kulturen (Bern 1998), <<http://www.maerchenlexikon.de/texte/archiv/derungs01.htm>> (23.09.2022).
- Dietl u. a. 2024**
H. Dietl/J. Orschiedt/A. Siegl/H. Meller, Schamanengräber steinzeitlicher Jäger und Sammler und neue Erkenntnisse zum Schamaninnengrab von Bad Dürrenberg. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 157–182.
- Düwel/Oehrl 2017**
K. Düwel/S. Oehrl, Überlegungen zur Bild- und Runenritzung von Aspö in Södermanland (Sö 175). In: Die Faszination des Verborgenen und seine Entschlüsselung. Raði sar kunni: Beiträge zur Runologie, skandinavistischen Mediävistik und germanischen Sprachwissenschaft. Ergbd. RGA 101 (Berlin, Boston 2017) 95–108.
- Egeler 2015**
M. Egeler, 1–23.6 Germanische Kultorte in Deutschland. In: M. Klöcker/U. Tworuschka (Hrsg.), Handbuch der Religionen/eDidact 43. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum (München 2015) 1–23.
- Egeler 2020**
M. Egeler, Kontinuitäten, Brüche und überregionale Verflechtungen. Kultur und Religion in der antiken *Germania*. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstellung (Darmstadt 2020) 195–211.
- Engelhardt 1863**
C. Engelhardt, Thorsbjerg Mosefund. Sønderjydske og fynske Mosefund 1 (Kjöbenhavn 1863).
- Engelhardt 1865**
C. Engelhardt, Nydam Mosefund. 1859–1863 (Kjöbenhavn 1865).
- Engelhardt 1869**
C. Engelhardt, Vimose fundet. Fynske Mosefund 2 (Kjöbenhavn 1869).
- Essler 2017**
M. Essler, Zauber, Magie und Hexerei: Eine etymologische und wortgeschichtliche Untersuchung sprachlicher Ausdrücke des Sinnbezirks Zauber und Magie in indogermanischen Sprachen. Books on Demand¹ (20.11.2017).
- Fischer 2020**
T. Fischer, Gladius. Roms Legionen in Germanien (München 2020).
- Follmann-Schulz 2010**
A.-B. Follmann-Schulz, 9.7 Glasgefäße. In: M. Becker, Das Fürstengrab von Gommern. Veröff. Landesamt Denkmalpf. u. Arch. Sachsen-Anhalt 63/I (Halle [Saale] 2010) 163–170.
- Frenschkowski 2024**
M. Frenschkowski, Zaubersprüche: Ästhetik und Pragmatik des magischen Wortes an antiken Beispielen. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 359–384.
- Fünfschilling 2015**
S. Fünfschilling, Die römischen Gläser aus Augst und Kaiseraugst. Kommentierter Formenkatalog und ausgewählte Neufunde 1981–2010 aus Augusta Raurica. Forsch. Augst 51/1–2 (August 2015).
- Füting 2010**
M. Füting, Archäometrie an den Funden aus dem Fürstengrab Gommern. In: M. Becker, Das Fürstengrab von Gommern. Veröff. Landesamt Denkmalpf. u. Arch. Sachsen-Anhalt 63/I (Halle [Saale] 2010) 197–216.
- Gattiker/Gattiker 1989**
E. Gattiker/L. Gattiker, Die Vögel im Volksglauben. Eine volkskundliche Sammlung aus verschiedenen europäischen Ländern von der Antike bis heute (Wiesbaden 1989).
- Gladigow 1984**
B. Gladigow, Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen. Frühmittelalterl. Stud. 18,1, 1984, 19–43.
- Goethert-Polaschek 1977**
K. Goethert-Polaschek, Katalog der römischen Gläser des Rheinischen Landesmuseums Trier. Trierer Grabungen u. Forsch. 9 (Mainz 1977).
- Goeze/Donndorff 1796**
J. A. E. Goeze/J. A. Donndorff, Europäische Fauna oder Naturgeschichte der europäischen Thiere: in angenehmen Geschichten und Erzählungen für allerley Leser, vorzüglich für die Jugend. Bd. 6: Die Wasservögel (Leipzig 1796).
- Graf 2006**
M. H. Graf, Alpha Aurigæ: wort- und sachgeschichtliche Studien zu germ. *habraz und verwandten Problemen. Diss. Univ. Zürich (Zürich 2006), <<https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/163444/1/20060048.pdf>> (15.02.2022).
- Gräf 2014**
J. Gräf, Die Lederfunde aus dem Thorsberger Moor. In: C. v. Carnap-Bornheim (Hrsg.), Fund- und Forschungsgeschichte, naturwissenschaftliche und materialkundliche Untersuchungen. Mit Beiträgen von R. Blankenfeldt, C. v. Carnap-Bornheim, W. Dörfler, J. Gräf, K. Kelm, N. Lau, S. Matešić und einem Nachdruck von Conrad Engelhardt (1825–1881). Das Thorsberger Moor 4 (Schleswig 2014) 231–338.
- Grieg 1926**
S. Grieg, Hadelands eldste bosetningshistorie (Oslo 1926).
- Grieg 1938**
S. Grieg, Listas Jernalder. Bidrag til Vest-Agders Eldste Kulturhistorie. Univ. Oldsaksamlings Skrifter 1 (Oslo 1938).
- Grimm 1835 [1968]**
J. Grimm, Deutsche Mythologie. Bd. 1–3 (Göttingen 1835). [Hier verwendet: Nachdruck der 4. Ausgabe, hrsg. v. E. H. Meyer, Berlin 1875, mit einer Einführung von Leopold Kretzenbacher (Graz 1968)].
- Grimm 1856/1857 [2001]**
Brüder Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Ausgabe letzter Hand mit den Originalanmerkungen der Brüder Grimm⁷. Mit einem Anhang sämtlicher, nicht in allen Auflagen veröffentlichter Märchen und Herkunftsnachweisen herausgegeben von Heinz Rölleke. 3 Bde. (Göttingen 1856/1857 [Nachdruck Stuttgart 2001]).
- Gröndal 1887**
B. Gröndal, Isländische Vogelnamen. Ornis 3, 1887, 587–618.
- Harvilahti 2019**
L. Harvilahti, Mythic logic and meta-discursive practices in the Scandinavian and Baltic regions. In: M. Bertell/Frog/K. Willson, Contacts and Networks in the Baltic Sea Region. Austmarr as a Northern mare nostrum, ca. 500–1500 AD (Amsterdam 2019) 187–210.
- Haubl 2001**
R. Haubl, Kraft des bösen Blicks. Psychologie und Buchautor Rolf Haubl, 50, über Neid als Mittel der Seelenhygiene, die Angst der Reichen und die Schadenfreude der Erfolglosen. Interview zu seinem Buch: Rolf Haubl: »Neidisch« (München 2001). Der Spiegel 36, 2001, <<https://www.spiegel.de/wissenschaft/kraft-des-boesen-blicks-a-d867952-0002-0001-0000-000020017852>> (06.09.2023).
- Haupt 2010**
P. Haupt, Heiligtümer in den römischen Nordwestprovinzen. Eine Betrachtung vor dem Hintergrund neurowissenschaftlicher und evolutionsbiologischer Theorien. Überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift, 2008 vom FB 07 – Geschichts- und Kulturwissenschaften der Johannes Gutenberg-Universität Mainz angenommen (Bocholt 2010), <[Heiligtümer_in_den_romischen_Nordwestpro.pdf](https://www.spiegel.de/wissenschaft/kraft-des-boesen-blicks-a-d867952-0002-0001-0000-000020017852)> (01.05.2024).
- Herrmann 1898 [1991]**
P. Herrmann, Vom Anfang und Ende der Welt.

