

Odin: Ein queerer Tyr?  
Eine Studie über Odins Funktion als queere Gottheit im eisenzeitlichen Skandinavien

Ritgerd til M. A. -prófs í Viking and Medieval Norse Studies  
Amy May Franks  
Kt. : 180495-5259  
Leidbeinandi: Luke John Murphy & Torfi Tulinius  
Mai 2018

#### ABSTRACT

Ódinn's gender has been very contentious within scholarship. While he is the god of war, he has also been argued to be queer or *ergi* – that is, perceived as somewhat passively homosexual or cross-dressing. Brit Solli argues that ‘as a god, Odin thus constitutes a paradox: He is the *manliest* god of warriors, but also the *unmanly* master of seid.’ Ármann Jakobsson also argues that ‘a god who is 1 queer is not queer,’ 2 implying that these two roles are mutually exclusive. I will be using these two statements as points of departure for this thesis, which will explore the ways in which Ódinn can be perceived queer, using the Prose Edda and Poetic Edda as my primary source material, and argue that this is not paradoxical to his role as a god, or a god of war.

#### Übersicht

Odins Geschlecht war innerhalb der Wissenschaft sehr umstritten. Während er der Gott des Krieges ist, wurde er auch als queer oder *ergi* erörtert - das heißt, als etwas passiv homosexuell oder Cross-Dressing wahrgenommen. Brit Solli argumentiert, dass „Odin als Gott so ein Paradox darstellt: Er ist der *männlichste* Gott der Krieger, aber auch der *unmännliche* Meister von Seidr.“ Ármann Jakobsson argumentiert auch, dass „ein Gott, der 1 queer ist, nicht seltsam ist,“ 2 impliziert dass sich diese beiden Rollen gegenseitig ausschließen. Ich werde diese beiden Aussagen als Ausgangspunkte für diese Arbeit verwenden, in der untersucht wird, wie Odin als queer, mit der Prosa Edda und poetischen Edda als mein primäres Quellenmaterial, wahrgenommen sein kann, und argumentieren, dass dies für seine Rolle als Gott oder Kriegsgott nicht paradox ist.

I start by analysing what it meant to be a deity in pre-Christian Scandinavia, questioning emic words and categories, alongside discussions of cultic worship and the ideas of omnipotence and omniscience to demonstrate the disparity between pre-Christian deities and supernatural beings and modern Western ideas pertaining to this.

Ich beginne mit der Analyse dessen, was es bedeutet, eine Gottheit im vorchristlichen Skandinavien zu sein, und hinterfrage emische Wörter und Kategorien sowie Diskussionen über kultische Anbetung und die Ideen der Allmacht und Allwissenheit, um die Unterschiedlichkeit zwischen vorchristlichen Gottheiten und übernatürlichen Wesen und dem modernen westlichen diesbezüglichen Ideen zu demonstrieren.

I then explore narratives and iconography surrounding Ódinn's queer nature, and employ a queer theoretical perspective to do so. By exploring semantic centres, various narratives, and religious variation, I demonstrate that Ódinn can be read as queer based on various examples, and that there was also diversity in how he was perceived based on source types.

Ich untersuche dann Erzählungen und Ikonografien rund um Odins queere Natur und verwende dazu eine queere theoretische Perspektive. Indem ich semantische Zentren, verschiedene Erzählungen und religiöse Variationen untersuche, zeige ich, dass Odin anhand verschiedener Beispiele als queer gelesen werden kann, und dass es auch Unterschiede in seiner Wahrnehmung aufgrund von Quellentypen gab.

I finally discuss the idea of the warrior cult and the role of women within this to demonstrate that this was not a strictly masculine space, and that therefore Ódinn' s role within this did not constitute a paradox.

Ich diskutiere schließlich die Idee des Kriegerkultes und die Rolle der Frau darin, um zu demonstrieren, dass dies kein streng männlicher Raum war und dass daher Odins Rolle in diesem Raum kein Paradoxon darstellte.

#### ACKNOWLEDGEMENTS

I would firstly like to thank my supervisors, Luke John Murphy and Torfi Tulinius. Thank you to Torfi for allowing Luke to supervise me, and for providing an Icelandic translation for my abstract. Luke has been a wonderful primary supervisor, and has not only encouraged my academic growth, but has been incredibly supportive in regards to my personal wellbeing, something that can be somewhat lacking in academia. His reminders to take time off and look after myself as well as his advice on academic work have been greatly appreciated.

#### Danksagung

Zunächst möchte ich meinen Betreuern, Luke John Murphy und Torfi Tulinius, danken. Vielen Dank an Torfi, dass du Luke erlaubt hast, mich zu betreuen, und dass du eine isländische Übersetzung für meine Übersicht bereitgestellt hast. Luke war ein wunderbarer Hauptbetreuer und hat nicht nur mein akademisches Wachstum gefördert, sondern auch mein persönliches Wohlbefinden unglaublich unterstützt, was in der Wissenschaft etwas fehlen kann. Seine Erinnerungen, sich frei zu nehmen und auf mich aufzupassen, sowie seine Ratschläge zur akademischen Arbeit wurden sehr geschätzt.

I can never thank John Jefford and the late Ben Watson enough for their financial help with this programme, without which I would have been unable to complete this degree. I hope I have made them both proud. I would also like to thank the late William Franks for his endless and unconditional pride and love.

Ich kann John Jefford und dem verstorbenen Ben Watson nie genug für ihre finanzielle Hilfe bei diesem Programm danken, ohne das ich diesen Abschluss nicht hätte machen können. Ich hoffe, ich habe sie beide stolz gemacht. Ich möchte auch dem verstorbenen William Franks für seinen endlosen und bedingungslosen Stolz und seine Liebe danken.

My family have also been incredibly supportive throughout these years, and am so thankful for their understanding and encouragement when times have been hard, and the love and laughter throughout.

Meine Familie hat mich in diesen Jahren auch unglaublich unterstützt, und das bin ich auch dankbar für ihr Verständnis und ihre Ermutigung in schwierigen Zeiten und immer Liebe und Lachen.

Finally, I would like to thank Lee Colwill, Emily Parsons, and Samantha Lee for being incredible friends during incredibly challenging times for me. Not one stage of this programme has been easy in my personal life, and they have offered shoulders to cry on, food to eat, and floors to sleep on, with endless love and patience."

Abschließend möchte ich Lee Colwill, Emily Parsons und Samantha Lee dafür danken, dass sie in unglaublich herausfordernden Zeiten unglaubliche Freunde für mich waren. Keine Phase dieses Programms war in meinem Privatleben einfach, und sie haben Schultern zum Weinen, Nahrung zum Essen und Fußböden zum Schlafen mit endloser Liebe und Geduld angeboten.

## Inhalt

### Liste von Abbildungen, Tabellen, Karten

1. Einführung
  - 1.1. Methodologie
    - 1.1.1. Quellen: Die poetische Edda
    - 1.1.2. Quellen: Die Prosa-Edda
    - 1.1.3. Alternative Quellen
    - 1.1.4. Modelle
    - 1.1.5. Terminologie
  - 1.2. Die Struktur dieser wissenschaftlichen Arbeit
2. Definition einer Gottheit im vorchristlichen Skandinavien
  - 2.1. Einführung
  - 2.2. Emische Kategorien für Götter
  - 2.3. Kult, Gottheiten und übernatürliche Wesen
  - 2.4. Der Tod der Götter
  - 2.5. Abschluss
3. Odin: Eine queere Gestalt
  - 3.1. Einführung
  - 3.2. Queere Theorie
  - 3.3. Odins semantische Zentren
  - 3.4. Religiöse Variation
  - 3.5. Ergi und seidr
  - 3.6. Abschluss
4. Krieger und valkyrjur: Eine sexuelle Dichotomie?
  - 4.1. Einführung
  - 4.2. Comitatus, Männerbünde, und einherjar
    - 4.2.1. Walhalla und die einherjar
    - 4.2.2. Comitatus and Männerbünde
  - 4.3. Valkyrjur in den Hallen, valkyrjur auf den Schlachtfeldern
  - 4.4. Die Rolle von Frauen in maskulinen Räumen
  - 4.5. Abschluss
5. Abschluss
6. Bibliographie

### Liste der Abbildungen, Grafiken, Tabellen

- Figure 1. Etsch/emisch Modellbildung  
Figure 2. Hedendom og kristendom  
Figure 3. Übersetzung von Abb. 2.  
Figure 4. Fotografie des Odin von Lejre  
Figure 5. Skizze des Odin von Lejre  
Figure 6. Verteilung der odinischen Toponymie

## 1. INTRODUCTION

One of the most well-known deities of pre-Christian Scandinavian mythology, Ódinn is generally known as the god of storms, death, war, and poetry, as well as a master of *seidr* (Solli 2008, 194; Simek 1993, 240; De Vries 1970, 84–85). According to Georges Dumézil, ‘Odin is the supreme magician, master of runes, head of all divine society, patron of

heroes, living or dead' (Dumézil 1973b, 4). Jens Peter Schjødt argues that Ódinn was, 'above all else, the god of male bands, in this world and the next' (Schjødt 2008, 51). However, Ármann Jakobsson notes that while Ódinn is associated with poets and warriors, he is also associated with *valkyrjur* and Freyja (Ármann Jakobsson 2011, 8), while Terry Gunnell highlights that there are disputes about which female deity Ódinn is most closely associated with, drawing attention to Frigg, Sága, and Freyja as just some examples (Gunnell 2015, 57).

## 1. Einleitung

Ódin, eine der bekanntesten Gottheiten der vorchristlichen skandinavischen Mythologie, ist allgemein als Gott der Stürme, des Todes, des Krieges und der Poesie sowie als Meister des *Seidr* bekannt (Solli 2008, 194; Simek 1993, 240; De Vries 1970, 84-85). Laut Georges Dumézil ist „Odin der höchste Magier, Runenmeister, Oberhaupt aller göttlichen Gesellschaft, Schutzpatron der lebenden oder toten Helden“ (Dumézil 1973b, 4). Jens Peter Schjødt argumentiert, dass Odin „vor allem der Gott der männlichen Banden in dieser und der nächsten Welt“ war (Schjødt 2008, 51). Ármann Jakobsson merkt jedoch an, dass Odin zwar mit Dichtern und Kriegern in Verbindung gebracht wird, aber auch mit *Valkyrjur* und Freyja (Ármann Jakobsson 2011, 8), während Terry Gunnell hervorhebt, dass es Streitigkeiten darüber gibt, mit welcher weiblichen Gottheit Ódinn am engsten verbunden ist, macht nur auf Frigg, Sága und Freyja als Beispiele aufmerksam (Gunnell 2015, 57).

Ódinn does not seem to easily [be] confined within a singular gender role,' argues Ármann Jakobsson (Ármann Jakobsson 2011, 10). A number of other scholars have similarly noted this: Lotte Hedeager states that 'his nature is particularly complicated and contradictory, and he is the most ambiguous in character and attributes of all the Nordic gods' (Hedeager 2011, 7). He changes shape and as we learn from stanza 46 onwards of *Grímnismál*, Ódinn uses a number of names and is regularly in disguise (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 377-379; also highlighted by Ármann Jakobsson 2011, 11), and his name may have carried the meaning 'leader of the possessed' (Hedeager 2011, 7): a somewhat convincing argument. He is certainly a complicated and complex figure. Brit Solli draws attention to Ódinn's role as a practitioner of *seidr* and the queer connotations this had, and states that 'as a god Odin thus constitutes a paradox: He is the *manliest* god of warriors, but he is also the *unmanly* master of seid' (Solli 2008, 195). Ármann Jakobsson builds upon this, and argues that Ódinn 'is not only a patriarch but also a deviant, a sorcerer, a queer' (Ármann Jakobsson 2011, 7). He goes on to argue that 'a god who is queer is not queer' (Ármann Jakobsson 2011, 13) and that 'while Ódinn behaves in a way that would be queer if a human did it, both in his sorcery, his shapeshifting and his sex life, he is not queer' (Ármann Jakobsson 2011, 14).

„Odin scheint nicht leicht auf eine singuläre Geschlechterrolle beschränkt zu sein,“ argumentiert Ármann Jakobsson (Ármann Jakobsson 2011, 10). Eine Reihe anderer Gelehrter hat dies ebenfalls bemerkt: Lotte Hedeager stellt fest, dass „seine Natur besonders kompliziert und widersprüchlich ist, und dass er in Bezug auf Charakter und Eigenschaften aller nordischen Götter am zweideutigsten ist“ (Hedeager 2011, 7). Er ändert seine Gestalt und wie wir ab Strophe 46 aus *Grímnismál* erfahren, verwendet Odin eine Reihe von Namen und ist regelmäßig verkleidet (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 377-379; ebenfalls hervorgehoben von Ármann Jakobsson 2011, 11) und sein Name könnte die Bedeutung „Anführer der Besessenen“ getragen haben (Hedeager 2011, 7): ein etwas überzeugendes Argument. Er ist sicherlich eine komplizierte und komplexe Figur. Brit Solli macht auf Odins Rolle als Praktizierender von *Seidr* und die damit verbundenen queeren Konnotationen aufmerksam und erklärt, dass „Odin als Gott ein Paradox darstellt: Er ist der *männlichste* Gott der Krieger, aber er ist auch der *unmännliche* Meister von Seid.“ (Solli 2008, 195). Ármann Jakobsson baut darauf auf und argumentiert, dass Odin „nicht nur ein Patriarch, sondern auch ein Abweichler, ein Zauberer, ein Queer ist“ (Ármann Jakobsson 2011, 7). Er argumentiert weiter, dass „ein Gott, der queer ist, nicht seltsam ist“ (Ármann Jakobsson 2011, 13) und dass „während sich Odin auf eine Weise verhält, die queer wäre, wenn ein Mensch es tun würde, sowohl in seiner Zauberei als auch in seiner Gestaltwandlung, in seinem Sexualleben ist er nicht queer“ (Ármann Jakobsson 2011, 14).

I will be using these arguments as the points of departure for this thesis, in which I aim to explore and analyse the ways in which Óðinn was queer, to whom, how this impacted his role as a deity, and how this can be consolidated with his role as the leader of the supposedly masculine warrior culture. Indeed, I aim to demonstrate that these various facets of Óðinn's identity can not only be consolidated with one another, but are indeed not as paradoxical as has been argued. By approaching Óðinn through a queer lens, we can begin to see the nuances in gender in Iron Age Scandinavia, that allow room for this complicated identity.

Ich werde diese Argumente als Ausgangspunkt für diese These verwenden, in der ich untersuchen und analysieren möchte, auf welche Weisen Odin seltsam war, für wen, wie sich dies auf seine Rolle als Gottheit auswirkte und wie dies mit seiner Rolle als Anführer der angeblich männlichen Kriegerkultur verbunden werden kann. In der Tat möchte ich zeigen, dass diese verschiedenen Facetten von Odins Identität nicht nur miteinander konsolidiert werden können, sondern auch nicht so paradox sind, wie argumentiert wurde. Wenn wir uns Odin durch eine queere Sichtweise nähern, können wir beginnen, die geschlechtsspezifischen Nuancen im eisenzeitlichen Skandinavien zu erkennen, die Raum für diese komplizierte Identität bieten.

## 1.1 Methodologie

Due to the complicated source situation of the study of religion in pre-Christian Scandinavia, and the complex nature of the questions under study, some time must be taken to address how this thesis will make use of these sources and ideas in order to illuminate an alternative view of Óðinn within the Scandinavian Iron Age.

Aufgrund der komplizierten Ausgangssituation des Studiums der Religion im vorchristlichen Skandinavien und der Komplexität der untersuchten Fragen muss einige Zeit in Anspruch genommen werden, um zu untersuchen, wie diese These diese Quellen und Ideen nutzen wird, um eine alternative Ansicht von Odin in der skandinavischen Eisenzeit zu erklären.

### 1.1.1 Quellen: Die poetische Edda

This thesis is primarily informed by the Poetic Edda. This genre of poetry is almost impossible to date, but the main verse form, known as *fornyrdislag*, or 'old story metre,' implies that by the time it was first committed to vellum in c.1270 it was already considered to be part of an old tradition (Clunies Ross 2016, 18). These poems appear to have existed in oral form for a number of centuries before this: indeed, *Völuspá* is argued to have been composed c.1000 (Hultgård 1990, 350), but this is, of course, highly contentious. The extant manuscripts are somewhat easier to date. The primary manuscript, the Codex Regius of the Poetic Edda is dated to c.1270 (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 19). However the poems exist in a number of other manuscripts: the Codex Wormianus, or AM 242 fol., is also a manuscript of significance, and it is dated to c.1350 (Clunies Ross 2016, 27; Lindow 2016, 127). A further manuscript, AM 748 I a 4to has been dated to the first quarter of the fourteenth century.<sup>3</sup>

Diese wissenschaftliche Arbeit wird in erster Linie von der Poetischen Edda geprägt. Dieses Genre der Poesie ist bis heute fast unmöglich zu datieren, aber die Hauptform des Verses, bekannt als *Fornyrdislag* oder „altes Metrum der Geschichte“, impliziert, dass es zu dem Zeitpunkt, als es um 1270 zum ersten Mal auf Pergament niedergeschrieben wurde, bereits als Teil einer alten Tradition angesehen wurde (Clunies Ross 2016, 18). Diese Gedichte scheinen einige Jahrhunderte zuvor in mündlicher Form existiert zu haben: *Völuspá* soll zwar um 1000 verfasst worden sein (Hultgård 1990, 350), aber das ist natürlich höchst umstritten. Die erhaltenen Manuskripte sind etwas einfacher zu datieren. Das Hauptmanuskript, der Codex Regius der Poetischen Edda, stammt aus dem

Jahr 1270 (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 19). Die Gedichte existieren jedoch in einer Reihe anderer Manuskripte: Der Codex Wormianus oder AM 242 folio ist ebenfalls ein bedeutendes Manuskript und datiert auf ca. 1350 (Clunies Ross 2016, 27; Lindow 2016, 127). Ein weiteres Manuskript, AM 748 I a 4to, wurde auf das erste Viertel des 14. Jahrhunderts datiert. 3

These poems appear to have existed in oral traditions in Iceland and mainland Scandinavia long before they were written into these manuscripts. Indeed, Schjødtt suggests that ‘the texts should be seen as more or less ‘coincidental’ written examples of what once existed as an extensive oral tradition (Schjødtt 2016, 136). While caution must of course be taken with these sources, Schjødtt warns that ‘the bottom line is that if we insist on purely philological methods, we would discover next to nothing about the myths of pre-Christian Scandinavia from eddic sources’ – I concur with this argument (Schjødtt 2016, 137).

Diese Gedichte scheinen in mündlichen Überlieferungen in Island und auf dem skandinavischen Festland, lange bevor sie in diese Manuskripte geschrieben wurden, existiert zu haben. In der Tat schlägt Schjødtt vor, dass „die Texte als mehr oder weniger „zufällige“ schriftliche Beispiele dessen angesehen werden sollten, was einst als umfangreiche mündliche Überlieferung existierte (Schjødtt 2016, 136). Während bei diesen Quellen natürlich Vorsicht geboten ist, warnt Schjødtt, dass „unter dem Strich, wenn wir auf rein philologischen Methoden bestehen, wir aus eddischen Quellen so gut wie nichts über die Mythen des vorchristlichen Skandinaviens herausfinden würden“ – ich stimme diesem Argument zu (Schjødtt 2016, 137).

#### 1.1.2. Quellen: Die Prosa-Edda

The Prose Edda is an equally valuable source in this inquiry. It is thought to have been composed by Snorri Sturluson c. 1220 (Clunies Ross 2016, 23), and it is likely that he had access to a large amount of orally transmitted information: Schjødtt argues that it was ‘at least partly rooted in the pagan era’ (Schjødtt 2016, 135). However, it is imperative to highlight the heavy Christian influence on this text. Indeed, the prologue of the text opens:

Die Prosa Edda ist eine ebenso wertvolle Quelle in dieser Untersuchung. Es wird angenommen, dass sie von Snorri Sturluson um 1220 (Clunies Ross 2016, 23) verfasst wurde, und es ist wahrscheinlich, dass er Zugang zu einer großen Menge mündlich übermittelter Informationen hatte: Schjødtt argumentiert, dass es „zumindest teilweise in der heidnische Ära verwurzelt war“ (Schjødtt 2016, 135). Es ist jedoch unbedingt erforderlich, den starken christlichen Einfluss auf diesen Text hervorzuheben. In der Tat eröffnet der Prolog des Textes:

*Almáttigr gud skapadi himin ok jǫrd ok alla tá hluti er teim fylgja, ok síðarst menn tvá er ættir eru frá komnar, Adam ok Evu, ok fjǫlgadisk teira kynslód ok dreifdisk um heim allan.*

Almighty God created heaven and earth and all those things which follows that, and lastly he made the people from whom all people come, Adam and Eve, and they increased themselves in number and dispersed themselves among all of the earth. (Snorri Sturluson 2005a, 3) 4

Der allmächtige Gott schuf Himmel und Erde und all die Dinge, die darauf folgen, und schließlich machte er die Menschen, von denen alle Menschen abstammen, Adam und Eva, und sie nahmen an Zahl zu und verteilten sich auf der ganzen Erde. (Snorri Sturluson 2005a, 3) 4

Schjødtt underlines this point and discusses how we can address this issue, suggesting that, primarily, we must determine if each individual part of the text is based on Christianity or paganism on its own merit (Schjødtt 2016, 139). I will be taking this approach into consideration throughout this thesis.

Schjødt unterstreicht diesen Punkt und erörtert, wie wir dieses Problem angehen können, und schlägt vor, dass wir in erster Linie feststellen müssen, ob jeder einzelne Teil des Textes aus eigener Kraft auf Christentum oder Heidentum basiert (Schjødt 2016, 139). Ich werde diesen Ansatz in dieser Arbeit berücksichtigen.