- Deutsche Mythologie. Gekürzte Fassung der Erstausgabe (Leipzig 1898 [Berlin 1991]).
- Herrmann 1903**
P. Herrmann, Nordische Mythologie. In gemeinverständlicher Darstellung (Leipzig 1903).
- Herrmann 1903 [1992]**
P. Herrmann, Von der Finsternis ins Licht. Nordische Mythologie. Gekürzte Fassung der Erstausgabe (Leipzig 1903 [Berlin 1992]).
- Höffgen 2016 [2023]**
T. Höffgen, Schamanismus bei den Germanen. Götter – Menschen – Tiere – Pflanzen⁶ (Remda-Teichel 2016 [2023]).
- Hopf 1888 [2012]**
L. Hopf, Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit. Eine ethnologisch-zoologische Studie (Stuttgart 1888 [Nachdruck Barsinghausen 2012]).
- Ilkjær 1990**
J. Ilkjær, Illerup Ådal. Bd. 1: Die Lanzen und Speere. Textbd. Jutland Arch. Soc. Publ. 25,1 (Århus 1990).
- Ilkjær 2006**
RGA XXXII (2006) 402–410 s. v. Vimose (J. Ilkjær).
- Jelusić 2017**
M. Jelusić, Zu einem Schildzeichen der Notitia Dignitatum. Neubewertung einer Grabmalerei mit der Darstellung des spätantiken Soldaten Flavius Maximianus aus der Villa Maria-Katakomba in Syrakus (Reg. Siciliana/I). Arch. Korbl. 47, 2017, 513–532.
- Jelusić/Kaiser 2020**
M. Jelusić/A. Kaiser, »Verzeichnis aller Ämter, der zivilen wie auch der militärischen«. Die Notitia Dignitatum als Quelle für die spätantike Verwaltungs- und Militärgeschichte. In: Rom im Umbruch. Antike Welt 3, 2020, 8–13.
- Jensen/Nørbach 2010**
X. P. Jensen/L. C. Nørbach, Illerup Ådal. Bd. 13: Die Bögen, Pfeile und Äxte. Jutland Arch. Soc. Publ. 25,13 (Århus 2010).
- Kabel 1912**
W. Kabel, Die Tiere im Volksglauben (1912), <https://de.wikisource.org/wiki/Die_Tiere_im_Volksglauben> (15.02.2022).
- Klemm 1843**
G. Klemm, Allgemeine Cultur=Geschichte der Menschheit. Bd. 2: Die Jäger- und Fischervölker der passiven Menschheit (Leipzig 1843).
- Knoll 2018**
F. Knoll, Rot, Weiß, Schwarz – Die Wandmalerei Mitteldeutschlands während der späten Bronze-/frühen Eisenzeit (1300–450 v. Chr.) im europäischen Kontext. Veröff. Landesamt Denkmalpf. u. Arch. Sachsen-Anhalt 78 (Halle [Saale] 2018).
- Kortüm u. a. 2022**
K. Kortüm/M. Garcia/R. Keller, Mars, beschütze unser Tor! Untersuchungen zum Öhringer Westkastell. Arch. Ausgr. Baden-Württemberg 2022, 170–172.
- Krause 2016**
A. Krause, Die Götter und Mythen der Germanen² (Wiesbaden 2016).
- Kremer 2021**
R. Kremer, Geister, Hexen, Menschenfresser. Gruselgestalten im alten Rom (Darmstadt 2021).
- Kropp 2015**
A. Kropp, »... Dann trag das Bleitäfelchen weg ans Grab eines vorzeitig Verstorbenen«. Antike Fluchtafeln als Textträger und Ritualobjekte. In: A. Kehnel/D. Panagiotopoulos (Hrsg.), Schriftträger – Textträger. Zur materialen Präsenz des Geschriebenen in frühen Gesellschaften. Materiale Textkulturen 6. Schriftenr. Sonderforschungsbereich 933. Hrsg. von L. Lieb (Berlin, München, Boston 2015) 73–101.
- Krüger 2023**
T. Krüger, Historische Verbreitung, Bedeutung und biologischer Hintergrund niederdeutscher Namen für die Bekassine Gallinago gallinago in Nordwestdeutschland. Vogelwarte 61, 2023, 93–122, © DO-G, IFV, MPG 2023, <https://www.researchgate.net/publication/373819449_Historische_Verbreitung_Bedeutung_und_biologischer_Hintergrund_niederdeutscher_Namen_für_die_Bekassine_Gallinago_gallinago_in_Nordwestdeutschland_Historical_distribution_meaning_and_biological_backgro> (06.05.2025).
- Krünitz 1827**
J. G. Krünitz, Oekonomische Encyclopädie oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus- und Landwirthschaft. In alphabetischer Ordnung. S. v. Schnepfe. Bd. 147 (Berlin 1827), <<https://www.kruenitz1.uni-trier.de/xxx/b/kb00660.htm>> (21.12.2022).
- Künzl 1997**
S. Künzl, Die Trierer Spruchbecherkeramik. Dekorierter Schwarzfirniskeramik des 3. und 4. Jahrhunderts n. Chr. Trierer Zeitschr., Beih. 21 (Trier 1997).
- Künzl 2010**
S. Künzl, Römische Metallobjekte. In: M. Becker, Das Fürstengrab von Gommern. Veröff. Landesamt Denkmalpf. u. Arch. Sachsen-Anhalt 63 (Halle [Saale] 2010) 171–187.
- Künzl 2019**
E. Künzl, Die Germanen. Geheimnisvolle Völker aus dem Norden² (Darmstadt 2019).
- Lau 2016**
N. Lau, Pferdegeschirre aus nordeuropäischen Kriegsbeuteopfern (Thorsberger Moorfund) – Römische und »barbarische« Komponenten. In: H.-U. Voß/N. Müller-Scheeßel (Hrsg.), Archäologie zwischen Römern und Barbaren. Zur Datierung und Verbreitung römischer Metallarbeiten des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. im Reich und im Barbaricum – ausgewählte Beispiele (Gefäße, Fibeln, Bestandteile militärischer Ausrüstung, Kleingerät, Münzen). Internat. Koll., Frankfurt am Main, 19.–22. März 2009. Koll. Vor-u. Frühgesch. 22,2 (Bonn 2016) 697–709.
- Leeb 1892**
P. W. L. Leeb, Sagen Niederösterreichs. Bd. 1 (Wien 1892) 23–24.
- Lindahl u. a. 2002**
C. Lindahl/J. McNamara/J. Lindow (Hrsg.), »Olaf, Heiliger«. Mittelalterliche Folklore: Ein Leitfaden zu Mythen, Legenden, Geschichten, Überzeugungen und Bräuchen (Oxford 2002).
- Lindner 1973**
K. Lindner, Das Gedicht vom Vogelfang des Nemesian. Herrn Dr. Hans Kumerloewe zum 70. Geburtstag. Bonner Zool. Beitr. 24, 1973, 204–218.
- Literatur-Zeitung 1836**
Allgemeine Literatur-Zeitung vom Jahre 1836. Bd. 2: Mai bis August (Halle [Saale], Leipzig 1836).
- Lunczer 2009**
C. Lunczer, Vögel in der griechischen Antike. Eine Untersuchung über Kenntnisse und Wahrnehmung der antiken Vogelwelt. Diss. Univ. Heidelberg (Heidelberg 2009), doi:10.11588/heidok.00010154.
- Lund Hansen 1987**
U. Lund Hansen, Römischer Import im Norden: Warenaustausch zwischen dem Römischen Reich und dem freien Germanien während der Kaiserzeit unter besonderer Berücksichtigung Nordeuropas. Nordiske Fortidsminder B 10 (København 1987).
- Mannhardt 1868**
W. Mannhardt, Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde (Berlin 1868).
- Matešić 2008**
S. Matešić, Militaria im Thorsberger Moorfund – Zeugnisse römisch-germanischer Kontakte. In: A. Abegg-Wigg/A. Rau (Hrsg.), Aktuelle Forschungen zu Kriegsbeuteopfern und Fürstengräbern im Barbaricum. Internat. Kolloquium unterstützt durch Carlsbergfondet, Schleswig 15.–18. Juni 2006. Schr. Arch. Landesmus. Ergänzungsr. Bd. 4 (Neumünster 2008) 85–104.
- Matešić 2015**
S. Matešić, Das Thorsberger Moor. Hrsg. von C. v. Carnap-Bornheim. Die militärischen Ausrüstungen. Vergleichende Untersuchungen zur römischen und germanischen Bewaffnung. Bd. 3.1: Text (Schleswig 2015).
- Matešić 2015a**
S. Matešić, Das Thorsberger Moor. Hrsg. von C. v. Carnap-Bornheim. Die militärischen Ausrüstungen. Vergleichende Untersuchungen zur römischen und germanischen Bewaffnung. Bd. 3.2: Fundlisten, Hauptkomponentenanalysen, Katalog, Konkordanzen, Verzeichnisse, Tafeln (Schleswig 2015).
- Meuli 1946**
K. Meuli, Griechische Opferbräuche. In: Phyllobolia. Für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945. Von O. Gigon, K. Meuli, W. Theiler, F. Wehrli u. B. Wyss (Basel 1946) 185–287.
- Michelsen 1840**
A. L. J. Michelsen (Red.), Archiv für Staats- und Kirchengeschichte der Herzogthümer Schleswig, Holstein, Lauenburg und der angrenzenden Länder und Städte, Bd. 4 (Altona 1840).
- Mone 1823**
F. J. Mone, Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa. Zweiter Theil: Die Religionen der südlichen teutschen und der celtischen Völker (Leipzig, Darmstadt 1823), <https://books.google.de/&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false> (15.02.2022).
- Muhl/Schwarz 2019**
A. Muhl/R. Schwarz, Barbarenmacht. Spätantike und Völkerwanderungszeit. Begleith. Dauerausstellung Landesmus. Vorgesch. Halle (Halle [Saale] 2019).
- Müller-Wille 1999**
M. Müller-Wille, Opferkulte der Germanen und Slawen. Sonderheft 1999 der Zeitschrift »Archäologie in Deutschland« (Stuttgart 1999).
- Mundal 1997**
E. Mundal, Midgardsormen og andre heidne vesen i kristen kontekst. Nordica Bergensia 14,2, 1997, 20–38.
- Nüsse 2013**
H.-J. Nüsse, Germanen im 3. Jh. n. Chr. Eine Zeit des Wandels. In: H. Pöppelmann/K. Deppmeyer/W.-D. Steinmetz (Hrsg.), Roms vergessener Feldzug. Die Schlacht am Harzhorn. Veröff. Braunschweig. Landesmus. 115 (Darmstadt 2013) 126–134.
- Oehrl 2010**
S. Oehrl, Ornithomorphe *Psychopompoi* im Bildprogramm der gotländischen Bildsteine. Ikonografische Auswertung des Neufundes vom Hafenplatz in Fröjel. Frühmittelalterl. Stud. 44, 2010, 1–37.
- Oehrl 2010a**
S. Oehrl, Der Runenstein von Aspö. Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit und die Chiffren der Gott-Tier-Kommunikation. Zeitschr. Dt. Altertum u. Dt. Literatur 139,4, 2010, 418–458.
- Oehrl 2011**
S. Oehrl, Runen, runenähnliche Zeichen und Tierdarstellungen auf Waffen. Überlegungen zu den Ritzzeichen auf Pfeilschäften aus dem Kriegsbeuteopfermoor von Nydam und tauschierten Lanzen spitzen der Römischen Kaiserzeit. Offa 63/64, 2006/07 (2011) 63–78.
- Oldenstein 1976**
J. Oldenstein, Zur Ausrüstung römischer Auxiliareinheiten. Studien zu Beschlägen und Zierrat an der Ausrüstung der römischen Auxiliareinheiten des obergermanisch-raetischen

- Limesgebietes aus dem zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr. Ber. RGK 57, 1976, 49–284.
- Oldenstein 1994**
J. Oldenstein, Die letzten Jahrzehnte des römischen Limes zwischen Andernach und Selz unter besonderer Berücksichtigung des Kastells Alzey und der Notitia Dignitatum. In: F. Staab (Hrsg.), Zur Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter am Oberrhein. Ober-rhein. Stud. 11 (Sigmaringen 1994) 69–112.
- Peek u. a. 2022**
C. Peek/A. Hüser/U. M. Meier mit Fotos von R. Kiepe, Die Gräber der Fallward. Ausstellung im Museum Burg Bederkesa. Hrsg. v. Museum Burg Bederkesa (Bad Bederkesa) und dem Niedersächsischen Institut für historische Küstenforschung (Wilhelmshaven) (Rahden/Westf. 2022).
- Pesch 2007**
A. Pesch, Germanische Tierstilkunst: Charakteristik und Wege zur Deutung. Die Kunde, N. F. 58, 2007, 221–236, <<https://books.ub.uni-heidelberg.de/propylaeum/reader/download/1111/1111-29-100768-1-10-20221026.pdf>> (15.02.2022).
- Pesch 2009**
A. Pesch, Iconologia Sacra. Zur Entwicklung und Bedeutung der germanischen Bildersprache im 1. Jahrtausend. In: U. v. Freeden/H. Friesinger/E. Wamers (Hrsg.), Glaube, Kult und Herrschaft. Phänomene des Religiösen im 1. Jahrtausend n. Chr. in Mittel- und Nordeuropa. Akten des 59. Internationalen Sachsen-symposiums und der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im Mitteldonau-raum (Bonn 2009) 203–217.
- Pesch 2012**
A. Pesch, Fallstricke und Glatteis: Die germanische Tierornamentik. In: Altertumskunde – Altertumswissenschaft – Kulturwissenschaft: Erträge und Perspektiven nach 40 Jahren Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. RGA-E-Band 77 (Berlin, Boston 2012) 633–687.
- Pesch 2013**
A. Pesch, Germaniens kriegerische Götter. In: H. Pöppelmann/K. Deppmeyer/W.-D. Steinmetz (Hrsg.), Roms vergessener Feldzug. Die Schlacht am Harzhorn. Veröff. Braunschweig. Landesmus. 115 (Darmstadt 2013) 181–187.
- Pesch 2015**
A. Pesch, Sterbende, überlebende und auswan-dernde Götter. In: C. Ruhmann/V. Brieske (Hrsg.), Dying Gods – Religious beliefs in northern and eastern Europe in the time of Christianisation. Neue Stud. Sachsenforsch. 5 (Stuttgart 2015).
- Pesch 2015a**
A. Pesch, Die Kraft der Tiere. Völkerwande-rungszeitliche Goldhalskragen und die Grund-sätze germanischer Kunst. Unter Mitarbeit von Jan Peder Lamm, Maiken Fichtl und Bar-bara Armbruster. Mit einem Beitrag von Lars O. Lagerqvist. Kat. Vor- u. Frühgesch. Altertü-mer 47 = Schr. Arch. Landesmus. 12 (Mainz 2015).
- Pesch 2019**
A. Pesch, Königliche Kostbarkeiten: Germani-scher Ringschmuck vom ersten bis ins fünfte Jahrhundert. In: H. Meller/S. Kimmig-Völkner/A. Reichenberger (Hrsg.), Ringe der Macht. Internat. Tagung vom 09. bis 10. November 2018 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vor-gesch. Halle 21/II (Halle [Saale] 2019) 471–490.
- Pöppelmann u. a. 2013**
H. Pöppelmann/K. Deppmeyer/W.-D. Stein-metz (Hrsg.), Roms vergessener Feldzug. Die Schlacht am Harzhorn. Veröff. Braunschweig. Landesmus. 115 (Darmstadt 2013).
- Preisendanz 1928**
K. Preisendanz, Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Herausgege-ben und übersetzt von Karl Preisendanz (Leip-zig, Berlin 1928), Internet Archive: <<https://archive.org/details/PapyriGraecaeMagicae/page/n102/mode/tup?q=anti>> (25.01.2023).
- Priesner 2024**
C. Priesner, Formen magischen Denkens. Annäherungen an einen schillernden Begriff. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagun-gen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 19–38.
- Przybyła 2010**
M. J. Przybyła, Bemerkungen zu einigen loka-len Formen der Schwertgürtelschließen vom sog. Balteus-Typ aus dem Barbaricum. Rech. Arch. Nouvelle Ser. 2 (Kraków 2010) 93–184.
- Raddatz 1957**
K. Raddatz, Der Thorsberger Moorfund. Gür-telteile und Körperschmuck. Offa-Bücher 13 (Neumünster 1957).
- Raddatz 1987**
K. Raddatz, Der Thorsberger Moorfund. Kata-log: Teile von Waffen und Pferdegeschirr, sonstige Fundstücke aus Metall und Glas, Ton- und Holzgefäße, Steingeräte. Offa-Bücher 65 (Neumünster 1987).
- Rakoczy 1996**
T. Rakoczy, Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur. Clas-sica Monacensia 13 (Tübingen 1996).
- Rau 2005**
A. Rau, Arkaden und Vögel. Form und Bildin-halt von Feinschmiedearbeiten als Indikato-ren für die Beziehungen skandinavischer Eliten des 4. Jahrhunderts n. Chr. Arch. Korr-bl. 35, 2005, 89–103.
- Rau 2010**
A. Rau, Nydam Mose 1. Die personengebunde-nen Gegenstände. Grabungen 1989–1999. Jysk Ark. Selskabs Skr. 72 (Aarhus 2010).
- Rau 2012**
A. Rau, Das nördliche Barbaricum zur Zeit der Krise des 3. Jahrhunderts n. Chr. Einige kritische Anmerkungen zur Diskussion über provinzialrömisch-nordeuropäische Verbin-dungen. In: T. Fischer (Hrsg.), Die Krise des 3. Jahrhunderts n. Chr. und das Gallische Son-derreich. Akten des Interdisziplinären Kollo-quiums Xanten 26. bis 28. Februar 2009. Schriften des Lehr- und Forschungszentrums für die antiken Kulturen des Mittelmeerraumes – Centre for Mediterranean Cultures (ZAKMIRA) 8 (Wiesbaden 2012) 343–430.
- Rau 2013**
A. Rau, Der unsichtbare Gegner. Größe und soziale Zusammensetzung germanischer Kampfverbände. In: H. Pöppelmann/K. Depp-meyer/W.-D. Steinmetz (Hrsg.), Roms verges-sener Feldzug. Die Schlacht am Harzhorn. Veröff. Braunschweig. Landesmus. 115 (Darmstadt 2013) 167–171.
- Rau 2013a**
A. Rau, Die germanischen Krieger und ihre Bewaffnung im 3. Jh. n. Chr. In: H. Pöppel-mann/K. Deppmeyer/W.-D. Steinmetz (Hrsg.), Roms vergessener Feldzug. Die Schlacht am Harzhorn. Veröff. Braunschweig. Landesmus. 115 (Darmstadt 2013) 172–179.
- Rau/v. Carnap-Bornheim 2012**
A. Rau/C. v. Carnap-Bornheim, Die kaiserzeit-lichen Heeresausrüstungsofopfer Südskinda-viens – Überlegungen zu Schlüsselfunden archäologisch-historischer Interpretations-muster in der kaiserzeitlichen Archäologie. In: Altertumskunde – Altertumswissenschaft – Kulturwissenschaft: Erträge und Perspekti-ven nach 40 Jahren Reallexikon der Germani-schen Altertumskunde. RGA-E-Band 77 (Ber-lin, Boston 2012) 515–540.
- Rau u. a. 2009**
A. Rau/R. Blankenfeldt/N. Lau/S. Matešić/F. Westphal, Neue Forschungen in Thorsberg und Nydam. In: 2000 Jahre Varusschlacht. Konflikt. Hrsg. von der VARUSSCHLACHT im Osnabrücker Land GmbH – Museum und Park Kalkriese (Stuttgart 2009) 148–161.
- Real-Encyklopädie 1836**
Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände (Conversations-Lexi-ikon), Bd. 118 (Leipzig 1836).
- Reddig 1981**
E. Reddig, Die Bekassine. Capella gallinago. Die Neue Brehm-Bücherei (Lutherstadt Wit-tenberg 1981).
- Reich 2013**
D. Reich, Rot gegen das »Böse Auge« – die apotropäische Rolle der roten Farbe auf römi-schen Fußbodenmosaiken. In: H. Meller/C.-H. Wunderlich/F. Knoll, Rot – Die Archäolo-gie bekennt Farbe. 5. Mitteldt. Archäologentag vom 04. bis 06. Oktober 2012 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. Halle 10 (Halle [Saale] 2013) 353–360.
- Reichenberger 2024**
A. Reichenberger, Zu Erscheinungsformen und zur Nachweisbarkeit magischer Praktiken am archäologischen Material – ein Überblick anhand ausgewählter Beispiele. In: A. Reichen-berger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. Novem-ber 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 53–111.
- v. Reinsberg-Düringsfeld 1863**
O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr in Sitten, Gebräuchen und Festen der germani-schen Völker (Leipzig 1863).
- Rink 1997**
A. Rink, Mensch und Vogel bei römischen Naturschriftstellern und Dichtern. Untersucht insbesondere bei Plinius, Älian und Ovid. Euro-päische Hochschulschr. R. 15 = Klassische Spra-chen u. Lit. Bd. 71 (Frankfurt a. M. u. a. 1997).
- Roland 2022**
M. Roland, Der Waldrapp. Historische Quellen. Version 1/1: 2022, S. 219, <https://manuscripta.at/Ma-zu-Bu/wr/Roland-Martin_Waldrapp_Historische-Quellen.pdf> (05.09.2022).
- Schafberg/Teegen 2010**
R. Schafberg/W.-R. Teegen, 6. Der Fundstoff – Anthropologie, Pathologie, Biometrie. 6.1 Ein wahrhaft großer Mann. Anthropologische und paläopathologische Betrachtungen zu den Ske-lettresten und einigen Ausstattungsstücken. In: M. Becker, Das Fürstengrab von Gommern. Veröff. Landesamt Denkmalpfl. u. Arch. Sach-sen-Anhalt 63/I (Halle [Saale] 2010) 49–59.
- Schäfer/Hezser 2000**
P. Schäfer/C. Hezser, The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture II (Der Talmud Yerushalmi und die griechisch-römische Kul-tur II). Texts and Studies in Ancient Judaism 79 (Tübingen 2000).
- Scherf/Wunderlich 2022**
C. Scherf/C.-H. Wunderlich, Das älteste Tafel-bild Mitteldeutschlands. Nr. 165: Die bemalten Schildreste aus dem Fürstengrab von Gommern. In: H. Meller/K. Gärtner (Hrsg.), Schön-heit, Macht und Tod II. 275 Funde aus dem Lan-desmuseum für Vorgeschichte Halle. Bd. 2. Mit Fotos von J. Lipták (Halle [Saale] 2022) 416–417.
- Schmauder 2020**
M. Schmauder, Germanen. Eine archäologi-sche Bestandsaufnahme. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstel-lung (Darmstadt 2020) 19–39.
- Schmidt 2002**
G. Schmidt, Rabe und Krähe in der Antike.

Studien zur archäologischen und literarischen Überlieferung (Wiesbaden 2002).

Schmidt 2015

C. Schmidt, Bein zu Bein, Blut zu Blut. Spuren germanischer Religion für den mitteldeutschen Raum zur Zeit der Spätantike und der Völkerwanderung. In: F. Koch-Heinrichs, Vandalen, Burgunden & Co. Germanen in der Lausitz. Begleitband zur Sonderausstellung VANDALEN, BURGUNDEN & Co. – Germanen in der Lausitz vom 29. November 2014 bis 25. Oktober 2015 in Kamenz (Kamenz 2015) 47–62.

Schmidt/Bemmann 2008

B. Schmidt/J. Bemmann, Körperbestattungen der jüngeren Römischen Kaiserzeit und der Völkerwanderungszeit Mitteldeutschlands. Katalog. Veröff. Landesamt Denkmalpf. u. Arch. Sachsen-Anhalt 61 (Halle [Saale] 2008).

Schmölcke/Thomsen 2024

U. Schmölcke/K.-M. Thomsen, Prehistorical and historical occurrence and range dynamic of the Eurasian Spoonbill (*Platalia leucorodia*) at the White Stork (*Ciconia ciconia*) in Europe. Journal Ornithology, published online: 19. August 2024, doi:10.1007/s10336-024-02206-8.

Schnellenkamp 1936

W. Schnellenkamp, Ein Gräberfeld aus fränkischer Zeit in Bischofsheim bei Mainz. Mainzer Zeitschr. 31, 1936, 1–11.

Schulte 2013

L. Schulte, Die Altmark und der Norden – Zu technischen Adaptionen der jüngeren Römischen Kaiserzeit. In: I. Heske/H.-J. Nüsse/J. Schneeweiß (Hrsg.), »Landschaft, Besiedlung und Siedlung«. Archäologische Studien im nordeuropäischen Kontext. Festschr. Karl-Heinz Willroth. Göttinger Schr. Vor- u. Frühgesch. 33 = Schriftenr. Heimatkundlicher Arbeitskreis Lüchow-Dannenberg 20 (Neumünster, Hamburg 2013) 217–232.

Schulz 1938

W. Schulz, Mitteldeutschland – ein Mittler zwischen Süd und Nord in der Völkerwanderungszeit. Germanenerbe 3, 1938, 7–14.

Schürr 2007

D. Schürr, Wodan oder Warg: zum Brakteaten Nebenstedt I. Amsterdamer Beitr. ältere Germanistik 63, 2007, 9–20.

Schwartz 1862

F. L. W. Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum mit Bezug auf Norddeutschland, besonders die Mark Brandenburg und Mecklenburg. Eine Skizze² (Berlin 1862), <https://books.google.com/bn/books?id=rD0CAAAQAQAJ&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false> (15.02.2022).

Schwillus 2024

H. Schwillus, Die elaborierte Hexenvorstellung in Spätmittelalter und Neuzeit. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 425–437.