### 1.1.3. Alternative Quellen

A number of other sources have been used throughout this thesis. These include medieval Icelandic sagas such as *Ynglinga saga* and *Jómsvíkinga saga*; archaeological sources; and the first century AD account of Tacitus on his time in the Germanic region. By consulting these sources, we can begin to build a slightly more varied picture. Of course, these sources come with their complications too: *Ynglinga saga* and *Jómsvíkinga saga* are both fantastical variants of the *konungasögur* genre of medieval Icelandic saga writing. Therefore, they exist solidly within that cultural mindset, and therefore cannot wholly reflect the pre-Christian mindset within themselves.

In dieser Arbeit wurde eine Reihe anderer Quellen verwendet. Dazu gehören mittelalterliche isländische Sagen wie die *Ynglinga*-Saga und die *Jómsvíkinga*-Saga; archäologische Quellen; und der Bericht von Tacitus aus dem ersten Jahrhundert nach Christus über seine Zeit im germanischen Raum. Wenn wir diese Quellen konsultieren, können wir beginnen, ein etwas vielfältigeres Bild zu erstellen. Natürlich haben diese Quellen auch ihre Komplikationen: Die *Ynglinga*-Saga und die *Jómsvíkinga*-Saga sind beide fantastische Varianten des *Konungasögur*-Genres, der mittelalterlichen isländischen Saga-Aufzeichnung. Daher existieren sie fest in dieser kulturellen Denkweise und können daher die vorchristliche Denkweise in sich selbst nicht vollständig widerspiegeln.

Despite being a somewhat contemporary source for the broader Germanic pre-Christian culture, Tacitus' *Germania* is equally problematic. Being from the first century AD and an unspecified region of the Continental Germanic area, it is hard to tell how these views changed and spread through the vast span of time between the Roman Iron Age and the late Viking Age. Alongside this, being a source describing Germanic peoples from an external perspective means that we must be aware that cultural misunderstandings are likely: we are not only seeing an interpretation of these people, but from someone who may have interpreted their beliefs within a different mindset.

Obwohl Tacitus' *Germania* eine etwas zeitgemäße Quelle für die breitere germanische vorchristliche Kultur ist, ist sie ebenso problematisch. Es ist schwer zu sagen, wie sich diese Ansichten in der Zeitspanne zwischen der römischen Eisenzeit und der späten Wikingerzeit verändert und verbreitet haben. Daneben bedeutet eine Quelle, die germanische Völker von außen beschreibt, dass wir uns bewusst sein müssen, dass kulturelle Missverständnisse wahrscheinlich sind: Wir sehen nicht nur eine Interpretation dieser Menschen, sondern auch von jemandem, der ihre Überzeugungen möglicherweise in einer anderen Denkweise interpretiert hat.

Furthermore, one particular archaeological find is of interest in this thesis: a small figure found at Lejre, which arguably depicts Óðinn. Caution must be taken when interpreting iconographic depictions as specific characters from mythology: often cyclical arguments can lead to these conclusions.

Darüber hinaus ist ein besonderer archäologischer Fund für diese These von Interesse: eine kleine Figur aus Lejre, die wohl Odin darstellt. Bei der Interpretation ikonografischer Darstellungen als spezifische Zeichen aus der Mythologie ist Vorsicht geboten: Oft können **zyklische Argumente (meint: Kreisschlüsse?)** zu diesen Schlussfolgerungen führen.

These various sources allow us to draw an element of comparison to the information provided by the Poetic and Prose Eddas, and find both similarities and differences in these portrayals.

Diese verschiedenen Quellen ermöglichen es uns, ein Element des Vergleichs mit den Informationen der Poetischen und Prosa-Eddas zu ziehen und sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede in diesen Darstellungen zu finden.

#### 1.1.4. Modelle

In order to analyse these sources one must use modelling. Luke John Murphy has discussed this in detail, and highlights that in making these mental models to understand historical realities, we are in fact constructing an *idea* of the past, not *reconstructing* the past itself (Murphy 2017, 23). Therefore, a degree of simplification is required (Murphy 2017, 22), succinctly summarised by Schjødt thus: ‘reconstructing a reality of the past always includes some sort of reductionism... It constitutes, in other words, a model of certain aspects of a delimited part of reality. It does not cover the real reality’ (Schjødt 2012, 270). The analysis in this thesis will rely on such a model and the simplification of reality. This will require considering the image of Ódinn as being somewhat more coherent than it may have been in pre-Christian Scandinavia, in order to have some extent of conceptual model with which to study. Variation will still be considered within this: Schjødt importantly highlights that we cannot look for an ‘original’ version of the myth (Schjødt 2012, 276). This will continue to be stressed as I implement Schjødt’s theories regarding religious variation.

Um diese Quellen zu analysieren, muss man Modellierung verwenden. Luke John Murphy hat dies ausführlich erörtert und betont, dass wir, wenn wir diese mentalen Modelle zum Verständnis historischer Realitäten machen, tatsächlich eine *Idee* der Vergangenheit konstruieren und nicht die Vergangenheit selbst *rekonstruieren* (Murphy 2017, 23). Daher ist ein gewisses Maß an Vereinfachung erforderlich (Murphy 2017, 22), das von Schjødt kurz zusammengefasst wird: „Die Rekonstruktion einer Realität der Vergangenheit beinhaltet immer eine Art Reduktionismus... mit anderen Worten konstituiert sie ein Modell für bestimmte Aspekte eines begrenzten Teils der Realität. Es deckt nicht die reale Realität ab“ (Schjødt 2012, 270). Die Analyse in dieser Arbeit wird sich auf ein solches Modell und die Vereinfachung der Realität stützen. Dies erfordert, dass das Bild von Odin als etwas kohärenter betrachtet wird als im vorchristlichen Skandinavien gewesen sein mag, um ein gewisses Maß an konzeptionellem Modell zu haben, mit dem man forschen kann. Variationen werden dabei noch berücksichtigt: Schjødt hebt vor allem hervor, dass wir nicht nach einer „Originalversion“ des Mythos suchen können (Schjødt 2012, 276). Dies wird weiterhin betont, wenn ich Schjødts Theorien zur religiösen Variation einführe.

Alongside this form of modelling, the notion of emic and etic categories must be considered. The term ‘emic’ refers to concepts and ideas that are found within the culture in question, what Murphy terms a ‘bottom up’ approach, while etic categories, or a ‘top down approach,’ are derived from outside the culture and are used to interpret the material (Murphy 2017, 26), which he summarises thus:

Neben dieser Form der Modellierung muss der Begriff der emischen und etischen Kategorien berücksichtigt werden. Der Begriff „emisch“ bezieht sich auf Konzepte und Ideen, die innerhalb der fraglichen Kultur zu finden sind, was Murphy als „Bottom-up“-Ansatz bezeichnet, während etische Kategorien oder „Top-down-Ansatz“ von außerhalb der Kultur abgeleitet und verwendet werden, um das Material zu interpretieren (Murphy 2017, 26), was er folgendermaßen zusammenfasst:

‘An emic approach focuses on what its creator sees as characteristically inherent in the object itself, “deducing” the frame of reference for the study at hand; an etic model concentrates on those aspects of the object that correlate with the analyst’s preselected aspects of interest, “inducing” their own framework.’ (Murphy 2017, 26)



„Ein emischer Ansatz konzentriert sich auf das, was sein Schöpfer als charakteristisch für das Objekt selbst ansieht, und den Bezugsrahmen für die vorliegende Studie „ableitet“. Ein etisches Modell konzentriert sich auf jene Aspekte des Objekts, die mit den vom Analysten ausgewählten Aspekten des Interesses korrelieren, und induziert so ihren eigenen Rahmen.“ (Murphy 2017, 26)

He notes that it is rare for scholars’ work to exist in a binarised way in this sense: most scholars move between these poles (Murphy 2017, 21). Furthermore, neither of these approaches are inherently more valid than the other. Instead, they allow for a variety of approaches, with some investigations being more suited to one approach than the other. In this thesis I will be using primarily etic models. In order to discuss Ódinn’ s nature as a queer deity, ideas surrounding the concepts of ‘queer’ and ‘deity’ must be addressed, as these are etic categories being imposed upon this culture.

Er merkt an, dass es selten vorkommt, dass die Arbeit von Wissenschaftlern in diesem Sinne binärisiert existiert: Die meisten Wissenschaftler bewegen sich zwischen diesen Polen (Murphy 2017, 21). Darüber hinaus ist keiner dieser Ansätze an sich valider als der andere. Stattdessen ermöglichen sie eine Vielzahl von Ansätzen, wobei einige Untersuchungen eher für einen Ansatz als für den anderen geeignet sind. In dieser Arbeit werde ich hauptsächlich etische Modelle verwenden. Um Odins Natur als seltsame Gottheit zu diskutieren, müssen Ideen zu den Konzepten „queer“ und „Gottheit“ angesprochen werden, da dies etische Kategorien sind, die dieser Kultur auferlegt werden.

| Bottom-Up-Ansatz (“von unten nach oben”) | Top-Down-Ansatz („von oben nach unten“) |
|--|---|
| Emisch                                   | Etisch                                  |
| Didaktisch                               | Induktiv                                |
| Idealtyp                                 | Normaltyp                               |
| Konkret nach abstrakt                    | Abtrakt nach konkret                    |
| Insider Perspektive                      | Perspektive von außen                   |

Figure 1. Table highlighting the binarised ideas behind the emic/etic model.  
(Murphy 2017, 21)

Abbildung 1. Tabelle, die binarisierte Ideen hinter dem emisch/etisch-Modell aufzeigt

1.1.5. Terminologie

There are a number of terms used throughout this thesis that must here be defined. The first of these is ‘queer.’ This term has a complex history: after becoming a homophobic slur in the second half of the twentieth century, the term has since been reclaimed in a number of ways, first within academic study in the 1990s, and later within the LGBTQIA+ community. The term itself is now incredibly ambiguous and is considered an umbrella term for anyone whose sexuality or gender falls outside the constraints of cisheteronormative society. ‘Cisheteronormative’ refers to the idea that it is assumed within modern Western society that one’ s sex will align with one’ s gender (making one cisgender), and that cisgender men and cisgender women will be exclusively attracted to one another within set models of attraction (Paramo 2018, 54–55). ‘Queer’ challenges these confines, and therefore allows for a variety of meanings within this. This is, of course, an etic category. However, its non-specific nature allows for contextual understanding. I will not try to define what was ‘queer’ in an Iron Age Scandinavian context, but instead will use the term as a means by which we, as students within modern Western culture, can begin to approach gender or sexuality at odds with our society’ s dominant cisheteronormative worldview.

In dieser Arbeit wird eine Reihe von Begriffen verwendet, die hier definiert werden müssen. Der erste davon ist „queer.“ Dieser Begriff hat eine komplexe Geschichte: Nachdem er in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer homophoben Beleidigung geworden war, wurde der Begriff, zunächst im Rahmen akademischen Studiums in den 1990er Jahren, seitdem auf verschiedene Weise und später innerhalb der LGBTQIA + Gemeinschaft zurück gewonnen. Der Begriff selbst ist jetzt unglaublich vieldeutig und wird als Überbegriff für jeden angesehen, dessen Sexualität oder Geschlecht außerhalb der Grenzen der cisheteronormativen Gesellschaft liegt. „Cisheteronormativ“ bezieht sich auf die Idee, dass in der modernen westlichen Gesellschaft davon ausgegangen wird, dass das eigene Geschlecht mit dem eigenen sozialen Geschlecht übereinstimmt (macht jemand Cisgender) und dass Cisgender-Männer und Cisgender-Frauen innerhalb festgelegter Anziehungsmodelle ausschließlich voneinander angezogen werden (Paramo 2018, 54-55). „Queer“ stellt diese Grenzen in Frage und lässt daher eine Vielzahl von Bedeutungen innerhalb dieser Grenzen zu. Dies ist natürlich eine etische Kategorie. Seine unspezifische Natur ermöglicht jedoch ein kontextuelles Verständnis. Ich werde nicht versuchen zu definieren, was in einem skandinavischen Kontext der Eisenzeit „queer“ war, sondern den Begriff als Mittel verwenden, mit dem wir als Studenten der modernen westlichen Kultur beginnen können, uns dem Geschlecht oder der Sexualität zu nähern, die im Widerspruch zu unserer Gesellschaft mit dominant cisheteronormativer Weltanschauung stehen.

## 1.2. Die Struktur dieser wissenschaftlichen Arbeit

This thesis consists of three chapters. I will start by exploring what it meant to be a pre-Christian deity. I will address the supernatural beings present in mythology, the words used to describe ‘gods,’ ask whether gods in pre-Christian Scandinavia could be flawed by the standards of the society that created them, and question how cultic worship related to the perception of who was a deity. I will argue that emic models are more beneficial for answering these questions, as we must acknowledge that Christian values influence our etic approaches to these concepts. This chapter therefore aims to respond to Ármann Jakobsson’s argument that ‘a god who is queer is not queer’ (Ármann Jakobsson 2011, 7).

Diese Arbeit besteht aus drei Kapiteln. Ich werde zunächst untersuchen, was es bedeutet, eine vorchristliche Gottheit zu sein. Ich werde auf die übernatürlichen Wesen eingehen, die in der Mythologie vorhanden sind, die Worte, die zur Beschreibung von „Göttern“ verwendet werden, fragen, ob Götter im vorchristlichen Skandinavien durch die Standards der Gesellschaft, die sie geschaffen hat, fehlerhaft sein könnten, und fragen, wie kultische Anbetung mit der Wahrnehmung von wer eine Gottheit war zusammenhängt. Ich werde argumentieren, dass emische Modelle für die Beantwortung dieser Fragen vorteilhafter sind, da wir anerkennen müssen, dass christliche Werte unsere etischen Ansätze für diese Konzepte beeinflussen. Dieses Kapitel zielt daher darauf ab, auf das Argument von Ármann Jakobsson anzusprechen, dass „ein Gott, der queer ist, nicht seltsam ist“ (Ármann Jakobsson 2011, 7).

The second chapter will look at the portrayals of Óðinn as queer. I will start by setting out my theoretical framework. I will then address Óðinn’s semantic centres in various sources and explore how this functions in relation to religious diversity. I will then discuss specific instances in which Óðinn is described as *ergi* and the impact this has of him.

Das zweite Kapitel befasst sich mit den Darstellungen von Odin als queer. Ich werde zunächst meinen theoretischen Rahmen darlegen. Ich werde dann in verschiedenen Quellen auf Odins semantische Zentren eingehen und untersuchen, wie dies in Bezug auf die religiöse Vielfalt funktioniert. Ich werde dann auf bestimmte Fälle eingehen, in denen Odin als *ergi* beschrieben wird, und auf die Auswirkungen, die dies auf ihn hat.

In my final chapter I will seek to consolidate the image of Óðinn as a queer deity with his role as the leader of the *einherjar*, the mythological warrior cult. In my analysis I argue that the idea that the warrior cult was an inherently masculine space is flawed and ignores

evidence of the prominence of women within these spaces. By deconstructing the narrative that this was a binarised male space, I therefore demonstrate that Ódinn's queer identity and role within this cult is not paradoxical, in response to Solli's argument, and is instead a complimentary image.

In meinem letzten Kapitel werde ich versuchen, das Bild von Ódinn als seltsame Gottheit mit seiner Rolle als Anführer des Einherjar, des mythologischen Kriegerkultes, zu festigen. In meiner Analyse argumentiere ich, dass die Idee, dass der Kriegerkult ein von Natur aus männlicher Raum war, fehlerhaft ist und Beweise für die Bedeutung von Frauen in diesen Räumen ignoriert. Indem ich die Erzählung dekonstruiere, dass dies ein binärisierter männlicher Raum war, zeige ich daher, dass Ódinns seltsame Identität und Rolle innerhalb dieses Kultes als Reaktion auf Sollis Argumentation nicht paradox ist, sondern ein komplementäres Bild.

I will then draw my conclusions to argue that Ódinn was a queer *tyr* in pre-Christian Scandinavia, and that by using queer theory we can begin to understand the flaws in the previous methods that have led to arguments for a paradoxical figure, instead of these elements complimenting one another.

Ich werde dann meine Schlussfolgerungen ziehen, um vorzubringen, dass Odin im vorchristlichen Skandinavien ein queerer Tyr war und dass wir durch die Verwendung der queeren Theorie beginnen können, die Fehler in den vorherigen Methoden zu verstehen, die zu Argumenten für eine paradoxe Figur geführt haben, anstatt dass diese Elemente sich gegenseitig ergänzen.

## 2. Eine Gottheit im vorchristlichen Skandinavien definieren

### 2.1. Einführung

In order to understand how Ódinn's queer presentation affected his role as a god or deity, we must first question what it meant to be a deity in pre-Christian Scandinavia. Robert N. Bellah notes that 'in archaic societies, complex chiefdoms, and the tribal societies... gods, powerful beings, ancestors and human beings existed on a continuum' (Bellah 2011, 202). As Bellah argues, historians of religion should not view humans and gods as a binary system, but as a spectrum of various types of beings, with different roles and functions. This is clearly demonstrated within the religions of pre-Christian Scandinavia, which appear to document a wide range of beings, such as the *jǫtnar*, *álfar*, and *dvergar*, alongside the gods. Gods are born of *jǫtnar*: *Gylfaginning* tells us that '*sá er nefndr Loki eda Loptr, sonr Fárbaða jǫtuns*' (that is named Loki or Loptr, the son of Fárbaði the *jǫtunn*) (Snorri Sturluson 2005a, 26). We can therefore deduce that these boundaries were indeed somewhat undefined. As Thomas DuBois importantly notes, 'while Nordic pagans and Christians engaged in such comparisons of their gods, Christian theology itself offered a new image of omnipotence for its deity, a quality entirely novel to the Nordic religion' (DuBois 1999, 61). As this chapter will demonstrate, we must be very wary not to misunderstand the Nordic religions as viewing gods in the same way as their Christian counterparts, as per DuBois.

Um zu verstehen, wie sich Odins queere Darstellung auf seine Rolle als Gott oder Gottheit auswirkte, müssen wir uns zunächst fragen, was es bedeutet, eine Gottheit im vorchristlichen Skandinavien zu sein. Robert N. Bellah merkt an, dass „in archaischen Gesellschaften, komplexen Häuptlingen und Stammesgesellschaften... Götter, mächtige Wesen, Vorfahren und Menschen auf einem Kontinuum existierten“ (Bellah 2011, 202). Wie Bellah argumentiert, sollten Religionshistoriker Menschen und Götter nicht als binäres System betrachten, sondern als ein Spektrum verschiedener Arten von Wesen mit unterschiedlichen Rollen und Funktionen. Dies zeigt sich deutlich in den Religionen des vorchristlichen Skandinaviens, die neben den Göttern eine Vielzahl von Wesen

wie *Jotnar*, *Álfar* und *Dvergar* zu dokumentieren scheinen. Götter werden von *Jotnar* geboren: Gylfaginning sagt uns, dass „*sá er nefndr Loki eda Loptr, sonr Fárbauda jotuns*“ (das heißt Loki oder Loptr, der Sohn von Fárbaudi, der *Jotunn*) (Snorri Sturluson 2005a, 26). Wir können daher schließen, dass diese Grenzen tatsächlich etwas undefiniert waren. Wie Thomas DuBois zudem bemerkt, „während nordische Heiden und Christen solche Vergleiche ihrer Götter anstellten, bot die christliche Theologie selbst ein neues Bild der Allmacht für ihre Gottheit, eine Qualität, die für die nordische Religion völlig neu ist“ (DuBois 1999, 61). Wie dieses Kapitel zeigen wird, müssen wir sehr vorsichtig sein, um die nordischen Religionen nicht so zu missverstehen, dass sie Götter genauso sehen wie ihre christlichen Gegenüber, wie ersichtlich aus DuBois.

Gro Steinsland notes that religion functions in a way that divides the world into the realm where humans are and the realm of other beings, which contains ‘guder, demoner, ånder, forfedre eller andre makter,’ (gods, demons, spirits, ancestors and other powers) (Steinsland 2005, 29). Religions are then supported by mythology surrounding these beings (Steinsland 2005, 29). She goes on to discuss the theoretical structure used by historians of religion, by which most religions can be viewed as ‘folk’ religions or ‘universal’ religions. While Christianity is a universal religion, pre-Christian Scandinavian religions are folk religions. Therefore, as follows this structure, pre-Christian Scandinavia would not have had dogma, and mythology and cosmology would have been grounded within the shared cultic structure (Steinsland 2005, 32).

Gro Steinsland merkt an, dass Religion auf eine Weise funktioniert, die die Welt in Bereiche unterteilt, in dem sich Menschen befinden, und in den Bereich anderer Wesen, der „guder, dDemoner, ånder, forfedre eller andre makter“ (Götter, Dämonen, Geister, Vorfahren und andere Mächte) (Steinsland 2005, 29). Die Religionen werden dann von der Mythologie unterstützt, die diese Wesen umgibt (Steinsland 2005, 29). Sie geht weiter auf die theoretische Struktur der Religionshistoriker ein, nach der die meisten Religionen als „Volksreligionen“ oder „universelle“ Religionen angesehen werden können. Während das Christentum eine universelle Religion ist, sind vorchristliche skandinavische Religionen Volksreligionen. Daher hätte, gemäß dieser Struktur, das vorchristliche Skandinavien kein Dogma gehabt, und Mythologie und Kosmologie wären innerhalb der gemeinsamen Kultstruktur begründet gewesen (Steinsland 2005, 32).

Steinsland argues that Nordic gods are a group with special powers for upholding the order of the universe, but that they are not omnipotent or omniscient as the Christian god is (Steinsland 2005, 134). I therefore aim to demonstrate that this distinction between these two forms of religion is essential to our understanding of what a god was in pre-Christian Scandinavia, and in turn how this would have impacted Ódinn’s role as a queer deity.