Schwinden 2022

L. Schwinden, Orpheus – Mithras – Christus. Die alten Kulte und der Aufstieg des Christentums im Rhein-Mosel-Raum. In: Der Untergang des Römischen Reiches. Begleitband zur Ausstellung »Der Untergang des Römischen Reiches«. Rheinisches Landesmus. Trier, Museum am Dom Trier, Stadtmuseum Simeonstift Trier. 25. Juni – 27. November 2022. Schriftenr. Rheinisch. Landesmus. Trier 44 (Darmstadt 2022) 323–327.

Seeger/Weinreich 1968

Aristophanes. Sämtliche Komödien. Übertragen von L. Seeger. Einleitung zur Geschichte

und zum Nachleben der Griechischen Komödie nebst Übertragungen von Fragmenten der Alten und Mittleren Komödie von O. Weinreich. Die Bibliothek der Alten Welt. Griechische Reihe (Zürich, Stuttgart 1968).

Seligmann 1910

S. Seligmann, Der Böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker. 2 Bde. (Berlin 1910).

Simek 2007

R. Simek, Die Edda (München 2007).

Simek 2014

R. Simek, Religion und Mythologie der Germanen² (Darmstadt 2014).

Simek 2024

R. Simek, Runen und Magie. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 385–394.

Simek u. a. 2021

R. Simek/J. Zeit-Altperter/V. Broustin (Hrsg.), Sagas aus der Vorzeit. Von Wikingern, Berserkern, Untoten und Trollen. 3 Bde. (Stuttgart 2021).

Suolahti 1909

H. Suolahti, Die deutschen Vogelnamen. Eine wortgeschichtliche Untersuchung (Straßburg 1909).

Steuer 2020

H. Steuer, Zehn Vorurteile antiker und moderner Historiker. Über die Verhältnisse in »Germanien« in den ersten Jahrhunderten um und nach Christi Geburt. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstellung (Darmstadt 2020) 43–65.

Südkamp 2018

H. Südkamp, Totemismus Institution oder Illusion?, <https://nanopdf.com/download/totemismus-horstuedkampde_pdf> (23.09.2022).

Tuczay 2024

C. A. Tuczay, Der böse Blick: Vom alten Ägypten bis heute. In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 295–310.

Vang Petersen 2003

P. Vang Petersen, Kriegerkunst, Glaube und Symbolik. In: L. Jørgensen/B. Storgaard/L. G. Thomsen, Sieg und Triumph. Der Norden im Schatten des Römischen Reiches (Kopenhagen 2003) 286–294.

Vasil'yev 2013

A. Vasil'yev, Thin-Walled Glass Beakers with Wide Mouth and Decoration of Cut Ovals (Eggers 223, 224, 226, 228). In: I. Khrapunov/F.-A. Stylegar (Hrsg.), Inter ambo maria. Northern Barbarians from Scandinavia towards the Black Sea. Cultural-historical reports 15 = Kulturhistoriske rapporter 15 (Kristiansand, Simferopol 2013) 420–434.

Voigt 1835

F. S. Voigt, Lehrbuch der Zoologie. Bd. 2: Spezielle Zoologie – Vögel (Stuttgart 1835).

Voß 2020

H.-U. Voß, »Polytechniker« – Spezialisten – Künstler. »Germanisches Metallhandwerk mit Qualitätserzeugnissen« in der Römischen Kaiserzeit. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstellung (Darmstadt 2020) 159–169.

Voß 2020a

H.-U. Voß, »Germanen« und »Römer«. Die Vorzüge des Unterschiedlichen. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstellung (Darmstadt 2020) 433–449.

Wagner 1977

N. Wagner, (Hercules) Magusanus. Bonner Jahrb. 177, 1977, 417–422.

Wehry 2020

B. Wehry, Germanischer Prunk und römische Technik. Der Schildbuckel aus dem Fürstengrab von Gommern. In: G. Uelsberg/M. Wemhoff, Germanen. Eine archäologische Bestandsaufnahme. Begleitband zur Ausstellung (Darmstadt 2020) 349–353.

Weigand 1843

F. L. K. Weigand, Wörterbuch der Deutschen Synonymen, Bd. 3 (Mainz 1843).

Werner 1933

J. Werner, Bemerkungen zur mitteldeutschen Skelettgräbergruppe Hassleben-Leuna. Zur Herkunft der ingentia auxilia Germanorum des gallischen Sonderreiches in den Jahren 259–274 n. Chr. In: H. Beumann (Hrsg.), Festschrift für Walter Schlesinger. Mitteldt. Forsch. 74,1 (Köln, Wien 1973) 1–30.

Wesche 1940

H. Wesche, Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiet des Zaubers und der Weissagung. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Sprache I. Hrsg. v. T. Frings u. E. Gierach (Halle [Saale] 1940).

Westphal 2009

F. Westphal, Holzfunde aus Thorsberg und Nydam. Das Material der Grabungen Conrad Engelhardts. In: A. Rau/R. Blankenfeldt/N. Lau/S. Matešić/F. Westphal, Neue Forschungen in Thorsberg und Nydam. In: 2000 Jahre Varusschlacht. Konflikt. Hrsg. von der VARUSSCHLACHT im Osnabrücker Land GmbH – Museum und Park Kalkriese (Stuttgart 2009) 158–161.

Wilhelmy 1998

W. Wilhelmy, Hildegards natur- und heilkundliches Schrifttum. In: H.-J. Kotzur (Hrsg.), Hildegard von Bingen 1098–1179. Ausstellung im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Mainz 1998 (Mainz 1998) 284–333.

Winkle 2010

S. Winkle, Magische Medizin. Hamburger Ärzteblatt 3, 2010, 12–19.

Wolf 2024

S. Wolf, Schamanendarstellungen in der jüngeren Altsteinzeit Europas? In: A. Reichenberger/H. Meller (Hrsg.), Aspekte magischen Denkens. Internat. Tagung vom 12.–13. November 2021 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. 29 (Halle [Saale] 2024) 133–156.

Wolters 2013

R. Wolters, Im Schatten von Adler und Rabe. Krieger, Händler, Verschleppte beiderseits des Limes. In: H. Pöppelmann/K. Deppmeyer/W.-D. Steinmetz (Hrsg.), Roms vergessener Feldzug. Die Schlacht am Harzhorn. Veröff. Braunschweig. Landesmus. 115 (Darmstadt 2013) 155–160.

Wunderlich 2013

C.-H. Wunderlich, Scharlach, Röteln und anderer Zinnober. Zur Kulturgeschichte roter Farbstoffe. In: H. Meller/C.-H. Wunderlich/F. Knoll (Hrsg.), Rot – Die Archäologie bekennt Farbe. 5. Mitteldt. Archäologentag vom 04. bis 06. Oktober 2012 in Halle (Saale). Tagungen Landesmus. Vorgesch. Halle 10 (Halle [Saale] 2013) 13–32.

Wychlacz 2025

Julia Wychlacz, Tibble – Fullerö – Lilla Jore – Sætrang. Skandinavische Prunkgräber des 4. Jahrhunderts n. Chr. LEIZA Publ. 1 (Heidelberg 2025).

Zeiss 1941

H. Zeiss, Das Heilsbild in der germanischen Kunst des frühen Mittelalters. Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Abt. II, 8 (München 1941).

Abbildungsnachweis

- 1 Kartengrundlage: »version 3« basierend auf 3 arc second SRTM V2, zur Verfügung gestellt vom International Center for Tropical Agriculture (CIAT) Land Use Project, mit freundl. Genehmigung des U.S. Geological Survey (USGS) und der National Aeronautics and Space Administration (NASA), public domain; Flüsse und Seen (WISE) mit freundl. Genehmigung der European Environment Agency (EEA), Lizenz cc-by 4.0; Ländergrenzen entnommen aus der Database of Global Administrative Areas (GADM) version 1.0, Lizenz CC BY-NC-SA 3.0 US; Kartierung: A. Swieder, LDA
- 2 Becker 2010, Bd. II, 517 Taf. 23, 2–4; Zeichnung: C. Gembalski, LDA
- 3 Mediathek LDA: A_PR6x9P_0029742-original-6473
- 4 Becker 2010, Bd. II, 677 Plan 14; nach Vorlage M. Becker, LDA; umgesetzt von S. Holluba u. N. Seeländer, LDA
- 5 1–2 Fotos: Mediathek LDA: A_KBDIAC_0119482-original-5735.jpg; Mediathek LDA: A_KBDIAC_0119476-original-5735.jpg. – 1–2: Zeichnungen: Becker 2010, Bd. II, 554 Taf. 49, Typen 1, 4; Zeichnung: C. Gembalski, LDA
- 6 a Mediathek LDA: A_PR6x9P_0029669-original-6488.jpg; b Mediathek LDA: A_PR9x12P_0029737-original-4792.jpg
- 7 a–b Becker 2010, Bd. II, 528–529 Taf. 35; Zeichnung: C. Gembalski, LDA
- 8 Mediathek LDA: A_PR6x9P_0029710-original-6473.jpg
- 9 a Mediathek LDA: A_PR6x9P_0029759-original-6473(1).jpg; Becker 2010, Bd. II, 554 Taf. 49, Typ 7; Zeichnung: C. Gembalski, LDA; b Mediathek LDA: A_PR6x9P_0029755-original-6473.jpg; Becker 2010, Bd. II, 554 Taf. 49, Typ 10; Zeichnung: C. Gembalski, LDA
- 10 A. Swieder, LDA; Kartengrundlage (GTOPO30) mit freundl. Genehmigung des U.S. Geological Survey (USGS), public domain; Flüsse u. Seen (WISE) mit freundl. Genehmigung der European Environment Agency (EEA), Lizenz cc-by 4.0
- 11 Oldenstein 1976, Taf. 35, 278–281
- 12 1 Mediathek LDA: A_PR6x9P_0029759-original-6473(1).jpg; 2–5 Verf.
- 13 a Bekassine: Foto: © Kalle Gustafsson, CC BY 2.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by/2.0>>, via Wikimedia Commons. Keine Änderung erfolgt. Foto: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Common_Snipe_I.jpg?uselang=de> (Common Snipe I; Datum: 04.06.2016); b Bekassine: © Einar Gudmann, Island, CC BY-NC ND 4.0. Foto: Ausschnitt von EG9_9578hrossagaukur; Datum: 19.06.2009; c Waldschnepfe: © Jörgen Wiklund, Schweden, CC BY-NC ND 4.0. Datum: 01.04.2020; d Rabe: Foto: Brian Campbell, CC BY-SA 4.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>>, via Wikimedia Commons. Keine Änderung erfolgt. Foto: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Two_Raven_Fledglings.jpg?uselang=de> (Two raven fledglings in the northeastern United States, sitting on a branch in the woods; Datum: 27.05.2021); e Rabe: Foto: Brian Campbell, CC BY-SA 4.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>>, via Wikimedia Commons. Keine Änderung erfolgt. Foto: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Raven_on_Branch.jpg?uselang=de> (A common raven [Corvus Corax] sitting on a branch, staring a piece of food, taken in the northeastern United States; Datum: 24.05.2021); f Storch: Foto: © Andreas Eichler, CC BY-SA 4.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>>, via Wikimedia Commons. Keine Änderung erfolgt. Foto: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:2018.05.12-08-Sandtorfer_Aecker-Mannheim-Sandhofen-Weisstorch.jpg?uselang=de> (Weißstorch - Ciconia ciconia. Aufgenommen in Sandtorfer Äcker, in Mannheim-Sandhofen, Baden-Württemberg, Deutschland; Datum: 12.05.2018); g Storch: Foto: © Chur_88/photocase.de/Nutzungsrechte für Foto »Schau mir in die Augen Kleines«, Lizenz-ID: 5803600/Foto-ID: 61146/4. Oktober 2023/Größe: M/Basislizenz 6.0 (<<https://www.photocase.de/fotos/61146-schau-mir-in-die-auge-kleines-storch-vogel-weiss-rot-photocase-stock-foto>>)
- 14 Schmidt/Bemmann 2008, Taf. 55, 56.5
- 15 1 J. Schlenker, Halle (Saale); 2–3 Verf.; 4 Mediathek LDA: A_PR6x9P_0029759-original-6473(1).jpg; 5 Kat.-Nr. 76; 6 Kat.-Nr. 52; 7 Kat.-Nr. 49; 8 Kat.-Nr. 51
- 16 1 J. Schlenker, Halle (Saale); 2 Verf.; 3 Kat.-Nr. 82; 4 Kat.-Nr. 86; 5 Kat.-Nr. 47; 6 Kat.-Nr. 62; 7 Kat.-Nr. 54; 8 Kat.-Nr. 55; 9 Kat.-Nr. 79; 10 Kat.-Nr. 44
- 17 1 J. Schlenker, Halle (Saale); 2 Verf.; 3 Kat.-Nr. 81; 4 Kat.-Nr. 75; 5 Kat.-Nr. 77; 6 Kat.-Nr. 14; 7 Kat.-Nr. 83; 8 Kat.-Nr. 12; 9 Kat.-Nr. 80; 10 Verf.; Kat.-Nr. 60; 11 Kat.-Nr. 13; 12 Kat.-Nr. 74; 13 Kat.-Nr. 84; 14 Kat.-Nr. 53; 15 Kat.-Nr. 59; 16 Kat.-Nr. 9; 17 Kat.-Nr. 30; 18 Kat.-Nr. 31; 19 Kat.-Nr. 42; 20 Kat.-Nr. 41
- 18 Foto: Hobbyfotowiki, CC0 (CC0 1.0 Verzicht auf das Copyright), via Wikimedia Commons. Keine Änderung erfolgt. Foto: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bekassine_\(Balzflug\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bekassine_(Balzflug).jpg)>
- (Bekassine [Gallinago gallinago], Balzflug; Datum: 12.05.2017)
- 19 Zeichnung: Autor/-in unbekannt, Public domain, via Wikimedia Commons gemeinfrei; Zeichnung: überarbeitet durch M. Wiegmann, LDA <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Das_festliche_Jahr_img023_Gott_Thor_oder_Thunar.jpg?uselang=de>; Datum 1863. Quelle: O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr. In Sitten, Gebräuchen und Festen der germanischen Völker (Leipzig 1863) XI. Bayer. Staatsbibl. München, Signatur: Germ.g. 390 w = <<https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10016939?page=23>>; URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb10016939-6
- 20 Notitia Dignitatum: P, W: <<http://lukeuedasarson.com/NDbatavi-MatriciaciSeniores.html>>; O: Foto: © Bodleian Libraries, University of Oxford; Bodleian Library MS. Canon. Misc. 378, <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/3eb32a9c-616b-4ce6-ae15-411881ee1625/surfaces/2781e2fc-56ac-43e9-afb2-3d2ccb2ed489>> (fol 134r, image 273). CC-BY-NC 4.0: <<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>>. Ausschnitt: Batavi. Keine Änderung erfolgt. Abschrift und Miniaturen von 1436. M: Foto: München: © Bayerische Staatsbibliothek: Notitia Dignitatum Clm 10291, Notitia Dignitatum (Sammelhandschrift) - BSB Clm 10291, Speyer, 1542 und 1550 – 1551 [BSB-Hss Clm 10291], <<https://daten.digital-sammlungen.de/-db/bsb00005863/images/index.html?seite=270&fip=193.174.98.30>>, Image 00270. CC BY-NC-SA 4.0 URKUNDE, <<https://creativecommons.org/share-your-work/cclicenses/>>. Ausschnitt: Batavi. Keine Änderung erfolgt. a Seligmann 1910, Bd. 2, 113 Abb. 122; b Seligmann 1910, Bd. 2, 115 Abb. 123; c © American Academy in Rome, Photographic Archives, Fototeca Unione; d Foto: Wolfgang Rieger, Public domain, via Wikimedia Commons. Keine Änderung erfolgt. Foto: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Antiochia_-_House_of_the_Evil_Eye.jpg?uselang=de> (Angriff auf den Bösen Blick: Das Auge wird von Schwert und Dreizack durchbohrt, Rabe, Hund, Katze, Schlange, Skorpion und Tausendfüßer greifen es an. Ein Zwerg mit groteskem Penis kreuzt zwei Stöckchen. Griechische Beschriftung »KAI SU« – »du auch«. Römisches Mosaik aus dem Haus des Bösen Blicks in Antiochia [Archäologisches Museum Antakya, Inv.-Nr. 1024]; Datum 21.07.2010)

- 22 a v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 244; b v. Carnap-Born-
heim/Ilkjær 1996b, Taf. 219

Tab. 1 Verf.

Katalog:

- 1–2 Mediathek LDA: A_PR6x9P_
0029759-original-6473(1).jpg
3 Raddatz 1987, Taf. 90,2
4 Raddatz 1987, Taf. 90,1
5 Raddatz 1987, Taf. 96,1a
6 Raddatz 1987, Taf. 96,2
7 Raddatz 1987, Taf. 97,2
8 Raddatz 1987, Taf. 97,3
9 Raddatz 1987, Taf. 77,1
10 Raddatz 1987, Taf. 11,7
11 Raddatz 1987, Taf. 75,2a
12–13 Verf.
14 Matešić 2015, Taf. 19 M139
15 Verf.
16 Matešić 2015, Taf. 20 M146
17 Verf.
18 Matešić 2015, Taf. 21 M151
19 Matešić 2015, Taf. 22 M153
20 Raddatz 1987, Taf. 11,2
21–22 Verf.
23 Raddatz 1987, Taf. 10,5
24 Verf.
25 Raddatz 1987, Taf. 77,5
26 Raddatz 1987, Taf. 10,3
27 Raddatz 1987, Taf. 39,1
28 Raddatz 1987, Taf. 39,3
29–30 Verf.
31 Raddatz 1987, Taf. 50,1
32 Raddatz 1987, Taf. 50,2
33 Raddatz 1987, Taf. 50,3
34 Raddatz 1987, Taf. 50,4
35 Verf.
36 Raddatz 1987, Taf. 50,6
37 Verf.
38 Raddatz 1987, Taf. 50,8
39 Raddatz 1987, Taf. 50,9

- 40 Raddatz 1987, Taf. 50,10
41 Raddatz 1987, Taf. 50,11
42 Raddatz 1987, Taf. 50,12
43 Raddatz 1987, Taf. 52,5
44 v. Carnap-Bornheim 1991, Taf. 2,1
45 v. Carnap-Bornheim 1991, Taf. 2,2
46 v. Carnap-Bornheim 1991, Taf. 1,3
47 Vang Petersen 2003, 289 Abb. 5
48 Engelhardt 1869, Taf. 8,46
49 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 31,6
50 Engelhardt 1869, Taf. 8,44
51 v. Carnap-Bornheim 1991, Taf. 1,8
52 v. Carnap-Bornheim 1991, Taf. 2,9
53 Engelhardt 1869, Taf. 8,45
54 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 2,11
55 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 2,12
56 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 3,13
57 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 3,14
58 Engelhardt 1869, Taf. 8,42
59 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 3,16
60 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 31,17
61 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 31,18
62 Engelhardt 1869, Taf. 8,47
63 Engelhardt 1869, Taf. 8,43
64 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 4,21
65 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 4,22
66 Engelhardt 1869, Taf. 9,71
67 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 4,24
68 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 4,25
69 v. Carnap-Bornheim 1991,
Taf. 4,26

- 70 Engelhardt 1869, Taf. 8,49
71 Engelhardt 1869, Taf. 12,21
72 Engelhardt 1869, Taf. 13,44
73 Engelhardt 1869, Taf. 13,51
74 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 10
75 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 30
76 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 185
77 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 186
78 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 218
79 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 151
80 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 27
81 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 29
82 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 25
83 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 125
84 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 75
85 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 70
86 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 96
87–91 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 19–20
92–93 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær
1996b, Taf. 109
94 v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996,
207 Abb. 162
95 Albrechtsen 1968, 17 Taf. 15f
96 Przybyła 2010, 153 f. Abb. 45,8
97 Grieg 1938, 37 Abb. 18
98 Vang Petersen 2003, 289 Abb. 6
99 Schmidt/Bemmann 2008,
Taf. 55,56.5
100 Vang Petersen 2003, 289 Abb. 8

Anschriften

Dr. Monika Schlenker
Landesamt für Denkmalpflege und
Archäologie Sachsen-Anhalt
– Landesmuseum für Vorgeschichte –
Richard-Wagner-Str. 9
06114 Halle (Saale)
Deutschland
MSchlenker@lda.stk.sachsen-anhalt.de

Dr. Björn Schlenker
Landesamt für Denkmalpflege und
Archäologie Sachsen-Anhalt
– Landesmuseum für Vorgeschichte –
Richard-Wagner-Str. 9
06114 Halle (Saale)
Deutschland

Objekte mit Vogelkopfprotom oder »mandelförmigem« Motiv

Zur Datierung der Funde:

Die Datierung des Grabes von Gommern wurde durch die Verf. vorgenommen. R. Schwarz, LDA, datiert das Grab von Gommern um das Jahr 270 n. Chr. Im Zusammenhang mit der Datierung des Gommerner Grabes und anderer kaiserzeitlicher Funde erstellte er ein eigenes Chronologieschema (mündl. Mitt.; die genauen Inhalte wird er in einer Publikation vorlegen): C2a = 230–255 n. Chr., C2b1 = 255–270 n. Chr., C2b2 = 270–295 n. Chr.

Alle weiteren Angaben zur relativen und absoluten Chronologie sind der Literatur entnommen und folgen dem für Südsandinavien gebräuchlichen Schema:

- nach Rau (2012, 346): C1b = 200/210–250/260 n. Chr., C2 = 250/260–300/310 n. Chr.
- nach Blankenfeldt (2020, 312 Abb. 5): C1a = ca. 180–215 n. Chr., C1b = ca. 215–250 n. Chr., C2 = ca. 250–310 n. Chr.

Nach Blankenfeldt (2020, 310–312 m. Abb. 5; 316–317; 325) sind für die im Katalog relevanten Fundplätze folgende absoluten Datierungen anzuwenden:

- Thorsberg: erste Niederlegung in C1a = ausgehendes 2. Jh. n. Chr.; die umfangreichste Deponierung stammt aus C1b = 1. Hälfte 3. Jh. n. Chr.
- Vimose: C1a/frühes C1b = ca. 205–225 n. Chr.
- Illerup Ådal: Platz A = Beginn C1b (ca. 210 n. Chr.); Platz B = Phase C1b (ca. 225 n. Chr.)
- Vingsted: spätes C1b/frühes C2 = ca. 240–280 n. Chr.