Steinsland argumentiert, dass nordische Götter eine Gruppe mit besonderen Kräften sind, um die Ordnung des Universums aufrechtzuerhalten, aber dass sie nicht allmächtig oder allwissend sind wie der christliche Gott (Steinsland 2005, 134). Ich möchte daher zeigen, dass diese Unterscheidung zwischen diesen beiden Religionsformen wesentlich für unser Verständnis dessen ist, was ein Gott im vorchristlichen Skandinavien war, und wie sich dies wiederum auf Ódinns Rolle als queere Gottheit ausgewirkt hätte.

| <i>Hedendom og kristendom</i>   |   |
|---|---|
| <i>Hedendom</i>   | <i>Kristendom</i>   |
| folkereligion/<br>etnisk religion<br>egen folkegruppe<br>ikke-misjonerende<br>dennesidig<br><i>friðr</i><br>kulteksklusiv<br>ikke-dogmatisk<br>tradisjon<br>polyteistisk<br>mannlig/kvinnelig kultledelse<br>i mindre grad egne sakralbygg<br>ære-skam-moral<br>kollektiv orientering | universalreligion/<br>frelsesreligion<br>alle jordens mennesker<br>misjonerende<br>transcendental<br>frelse<br>troseksklusiv<br>dogmatisk<br>lære<br>monoteistisk<br>mannlig kultledelse<br>sakralbygg/kirke<br>synd, nåde, frelse, fortapelse<br>individuell livsorientering |

Figure 2. Table demonstrating the binarised differences between pre-Christian Scandinavian religions and Christianity as folk and universal religions. (Steinsland 2005, 33)

Abbildung 2. Tabelle mit den binärisierten Unterschieden zwischen vorchristlichen skandinavische Religionen und Christentum als Volks- und Universalreligionen. (Steinsland 2005, 33)

|   |   |
|---|---|
| Vorchristlich skadinavische Religionen    | Christentum                                     |
| Volksreligion                             | Universalreligion                               |
| Ethnische Religion                        | Heilsreligion                                   |
| Leute innerhalb der Gruppe                | Leute aus jeder Gruppe                          |
| Nicht missionierend                       | Missionierend                                   |
| Fokus auf das Leben                       | Kokus auf das Nachleben                         |
| <i>Friðr</i> , Frieden und Gedeihen       | Heil  |
| Kultorientiert                            | Glaubensorientiert                              |
| Nicht dogmatisch                          | Dogmatisch                                      |
| Tradition (mündliche Kultur)              | Lernen (Buchkultur)                             |
| Polytheistisch                            | Monotheistisch                                  |
| Männliche und weibliche Kultleiter        | Nur männliche Kultleiter                        |
| Geringes Augenmerk auf sakral/Kultgebäude | Großes Augenmerk auf sacral/Kultgebäude/Kirchen |
| Ehre/Schande Moralsystem                  | Fokus auf Sünde, Gnade, Errettung & Verdammnis  |
| Fokus auf die Gruppe                      | Fokus auf das Individuum                        |

Figure 3. My translation of figure 2. With thanks to Luke John Murphy for assisting my translation.

This chapter aims to address what a god or deity was within pre-Christian Scandinavia in terms of how they were conceived of as beings, their roles and powers, their omniscience or omnipotence, and the relationship their followers had with them. As such, it is useful to look at Bellah's argument in relation to Tikopia, a small island that he has categorised as a simple chiefdom transitioning to an archaic religion (Bellah 2011, 186). Simon Nygaard argues that pre-Christian Scandinavian religions are at a similar stage of religious evolution, with which I agree (Nygaard 2016, 12). With regards to Tikopia, Bellah states that 'the praise, thanksgiving, and requests for blessings offered by the chief acting as priest are what allow us to speak of these rituals as worship and the objects of these rituals as gods' (Bellah 2011, 186). Bellah further notes that ritual in its early forms does not appear to be devoted to 'supernatural beings' as such, which is 'so often used as the fundamental definition of religion' (Bellah 2011, 95). This notion of cultic worship will form an important element of the discussion on what constitutes a god in pre-Christian Scandinavia. I demonstrate that the source material shows that beings that receive cult are not always the beings referred to as gods, highlighting how unclear these lines are in Iron Age Scandinavia, and that using a Christian lens to analyse this information is somewhat counterproductive.

Dieses Kapitel zielt darauf ab, zu untersuchen, was ein Gott oder eine Gottheit im vorchristlichen Skandinavien war, wie sie als Wesen verstanden wurden, ihre Rollen und Kräfte, ihre Allwissenheit oder Allmacht und welche Beziehung ihre Anhänger zu ihnen hatten. Daher ist es nützlich, Bellahs Argument in Bezug auf Tikopia zu betrachten, eine kleine Insel, die er als einfaches Häuptlingstum eingestuft hat, das zu einer archaischen Religion übergeht (Bellah 2011, 186). Simon Nygaard argumentiert mit meiner Zustimmung, dass sich vorchristliche skandinavische Religionen in einem ähnlichen Stadium der religiösen Entwicklung befinden (Nygaard 2016, 12). In Bezug auf Tikopia stellt Bellah fest, dass „das Lob, der Dank und die Bitte um Segen, die der als Priester handelnde Häuptling anbietet, es uns ermöglichen, von diesen Ritualen als Anbetung und den Objekte dieser Rituale als Götter zu sprechen“ (Bellah 2011, 186). Bellah stellt ferner fest, dass das Ritual in seinen frühen Formen offenbar nicht „übernatürlichen Wesen“ als solchen gewidmet ist, wie es „so oft als grundlegende Definition von Religion verwendet wird“ (Bellah 2011, 95). Dieser Begriff der kultischen Anbetung wird ein wichtiges Element der Diskussion darüber sein, was einen Gott im vorchristlichen Skandinavien ausmacht. Ich lege dar, dass das Quellenmaterial zeigt, dass Wesen, die Kult erhalten, nicht immer die als Götter bezeichneten Wesen sind, was die Unklarheit diese Grundsätze in der Eisenzeit in Skandinavien hervorhebt und dass die Verwendung einer christlichen Betrachtung zur Analyse dieser Informationen etwas kontraproduktiv ist.

Further to this, Bellah notes that 'it is especially dangerous to call powerful beings "gods" because of the loaded meaning of that term in a culture deeply influenced by biblical religion' (Bellah 2011, 95). In the context of this discussion, I will be avoiding using the term 'god,' as I believe it carries connotations of omnipotence and omniscience as demonstrated by the Christian God, a concept that I will be arguing against here. Instead, I will use the term 'deity' where possible. This is of course not without its own problems: the *Oxford Dictionary of English* defines 'deity' as 'a god or goddess (in a polytheistic religion)' (Stevenson 2010, 461). This does little to clarify the meaning, but highlights the applicability of this term to non-Christian religions. Therefore, I will be using 'deity' to imply a supernatural being conceptualised as a god of some kind, but beyond a Christian context.

Darüber hinaus stellt Bellah fest, dass „es besonders gefährlich ist, mächtige Wesen als „Götter“ zu bezeichnen, wegen dieses aufgeladenen Begriffs in einer Kultur, die stark von der biblischen Religion beeinflusst ist“ (Bellah 2011, 95). Im Rahmen dieser Diskussion werde ich es vermeiden, den Begriff „Gott“ zu verwenden, da er meiner Meinung nach Konnotationen von Allmacht und Allwissenheit enthält, veranschaulicht durch den christliche

Gott, ein Konzept, gegen das ich hier argumentieren werde. Stattdessen werde ich nach Möglichkeit den Begriff „Gottheit“ verwenden. Dies ist natürlich nicht ohne eigene Probleme: Das *Oxford Dictionary of English* definiert „Gottheit“ als „Gott oder Göttin (in einer polytheistischen Religion)“ (Stevenson 2010, 461). Dies trägt wenig zur Klärung der Bedeutung bei, unterstreicht jedoch die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf nichtchristliche Religionen. Daher werde ich „Gottheit“ verwenden, um ein übernatürliches Wesen zu implizieren, das als eine Art Gott konzipiert wurde, aber jenseits eines christlichen Kontexts.

A further point to note as a theoretical background to this chapter is the notion of *mana*. This concept derives from Pacific cultures and grew in use in Indo-European scholarship in the later nineteenth and early twentieth centuries (Meylan 2016, 150). It is usually taken to mean ‘impersonal power’ or ‘impersonal religious power’ (Meylan 2016, 153 & 161), and can be used to understand the power that deities or supernatural beings hold. The term appears to, in some ways, hold similarity to the Old Norse term *hamingja*, carrying the meaning of fortune, destiny, and strength, which has been linked to possible pre-Christian Scandinavian supernatural beings (Meylan 2016, 150; Turville-Petre 1945, 122–123). In this sense it can be understood that the deities of pre-Christian Scandinavia held this form of power, which may be what gave them the status of deities.

Ein weiterer Punkt, der als theoretischer Hintergrund für dieses Kapitel zu beachten ist, ist der Begriff *Mana*. Dieses Konzept stammt aus pazifischen Kulturen und wurde im späten neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert in der indogermanischen Wissenschaft zunehmend verwendet (Meylan 2016, 150). Es wird normalerweise als „unpersönliche Macht“ oder „unpersönliche religiöse Macht“ verstanden (Meylan 2016, 153 & 161) und kann verwendet werden, um die Macht zu verstehen, die Gottheiten oder übernatürliche Wesen besitzen. Der Begriff scheint in gewisser Weise Ähnlichkeit mit dem altnordischen Begriff *hamingja* zu haben, der die Bedeutung von Glück, Schicksal und Stärke trägt und mit möglichen vorchristlichen skandinavischen übernatürlichen Wesen in Verbindung gebracht wurde (Meylan 2016, 150; Turville-Petre 1945, 122–123). In diesem Sinne kann verstanden werden, dass die Gottheiten des vorchristlichen Skandinaviens diese Form der Macht besaßen, was ihnen möglicherweise den Status von Gottheiten verlieh.

## 2.2. Emische Kategorien für Gottheiten

First, it must be addressed that a number of words are used within Old Icelandic texts to refer to Norse deities. These words include *god/gud*, *áss*, *regin*, *bond*, *hopt*, *tyr*, *véar*, *díar*, *dísir*, and *fjarg*. These words appear in a variety of circumstances and seem to have variations in their semantics. Steinsland suggests that the meanings of at least some of these words imply that the functions of the deities was in relation to their ability to ‘holde orden, samle og styre’ (keep order, gather and rule) (Steinsland 2005, 134), which may reflect the idea of *mana*. In order to understand how pre-Christian Scandinavian deities were viewed, I will first discuss the words used in order to determine a sense of their semantics and the variety within this.

Zunächst muss angesprochen werden, dass in altisländischen Texten eine Reihe von Wörtern verwendet werden, um sich auf nordische Gottheiten zu beziehen. Diese Wörter beinhalten *god/gud*, *áss*, *regin*, *bond*, *hopt*, *tyr*, *véar*, *díar*, *dísir*, und *fjarg*. Diese Wörter kommen unter verschiedenen Umständen vor und scheinen Variationen in ihrer Semantik zu haben. Steinsland schlägt vor, dass die Bedeutung von mindestens einigen dieser Wörter impliziert, dass die Funktionen der Gottheiten in Bezug auf ihre Fähigkeit standen ‘holde orden, samle og styre’, (Ordnung halten, sammeln und regieren) (Steinsland 2005, 134), was die Idee des *Mana* widerspiegeln kann. Um zu verstehen, wie vorchristliche skandinavische Gottheiten betrachtet wurden, werde ich zunächst die verwendeten Wörter diskutieren, um ein Gefühl für ihre Semantik und die Vielfalt innerhalb dieser zu bestimmen.

The first commonly used term I will discuss is *gud* and *god*, translated to ‘god’ in English. These terms were used to describe both the Christian god and the pre-Christian Scandinavian deities, both on their own, and with the qualifier *heidinn* (heathen). Rudolf

Simek notes that these terms were most strongly linked with the idea of the gods as ‘defenders and rulers of mankind and their world’ (Simek 2010, 10). Peter Jackson, in his exploration of the linguistic roots of various terms used to refer to religious concepts, argues that this term is derived from the idea of ‘that which is invoked (= divinity)’ (Jackson 2012, 54). This has the implication of linking to the concept of *mana* as an idea of ‘impersonal religious power.’ A further point of interest, particularly in the case of the study at hand, is that *god/gud* was originally a neuter noun, shifting to being grammatically masculine as a result of the influence of Judeo-Christian perspectives of their god (Jackson 2012, 54).

Der erste häufig verwendete Begriff, den ich diskutieren werde, ist *gud* und *god*, übersetzt auf Englisch in „god“ (Gott). Diese Begriffe wurden verwendet, um sowohl den christlichen Gott als auch die vorchristlichen skandinavischen Gottheiten, sowohl für sich als auch mit dem Qualifikationsmerkmal *heidinn* (Heide), zu beschreiben. Rudolf Simek merkt an, dass diese Begriffe am stärksten mit der Vorstellung der Götter als „Verteidiger und Herrscher der Menschheit und ihrer Welt“ verbunden waren (Simek 2010, 10). Peter Jackson erörtert bei seiner Erforschung der sprachlichen Wurzeln verschiedener Begriffe, die zur Bezugnahme auf religiöse Konzepte verwendet werden, dass dieser Begriff von der Idee des „dessen, was angerufen ist (= Göttlichkeit)“ abgeleitet ist (Jackson 2012, 54). Dies hat zur Folge, dass eine Verknüpfung mit dem Konzept des *Manas* als Idee einer „unpersönlichen religiösen Macht“ besteht. Ein weiterer interessanter Punkt, insbesondere im Fall der vorliegenden Studie, ist, dass *God / Gud* ursprünglich ein neutrales Substantiv war, das sich aufgrund des Einflusses jüdisch-christlicher Perspektiven ihres Gottes zu grammatikalisch männlich verschiebt (Jackson 2012, 54).

The next, very common term is *áss* (masculine singular), with *æsir* in masculine plural, and *ásynja* as the feminine singular and *ásynjur* as the feminine plural. This grammatical variety pays testament to the variety of ways this term is used throughout the Old Norse-Icelandic corpus, and how specific and non-specific the term can be. The idea of the *Æsir* is the most prominent in discussions of pre-Christian Scandinavian deities, and the link between this term and deities can be traced to have Proto-Germanic roots (Simek 1993, 3). The *Æsir* appear to be conceptualised as a specific group, as we can see in a number of sources. *Gylfaginning* describes how Óðinn’s wife was called Frigg, and ‘*af teira ætt er sú kynslóð komin er vér kǫllum Ása ættir*,’ (from this family comes the kindred that we call the *Æsir*) (Snorri Sturluson 2005a, 13). The implication here is that the *Æsir* were a family unit of sorts. Various mythological sources present the idea of the *Æsir* living in *Ásgardur*, literally ‘stronghold of the *Æsir*,’ and *Gylfaginning* tells us that ‘*tólf eru Ásir gudkunnigir*’ (there are twelve among the *Æsir*), and that ‘*eigi eru Ásynjurnar óhelgari ok eigi megu tær minna*’ (the *Ásynjur* are not less holy and not less powerful) (Snorri Sturluson 2005a, 21). This form of *ásynjur* describes the female deities of the *Æsir*, which are viewed as being in addition to the twelve *Æsir*. *Gylfaginning* presents these twelve *Æsir* as being Óðinn, Tórr, Baldr, Tyr, Bragi, Heimdallr, Hødr, Vidarr, Áli/Váli, Ullr, Forseti, and Loki (Snorri Sturluson 2005a, 21–26).

Der nächste, sehr gebräuchliche Begriff ist *áss* (männlicher Singular) mit *æsir* im männlichen Plural und *ásynja* als weiblichem Singular und *ásynjur* als weiblichem Plural. Diese grammatikalische Vielfalt ist ein Beweis dafür, wie vielfältig dieser Begriff im gesamten altnordisch-isländischen Korpus verwendet wird und wie spezifisch und unspezifisch der Begriff sein kann. Die Idee des *Æsir* ist die wichtigste in der Diskussion vorchristlicher skandinavischer Gottheiten, und die Verbindung zwischen diesem Begriff und Gottheiten lässt sich auf protogermanische Wurzeln zurückführen (Simek 1993, 3). Die *Æsir* scheinen als eine bestimmte Gruppe konzipiert zu sein, wie wir in einer Reihe von Quellen sehen können. *Gylfaginning* beschreibt, wie Odins Frau Frigg genannt wurde und ‘*af teira ætt er sú kynslóð komin er vér kǫllum Ása ættir*’ (aus dieser Familie stammt die Verwandtschaft, die wir *Æsir* nennen) (Snorri Sturluson 2005a, 13). Die Implikation hier ist, dass die *Æsir* eine Art Familieneinheit waren. Verschiedene mythologische Quellen präsentieren die Idee der in *Ásgardur* lebenden *Æsir*, wörtlich „Hochburg der *Æsir*“, und *Gylfaginning* sagt uns, dass ‘*tólf eru Ásir gudkunnigir*’ (es



sind zwölf Æsir) und dass „*eigi eru Ásynjurnar óhelgari ok eigi megu tær minna*“ (die Ásynjur sind nicht weniger heilig und nicht weniger mächtig) (Snorri Sturluson 2005a, 21). Diese Form von ásynjur beschreibt die weiblichen Gottheiten der Æsir, die als zusätzlich zu den zwölf Æsir angesehen werden. *Gylfaginning* präsentiert diese zwölf Æsir als Odin, Thor, Balder, Tyr, Bragi, Heimdall, Hödur, Vidar, Wali, Uller, Forseti und Loki (Snorri Sturluson 2005a, 21-26).

While the Æsir appear to be the main group of deities discussed, attention must also be drawn to the group referred to as the Vanir. *Skáldskaparmál* relates ‘*tat váru upphöf til tess at gudin höfdu ósætt vid tat fólk er Vanir heita*’ (It [the mead of poetry] originated when the gods were at war with the people called the Vanir) (Snorri Sturluson 1998, 3). Furthermore, in *Trymskvida* is it said that:

Während die Æsir die Hauptgruppe der besprochenen Gottheiten zu sein scheinen, muss die Aufmerksamkeit auch auf die Gruppe gelenkt werden, die als Vanir bezeichnet wird. *Skáldskaparmál* berichtet von „*tat váru upphöf til tess at gudin höfdu ósætt vid tat fólk er Vanir heita*“ (Es [der Met der Poesie] entstand, als die Götter mit dem Volk namens Vanir Krieg führten) (Snorri Sturluson 1998, 3). Darüber hinaus heißt es in *Trymskvida*:

*Tá kvad tat Heimdallr,  
hvítastr ása,  
vissi hann vel fram  
sem vanir adrir*

Then Heimdallr,  
The whitest of Æsir, said  
that he knew the future  
as the Vanir also do. (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 424)

Dann sprach Heimdall  
Der weißeste Ase  
Dass er die Zukunft kenne  
Wie auch die Wanen es tun (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 424)

The implication of this, with the use of ‘*vanir adrir*,’ is that the Vanir are a separate group to the Æsir, of which Heimdallr is a part of, as also demonstrated in *Gylfaginning* (Snorri Sturluson 2005a, 25).

Die Implikation davon unter Verwendung von „*vanir adrir*“ ist, dass die Vanir eine separate Gruppe zu den Æsir sind, zu dem Heimdall gehört, wie auch in *Gylfaginning* gezeigt wurde (Snorri Sturluson 2005a, 25).

The singular form, *vanr*, has no cognates in other Germanic languages (Hall 2007, 27), and is rare within Old Icelandic, with just two examples extant, both taken from *Skáldskaparmál*. The first of these reads ‘*hvernig skal kenna Njörð? Svá at kalla hann vagna gud eda Vana nid eda Van ok fœdur Freys ok Freyju, gefanda gud*’ (how shall Njördr be known? He is so called as the wagon god or descendent of the Vanir or *vanr* or the father of Freyr and Freyja, the giving god) (Snorri Sturluson 1998, 18). This is shortly followed by ‘*hvernig skal kenna Frey? Svá at kalla hann son Njardar, bródur Freyju ok enn Vana gud ok Vana nid ok Vanr ok árgud ok féggjafa*’ (how shall Freyr be known? He is so called the son of Njördr, brother of Freyja, and a Vanir god, and descendent of the Vanir or *vanr* and god of plenty and giver of fortune) (Snorri Sturluson 1998, 18). However, Simek has noted their regular but non-specific appearance in the skaldic and eddic material (Simek 2010, 12) meaning that determining exactly who or what the Vanir were is near impossible.

Die Singularform *vanr* hat keine Verwandtschaft in anderen germanischen Sprachen (Halle 2007, 27) und ist im Altisländischen selten. Nur zwei Beispiele, beide stammen aus *Skáldskaparmál*, sind erhalten. Die erste davon lautet „*hvernig skal kenna Njōrd? Svá at kalla hann vagna gud eda Vana nid eda Van ok fōdur Freys ok Freyju, gefanda gud*“ (wie soll Njōrd bekannt sein? Er wird so genannt als der Wagengott oder Nachkomme des Vanir oder vanr oder der Vater von Freyr und Freyja, der gebende Gott) (Snorri Sturluson 1998, 18). Kurz darauf folgt „*hvernig skal kenna Frey? Svá at kalla hann Sohn Njardar, bródur Freyju ok enn Vana gud ok Vana nid ok Vanr ok árgud ok fégjafa*“ (wie soll Freyr bekannt sein? Er wird so genannt der Sohn von Njōrd, Bruder von Freyja, und ein Vanir-Gott und Nachkomme des Vanir oder Vanr und Gott des Überflusses und Glücksspenders) (Snorri Sturluson 1998, 18). Simek hat jedoch ihr regelmäßiges, aber unspezifisches Auftreten im skaldischen und eddischen Material festgestellt (Simek 2010, 12), was bedeutet, dass es nahezu unmöglich ist, genau zu bestimmen, wer oder was die Vanir waren.

Njōrd is the most clear example of a mythological figure being described as Vanir, with this appearing in a number of sources. Alongside the example previously given from *Skáldskarmál*, it is also said in *Vaftrúdnismál*:

Njōrd ist das deutlichste Beispiel für eine mythologische Figur, die als Vanir bezeichnet wird und in einer Reihe von Quellen vorkommt. Neben dem zuvor von *Skáldskarmál* gegebenen Beispiel heißt es auch in *Vaftrúdnismál*:

*Ódinn kvad:*

“*Segdu tat it tíunda,  
allis tú tíva røk  
oll, Vaftrúdnir, vitir,  
hvadan Njōrd um kom  
med ása sonum  
hofum ok hōrgum  
hann rædr hunnmōrgum –  
ok vardat hann ásum alinn.*”

*Vaftrúpnir kvad:*

“*Í Vanaheimi  
skópu hann vís regin  
ok seldu at gíslingu godum;  
í aldar røk  
hann mun aptr koma  
heim med vísu vōnum.*”

Ódinn said:

“Tell me this tenth thing,  
everything you, Vaftrúdnir, know of the fate of the gods,  
from where Njōrd came to the sons of the Æsir –  
a great number of temples and sanctuaries he rules over –  
and he was not brought up among the Æsir.”

Vaftrúdnir said:

“In Vanaheim  
he was made by the wise powers/gods  
and parted with as a hostage to the gods;  
in the age of fate  
he will come back  
home to the wise Vanir.” (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 362–363)

## Gangradr.

38

Sag mir zum zehnten, wenn der Götter Zeugung  
Du weist, Wafthrudnir,  
Wie kam Neördr aus Noatun  
Unter die Asensöhne?<sup>23</sup>  
Höfen und Heiligtümern hundert gebietet er  
Und ist nicht asischen Ursprungs.

## Wafthrudnir.

39

In Wanaheim schufen ihn weise Mächte  
Und gaben ihn Göttern zum Geisel.  
Am Ende der Zeiten soll er aber kehren  
Zu den weisen Wanen.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84itere\\_Edda/Vafthr%C3%BBdhnism%C3%A2](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84itere_Edda/Vafthr%C3%BBdhnism%C3%A2)  
[21](#)

This same narrative is presented in *Gylfaginning*. It is said that ‘*eigi er Njördr Ása ættar. Hann var upp foeddr í Vanaheimum, en Vanir gísludu hann godunum ok tóku í mót at Ásagíslingu tann er Hoenir heitir. Hann vard at sætt med godunum ok Vönum*’ (Njördr is not one of the Ásir. He was brought up in Vanaheim, but the Vanir gave him as hostage to the gods and in turn took a hostage from the Ásir named Hoenir. He made a truce between the gods and the Vanir) (Snorri Sturluson 2005a, 23). This reinforces the argument that the Vanir are a separate group to the Vanir, and that Njördr is a member of this group.

Dieselbe Erzählung wird in *Gylfaginning* vorgestellt. Es wird gesagt, dass „eigi er Njördr Ása ættar. Hann var upp foeddr í Vanaheimum, en Vanir gísludu hann godunum ok tóku í mót at Ásagíslingu tann er Hoenir heitir. Hann vard at sætt med godunum ok Vönum“ (Njördr ist keiner der Ásir. Er wurde in Vanaheim erzogen, aber die Vanir gaben ihn als Geisel der Götter und nahm wiederum eine Geisel namens Hoenir von den Ásir. Er schaffte einen Waffenstillstand zwischen den Göttern und den Vanir) (Snorri Sturluson 2005a, 23). Dies bekräftigt das Argument, dass die Vanir eine separate Gruppe zu den Vanir (<?! Meint wohl Asen) sind und dass Njördr ein Mitglied dieser Gruppe ist.

Also presented as members of the Vanir are Freyr and Freyja. This is implied initially in *Gylfaginning*, in which it is said that ‘*Njördr í Nóatúnum gat síðan tvau börn. Hét sonr Freyr en dóttir Freyja*’ (Njördr in Nóatun after that begot two children. He had a son named Freyr and a daughter named Freyja) (Snorri Sturluson 2005a, 24). This is further confirmed later in the text, when it is related that ‘*hon er köllud Vanadís*’ (she [Freyja] is called goddess of the Vanir) (Snorri Sturluson 2005a, 29). What little we can therefore deduce from this is that the Vanir appear to have been a somewhat separate group to the Ásir, and that Njördr, Freyr, and Freyja are the only specifically named members of this group.

Ebenfalls als Mitglieder der Vanir werden Freyr und Freyja vorgestellt. Dies wird zunächst in *Gylfaginning* impliziert, in dem gesagt wird, dass „Njördr í Nóatúnum gat síðan tvau börn. Hét sonr Freyr en dóttir Freyja“ (Njördr in Nóatun zeugte danach zwei Kinder. Er hatte einen Sohn namens Freyr und eine Tochter namens Freyja) (Snorri Sturluson 2005a, 24). Dies wird später im Text weiter bestätigt, wenn es darum geht, dass „hon er köllud Vanadís“ (sie [Freyja] wird Göttin der Vanir genannt) (Snorri Sturluson 2005a, 29). Das Wenige, das wir daraus ableiten können ist, dass die Vanir eine etwas andere Gruppe als die Ásir zu sein scheinen und dass Njördr, Freyr und Freyja die einzigen speziell genannten Mitglieder dieser Gruppe sind.

It has been argued that not only are these two separate groups, but that there are two key ways in which they are differentiated, as argued by Dumézil. He proposed that these are a difference in function, and an inequality of rank as a result of this. Of the former point, Dumézil argued that the *Æsir* were ‘possessing the overall, royal, magical, judicial, and armigerous direction of the world,’ while the *Vanir* were ‘the patron gods of prosperity, fertility, sensual pleasure, even obscenity’ (Dumézil 1973a, 81). Of the latter, he argued that at the Indo-European stage of the religious development, these functions became hierarchised, with fertility being of lower importance than ‘high magic and martial strength’ (Dumézil 1973a, 81). This difference in function, with the *Vanir* having a clearer fertility focus is feasible: as earlier noted, *Skáldskaparmál* refers to Freyr as ‘*árgud ok féggjafa*’ (god of plenty and giver of fortune) (Snorri Sturluson 1998, 18). Freyr’s connection with fertility (both human and agricultural) has been further argued by a number of scholars (Simek 1993, 351; DuBois 1999, 56; Turville-Petre 1964, 159), although Simek has also convincingly proposed that this may be a creation of Snorri Sturluson’s, as much of the evidence for this idea post-dates the conversion (Simek 2010, 18). Furthermore, Lotte Motz’s evaluation of the source material has led to her question this division of roles, and instead posit that the *Æsir* were in fact the deities of fertility, while the *Vanir* were deities of war (Motz 1996, 9). Indeed, in *Lokasenna*, Tórr, named as a member of the *Æsir* in *Gylfaginning* (Snorri Sturluson 2005a, 22), is referred to as ‘*Jardar burr*’ (son of the earth) (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 58). This evidence suggests to me that this argument requires more nuance than it has perhaps received, and suggests that the ideas surrounding the function of these deities is more unclear than proposed, making it harder to distinguish for the purpose of the present argument precisely what a pre-Christian deity was.

Es wurde argumentiert, dass es nicht nur diese zwei getrennten Gruppen gibt, sondern dass es zwei wesentliche Arten gibt, in denen sie, wie von Dumézil argumentiert, unterschieden werden. Er schlug vor, dass dies ein Unterschied in der Funktion und eine daraus resultierende Ungleichheit des Ranges sei. Von dem erstgenannten Punkt bringt Dumézil vor, dass die *Æsir* „die allgemeine, königliche, magische, juristische und bewaffnete Führung der Welt besaßen“, während die *Vanir* „die Schutzgötter des Wohlstands, der Fruchtbarkeit, des sinnlichen Vergnügens und sogar der Obszönität“ waren (Dumézil 1973a, 81). Von letzterem Punkt behauptet er, dass diese Funktionen auf der indogermanischen Bühne der religiösen Entwicklung hierarchisiert wurden, wobei die Fruchtbarkeit von geringerer Bedeutung war als „hohe Magie und Kampfkraft“ (Dumézil 1973a, 81). Dieser Funktionsunterschied, bei dem die *Vanir* einen klareren Fruchtbarkeitsfokus haben, ist plausibel: Wie bereits erwähnt, bezeichnet *Skáldskaparmál* Freyr als „*árgud ok féggjafa*“ (Gott des Überflusses und Glücksspenders) (Snorri Sturluson 1998, 18). Freyrs Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit (sowohl menschlich als auch landwirtschaftlich) wurde weiter von einer Reihe von Gelehrten debattiert (Simek 1993, 351; DuBois 1999, 56; Turville-Petre 1964, 159), obwohl Simek auch überzeugend vorgeschlagen hat, dass dies eine Schöpfung von Snorri Sturluson sein könnte, da viele der Beweise für diese Idee nach der Konvertierung liegen (Simek 2010, 18). Darüber hinaus hat Lotte Motz’ Bewertung des Ausgangsmaterials dazu geführt, dass sie diese Rollenteilung in Frage stellte und stattdessen davon ausging, dass die *Asen* tatsächlich die Gottheiten der Fruchtbarkeit waren, während die *Vanir* Kriegsgottheiten waren (Motz 1996, 9). In *Lokasenna* wird Thor, benannt als Mitglied des *Æsir*, wird in *Gylfaginning* (Snorri Sturluson 2005a, 22), als „*Jardar burr*“ (Sohn der Erde) bezeichnet (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 58). Diese Beweise legen für mich nahe, dass dieses Argument mehr Nuancen erfordert, als es vielleicht erhalten hat, und legt nahe, dass die Vorstellungen über die Funktion dieser Gottheiten unklarer sind als vorgeschlagen, was es schwieriger macht, für den Zweck des vorliegenden Arguments genau zu unterscheiden, was eine vorchristliche Gottheit war.

A particularly intriguing term is *regin*. Simek suggests this may possibly be the oldest term for deities we have extant from pre-Christian Scandinavia, noting its presence on two runestones: one from Noleby, Västergötland in Sweden, seeming to date from c. 600 AD, and the other from Sparlösa, also from Västergötland in Sweden, dating to c. 800 AD. Both of

these examples use the word ‘*raginakundo*,’ translated by Simek as ‘made known through the *regin*’ (Simek 2010, 11). There is therefore an implication from this of receiving knowledge, and may further be a reference to *mana*. However, despite these early attestations, Simek also notes that *regin* appears to still be widely used in the tenth century (Simek 2010, 11), suggesting that the semantics of this term consistently stayed close to the understanding of pre-Christian deities. Alaric Hall suggests that *regin* may have become an archaic synonym for the *Æsir* (Hall 2007, 26). This semantic meaning has been discussed by many scholars of the last century: Richard Cleasby and Gudbrandur Vigfússon define *regin* as the ‘gods as makers and rulers of the universe’; Martin John Stanley states that ‘many lexicologists agree on the sense of *counsellors*, linking the word with the Gothic *ragin* (counsel, decision)’; Albert M. Sturtevant argues that they were ‘the controlling divinities of the universe’; Alexander Jóhannesson states that *regin* means ‘die ratschlagengen Mächter, Götter’ (the gods as the controlling powers), and Ferdinand Holthausen links the word to the Gothic *rahnjan*, meaning to reckon (summarised by Stanley 1972, 3). I agree with these interpretations, and their consistent theme of deities controlling the human realm, which again reflects the idea of *mana*. It must also be noted that the term *ragnarök*, translated as the final fate of the gods, is constructed from the inflected form of *regin*, and can therefore be seen in use as a key term for the deities.

Ein besonders faszinierender Begriff ist *regin*. Simek vermutet, dass dies möglicherweise der älteste Begriff für Gottheiten ist, den wir aus dem vorchristlichen Skandinavien erhalten haben, und hebt seine Anwesenheit auf zwei Runensteinen hervor: Einer aus Noleby, Västergötland in Schweden, der anscheinend um 600 n. Chr. datiert, und der andere aus Sparlösa auch aus Västergötland in Schweden, datiert um 800 n. Chr. In beiden Beispielen wird das Wort „*Raginakundo*“ verwendet, das von Simek als „durch das *Regin* bekannt gemacht“ übersetzt wurde (Simek 2010, 11). Daraus ergibt sich daher die Implikation, Wissen zu erhalten, und mag auch weiter ein Hinweis auf *Mana* sein. Trotz dieser frühen Nachweise stellt Simek auch fest, dass *regin* im zehnten Jahrhundert immer noch weit verbreitet zu sein scheint (Simek 2010, 11), was darauf hindeutet, dass die Semantik dieses Begriffs dem Verständnis vorchristlicher Gottheiten konsequent nahe blieb. Alaric Hall schlägt vor, dass *regin* ein archaisches Synonym für die *Æsir* geworden sein könnte (Hall 2007, 26). Diese semantische Bedeutung wurde von vielen Gelehrten des letzten Jahrhunderts diskutiert: Richard Cleasby und Gudbrandur Vigfússon definieren *regin* als die „Götter als Schöpfer und Herrscher des Universums“; Martin John Stanley erklärt: „Viele Lexikologen sind sich einig über den Sinn von Gatte, indem sie das Wort mit dem gotischen *ragin* (Anwalt, Entscheidung) verbinden.“ Albert M. Sturtevant argumentiert, dass sie „die kontrollierenden Gottheiten des Universums“ waren; Alexander Jóhannesson gibt an, dass *regin* „die ratschlagengen Mächter, Götter“ (die Götter als beherrschende Mächte) bedeutet, und Ferdinand Holthausen verbindet das Wort mit dem gotischen *rahnjan*, was „rechnen“ (weitere Bedeutungen: Meinen, glauben, vermuten, damit rechnen und weitere, d. Ü.) bedeutet (zusammengefasst von Stanley 1972, 3). Ich stimme diesen Interpretationen und ihrem konsequenten Thema der Gottheiten zu, die das menschliche Reich kontrollieren, was wiederum die Idee des *Manas* widerspiegelt. Es muss auch angemerkt werden, dass der Begriff *ragnarök*, übersetzt als das endgültige Schicksal der Götter, aus der gebeugten Form von *regin* konstruiert ist und daher als Schlüsselbegriff für die Gottheiten verwendet werden kann.

A further term of great interest is *tyr* in singular, *tívar* in plural. Within some of the mythological texts, *tyr* seems to refer to a deity in his own right: in stanza 37 of *Lokasenna* we are told ‘*Tyr kvad*’ (Tyr said), with Loki responding in the next stanza with ‘*tegi tú, Tyr!*’ (Be silent, Tyr) after previously responding to the other gods by name (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 415). Furthermore, *Gylfaginning* gives a description of a member of the *Æsir* named Tyr, saying that ‘*hann er djarfastr ok bezt hugadr ok hann rædr mjök sigri í orrostum*’ (he is the boldest and most courageous and he decides the most who will be victorious in battle) (Snorri Sturluson 2005a, 25). However, within *Lokasenna* the form ‘*sigtívar*’ (victory-gods) (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 409) also appears, suggesting that this term had a dual function at this time of both the name of a specific deity and as a collective term for deities, similar to the

proper noun God and improper god in English. Simek notes that the term *tyr* may refer to one particular god, but that its use in kennings implies a more generic meaning of deities (Simek 2010, 10). Jackson also notes that while Tyr may have been an individual deity, the singular form of *tyr* as a non-specific term for deities only appears to be extant from the poetic sources and in kennings (Jackson 2012, 55). The suggestion that this term, particularly in plural form, was a catch-all term for deities is persistent. Jackson also argues that *tívar* may have been an infrequent synonym for *goda* (Jackson 2012, 55), while Hall suggests that the term may have been an archaic synonym for the *Æsir*, as with *regin* (Hall 2007, 26).

Ein weiterer Begriff von großem Interesse ist *Tyr* im Singular, *Tívar* im Plural. In einigen mythologischen Texten scheint sich *Tyr* auf eine eigene Gottheit zu beziehen: In Strophe 37 von *Lokasenna* wird uns '*Tyr kvad*' (Tyr sagte) gesagt, während Loki in der nächsten Strophe mit '*tegi tú, Tyr!*' (Sei still, Tyr) antwortet, nachdem er zuvor namentlich den anderen Götter geantwortet hat (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 415). Darüber hinaus beschreibt *Gylfaginning* ein Mitglied der *Æsir* namens Tyr mit den Worten: „*Hann er djarfastr ok bezt hugadr ok hann rædr mjök sigri í orrostum*“ („Er ist der Kühnste und Mutigste, und er entscheidet am meisten, wer siegreich sein wird.“ Schlacht) (Snorri Sturluson 2005a, 25). Innerhalb von *Lokasenna* erscheint jedoch auch die Form '*sigtívar*' (Siegesgötter) (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 409), was darauf hindeutet, dass dieser Begriff zu dieser Zeit eine doppelte Funktion sowohl des Namens einer bestimmten Gottheit als auch von einem Sammelbegriff, ähnlich dem Eigennamen Gott und **nicht korrekter Gott** auf Englisch, für Gottheiten hatte. Simek merkt an, daß sich der Begriff *Tyr* auf einen bestimmten Gott beziehen kann, dass seine Verwendung in Kennings jedoch eine allgemeinere Bedeutung von Gottheiten impliziert (Simek 2010, 10). Jackson merkt auch an, dass Tyr zwar eine individuelle Gottheit gewesen sein mag, die singuläre Form von *tyr* als unspezifischer Begriff für Gottheiten jedoch nur aus den poetischen Quellen und in Kennings zu existieren scheint (Jackson 2012, 55). Der Vorschlag, dass dieser Begriff, insbesondere im Plural, ein Sammelbegriff für Gottheiten war, bleibt. Jackson argumentiert auch, dass *tívar* ein seltenes Synonym für *goda* gewesen sein könnte (Jackson 2012, 55), während Hall vermutet, dass der Begriff wie bei *regin* ein archaisches Synonym für die *Æsir* gewesen sein könnte (Hall 2007, 26).

Yet more terms are extant that appear to refer to pre-Christian deities. Simek argues that *bǫnd* may carry the semantic meaning of 'binding gods,' linking them to the idea of oaths and rituals, with a strong connotation of cultic practices (Simek 2010, 11). The word *hǫpt* or *hǫft* appears only in the plural and seems to refer to the deities as a general mythological group (Simek 2010, 11). *Díar* appears only in *Sigurdardrapa* (Lindow & Schjødt, forthcoming) and *Ynglinga saga*, and Turville-Petre convincingly states that there is 'little doubt that it was borrowed from the Irish *dia* (god)' (Turville-Petre 1964, 163). *Fjarg* appears in *Lokasenna* (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 412) and seems to also mean 'heathen god,' and according to Geir T. Zoëga appears only in poetry (Zoëga 1910 [2004], 138). *Dísir* is also a common term (*dís* in singular), seeming to refer to female deities, with Turville-Petre suggesting that they may have been 'tutelary goddesses' (Turville-Petre 1964, 221). The term *dísablót* appears in some sources, seeming to be a sacrifice or offering that takes place in the autumn or beginning of winter for these deities, (Turville-Petre 1964, 221) highlighting that they are the object of cult (Turville-Petre 1964, 224).

Es gibt noch mehr Begriffe, die sich auf vorchristliche Gottheiten zu beziehen scheinen. Simek argumentiert, dass *bǫnd* die semantische Bedeutung von „bindenden Göttern“ tragen könnte, indem es sie mit der Idee von Eiden und Ritualen verbindet, mit einer starken Konnotation kultischer Praktiken (Simek 2010, 11). Das Wort *hǫpt* oder *hǫft* kommt nur im Plural vor und scheint die Gottheiten als allgemeine mythologische Gruppe zu bezeichnen (Simek 2010, 11). *Díar* erscheint nur in *Sigurdardrapa* (Lindow & Schjødt, in Vorbereitung) und *Ynglinga-Saga*, und Turville-Petre gibt überzeugend an, dass es „kaum Zweifel gibt, dass es vom irischen *dia* (Gott) entlehnt wurde“ (Turville-Petre 1964, 163). *Fjarg* erscheint in *Lokasenna* (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 412) und scheint auch „heidnischer Gott“ zu bedeuten, und erscheint laut Geir T. Zoëga nur in der Poesie (Zoëga

1910 [2004], 138). *Dísir* ist auch ein gebräuchlicher Begriff (*dís* in Singular), der sich anscheinend auf weibliche Gottheiten bezieht, wobei Turville-Petre vermutet, dass es sich möglicherweise um „Schutzgöttinnen“ handelt (Turville-Petre 1964, 221). Der Begriff *dísablót* kommt in einigen Quellen vor und scheint eine Opfergabe oder Darbietung zu sein, das im Herbst oder Anfang des Winters für diese Gottheiten stattfindet (Turville-Petre 1964, 221) und hervorhebt, dass sie Gegenstand des Kultes sind (Turville-Petre 1964) 224).

It is possible that this range of terms reflects a number of synonyms for deities in pre-Christian Scandinavia. However, there does also seem to be a certain extent of variation within this: *god* and *gud* are more closely linked to the notion of the invocation of a supernatural being, while *regin* has closer links to these beings as rulers of the universe – a very small semantic difference. *Tyr* seems to have somewhat been synonymous with *god* and *gud* and therefore may have carried this same meaning. Other terms, such as *dís* and *áss* appear to have held more specific meanings in relation to certain groups of deities. From this we can infer that there may not have been a strictly coherent view of what a deity was in pre-Christian Scandinavia. This argument becomes more evident when we turn our attention to understanding the role of cultic worship within this.

Es ist möglich, dass diese Reihe von Begriffen eine Reihe von Synonymen für Gottheiten im vorchristlichen Skandinavien widerspiegelt. Es scheint jedoch auch ein gewisses Maß an Variation darin zu geben: *God* und *Gud* sind enger mit der Vorstellung der Anrufung eines übernatürlichen Wesens verbunden, während *regin* engere Verbindungen zu diesen Wesen als Herrscher des Universums hat – ein sehr kleiner semantischer Unterschied. *Tyr* scheint ein Synonym für *god* und *gud* gewesen zu sein und hat daher möglicherweise dieselbe Bedeutung. Andere Begriffe wie *dís* und *áss* scheinen in Bezug auf bestimmte Gruppen von Gottheiten spezifischere Bedeutungen gehabt zu haben. Daraus können wir schließen, dass es möglicherweise keine streng kohärente Ansicht darüber gegeben hat, was eine Gottheit im vorchristlichen Skandinavien war. Dieses Argument wird deutlicher, wenn wir uns darauf konzentrieren, die Rolle der Kultanbetung in diesem Bereich zu verstehen.