Die Ansprache der Vögel über die Schnabelform

Als Grundlage für die Bestimmung der Schnabelform dienten Zeichnungen und/oder Fotos aus der Literatur. Einem Besuch in der Dauerausstellung von Schloss Gottorf verdanken Verf. eine persönliche Inaugenscheinnahme von Vogelkopfprotomen aus dem Thorsberger Moorfund. Die Angaben F (Fotografie) oder Z (Zeichnung) sollen verdeutlichen, welche der genannten Wiedergabeformen maßgeblich für die Ansprache war. Lagen sowohl Fotografien als auch Zeichnungen vor, wurde stets dem Foto der Vorzug gegeben. Im Zuge dieser Arbeit wurde nämlich deutlich, dass sich Zeichnungen nur bedingt zur Bestimmung der jeweiligen

Schnabelform eignen und damit auch zur Feststellung der betreffenden Vogelart. Die Merkmale, die entscheidend für die Klassifizierung sind – wie die Breite der Schnabelbasis im Verhältnis zur Schnabellänge oder auch die spezifische Form des Schnabels (Stocherschnabel [Schnepfe], dolchförmiger Schnabel [Storch] oder Universalistenschnabel [Rabe]) – scheinen bei der grafischen Umsetzung besonders anspruchsvoll zu sein. Aus diesem Grunde wurden Vogelkopfprotome, die rein zeichnerisch eine Schnepfe wiedergeben, bisweilen mit einem Fragezeichen versehen. Bei den Zeichnungen von Raben und Störchen scheint hingegen eher eine naturgetreue Darstellung zuzutreffen. Verf. gehen allerdings davon aus, dass die Bewohner der *Germania* über die Vögel aus ihrem Nahbereich gut Bescheid wussten und deshalb auch versuchten, diese möglichst naturgetreu – wenn auch stilisiert – wiederzugeben. Somit stützen sich die jeweiligen Zuordnungen vor allem auf Fotografien, da auf diesen die spezifischen Konturen des Vogelschnabels deutlicher zu erkennen sind; nur dort, wo dies nicht möglich war, erfolgte die Zuweisung auf Basis von Zeichnungen.

Die Bezeichnung »Schnepfe« meint hier die Bekassine und/oder die Waldschnepfe.

Einige der Vogelkopfprotome verfügen über Augen, andere nicht. Nur dort, wo die Augen über eine Fotografie oder eine Zeichnung gesichert sind, wurde dies im Katalog vermerkt.

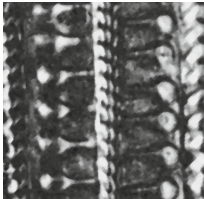
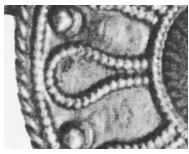
Die Zuordnung erfolgte auf der Basis von Vogelschädeln aus der Universitätsammlung »Museum für Haustierkunde »Julius Kühn« der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg in Halle (Saale) (vgl. Abb. 12; 15–17).

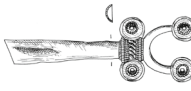
Anmerkung zu den Tierkopffingerringen:

Auf die Tierkopffingerringe (Kat.-Nr. 99–100), deren Tierkopfen als Vogel- oder Schlangenkopfdarstellungen diskutiert werden, soll hier nicht eingegangen werden. Die beiden angeführten Beispiele stehen stellvertretend für diese Fundgruppe. Soweit man dies auf den Fotografien bei Beckmann 1969 (48 Abb. 20; Gruppe VII, Form 39–41) erkennen kann, sind mit Ausnahme eines Schnabels (Nr. 269 – Varpelev, Seeland, DK) alle anderen Darstellungen Raben zuzuweisen. Das Stück aus Varpelev hat einen Stocherschnabel und würde damit in die Familie der Schnepfenvögel passen.

Abkürzungen:

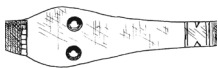
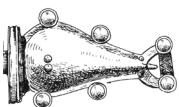
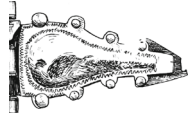
LM Schleswig – Museumsinsel Schloss Gottorf/Museum für Archäologie Schleswig
NatMus. Kopenhagen – Dänisches Nationalmuseum Kopenhagen

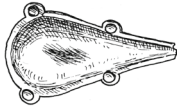
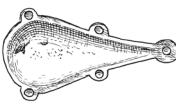
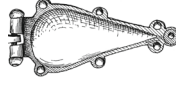
Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
1-2	Gommern, Lkr. Jerichower Land, DE	Schildbuckel und run- de Pressbleche vom Schildrand	um 270 n. Chr.	Becker 2010, Bd. I, 105–115: 8.5 Der Schild; Becker 2010, Bd. II, 427–429: 3.5 Schild; Taf. 15–17; 35; 61–70; Pläne 11–16	1. Vogelkopprotom, Silberblech, Augen durch Punzierung hervorgehoben, Rahmen aus vergoldetem Silberblech 2. kleines Vogelkopprotom (?), keine Augen erkennbar, vergoldetes Silberblech (LDA, HK.-Nr. 99:4203a–c [b–c: Vogelkopfbleche])	1. Schnepfe (F + Z) 2. Schnepfe (?) (F + Z)	
3	Thorsberg, Gde. Süderbrarup, Kreis Schleswig- Flensburg, DE	Spangenkappe (Kopf- und Scheitelband)/ »Helmaufsatz«	C1b	Raddatz 1987, 58 Nr. 404 Taf. 85,2; 89; 90,1,2; 91,2; v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996a, 287 Nr. 49	1. Stirnband: 2 Zonen mit stilisierten und einander zugewandten Vogelkopprotomen, getrennt durch einen Ornamentstreifen aus Kordeldraht, vergoldetes Silberblech 2. Scheitelband: 2 Zonen mit stilisierten und einander abgewandten Vogelkopprotomen, getrennt durch eine Leiste mit Punktverzierung, vergoldetes Silberblech (LM Schleswig, Inv.-Nr. F. S. 3682)	Schnepfe (?) (F)	
4	Thorsberg, DE	Gesichtsmaske/ Schmuckbänder	C1b	Raddatz 1987, 58 m. Abb. 23; 59 Nr. 405 Taf. 90,1; 91,1; v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996a, 287 Nr. 48	Reihung von dicht gestellten, mit Schnäbeln zum Gesichtsteil zeigenden Vogelkopproto- men, vergoldetes Silberblech (LM Schleswig, Inv.-Nr. F. S. 6233)	Schnepfe (?) (F)	
5-6	Thorsberg, DE	Panzerschließen	C1b	Raddatz 1957, 152; Raddatz 1987, 59 Nr. 407,3–4 Taf. 96,1,2; v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996a, 287 f. Nr. 50; 51	Auf den beiden Scheiben ist ein aus silbernen Perldrähten gebildeter Ring von nach innen gerichteten Vogelkopprotomen zu sehen; Silber, vergoldetes Silberblech (LM Schleswig, Inv.-Nr. F. S. 3673; 3674)	nicht bestimm- bar (Schnabel gekappt) (F)	
7	Thorsberg, DE	Scheibe einer Panzer- schließe (?)	C1b	Raddatz 1987, 61 Nr. 412 Taf. 97,2; v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996a, 288 f. Nr. 54	Auf der Scheibe ist ein Ring von nach innen gerichteten Vogelkopprotomen zu sehen; nach Raddatz (1987, 61): »mandelförmiges Zeichen«, Bronze, silbernes Pressblech (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24853)	nicht bestimm- bar (Z) Handskizze B. Schlenker	

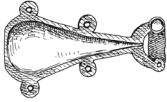
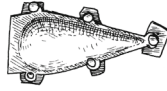
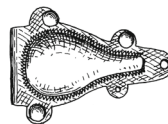
8	Thorsberg, DE	Beschlag einer Panzer- schließe (?)	C1b	Raddatz 1987, 61 Nr. 411 Taf. 97,3; v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996a, 289 Nr. 55	nach Raddatz (1987, 61) keine »Vogelköpfe«, Silber, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. F. S. 3676)	nicht bestimmbar	ohne Abbildung
9	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 23 Nr. 93 Taf. 11,3; 77,1; Matešić 2015a, Taf. 20 M143; Angaben zum Material nach Matešić 2008, 87	Vogelkopfprotom, massiv Silber, mit vergol- detem Silberpressblech verziert (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24 948.29)	Rabe (?) (Z)	
10	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 23 Nr. 94 Taf. 11,7; Matešić 2015a, Taf. 20 M145; Angaben zum Material nach Matešić 2008, 87	Vogelkopfprotom, Silber	Storch (?) (nur Schnabelspitze erhalten) (Z)	
11	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1863, Taf. 10,37; Raddatz 1987, 23 Nr. 95 Abb. 6 Taf. 75,2a; Matešić 2015a, Taf. 20 M144; Angaben zum Material nach Matešić 2008, 86	Vogelkopfprotom, Kupferlegierung mit z. T. vergoldeten Silberpressblechen überzogen (LM Schleswig, Inv.-Nr. 3153)	Schnepfe (?) (F)	
12	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 24 Nr. 96 Taf. 11,4; Matešić 2015a, Taf. 19 M140; Angaben zum Material nach Matešić 2008, 86	Vogelkopfprotom, Kupferlegierung (LM Schleswig, Inv.-Nr. 5730)	Rabe (Z)	
13	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1957, 150f. Abb. 5,8; Raddatz 1987, 24 Nr. 97 Taf. 11,5; Matešić 2015a, Taf. 19 M138; Angaben zum Material nach Matešić 2008, 86	Vogelkopfprotom, Kupferlegierung (LM Schleswig, Inv.-Nr. 3157)	Rabe (F)	

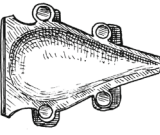
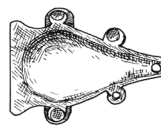
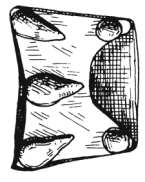
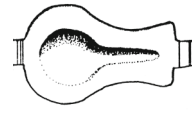
Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
14	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Matešić 2015a, Taf. 19 M139	Vogelkopfprotom	Rabe (F)	
15	Thorsberg, DE	Brückenteil eines Schwertriemenbügels	C1b	Raddatz 1987, 24 Nr. 98 Taf. 11,10; Matešić 2015a, Taf. 19 M141; Angaben zum Material nach Matešić 2008, 86	Vogelkopfprotom, Kupferlegierung (LM Schleswig, Inv.-Nr. 5727)	Rabe (?) (F)	
16	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1957, 151 Abb. 5,4; Raddatz 1987, 21 Nr. 82 Abb. 5 Taf. 10,9; Matešić 2015a, Taf. 20 M146; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz (1987) »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), nach Blankenfeldt Vogel- kopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24 953.179 – Sig. Friedrich VII.)	Storch (?) (F)	
17	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 21 Nr. 83 Taf. 10,2; v. Carnap-Bornheim 1991, 92 Nr. 2 (Typ IB); Matešić 2015a, Taf. 21 M152; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vo- gelkopf«); nach v. Carnap-Bornheim »mandel- förmig«; nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (LM Schleswig, Inv.-Nr. F. S. 5724)	Storch (?) (F)	
18	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1957, 151 Abb. 5,6; Raddatz 1987, 22 Nr. 84 Taf. 10,6; Matešić 2015a, Taf. 21 M151; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »mandelförmig« (kein »Vogel- kopf«), nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24 950.179 – Sig. Friedrich VII.)	Rabe (?) (F)	