### 2.3. Kult, Gottheiten und übernatürliche Wesenheiten

One way in which we can consider the importance of deities is to address whether they had a cult, meaning that they were worshipped in some way or received offerings of some form. Bellah has noted that this is often used as the fundamental definition of religion (Bellah 2011, 95). Not all named deities from mythological sources are known to have had a cult in this way, but as John Lindow and Schjødt point out, we must be wary that this may be due in part to the nature of our sources (Lindow & Schjødt, forthcoming). In order to determine the prominence of cultic worship, we rely to an extent on textual evidence, of which we have none from within pre-Christian Scandinavia. Instead, archaeological finds can be useful, but identifying these figures as specific mythological figures is of course highly problematic and often relies on circular arguments. Alternatively, descriptions from individuals outside Scandinavia can be of use, such as Adam of Bremen's description of a festival held at Uppsala. However, misunderstandings and exaggeration can also appear throughout this. Finally, placename evidence can be of particular use, as will be demonstrated in this subchapter. Therefore, our extant information on the nature of cult is unclear. Stefan Brink points out that there was worship of ancestors centred around burial mounds, but it is unclear how much this was used for cult and ritual (Brink 2013, 39), perhaps also reflecting Bellah's argument for a spectrum of beings, of which deities are just one group. Furthermore, Turville-Petre notes that we have little evidence for cults for Bragi, Idunn, and Gefjun, to name a few, alongside no written evidence for cultic worship of Tyr. However, place-name evidence suggests otherwise (Turville-Petre 1964, 180–181).



Eine Möglichkeit, wie wichtig Gottheiten sein können, besteht darin, zu untersuchen, ob sie einen Kult hatten, was bedeutet, dass sie auf irgendeine Weise verehrt wurden oder Opfergaben in irgendeiner Form erhielten. Bellah hat festgestellt, dass dies häufig als grundlegende Definition von Religion verwendet wird (Bellah 2011, 95). Es ist nicht bekannt, dass alle benannten Gottheiten aus mythologischen Quellen auf diese Weise Kult hatten, aber wie John Lindow und Schjødt hervorheben, müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass dies teilweise auf die Natur unserer Quellen zurückzuführen ist (Lindow & Schjødt, in Kürze). Um die Bedeutung der Kultverehrung zu bestimmen, stützen wir uns in gewissem Maße auf Textnachweise, von denen wir keine aus dem vorchristlichen Skandinavien haben. Stattdessen können archäologische Funde nützlich sein, aber die Identifizierung dieser Figuren als spezifische mythologische Figuren ist natürlich sehr problematisch und beruht häufig auf Kreisschlüssen. Alternativ können Beschreibungen von Personen außerhalb Skandinaviens, wie beispielsweise die Beschreibung eines Festivals in Uppsala durch Adam von Bremen, von Nutzen sein. Dabei können jedoch auch Missverständnisse und Übertreibungen auftreten. Schließlich kann der Nachweis von Ortsnamen von besonderem Nutzen sein, wie in diesem Unterkapitel gezeigt wird. Daher sind unsere vorhandenen Informationen über die Natur des Kultes unklar. Stefan Brink weist darauf hin, dass Ahnenverehrung an Grabhügeln statt fand, aber es ist unklar, wie oft dies für Kult und Ritual verwendet wurde (Brink 2013, 39), was möglicherweise auch Bellahs Argument für ein Spektrum von Wesen widerspiegelt, von denen Gottheiten nur eine Gruppe sind. Darüber hinaus stellt Turville-Petre fest, dass wir nur wenige Beweise für Kulte für Bragi, Idunn und Gefjun haben, um nur einige zu nennen, sowie keine schriftlichen Beweise für die kultische Verehrung von Tyr. Ortsnamen weisen jedoch auf etwas anderes hin (Turville-Petre 1964, 180-181).

Place-name or toponymic evidence can be very valuable in understanding the cults that existed for various deities in Iron Age Scandinavia. There is more evidence for worship of Tyr in place-names than in the written sources (Brink 2007, 119), but equally, Simek has drawn attention to the fact that there are more Vanir-based placenames than Æsir (Simek 1993, 351). This underlines the importance of the Vanir as figures of worship and cult, implying that they functioned as deities. However, Steinsland raises some important questions surrounding this when she highlights Hjalmar Lindroth's 1914 and 1930 arguments that there appear to be a number of placenames with the theophoric element of *Skedju-*, leading to names such as Skadevu, Skedvi, Skee, and Skjøl, which appears to be derived from the Old Icelandic name Skadi, a member of the *jǫtnar*. Further supporting this argument is the notion that these names are often linked to well-established cultic place names, such as *vé*, *hof*, and *lundr* (Steinsland 1986, 213-214). We can therefore postulate that cult may not have been restricted to the Æsir and Vanir, the beings we commonly recognise as being deities in pre-Christian Scandinavia. It has been argued by various scholars, such as Anna Holstmark and P. A. Munch, that the *jǫtnar* did not receive cult and were instead fought by the gods (Munch 1967, 78), with the highly influential Dumézil arguing that 'the giants are mythical and folk story characters, but no one ever makes sacrifices to them, or prays to them, or summons their aid' (Dumézil 1973a, 91). However, Steinsland draws attention to the fact that a 'shrine' to Skadi appears to be mentioned in Eddic poetry (Steinsland 1986, 213). This is perhaps a reference to *Lokasenna*, which relates:

Ortsnamen oder toponymische Beweise können sehr wertvoll sein, um die Kulte zu verstehen, die für verschiedene Gottheiten in der Eisenzeit Skandinaviens existierten. Es gibt mehr Beweise für die Verehrung von Tyr in Ortsnamen als in den schriftlichen Quellen (Brink 2007, 119), aber ebenso hat Simek darauf hingewiesen, dass es mehr Vanir-basierte Ortsnamen als Æsir gibt (Simek 1993, 351). Dies unterstreicht die Bedeutung der Vanir als Figuren der Anbetung und des Kultes, was impliziert, dass sie als Gottheiten fungierten. Steinsland wirft jedoch einige wichtige Fragen auf, wenn sie Hjalmar Lindroths Argumente von 1914 und 1930 hervorhebt, dass es eine Reihe von Ortsnamen mit dem theophorischen Element von *Skedju-* zu geben scheint, was zu Namen wie Skadevu, Skedvi, Skee und Skjøl führt, die vom altisländischen Namen Skadi abgeleitet zu sein scheinen, einem Mitglied der *Jǫtnar*. Ein weiteres Argument für dieses Argument ist die Vorstellung, dass diese Namen häufig mit etablierten kultischen Ortsnamen wie *vé*, *hof* und *lundr* verknüpft sind (Steinsland 1986, 213-214). Wir können daher postulieren, dass der Kult möglicherweise nicht auf die Æsir und Vanir beschränkt war, die Wesen, die wir im vorchristlichen Skandinavien allgemein als Gottheiten anerkennen. Verschiedene Gelehrte wie



Anna Holstmark und P.A. Munch haben argumentiert, dass die *Jǫtnar* keinen Kult erhielten und stattdessen von den Göttern bekämpft wurden (Munch 1967, 78), wobei der einflussreiche Dumézil argumentierte, dass „die Riesen mythisch sind und Volksgeschichtenfiguren, aber niemand bringt ihnen jemals Opfer oder betet zu ihnen oder ruft ihre Hilfe herbei“ (Dumézil 1973a, 91). Steinsland macht jedoch darauf aufmerksam, dass ein „Schrein“ für Skadi in der eddischen Poesie erwähnt zu werden scheint (Steinsland 1986, 213). Dies ist vielleicht ein Hinweis auf *Lokasenna*, wo es heißt:

*Skadi kvad:*

“*Veiztu, ef fyrstr ok øfstr  
vartu at fjǫrlagi,  
tá er ér á Tjaza trifud,  
frá mínum véum  
ok vǫngum skulu  
tér æ kǫld ráð koma.*”

Skadi said:

“You know, if first and foremost  
were you at the killing,  
then when you seized hold of Tjazi,  
from my sanctuaries  
and fields, shall  
to you cold counsel come.” (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 418)

Skadi.

51

Warst du der erste und auch der eifrigste,  
Als es Thiassi zu tödten galt,  
So soll aus meinem Hof und Heiligtum  
Immer kalter Rath dir kommen.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/%C3%96gisdrecka](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/%C3%96gisdrecka)

Steinsland has long been a key proponent of the argument in favour of *heiros gamos* in pre-Christian Scandinavian religion, as the marriage between a god and *jǫtunn* as a symbolic marriage of the Mother Earth and Father Sky, which ‘secures fertility and wealth’ (Steinsland 1986, 214). It therefore appears that cult was not confined to the *Æsir* and *Vanir* alone.

Steinsland ist seit langem ein wichtiger Befürworter des Arguments zugunsten von *hieros gamos* (*heilige Hochzeit, d. Ü.*) in der vorchristlichen skandinavischen Religion, als die Ehe zwischen einem Gott und *Jǫtunn* als symbolische Ehe von Mutter Erde und Vater Himmel, die „Fruchtbarkeit und Wohlstand sichert“ (Steinsland 1986, 214). Es scheint daher, dass der Kult nicht nur auf *Æsir* und *Vanir* beschränkt war.

It is pertinent here to briefly discuss the *jǫtnar*. This plural term, *jǫtunn* in singular, is often translated into English as ‘giants,’ somewhat controversially. I will therefore be using the emic terms within this thesis. Steinsland’s analysis of the *jǫtnar* places them, to a certain extent, in contrast with deities, with the latter upholding order in the universe, while the former create chaos: in Steinsland’s view they are the enemies of the gods (Steinsland 1986, 212; Steinsland 2005, 140). Einar Haugen suggests that while the *jǫtnar* and deities may not have been in such strict opposition, deities do seem to be portrayed on the side of humans, while the *jǫtnar* seem to work against this (Haugen 1970,

178; Clunies Ross 1994, 103–143). Indeed, Steinsland also argues that they are connected to death (Steinsland 1986, 212), and are considered monstrous within monster theory frameworks, as demonstrated by Hall (Hall 2007, 32). These elements must be taken into account, and the idea that the *jǫtnar* may have received cultic worship therefore raises questions as to the role these attributes played within their mythology: this is, however, beyond the scope of this thesis.

Es ist hier relevant, die *Jǫtnar* kurz zu diskutieren. Dieser Pluralbegriff, *Jǫtunn* im Singular, wird oft etwas kontrovers ins Englische als „Riesen“ übersetzt. Ich werde daher die emischen Begriffe in dieser Arbeit verwenden. Steinslands Analyse der *Jǫtnar* stellt sie bis zu einem gewissen Grad im Gegensatz zu Gottheiten, wobei letztere die Ordnung im Universum aufrechterhalten, während erstere Chaos schaffen: Nach Steinslands Ansicht sind sie die Feinde der Götter (Steinsland 1986, 212; Steinsland 2005, 140). Einar Haugen schlägt vor, dass, während die *Jǫtnar* und die Gottheiten möglicherweise nicht in solch strenger Opposition standen, Gottheiten auf der Seite des Menschen dargestellt werden, während die *Jǫtnar* dagegen zu arbeiten scheinen (Haugen 1970, 178; Clunies Ross 1994, 103–143). In der Tat argumentiert Steinsland auch, dass sie mit dem Tod verbunden sind (Steinsland 1986, 212) und innerhalb der theoretischen Bezugssysteme der Monster als ungeheuer angesehen werden, wie Hall gezeigt hat (Hall 2007, 32). Diese Elemente müssen berücksichtigt werden, und die Vorstellung, dass die *Jǫtnar* kultische Verehrung erhalten haben könnten, wirft daher Fragen hinsichtlich der Rolle auf, die diese Attribute in ihrer Mythologie spielten: Dies geht jedoch über den Rahmen dieser These hinaus.

The recipients of cult are not always strictly clear, raising questions about the beings involved. A key example of this is the tale of *Vǫlsa tǫttr*. This text appears in the fourteenth century manuscript *Flateyjarbók*, composed on the island of Flatey in Iceland. The fact that this text appears as part of the clearly Christian *Ólafs saga Helga* makes it very uncertain how far it reflects reality; indeed it is possible that the episode's main purpose was to disparage pre-Christian beliefs. However, in the following discussion, the text will be treated as reflecting to some extent a genuine cultic practice. The text discusses the travels of Óláfr Haraldsson, who at this point is visiting a farm on a headland in northern Norway whose inhabitants know little of Christianity. The family kill a horse for the meat but keep the penis, referred to as a *vingull*, which is preserved with various herbs (Sigurdur Nordal 1945, 441). It is then passed around as the family take it in turns to speak a verse to the penis, referred to as *Vǫlsi*. Each verse includes the formula '*tiggi Maurnir tetta blæti*' (Mǫrnir receive this sacrifice) (Sigurdur Nordal 1945, 443–445). It is unknown exactly who this 'Mǫrnir' refers to, and this has been subject to some speculation. Steinsland particularly has noted that 'Mǫrnir' appears to have two translatable options: the first of these is the masculine singular form *mǫrn*, meaning sword, or the feminine plural form *mǫrnir*, appearing to mean 'giantess.' She notes that many scholars have preferred the latter translation and that Folke Ström in particular has chosen to translate *mǫrnir* as *dísir*, reflecting the idea of female deities. However, many scholars have also chosen to translate *mǫrnir* as sword, reflecting the parallels drawn between these two objects in relation to their phallic nature. However, Steinsland overall argues that *Vǫlsa tǫttr* is reminiscent of cultic ritual performed for female *jǫtnar* (Steinsland 1986, 216), and that the tale reflects ideas of a fertility cult (Steinsland 1986, 218).

Die Empfänger des Kultes sind nicht immer streng klar und werfen Fragen über die beteiligten Wesen auf. Ein Schlüsselbeispiel dafür ist die Geschichte von *Vǫlsa tǫttr*. Dieser Text erscheint im Manuskript *Flateyjarbók* aus dem 14. Jahrhundert, das auf der Insel Flatey in Island verfasst wurde. Die Tatsache, dass dieser Text als Teil der eindeutig christlichen *Ólafs-Saga Helga* erscheint, macht es sehr unsicher, inwieweit er die Realität widerspiegelt. In der Tat ist es möglich, dass der Hauptzweck der Episode darin bestand, vorchristliche Überzeugungen verächtlich zu machen. In der folgenden Diskussion wird der Text jedoch so behandelt, dass er in gewissem Maße eine echte Kultpraxis widerspiegelt. Der Text beschreibt die Reisen von Óláfr Haraldsson, der zu diesem

Zeitpunkt eine Farm auf einer Landzunge in Nordnorwegen besucht, deren Einwohner wenig über das Christentum wissen. Die Familie tötet ein Pferd für das Fleisch, behält aber den Penis, der als *Vingull* bezeichnet wird und mit verschiedenen Kräutern konserviert wird (Sigurdar Nordal 1945, 441). Es wird dann herumgereicht, während die Familie abwechselnd einen Vers an den Penis spricht, der als *Vølsi* bezeichnet wird. Jeder Vers enthält die Formel „*tiggi Maurnir tetta blæti*“ (Mørnir nimm dieses Opfer) (Sigurdur Nordal 1945, 443-445). Es ist nicht genau bekannt, auf wen sich dieser „Mørnir“ bezieht, und das war Thema für Spekulation. Steinsland hat insbesondere bemerkt, dass 'Mørnir' zwei übersetzbare Optionen zu haben scheint: Die erste davon ist die männliche Singularform *mørn*, was Schwert bedeutet, oder die weibliche Pluralform *mørnir*, die anscheinend 'Riesin' bedeutet. Sie stellt fest, dass viele Gelehrte letztere Übersetzung vorgezogen haben und insbesondere Folke Ström hat sich entschieden, *mørnir* als *dísir* zu übersetzen, was die Idee weiblicher Gottheiten widerspiegelt. Viele Gelehrte haben sich jedoch auch dafür entschieden, *mørnir* als Schwert zu übersetzen, was die Parallelen widerspiegelt, die zwischen diesen beiden Objekten in Bezug auf ihre phallische Natur gezogen wurden. Insgesamt argumentiert Steinsland jedoch, dass *Vølsa tåttr* an ein kultisches Ritual erinnert, das für weibliche *Jotnar* durchgeführt wird (Steinsland 1986, 216), und dass die Geschichte Ideen eines Fruchtbarkeitskultes widerspiegelt (Steinsland 1986, 218).

Another emic group of supernatural beings worthy of discussion are the *álfar*. Commonly translated into English as ‘elves,’ these beings are often interpreted as nature spirits closely associated with rocks. However, as Terry Gunnell importantly points out, this is a development in folklore in medieval Iceland and does not seem to reflect pre-Christian Scandinavian beliefs (Gunnell 2007, 118). Hall instead notes that the *álfar* appear to be non-monstrous, in opposition to the *jötnar* (Hall 2007, 32), and adds that Snorri’s interpretation of the *álfar* as angels when Christianising the pre-Christian mythology suggests that they had positive connotations (Hall 2007, 26). Gunnell and Hall also take time to discuss the notion that the *álfar* may in fact be another term for the Vanir. In particular, the use of the phrase ‘*æsir ok álfar*’ in *Lokasenna* is used as evidence to support this (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 411), as we see both *Æsir* and Vanir present in this poem, with little other attention paid to the ‘*álfar*’ (Gunnell 2007, 121; Hall 2007, 27). Hall also notes the formulaic use of this expression, and therefore the care we must take when interpreting it (Hall 2007, 35), but this certainly appears to be one viable suggestion.

Eine andere emische Gruppe übernatürlicher Wesen, die es wert ist, diskutiert zu werden, sind die *Álfar*. Diese Wesen werden gemeinhin als „Elfen“ ins Englische übersetzt und oft als Naturgeister interpretiert, die eng mit Felsen verbunden sind. Terry Gunnell weist jedoch darauf hin, dass dies eine Entwicklung der Folklore im mittelalterlichen Island ist und nicht die vorchristlichen skandinavischen Überzeugungen widerspiegelt (Gunnell 2007, 118). Hall merkt stattdessen an, dass die *Álfar* im Gegensatz zu *Jotnar* nicht monströs zu sein scheinen (Hall 2007, 32), und fügt hinzu, dass Snorris Interpretation der *Álfar* als Engel bei der Christianisierung der vorchristlichen Mythologie darauf hindeutet, dass sie positive Konnotationen hatten (Hall 2007, 26). Gunnell und Hall nehmen sich auch Zeit, um die Vorstellung zu diskutieren, dass die *Álfar* tatsächlich ein anderer Begriff für die Vanir sein könnte. Insbesondere die Verwendung des Ausdrucks '*æsir ok álfar*' in *Lokasenna* wird als Beweis dafür verwendet (Jónas Kristjánsson & Vésteinn Ólason 2014, I, 411), da wir sowohl *Æsir* als auch Vanir in diesem Gedicht sehen, mit wenig anderer Aufmerksamkeit für die '*Álfar*' (Gunnell 2007, 121; Hall 2007, 27). Hall bemerkt auch die formelhafte Verwendung dieses Ausdrucks und damit die Sorgfalt, die wir bei der Interpretation verwenden müssen (Hall 2007, 35), aber dies scheint sicherlich ein brauchbarer Vorschlag zu sein.

*Álfar* appear to have also been recipients of cultic worship. Attention must be drawn to the ‘*álvkvarnar*,’ translating literally to ‘elf-mills,’ and existing as cup marks carved into rocks, that appear to have been used from the Bronze Age into the medieval period, where people would leave offerings to the *álfar* (Gunnell 2007, 125). These sites appear to be connected to Viking Age *álfablót* sites (Gunnell 2007, 126), the existence of which further supports the idea that there was a broad variety of types of cults and ways of worshipping beings that were important to pre-Christian Scandinavians. As Gunnell notes,

‘the idea of active worship of figures known as *álfar*... certainly suggests that these beings were viewed by some people as having the power to influence the world around them, almost like gods’ (Gunnell 2007, 121). This seems to draw on the concept of *mana*, that is, impersonal religious power.

*Álfar* scheinen auch Empfänger kultischer Verehrung gewesen zu sein. Es muss auf die '*álfkvarnar*' hingewiesen werden, was wörtlich übersetzt 'Elfenmühlen' bedeutet und als in Felsen geschliffene Becher existieren, die anscheinend von der Bronzezeit bis ins Mittelalter verwendet wurden, wo die Menschen Opfergaben an die *Álfar* zurück ließen (Gunnell 2007, 125). Diese Stätten scheinen mit *Álfrablót*-Stätten aus der Wikingerzeit verbunden zu sein (Gunnell 2007, 126), deren Existenz die Idee weiter stützt, dass es eine Vielzahl von Arten von Kulte und Arten der Anbetung von Wesen gab, die für vorchristliche Skandinavier wichtig waren. Wie Gunnell bemerkt, „deutet die Idee der aktiven Verehrung von Gestalten, die als *Álfar* bekannt sind ... sicher darauf hin, dass diese Wesen von einigen Menschen als die Macht angesehen wurden, die Welt um sie herum fast wie Götter beeinflussen“ (Gunnell 2007, 121). Dies scheint sich auf das Konzept des *Mana* zu stützen, d.h. auf die unpersönliche religiöse Macht.

What we can therefore determine from this analysis is that while cultic worship is useful in establishing which supernatural beings were considered to have this type of power, such as *mana*, it also raises some serious questions about the distinctions between deities such as members of the *Æsir*, versus other beings such as *jötnar* and *álfar*. I therefore argue that our understanding of pre-Christian deities is flawed, and we should instead view them as a more diverse and varied group.