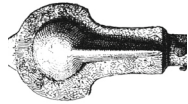
19	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 22 Nr. 85 Taf. 10, 4; Matešić 2015a, Taf. 22 M153; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »mandelförmig« (kein »Vogelkopf«), nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24 947.144 – Slg. Friedrich VII.)	Rabe (?) (F)	
20	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 22 Nr. 86 Taf. 11, 2; Matešić 2015a, Taf. 22 M156; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »mandelförmig« (kein »Vogelkopf«), nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24 952.179 – Slg. Friedrich VII.)	nicht bestimmbar (Z)	
21	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1863, Taf. 10, 34; Raddatz 1987, 22 Nr. 87 Taf. 10, 8; v. Carnap-Bornheim 1991, 92 Nr. 1 (Typ IB); Matešić 2015a, Taf. 22 M154; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), nach v. Carnap-Bornheim »mandelförmig«; nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Silber (LM Schleswig, Inv.-Nr. F. S. 3156)	Rabe (?) (F)	
22	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 22 Nr. 88 Taf. 10, 7; Matešić 2015a, Taf. 21 M147; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »mandelförmig« (kein »Vogelkopf«), nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (LM Schleswig, Inv.-Nr. F. S. 5738)	Rabe (?) (F)	
23	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 22 Nr. 89 Taf. 10, 5; Matešić 2015a, Taf. 21 M149; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24 946.179 – Slg. Friedrich VII.)	Rabe (?) (Z)	
24	Thorsberg, DE	Bruchstück eines Schwertriemenbügels	C1b	Raddatz 1987, 22 Nr. 90 Taf. 10, 10; v. Carnap-Bornheim 1991, 92 Nr. 4 (Typ IA); Matešić 2015a, Taf. 19 M142; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«); nach v. Carnap-Bornheim und Blankenfeldt Vogelkopf, Bronze (LM Schleswig, ohne Inv.-Nr.)	Rabe (F)	

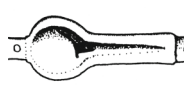
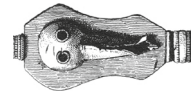
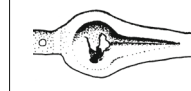
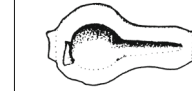
Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
25	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1987, 22 Nr. 91 Taf. 11,1; 77,5; Matešić 2015a, Taf. 22 M155; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »lantzettförmig« (kein »Vogelkopf«), »auf der ebenen Brücke nebeneinander der zwei kleine Durchbrüche, in die von der Unterseite her blaue Gläser (?) eingesetzt sind, [...]«, nach Blankenfeldt Vogelkopfform, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. unbekannt – wohl Slg. Friedrich VII.)	nicht bestimmbar (Z)	
26	Thorsberg, DE	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1957, 151 Abb. 5,5; Raddatz 1987, 23 Nr. 92 Taf. 10,3; v. Carnap-Bornheim 1991, 92 Nr. 3 (Typ IB); Matešić 2015a, Taf. 21 M150; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach Raddatz »mandelförmig« (kein »Vogelkopf«); nach v. Carnap-Bornheim »mandelförmig«; nach Blankenfeldt Vogelkopfform, Bronze, Silber (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 24951 – Slg. Friedrich VII.)	nicht bestimmbar (Z)	
27	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 75f. Nr. 577; Taf. 39,1; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 25080,49 – Slg. Friedrich VII.)	Rabe (?) (Z)	
28	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 76 Nr. 579 Taf. 39,3; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	Bronze, Silber (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 25081,203 – Slg. Friedrich VII.)	Rabe (?) (Z)	
29	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 75 Nr. 576 Taf. 39,4; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	Bronze (LM Schleswig, ohne Inv.-Nr.)	Storch (?) (F)	

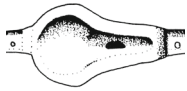
30	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Engelhardt 1863, Taf. 15,27; Raddatz 1987, 76 Nr. 578 Taf. 39,8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	Bronze (LM Schleswig, ohne Inv.-Nr.)	Rabe (F)	
31	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 88 Nr. 661,1 Taf. 50,1; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (LM Schleswig, ohne Inv.-Nr.)	Rabe (Z)	
32	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 88 Nr. 661,2 Taf. 50,2; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (LM Schleswig, ohne Inv.-Nr.)	Rabe (?) (Z)	
33	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 88 f. Nr. 662 Taf. 50,3; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 25084 – Sig. Friedrich VII.)	Rabe (?) (Z)	
34	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 663 Taf. 50,4; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (Mus. Hamburg, Inv.-Nr. 560.66)	Rabe (?) (Z)	
35	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 664 Taf. 50,5; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (LM Schleswig, F. S. 3769)	Rabe (?) (F)	

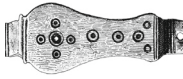
Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
36	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferde- geschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 665, 1 Taf. 50, 6; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 25 085 – Sig. Friedrich VII.)	Rabe (?) (Z)	
37	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferde- geschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 665, 2 Taf. 50, 7; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (LM Schleswig, F. S. 3773)	Rabe (?) (F)	
38	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferde- geschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 666 Taf. 50, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (LM Schleswig, F. S. 3771)	Rabe (?) (Z)	
39	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferde- geschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 667 Taf. 50, 9; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Silber (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 25 086.207 – Sig. Friedrich VII.)	Rabe (?) (Z)	
40	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferde- geschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 668 Taf. 50, 10; v. Carnap-Bornheim/ Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Silber (LM Schleswig, K. S. 12870)	nicht bestimm- bar (Z)	

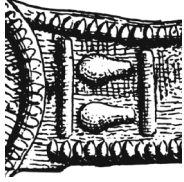
41	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 669, 1 Taf. 50, 1.1; v. Carnap-Bornheim/ Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (LM Schleswig, F. S. 3772)	Rabe (Z)	
42	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Raddatz 1987, 89 Nr. 669, 2 Taf. 50, 1.2; v. Carnap-Bornheim/ Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz »spitzmandelförmig« (kein »Vogelkopf«), Bronze (LM Schleswig, F. S. 3774)	Rabe (Z)	
43	Thorsberg, DE	Nasenberge (Pferdegeschirr)	C1b	Engelhardt 1863, Taf. 18, 8; Raddatz 1987, 91 f. Nr. 687 Taf. 52, 5; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464	nach Raddatz 1987, 91: »Drei der Nieten mit vogelkopffähnlichen, zwei mit runden Köpfen.«; Bronze, Silber (LM Schleswig, ohne Inv.-Nr.)	nicht bestimmbar/Rabe (?) (Z)	
44	Vimose, Kommune Odense, Süddänemark, Fünen, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 1 Taf. 2, 1 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 17106)	Storch (Z)	
45	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 2 Taf. 2, 2 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 18858)	Storch (Z))	
46	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 3 Taf. 1, 3 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23095)	Schnepfe (?)/ Rabe (?) (Z)	

Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
47	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Raddatz 1957, 150f. Abb. 5,9; v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 4 Taf. 1,4 (Typ IA); Vang Petersen 2003, 289 Abb. 5; Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom mit eingesetzten Glasau- gen, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.- Nr. 23096); Rabe nach Vang Petersen	Storch (F)	
48	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1869, 16; 35 Taf. 8,46; v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 5 Abb. 4,46 (Typ IA); v. Carnap- Bornheim/Illkjær 1996a, 299 Nr. 39; Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom mit großen Augen, silberplat- tiertes Bronzeblech (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23097)	Storch (?) (Z)	
49	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 6 Taf. 31,6 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom mit/ohne (?) Augen; Tremo- lierstich auf der Kopfscheibe, Hals, Brücke und Fuß; Silber, Bronze (Fynsk Oldtid Mus. Odense, Inv.-Nr. 23098)	Schnepfe (F)	
50	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1869, Taf. 8,44; v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 7 Abb. 4,44 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopen- hagen, Inv.-Nr. 23099)	Rabe (?)/ Storch (?) (Z)	
51	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 8 Taf. 1,8 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Tremolierstich auf dem Hals, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23100)	Schnepfe (Z)	

52	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 9 Taf. 2,9 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (Fynsk Oldtid Mus. Odense, Inv.-Nr. 23101)	Schnepfe (Z)	
53	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1869, 16; 35 Taf. 8,45; v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 10 Abb. 4,45 (Typ IA); v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996a, 299 Nr. 37; Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom mit Augen auf Brücke, zwei stark verschliffene silberne Perldrähte deuten Augen an; silberner Perldrant auf der Brücke, von silbernen Perldrähte gerahmte, vergoldete Silberpressbleche auf Hals und Fuß; silberplattiertes Bronzeblech (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23102)	Rabe (Z)	
54	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 11 Taf. 2,11 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom ohne (?) Augen, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23103)	Storch (Z)	
55	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 12 Taf. 2,12 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (Fynsk Oldtid Mus. Odense, Inv.-Nr. 23104)	Storch (Z)	
56	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 68 Nr. 13 Taf. 3,13 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23105)	Rabe (?)/ Storch (?) (Z)	
57	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 69 Nr. 14 Taf. 3,14 (Typ IA); v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996a, 299 f. Nr. 40; Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, vergoldetes Silberblech, Bronzeblech; silberner Perldrant (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23106)	Schnepfe (?) (Z)	

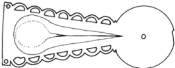
Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
58	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1869, Taf. 8, 42; v. Carnap-Bornheim 1991, 69 Nr. 15 Abb. 4, 42 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopen- hagen, Inv.-Nr. 23107)	Schnepfe (?) (Z)	
59	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 69 Nr. 16 Taf. 3, 16 (Typ IA)	Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopen- hagen, Inv.-Nr. 24949)	Rabe (Z)	
60	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 69 Nr. 17 Taf. 31, 17 (Typ IA); v. Carnap- Bornheim/Illkjær 1996a, 300 Nr. 41; Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom mit Augen (Glaseinlage), von Silberblechstreifen gerahmte, vergoldete Silber- pressbleche auf Hals und Fuß (Fyns Oldtid på Hollufgård/Odense, Inv.-Nr. 3201x200)	Rabe (F)	
61	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 69 Nr. 18 Taf. 31, 18 (Typ IA); v. Carnap- Bornheim/Illkjær 1996a, 299 Nr. 38; Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom mit/ohne (?) Augen; von silbernem Perldraht gerahmte, vergoldete Silberpressbleche auf Hals und Fuß; silberplat- tiertes Bronzeblech (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. C 1006)	Rabe (?) (F)	
62	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1865, 54 Abb. S. 53b; Engelhardt 1869, Taf. 8, 47; v. Carnap-Bornheim 1991, 69 Nr. 19 Abb. 4, 47 (Typ IA); Blankenfeldt 2015, 24	Vogelkopfprotom mit Augen (Glaseinlage), versilberte Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. C 4168)	Storch (Z)	

63	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1869, Taf. 8, 43; v. Carnap-Bornheim 1991, 12–14; 69 Nr. 20 Abb. 4, 43 (Typ IB); Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100; 24	nach v. Carnap-Bornheim »mandelförmig«; nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 10326)	Rabe (?) (Z)	
64	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 14–16; 69 Nr. 21 Taf. 4, 21 (Typ IC); Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach v. Carnap-Bornheim mit »geschwungener flacher Brücke«; nach Blankenfeldt Vogelkopf- protom, Bronze (LM Schleswig, 12491)	nicht bestimm- bar (Z)	
65	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 14–16; 69 Nr. 22 Taf. 4, 22 (Typ IC); Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach v. Carnap-Bornheim mit »geschwungener flacher Brücke«; nach Blankenfeldt Vogelkopf- protom, Bronze (Fynsk Oldtid Mus. Odense, Inv.-Nr. 23072)	nicht bestimm- bar (Z)	
66	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1869, Taf. 9, 71; v. Carnap-Bornheim 1991, 14–16; 69 Nr. 23; Abb. 5, 71 (Typ IC); Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach v. Carnap-Bornheim mit »geschwungener flacher Brücke«; nach Blankenfeldt Vogel- kopfprotom, Silber (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23073)	nicht bestimm- bar (Z)	
67	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 14–16; 70 Nr. 24 Taf. 4, 24 (Typ IC); Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach v. Carnap-Bornheim mit »geschwungener flacher Brücke«; nach Blankenfeldt Vogel- kopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23108)	nicht bestimm- bar (Z)	
68	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 14–16; 70 Nr. 25 Taf. 4, 25 (Typ IC); Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach v. Carnap-Bornheim mit »geschwungener flacher Brücke«; nach Blankenfeldt Vogel- kopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23110)	nicht bestimm- bar (Z)	

Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
69	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 14–16; 70 Nr. 26 Taf. 4, 26 (Typ IC); Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach v. Carnap-Bornheim mit »geschwungener flacher Brücke«; nach Blankenfeldt Vogel- kopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. 23111)	nicht bestimm- bar (Z)	
70	Vimose, DK	Schwertriemenbügel	C1b	Engelhardt 1869, Taf. 8, 49; v. Carnap-Bornheim 1991, 14–16; 70 Nr. 27 (Typ IC) Abb. 4, 49; Blankenfeldt 2015, 23 Anm. 100	nach v. Carnap-Bornheim mit »geschwungener flacher Brücke«; nach Blankenfeldt Vogel- kopfprotom, Bronze (NatMus. Kopenhagen, Inv.-Nr. Vi. 877)	nicht bestimm- bar (Z)	
71	Vimose, DK	Riemenschnallen (Pferdegeschirr)	C1b/C2 (um 225 n. Chr. nach Blan- kenfeldt)	Engelhardt 1869, 35 Taf. 12, 21; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464; Ilkjær 2006, 406 Abb. 89c (8–9); Blankenfeldt 2015, 25 Anm. 105	»Vogelkopfreihen«, Bronze	nicht bestimm- bar/Rabe (?) (Z)	
72	Vimose, DK	Riemenverteiler (Pferdegeschirr)	C1b/C2 (um 225 n. Chr. nach Blan- kenfeldt)	Engelhardt 1869, 35 Taf. 13, 44; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464; Ilkjær 2006, 406 Abb. 89c (10); Blankenfeldt 2015, 25 Anm. 105	»Vogelkopfreihen«, Bronze	nicht bestimm- bar/Rabe (?) (Z)	
73	Vimose, DK	Riemenschnallen (Pferdegeschirr)	C1b/C2 (um 225 n. Chr. nach Blan- kenfeldt)	Engelhardt 1869, 35 Taf. 13, 51; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 464; Ilkjær 2006, 406 Abb. 89c (11); Blankenfeldt 2015, 25 Anm. 105	»Vogelkopfreihen«, Bronze	nicht bestimm- bar/Rabe (?) (Z)	

74	Illerup Ådal bei Skanderborg, Ostjütland, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 31 Abb. 10; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996b, Taf. 10; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. MAI/MEE, Schwertgurt-Nr. SACU)	Vogelkopfprotom, Silber	Rabe (F)	
75	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 50 Abb. 25; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996b, Taf. 30; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. RES1, Schwertgurt-Nr. SACR)	Vogelkopfprotom, Silber	Rabe (F)	
76	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 180 Abb. 142; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996b, Taf. 185; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. YPF, Schwertgurt-Nr. SACP)	Vogelkopfprotom, Silber	Schnepfe (F)	
77	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 180 Abb. 143; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996b, Taf. 186; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. YSQ; Schwertgurt-Nr. SACQ)	Vogelkopfprotom, Silber, Schnabel in Seitenansicht	Rabe – Sonderform (F)	
78	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 217 Abb. 168; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996b, Taf. 218; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. AAEN, Schwertgurt-Nr. SACS)	Vogelkopfprotom, Silber	Rabe (?) (beschädigt) (F)	
79	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 152 Abb. 113; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996b, Taf. 151; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. ELF5, Schwertgurt-Nr. SACV)	Vogelkopfprotom, Bronze	Storch (F)	

Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
80	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 48 Abb. 21; v. Carnap-Bornheim/ Ilkjær 1996b, Taf. 27; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. QNI, Schwertgurt-Nr. SABV)	Vogelkopfprotom, Bronze	Rabe (F)	
81	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 50 Abb. 24; v. Carnap-Bornheim/ Ilkjær 1996b, Taf. 29; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. RGD, Schwertgurt-Nr. SACE)	Vogelkopfprotom, Bronze	Rabe (F)	
82	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 44 Abb. 17; v. Carnap-Bornheim/ Ilkjær 1996b, Taf. 25; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. ROC2, Schwertgurt-Nr. SADM)	Vogelkopfprotom, Bronze	Storch (F)	
83	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 129 Abb. 95; v. Carnap-Bornheim/Ill- kjær 1996b, Taf. 125; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. VEI, Schwertgurt-Nr. SACM)	Vogelkopfprotom, Bronze	Rabe (F)	
84	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Ilkjær 1996, 78 Abb. 50; v. Carnap-Bornheim/ Ilkjær 1996b, Taf. 75; Biborski/Ilkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. VPZ2, Schwertgurt-Nr. SADG)	Vogelkopfprotom, Bronze	Rabe (F)	

85	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996, 76 Abb. 45; v. Carnap-Bornheim/ Illkjær 1996b, Taf. 70; Biborski/Illkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. XWX, Schwertgurt-Nr. SABZ)	Vogelkopfprotom, Bronze	Rabe (?)/ Storch (?) (F)	
86	Illerup Ådal, DK	Schwertriemenbügel	C1b	v. Carnap-Bornheim 1991, 8; v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996, 99 Abb. 70; v. Carnap-Bornheim/ Illkjær 1996b, Taf. 96; Biborski/Illkjær 2006, 358 Tab. 104 (Inv.-Nr. ZSD, Schwertgurt-Nr. SADD)	Vogelkopfprotom, Bronze	Storch (F)	
87– 91	Illerup Ådal, DK	Pferdegeschirr- anhänger	C1b/C2	v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996, 39–41 Abb. 14–15; v. Carnap- Bornheim/Illkjær 1996b, Taf. 19–20; Blankenfeldt 2015, 24 Anm. 105	nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (Inv.-Nr. QQH, QQN, QRD, QRO, QTI/QQY, Pferdegeschirr SAQX)	Storch (?) – QQH (rechts) (F); Rabe (?) – QQN, QRD, QRO, QTI/ QQY (links und Mitte) (F)	
92– 93	Illerup Ådal, DK	Pferdegeschirr- anhänger	C1b/C2	v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996, 114–117 Abb. 80–81; v. Carnap- Bornheim/Illkjær 1996b, Taf. 109; Blankenfeldt 2015, 24 Anm. 105	nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (Inv.-Nr. HIN, YAS, Pferdegeschirr SAQS)	Rabe (?) – HIN, YAS (F)	
94	Illerup Ådal, DK	Pferdegeschirr- anhänger	C1b/C2	v. Carnap-Bornheim/Illkjær 1996, 207–209 Abb. 162–163; Blanken- feldt 2015, 24 Anm. 105	nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, Bronze (Inv.-Nr. ABOG, Pferdegeschirr SARE)	Storch (?) (Z)	
95	Brandsby, Nord- fyns Kommune, Süddänemark, Fünen, DK	Schwertriemenbügel		Albrectsen 1968, 16 Kat.-Nr. 2; Taf. 15 e,f; v. Carnap-Bornheim 1991, 10; 92 Nr. 19	Vogelkopfprotom, Augen durch zwei Kreis- punzierungen angedeutet, Bronze	Rabe (F)	

Nr.	Fundort	Anbringung	Datierung	Literatur	Beschreibung/Verbleib	Schnabelform Foto (F)/ Zeichnung (Z)	Bild
96	Vennolum, Hadeland, NO	Schwertriemenbügel	Ende C1a/ Beginn C1b	Grieg 1926, 32 Abb. 27; v. Carnap- Bornheim 1991, 10; 92 Nr. 21; Ilkjær 1990, 286 f. Abb. 187 Kat.-Nr. 784; Przybyła 2010, 153 f. Abb. 45,8	Vogelkopfprotom, »Schnabel« scheint nach v. Carnap-Bornheim leicht eingezogen, Bronze	Rabe (?) (Z)	
97	Hauge Østre, Vest-Agder, NO	Schwertriemenbügel		Grieg 1938, 37 Abb. 18; v. Carnap- Bornheim 1991, 10; 92 Nr. 20; Ilkjær 1990, 358 Kat.-Nr. 260	Vogelkopfprotom, Bronze	Rabe (?) (F)	
98	Vingsted Sø, Veje Kommune, Süddänemark, DK	Zügelhaken mit zwei »Vogelkopfprotomen«	ca. 150–200 n. Chr. (Vang Petersen); spätes C1b/ frühes C2 = ca. 240– 280 n. Chr. (Blanken- feldt)	Ilkjær 1990, 291; Vang Petersen 2003, 289 Abb. 6; Blankenfeldt 2015, 24 Anm. 105; Blankenfeldt 2020, 312 Abb. 5	nach Blankenfeldt Vogelkopfprotom, nach Vang Petersen Rabenköpfe	Schnepfe (?) (F) [Abb. zu klein, Details nicht erkennbar]	
99	Bei Helmsdorf (?), OT Stadt Gerbstedt, Lkr. Mansfeld-Süd- harz, DE	Tierkopfring		Schulz 1938, 7 Abb. 1; Beckmann 1969, 48; 89 Kat.-Nr. 665, Form 39b; Schmidt/Bemmann 2008, 58 f. Taf. 55, 56.5	Vogelkopf mit keilförmigem Schnabel und Mit- telgrat, Gold, Privatbesitz: Sig. Kerssenbrock, verschollen	Rabe (F)	
100	Himlingøje, Seeland, Grab 1978, DK	Tierkopfring	ca. 150–200 n. Chr.	Vang Petersen 2003, 289 Abb. 8	nach Vang Petersen Rabenköpfe, Gold	Rabe (F)	