Was wir daher aus dieser Analyse bestimmen können, ist, dass Kultanbetung zwar nützlich ist, um festzustellen, welche übernatürlichen Wesen diese Art von Macht wie *Mana* haben, aber auch einige ernsthafte Fragen über die Unterscheidung zwischen Gottheiten wie Mitgliedern des *Æsir* im Vergleich zu anderen Wesen wie *Jötnar* und *Álfar* aufwirft. Ich argumentiere daher, dass unser Verständnis vorchristlicher Gottheiten fehlerhaft ist, und wir sollten sie stattdessen als eine vielfältigere und mannigfaltige Gruppe betrachten.

#### 2.4. Der Tod der Götter

The medieval Christian God, particularly in the twelfth and thirteenth centuries, was seen as all-powerful and all-knowing (DuBois 1999, 61), with Brink noting that paganism was replaced with ‘a new, universal religion, with an omnipotent and omniscient sky god’ (Brink 2013, 39). However, this omnipotence and omniscience does not appear to be as strictly true for the deities in pre-Christian Scandinavia. It appears that these deities were not able to change the fate of the world (Lindow & Schjødt forthcoming), and that these ‘powerful beings are certainly not omnipotent or omniscient – they may even be injured or killed’ according to Bellah (Bellah 2011, 95), though it should be noted that Bellah is not arguing this in relation to pre-Christian Scandinavia specifically.

Der mittelalterliche christliche Gott, insbesondere im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, wurde als allmächtig und allwissend angesehen (DuBois 1999, 61), wobei Brink feststellte, dass das Heidentum durch eine neue, universelle Religion mit „einem allmächtigen und allwissenden Himmels-gott ersetzt wurde“ (Brink 2013, 39). Diese Allmacht und Allwissenheit scheint jedoch für die Gottheiten im vorchristlichen Skandinavien nicht so streng zu gelten. Es scheint, dass diese Gottheiten das Schicksal der Welt nicht ändern konnten (Lindow & Schjødt in Kürze), und dass diese „mächtigen Wesen sicherlich nicht allmächtig oder allwissend sind - sie konnten sogar verletzt oder getötet werden“, so Bellah (Bellah 2011, 95), obwohl anzumerken ist, dass Bellah dies nicht speziell in Bezug auf das vorchristliche Skandinavien erörtert.

One key flaw of the pre-Christian deities is that they can die (Lindow & Schjødt, forthcoming). A key example of this is demonstrated in *Völuspá* and *Vaftrúdnismál*, which both relate the death of Óðinn. In the former, it is said that:

Ein wesentlicher Fehler der vorchristlichen Gottheiten ist, dass sie sterben können (Lindow & Schjødt, in Vorbereitung). Ein Schlüsselbeispiel dafür ist in Völuspá und Vaftrúdnismál zu sehen, die beide den Tod von Odin betreffen. Im ersten heißt es:

*Tá kœmr Hlínar  
harmr annarr fram,  
er Ódinn ferr  
við úlf vega,  
en bani Belja  
bjartr at Surti;  
tá mun Friggjar  
falla angan.*

Then came Frigg' s next grief forth,  
when Ódinn went to fight the wolf,  
and Beli' s bright killer [went] towards Surtr;

53

Da hebt sich Hlins<sup>35</sup> anderer Harm,  
Da Odin eilt zum Angriff des Wolfs.  
Belis Mörder<sup>35</sup> mißt sich mit Surtur;  
Schon fällt Friggs einzige Freude.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/V%C3%B6lusp%C3%A2](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/V%C3%B6lusp%C3%A2)

then the love of Frigg [Ódinn] must fall. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 304)

dann muss die Liebe von Frigg [Odin] fallen. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 304)

Vaftrúdnismál berichtet des Weiteren, dass:

*Vaftrúdnir kvad:  
“Úlfr gleypa  
mun Aldafödr,  
tess man Vidarr vreaka;  
kalda kjapta  
hann klyfja mun  
vitnis víga at.”*

Vaftrúdnir said:

“The wolf will swallow Father-of-Ages [Ódinn],  
Vidarr must avenge this;  
He must cleave the wolf' s cold jaws in battle.” (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 365)

Wafthrudnir.

53

Der Wolf erwürgt den Vater der Welten:

Das wird Widar rächen.  
Die kalten Kiefern wird er klüften  
Im letzten Streit dem starken.<sup>51</sup>

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84itere\\_Edda/Vafthr%C3%BBdhnism%C3%A2I](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84itere_Edda/Vafthr%C3%BBdhnism%C3%A2I)

Ódinn is not alone in his ability to die. *Völuspá* also relates the death of Baldr, which is further told in *Baldrsdraumar*. The latter states that:

Ódinn ist nicht allein in seiner Fähigkeit zu sterben. *Völuspá* berichtet auch über den Tod von Balder, der in *Baldrsdraumar* weiter erzählt wird. Letzteres besagt, dass:

*Hödr berr hávan  
hródrbadm tinig,  
hann mun Baldri  
at bana verða  
ok Óðins son  
aldri ræna.*

Hödr carried tall mistletoe to this place,  
he will become Baldr's killer  
and Ódinn's son will be deprived of life. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 447)

13  
Hieher bringt Hödr<sup>28</sup> den hochberühmten,  
Er wird der Mörder werden Baldurs,  
Wird Odhins Erben das Ende fügen.<sup>49</sup>  
Genöthigt sprach ich, nun will ich schweigen.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84itere\\_Edda/Vegtamskvidha](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84itere_Edda/Vegtamskvidha)

A similar story is presented in stanzas 31 to 33 of *Völuspá* (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 299). Ursula Dronke has argued that Baldr's death may be functioning as a sacrifice, as it renews the aeon (Dronke 1988, 231–232). Regardless, it is notable that these two gods are both depicted as dying in more than one mythological source, as it implies a stronger and more consistent understanding of this concept throughout Iron Age Scandinavia.

Eine ähnliche Geschichte wird in den Strophen 31 bis 33 von *Völuspá* (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 299) vorgestellt. Ursula Dronke hat argumentiert, dass Balders Tod als Opfer wirken könnte, da er das Äon erneuert (Dronke 1988, 231–232). Unabhängig davon ist es bemerkenswert, dass diese beiden Götter in mehr als einer mythologischen Quelle als sterbend dargestellt werden, da dies ein stärkeres und konsistenteres Verständnis dieses Konzepts in der gesamten Eisenzeit Skandinaviens impliziert.

Religions of various types often include an element of eschatology, that is, 'ideas and myths describing great and decisive events in the future which concern the world and mankind as a whole, a nation or group of people' (Hultgård 1990, 344). Within pre-Christian Scandinavian religion eschatology refers to *ragnarök*, or the final fate of the gods (Simek 2003, 179). It is unclear how coherent this was in a pre-Christian context in

comparison to how Snorri Sturluson presents it (Hultgård 1990, 349), and Axel Olrik has argued that the mythology of *ragnarøk* was not coherent, but was understood as a series of scenes (Stanley 1972, 1). It is probable there was some Christian influence on the narrative we receive, with Simek drawing attention to Snorri Sturluson's paraphrasing in chapter 50 of *Gylfaginning* as a key example of this (Simek 2003, 180; Snorri Sturluson 2005a, 48–49).

Religionen verschiedener Art enthalten häufig ein Element der Eschatologie, d.h. „Ideen und Mythen, die große und entscheidende Ereignisse in der Zukunft beschreiben, die die Welt und die Menschheit als Ganzes, eine Nation oder eine Gruppe von Menschen betreffen“ (Hultgård 1990, 344). Innerhalb der vorchristlichen skandinavischen Religion bezieht sich die Eschatologie auf *Ragnarøk* oder das endgültige Schicksal der Götter (Simek 2003, 179). Es ist unklar, wie kohärent dies, verglichen mit der Darstellung von Snorri Sturluson (Hultgård 1990, 349), in einem vorchristlichen Kontext war, und Axel Olrik hat argumentiert, dass die Mythologie von *Ragnarøk* nicht kohärent war, sondern als eine Reihe von Szenen verstanden wurde (Stanley 1972, 1). Es ist wahrscheinlich, dass es einen christlichen Einfluss auf die Erzählung gab, die wir erhalten, wobei Simek auf Snorri Sturlusons Paraphrasierung in Kapitel 50 von *Gylfaginning* als Schlüsselbeispiel dafür aufmerksam machte (Simek 2003, 180; Snorri Sturluson 2005a, 48–49).

However, *Völuspá*'s portrayal of *ragnarøk* reads thus:

*Broedr munu berjask  
ok at bǫnum verdask,  
munu systrungar  
sifjum spilla;  
hart er í heimi,  
hórdómr mikill,  
skeggöld, skálmöld,  
skildir ro klofnir,  
vindöld, vargöld,  
ádr veröld steypisk;  
mun engi madr  
ðdrum tyrma.*

Brothers will fight each other  
and become one another's killers,  
cousins will ruin their kinship;  
it is hard in the world,  
great amounts of adultery,  
axe-age, sword-age,  
shields are split open,  
wind-age, wolf-age,  
before the world overthrows itself;  
no man will show another mercy. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 302)

45

Brüder befehdn sich und fällen einander,  
Geschwister sieht man die Sippe brechen.  
Der Grund erdröhnt, üble Disen fliegen;  
Der Eine schont des Andern nicht mehr.

46

Unerhörtes eräugnet sich, großer Ehbruch.

Beilalter, Schwertalter, wo *Schilde* krachen,  
Windzeit, Wolfszeit eh die Welt zerstört.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/V%C3%B6lusp%C3%A2](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/V%C3%B6lusp%C3%A2)

While this stanza seems to focus primarily on the impact of *ragnarök* on the world of humans, its presence within the mythological narrative implicates the deities. Indeed, Simek claims that this downfall is due to the crimes, wars, and greed for gold of the deities (Simek 2003, 180). We can therefore infer from the conception of *ragnarök* and the deaths of Óðinn and Baldr that these deities were not seen to be omniscient and omnipotent in the way that is implied in modern Western perspectives on deities.

Während sich diese Strophe in erster Linie auf die Auswirkungen von *Ragnarök* auf die Welt der Menschen zu konzentrieren scheint, beinhaltet ihre Präsenz in der mythologischen Erzählung die Gottheiten. Tatsächlich behauptet Simek, dass dieser Untergang auf die Verbrechen, Kriege und die Gier nach Gold der Gottheiten zurückzuführen ist (Simek 2003, 180). Wir können daher aus der Vorstellung von *Ragnarök* und dem Tod von Odin und Balder schließen, dass diese Gottheiten nicht als allwissend und allmächtig, wie es in modernen westlichen Perspektiven auf Gottheiten impliziert ist, angesehen wurden.

## 2.5. Fazit

This chapter has demonstrated the ways in which conceptualising pre-Christian Scandinavian deities is complex and fraught with methodological problems. The use of the term 'deity' alone proves complicated and highlights the modern Western implications that are inherent in these semantically loaded terms. Given the problematic nature of our etic terms, this chapter has explored the wide variety of emic terms that exist in Old Icelandic to denote a deity, in order to elucidate the semantic variances in these and suggest that there was not one homogenous idea of what a deity was throughout Scandinavia.

Dieses Kapitel hat gezeigt, wie die Konzeptualisierung vorchristlicher skandinavischer Gottheiten komplex und voller methodologischer Problemen ist. Die Verwendung des Begriffs „Gottheit“ allein erweist sich als kompliziert und unterstreicht die modernen westlichen Implikationen, die diesen semantisch geladenen Begriffen innewohnen. Angesichts der Problematik unserer etischen Begriffe hat dieses Kapitel die Vielfalt der emischen Begriffe untersucht, die im Altisländischen existieren, um eine Gottheit zu bezeichnen, um die semantischen Abweichungen in diesen Begriffen aufzuklären und darauf hinzuweisen, dass es keine einzige homogene Vorstellung davon gab, was eine Gottheit überall in Skandinavien war.

I have discussed Bellah's argument that beings exist on a spectrum rather than a strict binary of 'gods' and 'humans,' but this still raises a number of questions. If the concept of *mana* is taken into account, this appears to link closely with cultic behaviour. However, it has also been shown here that a number of supernatural beings who are not usually considered 'deities,' including *jötnar* and *álfar*, apparently received cult within pre-Christian Scandinavian contexts. Furthermore, in contrast to the Christian god, Scandinavian deities seemed to be flawed and fallible. These concepts in combination impact on our interpretation of Óðinn as a pre-Christian deity, and a possible practitioner of queer behaviour, as will now be discussed.

Ich habe Bellahs Argument diskutiert, dass Wesen eher in einem Spektrum als in einer strengen Zweiteilung von „Göttern“ und „Menschen“ existieren, aber dies wirft immer noch eine Reihe von Fragen auf. Wenn das Konzept des *Manas* berücksichtigt wird, scheint dies eng mit dem kultischen Verhalten verbunden zu sein. Es wurde hier jedoch auch gezeigt, dass eine Reihe von übernatürlichen Wesen, die normalerweise nicht als „Gottheiten“



betrachtet werden, einschließlich *Jotnar* und *Álfar*, offenbar im vorchristlichen skandinavischen Kontext Kult erhalten haben. Darüber hinaus schienen skandinavische Gottheiten im Gegensatz zum christlichen Gott fehlerhaft und fehlbar zu sein. Diese Konzepte wirken sich in Kombination auf unsere Interpretation von Odin als vorchristliche Gottheit und als möglichen Praktiker des queeren Verhaltens aus, wie nun diskutiert wird.

### 3. Odin: Eine queere Gestalt

#### 3.1. Einführung

Ármann Jakobsson argues that while Ódinn demonstrates queer behaviour, he cannot *be* queer as he is a god (Ármann Jakobsson 2011, 13). This chapter will question exactly how, and to what extent, Ódinn may have been queer, and to whom. I will initially set out the queer theoretical framework I will be using, addressing the complexities of sex and gender and the way these are constructed. With this in mind, I will then address a range of sources in order to understand how Ódinn is portrayed in varying circumstances, analysing specific instances that show non-normative behaviour in some way. Following this, I will explore Schjødt's axes of variation to address the ways in which the religious systems of pre-Christian Scandinavia were not uniform. As such, the images of Ódinn similarly vary, demonstrating that the presentation and perception of Ódinn as queer was dependent on the community constructing his identity in a number of ways.

Ármann Jakobsson argumentiert, dass Odin zwar queeres Verhalten zeigt, aber nicht queer *sein* kann, da er ein Gott ist (Ármann Jakobsson 2011, 13). In diesem Kapitel wird genau gefragt, wie und in welchem Umfang Odin queer gewesen sein könnte und für wen. Ich werde zunächst den queeren theoretischen Rahmen darlegen, den ich verwenden werde, und die Komplexität von Geschlecht und Gender sowie die Art und Weise, wie diese aufgebaut sind, ansprechen. In diesem Sinne werde ich dann auf eine Reihe von Quellen eingehen, um zu verstehen, wie Odin unter verschiedenen Umständen dargestellt wird, und bestimmte Fälle analysieren, die in irgendeiner Weise nicht normatives Verhalten zeigen. Anschließend werde ich Schjødts Variationsachsen untersuchen, um die Art und Weise zu untersuchen, in der die religiösen Systeme des vorchristlichen Skandinaviens nicht einheitlich waren. Daher variieren die Bilder von Odin in ähnlicher Weise, was zeigt, dass die Darstellung und Wahrnehmung von Odin als queer von der Gemeinschaft abhängt, die seine Identität auf verschiedene Weise konstruiert.

#### 3.2. Queere Theorie

My analysis of Ódinn's gender in this thesis is somewhat informed by queer theoretical perspectives, using 'queer' as an etic category – that is, one derived from a modern Western perspective, as opposed to having originated within the culture in question. The underlying principle of queer theory that I will be using here is to question the normative, and as such, queer theory is inherently distrustful of categories (Ryle 2012, 90). Chelsea Blackmore has noted that queer theory in fact deconstructs the normative, noting the disparity in nuanced understandings between our present lives and historical studies: 'while fluidity and plurality are easily conceived in a modern context, most examinations of prehistoric identity formation focus on one aspect of identity to the near exclusion of others' (Blackmore 2011, 76).

Meine Analyse von Odins Gender in dieser Arbeit basiert in gewisser Weise auf queeren theoretischen Perspektiven, wobei „queer“ als etische Kategorie verwendet wird - das heißt, eine aus einer modernen westlichen Perspektive abgeleitete, anstatt aus der fraglichen Kultur entstanden zu sein. Das zugrunde liegende Prinzip der Queer-Theorie, das ich hier verwenden werde, besteht darin, das Normative in Frage zu stellen, und als solches ist die Queer-Theorie von Natur aus misstrauisch gegenüber Kategorien (Ryle 2012, 90). Chelsea Blackmore hat festgestellt, dass die Queer-Theorie tatsächlich das Normative dekonstruiert und die Ungleichheit

in nuancierten Verständnissen zwischen unserem gegenwärtigen Leben und historischen Studien feststellt: „Während Fluidität und Pluralität in einem modernen Kontext leicht zu verstehen sind, konzentrieren sich die meisten Untersuchungen der prähistorischen Identitätsbildung auf einen Aspekt der Identität unter nahezu Ausschluss anderer“ (Blackmore 2011, 76).

My key critical approach to gender follows Lara Ghisleni, Alexis M. Jordan, and Emily Fiocoprile's criticism of the so-called 'two-sex/two-gender' model, which presents men and women as oppositional and normative social groups, where the assumed gender is defined by the culturally set biological sex and genitalia (Ghisleni *et al.* 2016, 767–768). I will further follow Laura Lee Downs' argument that 'gender identity was not a biological given but a social and historical creation' (Downs 2010, 3). Through these, we can begin to locate sex and gender within their cultural contexts. This in turn relies on an emphasis on post-colonial theory: scholarly discussions of sex and gender are heavily influenced by the modern Western model of binary gender and sex. We must therefore recognise that this model is not true of all cultures. Indeed, Robin Ryle draws attention to some key examples: India, Native American cultures, Thailand, and the Balkans have varying notions of gender, with hijras, berdache, katoeue, and sworn virgins respectively representing genders outside the Western binary (Ryle 2012, 9).

Mein wesentlicher kritischer Ansatz in Bezug auf Gender folgt der Kritik von Lara Ghisleni, Alexis M. Jordan und Emily Fiocoprile am sogenannten "Zwei-Geschlecht / Zwei-Gender" -Modell, das Männer und Frauen als oppositionelle und normative soziale Gruppen darstellt, in denen das angenommene Geschlecht durch das kulturell festgelegte biologische Geschlecht und die Genitalien definiert wird (Ghisleni *et al.* 2016, 767-768). Ich werde Laura Lee Downs Argument weiter folgen, dass „Geschlechtsidentität keine biologische Gegebenheit, sondern eine soziale und historische Schöpfung war“ (Downs 2010, 3). Durch diese können wir beginnen, Geschlecht und Gender in ihren kulturellen Kontexten zu lokalisieren. Dies beruht wiederum auf einer Betonung der postkolonialen Theorie: Wissenschaftliche Diskussionen über Geschlecht und Gender werden stark vom modernen westlichen Modell des binären Gender und Geschlechts beeinflusst. Wir müssen daher erkennen, dass dieses Modell nicht für alle Kulturen gilt. In der Tat macht Robin Ryle auf einige Schlüsselbeispiele aufmerksam: Indien, die Kulturen der amerikanischen Ureinwohner, Thailand und der Balkan haben unterschiedliche Vorstellungen von Gender, wobei Hijras, Berdache, Katoeue und eingeschworene Jungfrauen Geschlechter außerhalb der westlichen Binärdarstellung darstellen (Ryle 2012, 9).

My approach also inherently criticises two approaches to gender often used within Old Norse studies. The first of these is the notion of 'third genders' or 'third sexes,' which have been particularly present in archaeological discussions since the 1990s (Moral 2016, 789). Ghisleni *et al.* note that by framing variations of gender production as dismissible deviants, we ignore the nature of personhood (Ghisleni *et al.* 775). By discussing 'third genders' and 'third sexes' scholars reinforce the binary categories as 'natural, normal, and even universal binary opposites,' relying on assumptions that 'limits both sex and gender to normative and stagnated categories that are conceived as universal, ahistorical, and invariable' (Moral 2016, 789–791).

Mein Ansatz kritisiert auch von Natur aus zwei Ansätze zum Thema Gender, die häufig in altnordischen Studien verwendet werden. Das erste davon ist der Begriff „dritte Gender“ oder „dritte Geschlechter“, der seit den 1990er Jahren in archäologischen Diskussionen besonders präsent ist (Moral 2016, 789). Ghisleni *und andere* stellen fest, dass indem Variationen der Gender-Produktion als abweisbare Abweichungen eingestuft werden, dass wir die Natur der Persönlichkeit ignorieren (Ghisleni *et al.* 775). Durch die Erörterung von "drittem Gender" und "dritten Geschlechtern" verstärken Wissenschaftler die binären Kategorien als „natürliche, normale und sogar universelle binäre Gegensätze“ und antworten auf Annahmen, die „sowohl Geschlecht als auch Gender auf normative und stagnierende Kategorien beschränken, die als universell ahistorisch und unveränderlich gedacht sind“ (Moral 2016, 789-791).

The second of these is Carol J. Clover's model, which in turn follows Thomas Laqueur's one-sex model. Clover argues that within Old Norse-Icelandic literature, the term *blauðr* is defined as soft or weak, as well as feminine, while *hvatr* means bold or active, as well as masculine. She notes that these terms can be used for people regardless of what their culturally constructed sex may appear to be, and that their social power and status is what determines what words they are described with. She views them as fitting within Laqueur's one-sex model, with power as the determinate for gender (Clover 1993, 364). It is my view that this model is simplistic and ignores the further complexities of the nature of gender. Furthermore, as the primary literature for this argument is based on medieval Old Norse-Icelandic literature focussing on Icelandic culture, it is also my view that this model is not applicable to pre-Christian Scandinavia, as it describes a different cultural mindset.

Das zweite davon ist das Modell von Carol J. Clover, das wiederum dem Ein-Geschlecht-Modell von Thomas Laqueur folgt. Clover argumentiert, dass in der altnordisch-isländischen Literatur der Begriff *blauðr* als weich oder schwach sowie weiblich definiert wird, während *hvatr* mutig oder aktiv sowie männlich bedeutet. Sie merkt an, dass diese Begriffe für Menschen verwendet werden können, unabhängig davon, wie ihr kulturell konstruiertes Geschlecht aussieht, und dass ihre soziale Kraft und ihr Status bestimmen, mit welchen Worten sie beschrieben werden. Sie betrachtet sie als passend zu Laqueurs Ein-Geschlecht-Modell, wobei die Macht das Geschlecht bestimmt (Clover 1993, 364). Ich bin der Ansicht, dass dieses Modell grob vereinfachend ist und die weiteren Komplexitäten der Natur von Gender ignoriert. Da die Primärliteratur für dieses Argument auf mittelalterlicher altnordisch-isländischer Literatur basiert, die sich auf die isländische Kultur konzentriert, bin ich auch der Ansicht, dass dieses Modell nicht auf vorchristliches Skandinavien anwendbar ist, da es eine andere kulturelle Denkweise beschreibt.

David Clark and Jóhanna Katrín Friðriksdóttir's chapter on 'The Representation of Gender in Eddic Poetry' notes the variety of approaches that have been taken to the study of gender within the Eddic corpus, from essentialist to constructionist, and how all of these approaches have been contested at some point (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 332). They highlight the poetry as a world of male imagination, with male power 'relying on outstanding physical ability and military prowess, extensive knowledge, and/or sexual power' (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 334). Despite this, they also argue that men and women do not appear to be diametrically opposed within the corpus (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 336). However, they further note that the attitudes towards gender may reflect anxieties of the authors rather than the realities (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 335). Importantly, however, they argue that there are many non-gendered attributes that have been previously assumed to be male- or female-aligned (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 338). As such, we can begin to see the benefits of queer theory with this field of research.

David Clark und Jóhanna Katrín Friðriksdóttirs Kapitel über „Die Darstellung des Geschlechts in der eddischen Poesie“ beschreibt die Vielfalt der Ansätze, die zur Untersuchung von Gender innerhalb des eddischen Korpus verfolgt wurden, vom Essentialisten bis zum **Konstruktionisten (jemand, der Auslegung (von Gesetzestexten) betreibt, d. Ü.)**, und wie all diese Ansätze irgendwann angefochten wurden (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 332). Sie heben die Poesie als eine Welt männlicher Vorstellungskraft hervor, in der männliche Macht „auf herausragenden körperlichen und militärischen Fähigkeiten, umfassendem Wissen und / oder sexueller Kraft beruht“ (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 334). Trotzdem argumentieren sie auch, dass Männer und Frauen innerhalb des Korpus nicht diametral entgegengesetzt zu sein scheinen (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 336). Sie stellen jedoch weiter fest, dass die Einstellungen zum Geschlecht eher die Ängste der Autoren als die Realität widerspiegeln können (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 335). Wichtig ist jedoch, dass es viele nicht geschlechtsspezifische Attribute gibt, von denen zuvor angenommen wurde, dass sie männlich oder weiblich ausgerichtet sind (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir 2016, 338). Als solches können wir beginnen, die Vorteile der Queer-Theorie in diesem Forschungsbereich zu erkennen.

### 3.3. Odins semantische Zentren

One effective method of analysing the various portrayals of Óðinn is by exploring his semantic centre. As defined by Schjødt, this is 'a centre around which the various utterances concerning a mythic figure or a certain ritual should be seen' (Schjødt 2013, 12). As such, we can begin to see the defining features of Óðinn's characterisation and understand the consistencies between the various narratives that may have existed in pre-Christian Scandinavia. Schjødt argues that Óðinn's semantic centre is that of knowledge, acquiring it in various situations, and how he shares this. Schjødt argues that Óðinn can never be portrayed as 'stupid' in mythological narratives, as to do so would run counter to his entire being. Furthermore, when discussing Óðinn's portrayal in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum* as dressing as a woman, he posits that this is closely related to his semantic centre of the acquisition and spread of knowledge, rather than being an expression of effeminacy (Schjødt 2013, 12–13), an argument that I find tenuous.

Eine effektive Methode zur Analyse der verschiedenen Darstellungen von Odin ist die Erforschung seines semantischen Zentrums. Im Sinne von Schjødt ist dies „ein Zentrum, um das die verschiedenen Äußerungen bezüglich einer mythischen Figur oder eines bestimmten Rituals gesehen werden sollten“ (Schjødt 2013, 12). Als solches können wir beginnen, die bestimmenden Merkmale von Odins Charakterisierung zu erkennen und die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Erzählungen zu verstehen, die möglicherweise im vorchristlichen Skandinavien bestanden haben. Schjødt argumentiert, dass Odins semantisches Zentrum das des Wissens ist, das er in verschiedenen Situationen erwirbt und wie er dies teilt. Schjødt argumentiert, dass Odin in mythologischen Erzählungen niemals als „dumm“ dargestellt werden kann, da das zu tun, einigem seines gesamten Wesens zuwiderlaufen würde. Wenn er Odins Darstellung in Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum* als sich als Frau bekleidend betrachtet, stellt er außerdem fest, dass dies eng mit seinem semantischen Zentrum des Erwerbs und der Verbreitung von Wissen zusammenhängt und nicht Ausdruck von unmännlichem Verhalten ist (Schjødt 2013, 12–13), ein Argument, das ich schwach finde.

Other scholars have drawn out other important qualities of Óðinn's, with Solli arguing that he is a god of storms, death, war, poetry, and *seidr* (Solli 2008, 194), and Dumézil stating that Óðinn is the ruler of the gods, a magician, a god of warriors, and a god of the dead (Dumézil 1973c, 34). His role as a god of war will be discussed in more detail in Part 4, but it will here be acknowledged that queer theory enables us to question whether this position was inherently gendered in the same way it is in modern Western society. In addition to this, the gendering of his role of wisdom should also be addressed. Clark and Jóhanna Katrín Friðriksdóttir have argued that 'femininity is strongly associated with wisdom, foresight, [and] sound advice' (Clark & Jóhanna Katrín Friðriksdóttir, 342). Lotte Hedeager has similarly suggested that sorcery and foresight are elements of 'womanhood' (Hedeager 2011, 123). Therefore, while Schjødt's argument that Óðinn's semantic centre of that of wisdom seems like a strong interpretation, this opens up many questions about the connections this has to Óðinn's gender, and how it is expressed. Furthermore, the variety of sources available to us surrounding Óðinn as a deity contain various mindsets. Therefore I will now analyse how these semantic centres differ by the sources and question what this reveals to us about how Óðinn's gender was perceived in a variety of ways.

Andere Gelehrte haben andere wichtige Eigenschaften von Odin herausgearbeitet, wobei Solli argumentiert, dass er ein Gott der Stürme, des Todes, des Krieges, der Poesie und des *Seidr* ist (Solli 2008, 194), und Dumézil erklärt, dass Odin der Herrscher der Götter ist, ein Zauberer, ein Gott der Krieger und ein Gott der Toten (Dumézil 1973c, 34). Seine Rolle als Kriegsgott wird in Teil 4 ausführlicher erörtert, aber hier wird anerkannt, dass die Queer-Theorie es uns ermöglicht, zu hinterfragen, ob diese Position an sich genauso durch Gender geprägt wie in der modernen westlichen Gesellschaft war. Darüber hinaus sollte auch das Gendern seiner Weisheitsrolle angesprochen werden. Clark und Jóhanna Katrín Friðriksdóttir haben argumentiert, dass „Weiblichkeit stark mit Weisheit, Weitsicht und fundierten Ratschlägen verbunden ist“ (Clark & Jóhanna Katrín

Fridriksdóttir, 342). Lotte Hedeager hat in ähnlicher Weise vorgeschlagen, dass Zauberei und Vorausschau Elemente der „Weiblichkeit“ sind (Hedeager 2011, 123). Während Schjødts Argument, dass Odins semantisches Zentrum der Weisheit eine starke Interpretation zu sein scheint, wirft dies viele Fragen auf, welche Verbindungen dies zu Odins Gender hat und wie es ausgedrückt wird. Darüber hinaus enthält die Vielfalt der uns zur Verfügung stehenden Quellen, die Odin als Gottheit umgeben, verschiedene Denkweisen. Daher werde ich jetzt analysieren, wie sich diese semantischen Zentren durch die Quellen unterscheiden, und fragen, was uns dies darüber verrät, wie Odins Geschlecht auf verschiedene Weise wahrgenommen wurde.

I will begin this survey with how the key themes in the mythological poetry compose Ódinn's semantic centre within this genre. He appears in *Völuspá*, *Hávamál*, *Vaftrúdnismál*, *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hárbardsljód*, *Lokasenna*, *Baldrsdraumar*, and *Hyndluljóð*, in all of which he is generally presented as ruling deity. In *Völuspá*, 'önd gaf Ódinn' (Ódinn gave breath) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 295), referring to his power in the creation of life. In *Vaftrúdnismál* we see Ódinn in disguise as 'Gagnráðr' (\$) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 357), emphasising the significance of Ódinn's role as moving between images of himself. *Grímnismál* highlights Ódinn's role as a ruler, saying

Ich werde diese Untersuchung damit beginnen, wie die Schlüsselthemen der mythologischen Poesie Odins semantisches Zentrum innerhalb dieses Genres bilden. Er erscheint in *Völuspá*, *Hávamál*, *Vaftrúdnismál*, *Grímnismál*, *Skírnismál*, *Hárbardsljód*, *Lokasenna*, *Baldrsdraumar* und *Hyndluljóð*, in denen er allgemein als herrschende Gottheit dargestellt wird. In *Völuspá* bezog sich „önd gaf Ódinn“ (Odin schenkte Atem) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 295) auf seine Kraft bei der Schaffung von Leben. In *Vaftrúdnismál* sehen wir Odin als „Gagnráðr“ (\$) verkleidet (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 357), die Bedeutung von Odins Rolle als Bewegung zwischen Bildern von sich betonend. *Grímnismál* hebt Odins Rolle als Herrscher hervor und sagt:

*Heill skaltu, Agnarr  
alls tik heilan bidr  
Veratyr vera;  
eins drykkjar  
tú skalt aldregi  
betri gjöld geta.*

You shall be blessed, Agnarr,  
because Veratyr (Ódinn)  
bids that you be blessed;  
for one drink you shall never get a better reward. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 368)

3  
Heil dir, Agnar, da Heil dir erwünscht  
Der Helden Herscher.  
Für einen Trunk mag kein Andrer dir  
Beßre Gabe bieten.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84itere\\_Edda/Grímnism%C3%A2I](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84itere_Edda/Grímnism%C3%A2I)

This particular stanza reflects the culture of the pre-Christian hall, and the importance offering a drink from the host had at this time. Ódinn's status is similarly stressed when it is stated that:

*en víð vín eitt*

*vápngr fugr  
Ódinn æ lifir.*

But with wine only  
the weapon-noble  
Ódinn always lives. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 371)

19

Geri und Freki<sup>38</sup> füttert der kriegsgewohnte  
Herliche Heervater,  
Da nur von Wein der waffenhehre  
Odin ewig lebt.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/Grimnism%C3%A2](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/Grimnism%C3%A2)

With wine as a high status drink, this underlines his role, and the connection he is therefore likely to have had to the elite culture, as will be addressed in Part 4.

Mit Wein als Getränk von hohem Rang unterstreicht dies seine Rolle und die Verbindung, die er wahrscheinlich zur Elitekultur hatte, wie in Teil 4 behandelt wird.

What is notable is Ódinn's consistent desire for knowledge in these poems, as noted earlier by Schjødtt. *Völuspá*'s exposition is the speaker, apparently a *völva*, acknowledging that Ódinn had asked her to tell him 'forn spjöll fira, / tau er fremst um man' (old tales of men, from the furthest back I remember) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 291). *Hávamál* is generally understood to be wisdom poetry, with many stanzas offering advice on correct behaviour and etiquette. Ódinn holds an increasing presence throughout the poem, giving him a strong link to the idea of wisdom and acquisition of knowledge, supporting Schjødtt's analysis of Ódinn's semantic centre.

Bemerkenswert, wie bereits von Schjødtt erwähnt, ist Odins konsequenter Wissensdurst in diesen Gedichten. *Völuspás* Darstellung ist der Sprecher, anscheinend eine *Völva*, die anerkennt, dass Odin sie gebeten hatte, ihm „forn spjöll fira, / taut er fremst um man“ (alte Geschichten des Menschen aus frühester Vergangenheit, die ich erinnere) zu sagen (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason) I, 291). *Hávamál* wird allgemein als Weisheitspoesie verstanden, wobei viele Strophen Ratschläge zum richtigen Verhalten und zur richtigen Etikette geben. Odin ist während des gesamten Gedichts zunehmend präsent, was ihm eine starke Verbindung zur Idee der Weisheit und zum Erwerb von Wissen gibt und Schjødts Analyse des semantischen Zentrums von Odin unterstützt.

The heroic poems of the Poetic Edda have a different focus, and consist of the legendary poetry of the Germanic-speaking peoples, with some suggestions that it may have developed as part of the Migration Period (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 7). This heroic poetry deals with interactions between humans, but the action takes place in a clear framework of mythological understanding (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 10). Ódinn appears in many of these as a reference, rather than as an active character, and as such we are shown another way in which he is seen to function. In *Helgakvida Hundingsbana I* we are told of 'gremi Ódins' (Ódinn's wrath) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 249). His connection to *seidr*, which will be further discussed, is also drawn on, when Sinfjötli accuses Guðmundr of being a 'völva' with 'Alfödur,' a name for Ódinn (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 254). However, the rest of the references to Ódinn align with his role as a ruler who decides the victory in battle, drawing on ideas of the hall culture. Alongside this, there is a reference to 'Herjans dísir' (Ódinn's *valkyrjur*) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 332), which acknowledges the link between Ódinn

and femininity, <sup>5</sup> particularly in a martial context. This notion will be discussed in greater detail in Part 4. However, it appears that Ódinn's semantic centre within this form of poetry related to his role in battle, primarily.

Die Heldengedichte der Poetischen Edda haben einen anderen Schwerpunkt und bestehen aus der legendären Poesie der germanischsprachigen Völker mit einigen Hinweisen, dass sie sich möglicherweise im Rahmen der Migrationsperiode entwickelt haben (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 7). Diese heroische Poesie befasst sich mit Interaktionen zwischen Menschen, aber die Handlung findet in einem klaren Rahmen des mythologischen Verständnisses statt (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 10). Odin erscheint in vielen von ihnen eher als Referenz als als aktiver Charakter, und als solcher wird uns eine andere Art und Weise gezeigt, in der als wirksam gesehen wird. In *Helgakvida Hundingsbana I* wird uns von „*gremi Óðins*“ (Odins Zorn) erzählt (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 249). Seine Verbindung zu *seidr*, auf die weiter eingegangen wird, wird auch herangezogen, als Sinfötli Gudmundr beschuldigt, eine „*völva*“ mit „*Alfödur*“, einem Namen für Odin, zu sein (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 254). Der Rest der Verweise auf Odin stimmt jedoch mit seiner Rolle als Herrscher überein, der über den Sieg im Kampf entscheidet und sich dabei auf Ideen der Hallenkultur stützt. Daneben gibt es einen Hinweis auf „*Herjans dísir*“ (Odins Valkyrjur) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 332), der die Verbindung zwischen Odin und Weiblichkeit, <sup>5</sup> insbesondere in einem kriegerischen Kontext anerkennt. Dieser Begriff wird in Teil 4 ausführlicher erörtert. Es scheint jedoch, dass Odins semantisches Zentrum innerhalb dieser Form der Poesie in erster Linie mit seiner Rolle im Kampf zusammenhängt.

Alongside the mythological narratives we gain from the Poetic Edda, one must also consider the narratives presented in the Prose Edda. As already stated, this source seems to have been composed by Snorri Sturluson in the thirteenth century, and we must therefore be wary that while there are arguments for the Poetic Edda being grounded in oral tradition, this seems to be less true of this source, which therefore had a stronger influence from Christianity. However, we must still consider the semantic centre Ódinn has within this context. The first mention of Ódinn within this text reads:

Neben den mythologischen Erzählungen, die wir aus der poetischen Edda gewinnen, müssen auch die in der Prosa Edda vorgestellten Erzählungen berücksichtigt werden. Wie bereits erwähnt, scheint diese Quelle im 13. Jahrhundert von Snorri Sturluson verfasst worden zu sein, und wir müssen daher vorsichtig sein, dass es zwar Argumente dafür gibt, dass die poetische Edda auf mündlicher Überlieferung beruht, dies jedoch für diese Quelle weniger zutreffend zu sein scheint. Sie daher einen stärkeren Einfluss vom Christentum hatte. Wir müssen jedoch immer noch das semantische Zentrum berücksichtigen, das Odin in diesem Zusammenhang hat. Die erste Erwähnung von Odin in diesem Text lautet:

“*Hverr er ueztr eda elztr allra goda?*”  
*Hár segir: “Sá heitir Alfödr at váru máli, en í Ásgardi inum forna átti hann tólf nōfn. Eitt er Alfödr, annat er Herran eda Hnikudr, tridja er Nikarr eda Hnikarr, fjórda er Nikuz eda Hnikudr, fimta Fjölur, sétta Óski, sjaunda Ómi, átta Biflidi eda Biflindi, níunda Svidarr, tíunda Svidrir, ellipta Vidrir, tólfta Jálgr eda Jálkr.”*

“Who is the highest or oldest of all of the gods?”  
High says: “He is named All-father in our language, but in Ásgardr the Old he has twelve names. One is All-Father, another is Lord or *Hnikudr*, third is Thruster, fourth is Thruster, fifth is Wise One, sixth is Fulfiller of Desire, seventh is Resounding One, eighth is Spear Shaker, ninth is *Svidarr*, tenth is *Svidrir*, eleventh is Ruler of Weather, twelfth is Gelding.” (Snorri Sturluson 1998, 8)<sup>6</sup>

„Wer ist der höchste oder älteste aller Götter?“  
Hoher sagt: „In unserer Sprache heißt er Allvater, aber in Ásgardr dem Alten hat er zwölf Namen. Einer ist Allvater, ein anderer ist Herr oder *Hnikudr*, der dritte ist Stoßer, der vierte ist Dränger, der fünfte ist Weiser, der sechste ist Erfüller der Wünsche, der siebte ist Schallender, der achte ist Speerrüttler, der neunte ist *Svidarr*, der



zehnte ist *Svidrir*, der elfte ist Herrscher des Wetters, zwölfter ist Wallach.“ (Snorri Sturluson 1998, 8) 6  
(Achtung: Keine adäquate Quelle gefunden. Daher ist die Übersetzung von diesem Abschnitt dürftigst)

The last name is of particular interest: a gelding, as a castrated animal, usually a male horse, carries implications of unmanliness, as will be later discussed. Following his quote, this passage also presents him as a deity of creation: ‘*Hann smíðadi himin ok jǫrd ok loptin ok allra eign teira*’ (he made heaven and earth and the sky and everything in them) (Snorri Sturluson 2005a, 8).

Der letzte Name ist von besonderem Interesse: Ein Wallach als kastriertes Tier, normalerweise ein männliches Pferd, trägt Bedeutungen der Unmännlichkeit, wie später noch erläutert wird. Nach seinem Zitat stellt ihn diese Passage ihn auch als eine Gottheit der Schöpfung dar: „*Hann smíðadi himin ok jǫrd ok loptin ok allra reign teira*“ (er machte Himmel und Erde und den Himmel und alles in ihnen) (Snorri Sturluson 2005a, 8).

Later in *Gylfaginning*, it is said that ‘*tar er einn stadr er Hlidskjálf heitir, ok tá er Ódinn settisk tar í háæti tá sá hann of alla heima ok hvers manns athoefti ok vissi alla hluti tá er hann sá*’ (there is a place called Hlidskjálf, and there Ódinn sits himself there in the high seat from which he can see over all of the world and all men’s conduct and knows all things) (Snorri Sturluson 2005a, 13). Further to the image of Ódinn as the highest and most knowledgeable of gods, *Gylfaginning* also states that ‘*Ódinn er ueztr ok elztr Ásanna. Hann rædr ǫllum hlutum, ok svá sem ǫnnur gudin eru máttug, tá tjóna honum ǫll svá sem börn fǫdur*’ (Ódinn is the highest and oldest of the Ásir. He rules all things, and so as other gods are powerful, they all serve him as children serve their father) (Snorri Sturluson 2005a, 21). The text also talks of Ódinn’s role in Valhǫll, as will be later discussed. It is pertinent here to highlight his association with the warrior cult as leader of the hall (Snorri Sturluson 2005a, 32). Overall, the image presented of Ódinn in the Prose Edda appears to be one of being the most prominent deity, with his knowledge being incredibly important to this aspect. The fact that one of his names appears to be *Jál/g* or *Jál/kr* or Gelding is notable. While this text must be taken with caution, it is possibly further evidence that Ódinn was perceived to be somewhat queer.

Später in *Gylfaginning* heisst es ‘*tar er einn stadr er Hlidskjálf heitir, ok tá er Ódinn settisk tar í háæti tá sá hann of alla heima ok hvers manns athoefti ok vissi alla hluti tá er hann sá*’ (es gibt einen Ort, der Hlidskjálf genannt wird, und dort sitzt Odin selbst auf dem Hochsitz, von dem aus er die ganze Welt und das Verhalten aller Menschen sehen und alles wissen kann) (Snorri Sturluson 2005a, 13). Neben dem Bild von Odin als dem höchsten und kenntnisreichsten der Götter stellt *Gylfaginning* auch fest, dass „*Ódinn er ueztr ok elztr Ásanna. Hann rædr ǫllum hlutum, ok svá sem ǫnnur gudin eru máttug, tá tjóna honum ǫll svá sem börn fǫdur*“ (Odin ist der Höchste und Älteste der Asen. Er beherrscht alles, und so wie andere Götter kraftvoll sind, dienen sie ihm alle wie Kinder ihrem Vater) (Snorri Sturluson 2005a, 21). Der Text spricht auch von Odins Rolle in Walhalla, wie später diskutiert wird. Es ist hier angebracht, seine Verbindung mit dem Kriegerkult als Anführer der Halle hervorzuheben (Snorri Sturluson 2005a, 32). Insgesamt scheint das Bild von Odin in der Prosa Edda eines der bekanntesten Gottheiten zu sein, wobei sein Wissen für diesen Aspekt unglaublich wichtig ist. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass einer seiner Namen *Jál/g* oder *Jál/kr* oder Wallach zu sein scheint. Obwohl dieser Text mit Vorsicht aufgenommen werden muss, ist es möglicherweise ein weiterer Beweis dafür, dass Odin als etwas seltsam empfunden wurde.

The semantic centre Ódinn derives from expressions for him found in kennings is, again, different. These specific phrases are found in skaldic verse, created in courtly contexts and transmitted orally until they were committed to vellum by medieval scribes. These phrases often contain two or more elements and heavily rely on mythological knowledge (Whaley 2005, 486–487). They are therefore useful to determine which key ideas about a figure would have resonated with and been understood by the listener. It is interesting to note that Ódinn’s semantic centre in this context is very closely linked to battle, with



many of the kennings referring to him as ‘*valtys*’ (slaughter-god) (Poole 2012, 211), ‘*beidis hapta*’ (ruler of the gods) (Finlay 2012, 248), and ‘*dolgbands*’ (battle-god) (Whaley 2012, 266), among other similar terms. However, the context of this poetry must be considered: these poems were composed for the elite, often within court settings (Gunnell 2015, 56). The implications of this will be discussed in greater detail below, but it should be noted that this variation is not without significance for how Ódinn’s semantic centre varied.

Das semantische Zentrum Odin, das sich aus Ausdrücken ableitet, die in Kennings zu finden sind, ist wiederum verschieden. Diese spezifischen Sätze finden sich in skaldischen Versen, die in höfischen Kontexten erstellt und mündlich übermittelt wurden, bis sie von mittelalterlichen Schriftgelehrten dem Pergament anvertraut wurden. Diese Sätze enthalten oft zwei oder mehr Elemente und stützen sich stark auf mythologisches Wissen (Whaley 2005, 486-487). Sie sind daher nützlich, um festzustellen, mit welchen Schlüsselideen über eine Figur der Hörer in Resonanz getreten und sie verstanden hätte. Es ist interessant festzustellen, dass Odins semantisches Zentrum in diesem Zusammenhang sehr eng mit dem Kampf verbunden ist, wobei viele der Kennings ihn als „*valtys*“ (Schlachtgott) (Poole 2012, 211), „*beidis hapta*“ (Herrscher der Götter) (Finlay 2012, 248) und „*Dolgbands*“ (Kampf-gott) (Whaley 2012, 266) unter anderen ähnlichen Begriffen bezeichnen. Der Kontext dieser Poesie muss jedoch berücksichtigt werden: Diese Gedichte wurden für die Elite verfasst, oft im Rahmen von höfischer Umgebung (Gunnell 2015, 56). Die Auswirkungen davon werden nachstehend ausführlicher erörtert. Es sollte jedoch beachtet werden, dass diese Variation nicht ohne Bedeutung für die Variation des semantischen Zentrums von Odin ist.

Ódinn is also referred to as a number of names throughout the Old Norse-Icelandic corpus. This, primarily, reflects the regularity with which he is in disguise, but also suggests other elements of how he is understood, in a similar way to the *kennningar*. These names address a variety of elements, such as his role in war, his single eye, and possibly overwhelmingly, his position as a powerful god. It is worth noting that questions about his gender are not explicitly raised through these names, which are generally devoid of specifically gendered ideas.<sup>7</sup>

Odin wird im gesamten altnordisch-isländischen Korpus auch mit einer Reihe von Namen bezeichnet. Dies spiegelt in erster Linie die Regelmäßigkeit wider, mit der er sich verkleidet, schlägt aber auch andere Elemente vor, ähnlich der *Kennningar*, wie er verstanden wurde. Diese Namen sprechen eine Vielzahl von Elementen an, wie seine Rolle im Krieg, sein einziges Auge und möglicherweise überwiegend seine Position als mächtiger Gott. Es ist erwähnenswert, dass Fragen zu seinem Gender nicht explizit durch diese Namen aufgeworfen werden, die im Allgemeinen keine spezifisch geschlechtsspezifischen Ideen enthalten.<sup>7</sup>

A number of iconographic depictions exist that have been argued to be Ódinn. Due to the nature of these sources, it is impossible to determine how many of these images show Ódinn, and caution must be taken surrounding the cyclical arguments that can lead to these conclusions. However, addressing these images can provide further interesting insights into the type of semantic centre Ódinn expressed, particularly as these images were created within pre-Christian Scandinavian society.

Es gibt eine Reihe von ikonografischen Darstellungen, von denen behauptet wurde, sie seien Odin. Aufgrund der Art dieser Quellen ist es unmöglich zu bestimmen, wie viele dieser Bilder Odin zeigen, und bei den zyklischen Argumenten, die zu diesen Schlussfolgerungen führen können, ist Vorsicht geboten. Die Thematisierung dieser Bilder kann jedoch weitere interessante Einblicke in die Art des semantischen Zentrums, das Ódinn ausgedrückt, liefern. Insbesondere da diese Bilder in der vorchristlichen skandinavischen Gesellschaft entstanden sind.

An iconographic image of particular interest and relevance to this discussion is a small silver figure from Lejre, argued to depict Ódinn, which is believed to date to between 900 and 950 AD. This miniature figure is less than 2cm tall and weighs less than 9g, but is incredibly detailed regardless (Christensen 2009, 7). The object shows a figure in what

appears to be a long dress, possibly with a moustache, seated on a chair with carved animal headposts, and a bird on each armrest. The identification of the figure represented has been debated, with some suggesting it could be Ódinn, while others believe it may be a male ruler from Lejre, or a woman (Christensen 2009, 8). While identifying this figure is not possible and can lead to circular arguments, as mentioned earlier, speculation can pose some interesting notions. The seated human wears a jacket, a long dress of some kind, jewellery, and what appears to be a hat or helmet (Christensen 2009, 11). It is unclear as to how the gender of the figure is being marked based on the clothing, with parallels to various figures of multiple genders being drawn (Christensen 2009, 12–14). By deconstructing our normative assumptions, we can question whether this clothing is trying to show gender or status: it is likely that both of these play large roles, and therefore we must wary of oversimplification. The face shows two eyes, one of which appears to be damaged, and what may be a moustache (Christensen 2009, 15). Combining these elements with the use of the birds and the seat that echoes Hlidskjálf, it becomes possible to argue that this could be a portrayal of Ódinn, particularly with the context of Lejre being a central site of the elite (Christensen 2009, 21).

Ein ikonografisches Bild von besonderem Interesse und Relevanz für diese Diskussion ist eine kleine silberne Figur aus Lejre, die angeblich Odin darstellt und vermutlich zwischen 900 und 950 n. Chr. Datiert. Diese Miniaturfigur ist weniger als 2 cm groß und wiegt weniger als 9 g, ist aber trotzdem unglaublich detailliert (Christensen 2009, 7). Das Objekt zeigt eine Figur in einem scheinbar langen Kleid, möglicherweise mit einem Schnurrbart, auf einem Stuhl mit geschnitzten Tierkopfstützen und einem Vogel auf jeder Armlehne. Die Identifizierung der dargestellten Figur wurde diskutiert, wobei einige vermuten, dass es sich um Odin handeln könnte, während andere glauben, dass es sich um einen männlichen Herrscher aus Lejre oder eine Frau handelt (Christensen 2009, 8). Obwohl die Identifizierung dieser Gestalt nicht möglich ist und, wie bereits erwähnt, zu Kreisschlüssen führen kann, können Spekulationen einige interessante Begriffe aufwerfen. Der sitzende Mensch trägt eine Jacke, irgendein langes Kleid, Schmuck und einen Hut oder Helm (Christensen 2009, 11). Es ist unklar, wie das Geschlecht der Figur anhand der Kleidung festgestellt wird, wobei Parallelen zu verschiedenen Figuren mehrerer Geschlechter gezogen werden (Christensen 2009, 12–14). Indem wir unsere normativen Annahmen dekonstruieren, können wir uns fragen, ob diese Kleidung versucht, Gender oder Status zu zeigen: Es ist wahrscheinlich, dass beide eine große Rolle spielen, und deshalb müssen wir uns vor einer zu starken Vereinfachung hüten. Das Gesicht zeigt zwei Augen, von denen eines beschädigt zu sein scheint, und möglicherweise einen Schnurrbart (Christensen 2009, 15). Wenn man diese Elemente mit der Verwendung der Vögel und des Sitzes kombiniert, der an Hlidskjálf erinnert, kann man argumentieren, dass dies eine Darstellung, insbesondere im Zusammenhang mit Lejre als zentralem Ort der Elite (Christensen 2009, 21), von Odin sein könnte.

Abbildungen bitte im Original angucken. Danke, der Übersetzer.

Figure 4. Photograph of the silver figure from Lejre, inlaid with niello. Photography by Ole Malling. Taken from Christensen (2009, 7).

Figure 5. Sketch of the silver figure from Lejre, highlighting the detail. Sketch by Rune Knude. Taken from Christensen (2009, 6).

Abbildung 4. Foto der silbernen Figur aus Lejre, intarsiert mit Niello. Fotografie von Ole Malling. Entnommen aus Christensen (2009, 7).

Abbildung 5. Skizze der silbernen Figur aus Lejre, die das Detail hervorhebt. Skizze von Rune Knude. Entnommen aus Christensen (2009, 6).

This section demonstrates that Ódinn's semantic centre varies somewhat depending on the type of source being addressed. Of course, it must be acknowledged that the divisions

between the sources is somewhat arbitrary – these are imposed by modern scholars in reference to our own conceptualisation of types of sources. However, this does not make these differences irrelevant or without merit, but reminds us that we must treat these differences with appropriate caution.

Dieser Abschnitt zeigt, dass das semantische Zentrum von Odin je nach Art der angesprochenen Quelle etwas variiert. Natürlich muss anerkannt werden, dass die Trennung zwischen den Quellen etwas willkürlich ist - diese werden von modernen Gelehrten in Bezug auf unsere eigene Konzeptualisierung von Arten von Quellen auferlegt. Dies macht diese Unterschiede jedoch nicht irrelevant oder unbegründet, sondern erinnert uns daran, dass wir diese Unterschiede mit angemessener Vorsicht behandeln müssen.

#### 3.4. Religiöse Variationen

As the above analysis shows, the type of source one chooses to read somewhat impacts the image presented of Ódinn. Therefore, these differences must also be addressed and questioned. It has been increasingly recognised by scholars of the history of religion in the last twenty years that religious practices in Scandinavia should not be seen as homogenous. Following DuBois' work, Gunnell refers to Old Norse 'religious systems' as opposed to 'religion' and warns that we must be wary of assuming consistency in these views throughout Scandinavia and Iceland (Gunnell 2015, 55–56). Brink and Schjødt similarly warn against this assumption (Brink 2007, 125; Schjødt 2009, 9). Schjødt further highlights that beliefs within religious systems do not have to be coherent (Schjødt 2012, 267). Indeed, Gunnell also notes that there are variations within the myths about key mythological figures, with debates arising, for example, about which goddess is most closely associated with Ódinn (Gunnell 2015, 57). As we can therefore establish that variations in religious beliefs appear to exist even within our relatively normative written sources, the axes along which this variation takes place must also be studied, in order to more comprehensively understand to whom Ódinn may have been queer. In order to achieve this I will use Schjødt's axes of variation, in which he discusses how changes based on chronological, geographic, social, and cognitive diversity influenced the differing religious beliefs (Schjødt 2009, 10). Schjødt notes that we cannot and should not attempt to reconstruct an 'original' mythological narrative, as this is unlikely to exist (Schjødt 2013, 7) due to the variations that will now be discussed.

Wie die obige Analyse zeigt, wirkt sich die Art der Quelle, die man liest, etwas auf das von Odin gegebene Bild aus. Daher müssen diese Unterschiede auch angegangen und hinterfragt werden. In den letzten zwanzig Jahren haben Wissenschaftler der Religionsgeschichte zunehmend erkannt, dass religiöse Praktiken in Skandinavien nicht als homogen angesehen werden sollten. Der Arbeit von DuBois folgend, bezieht sich Gunnell auf altnordische „religiöse Systeme“ im Gegensatz zu „Religion“ und warnt davor, dass wir vorsichtig sein müssen, diese Ansichten als für ganz Skandinavien und Island als konsistent anzunehmen (Gunnell 2015, 55–56). Brink und Schjødt warnen ebenfalls vor dieser Annahme (Brink 2007, 125; Schjødt 2009, 9). Schjødt betont ferner, dass Überzeugungen innerhalb religiöser Systeme nicht kohärent sein müssen (Schjødt 2012, 267). In der Tat stellt Gunnell auch fest, dass es innerhalb der Mythen Variationen über mythologische Schlüsselfiguren gibt, wobei beispielsweise Debatten darüber entstehen, welche Göttin am engsten mit Odin verbunden ist (Gunnell 2015, 57). Da wir daher feststellen können, dass Variationen in religiösen Überzeugungen auch innerhalb unserer relativ normativen schriftlichen Quellen zu existieren scheinen, müssen auch die Achsen untersucht werden, entlang derer diese Variation stattfindet, um umfassender zu verstehen, für wen Odin queer gewesen sein könnte. Um dies zu erreichen, werde ich Schjødts Variationsachsen verwenden, in denen er diskutiert, wie Veränderungen aufgrund chronologischer, geografischer, sozialer und kognitiver Vielfalt die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen beeinflusst haben (Schjødt 2009, 10). Schjødt merkt an, dass wir nicht versuchen können und sollten, eine „ursprüngliche“ mythologische Erzählung zu rekonstruieren, da dies aufgrund der jetzt diskutierten Variationen unwahrscheinlich ist (Schjødt 2013, 7).

The first of these, *chronological*, refers to the fact that these beliefs would have shifted throughout the Iron Age, a significantly extended period of time (Schjødt 2009, 10). Gunnell notes that there appears to have been a significant shift in religious beliefs around 500 AD, with a decrease occurring in depositions at wetland sites and an increase in central places. This is indicative of an increase in social stratification. However, alongside this stratification it has also been noted that there appears to have been a movement away from female deities, who may have been associated with fertility, towards male deities, who may have been more closely linked with war (Gunnell 2015, 58–59). Alongside these general trends, more specific questions can be raised about chronological variants in Ódinn's existence and portrayal, as scholars have suggested that Ódinn may have appeared as a deity relatively late in the Iron Age. Kathryn Starkey discusses Karl Hauck's analysis of portrayals of what he argues to be Ódinn on the Migration Age bracteates, and notes that if his arguments are correct, the images would be some of the earliest evidence for his cult (Starkey 1999, 380).

Die Erste, *chronologische*, bezieht sich auf die Tatsache, dass sich diese Überzeugungen während der Eisenzeit, einer signifikant längeren Zeitspanne, verschoben hätten (Schjødt 2009, 10). Gunnell merkt an, dass es um 500 n. Chr. eine signifikante Verschiebung der religiösen Überzeugungen, mit einer Abnahme der Ablagerungen an Feuchtgebieten und einer Zunahme der zentralen Orte, gegeben zu haben scheint. Dies deutet auf eine Zunahme der sozialen Schichtung hin. Neben dieser Schichtung wurde jedoch auch festgestellt, dass es offenbar eine Abkehr von weiblichen Gottheiten, die möglicherweise mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht wurden, hin zu männlichen Gottheiten, die möglicherweise enger mit dem Krieg verbunden waren, gegeben hat (Gunnell 2015, 58–59). Neben diesen allgemeinen Tendenzen können spezifischere Fragen zu chronologischen Varianten in Odins Existenz und Darstellung aufgeworfen werden, da Wissenschaftler vermutet haben, dass Odin relativ spät in der Eisenzeit als Gottheit aufgetreten sein könnte. Kathryn Starkey diskutiert Karl Haucks Analyse von Darstellungen dessen, was er als Odin in den Brakteaten des Migrationszeitalters bezeichnet, und stellt fest, dass die Bilder, wenn seine Argumente richtig sind, einige der frühesten Beweise für seinen Kult wären (Starkey 1999, 380).

Further to understanding chronological variation in this sense, we must also address the chronological variations in the sources. Gunnell emphasises that scholars must pay close attention to these differences, discussing that Tacitus' description of religious practices from the first century AD would have portrayed 'tribal/family units,' while medieval Icelandic sources such as *Ynglinga saga* would have been produced with an understanding of a national level of religious function (Gunnell 2015, 67). Therefore, both the broader ideological contexts must be understood, alongside the ways in which religion would have functioned at various periods of time.

Über das Verständnis chronologischer Variationen in diesem Sinne hinaus, müssen wir uns auch mit den chronologischen Variationen in den Quellen befassen. Gunnell betont, dass Wissenschaftler diesen Unterschieden große Aufmerksamkeit schenken müssen, und diskutiert, dass Tacitus' Beschreibung religiöser Praktiken aus dem ersten Jahrhundert nach Christus „Stammes- / Familieneinheiten“ dargestellt hätte, während mittelalterliche isländische Quellen wie die *Ynglinga-Saga* mit Verständnis vorgewiesen einer nationalen Ebene religiöser Funktion worden wären (Gunnell 2015, 67). Daher müssen sowohl die breiteren ideologischen Kontexte als auch die Funktionsweise der Religion zu verschiedenen Zeiten verstanden werden.

Schjødt's next axis to be discussed is *geographic* variation. Brink's 2007 article 'How Uniform Was the Old Norse Religion?' has been very influential in the resurgence of the use of toponymic evidence for Old Norse religion in the twenty-first century (see Murphy 2017). He highlights that place-name evidence's significance is derived from the way it is more likely to reflect the beliefs of the local people: he posits that 'no individual determined which names should be coined, and no one has the power to control the naming process' (Brink 2007, 106). His findings support Gunnell's argument that there does not

appear to have been a clear pantheon of deities worshipped throughout pre-Christian Scandinavia, and that instead various deities enjoyed specific cults in various locations (Brink 2007, 125).

Schjødts nächste zu diskutierende Achse ist die *geografische* Variation. Der Artikel von Brink aus dem Jahr 2007 „Wie einheitlich war die altnordische Religion?“ hat die Wiederbelebung der Verwendung toponymischer Beweise für die altnordische Religion im 21. Jahrhundert stark beeinflusst (siehe Murphy 2017). Er betont, dass die Bedeutung von Ortsnamenbeweisen von der Art und Weise abgeleitet wird, in der sie eher die Überzeugungen der lokalen Bevölkerung widerspiegeln: Er stellt fest, dass „keine Person bestimmt hat, welche Namen geprägt werden sollen, und niemand die Macht hat, den Benennungsprozess zu kontrollieren“ (Brink 2007, 106). Seine Ergebnisse stützen Gunnells Argument, dass es kein klares Pantheon von Gottheiten gegeben zu haben scheint, die im gesamten vorchristlichen Skandinavien verehrt werden, und dass stattdessen verschiedene Gottheiten an verschiedenen Orten bestimmte Kulte hatten (Brink 2007, 125).

Figure 6. ‘The distribution of theophoric place names in Scandinavia containing the name of the god Ódinn (open circles are uncertain).’ Taken from Brink (2007, 112).

Abbildung 6. „Die Verteilung der theophorischen Ortsnamen in Skandinavien, die den Namen des Gottes Odin enthalten (offene Kreise sind ungewiss).“ Aus Brink (2007, 112).

When looking specifically at Ódinic place-names, Brink determines that these theophoric names are usually a variant of *Ons-* or *Odens-*. He identifies around seventy such names in Scandinavia. The majority of these, forty-nine, appear in Sweden, clustering somewhat around Lake Mälaren but also appearing in Götland, Skåne, and a small number in northern Sweden. There are eleven Ódinic names appearing in Norway, with fairly even distribution, with the exception of western Norway where they are absent, and a further eleven in Denmark, with even distribution (Brink 2007, 111). However, it is very significant that not a single Ódinic place-name is present in Iceland, despite other theophoric names appearing (Gunnell 2015. 61).

Wenn man speziell Ódin'sche Ortsnamen betrachtet, stellt Brink fest, dass diese theophoren Namen normalerweise eine Variante von *Ons-* oder *Odens-* sind. Er identifiziert ungefähr siebenzig solcher Namen in Skandinavien. Die meisten von ihnen, neunundvierzig, kommen in Schweden vor und gruppieren sich etwas um den Mälarsee, aber auch in Götland, Skåne und eine kleine Anzahl in Nordschweden. Es gibt elf Ódin'sche Namen in Norwegen mit ziemlich gleichmäßiger Verteilung, mit Ausnahme von Westnorwegen, wo sie fehlen, und weitere elf in Dänemark mit gleichmäßiger Verteilung (Brink 2007, 111). Es ist jedoch sehr bezeichnend, dass in Island trotz anderer theophorischer Namen kein einziger Ódin'scher Ortsname vorhanden ist (Gunnell 2015. 61).

This variation in geographic spread demonstrates that belief in pre-Christian Scandinavia was not uniform, and therefore partly explains the incoherence in narratives surrounding Ódinn. We can therefore also use this to postulate whether the varying semantic centres in Ódinn's portrayals may have to some extent derived from these local variations.

Diese Variation der geografischen Verbreitung zeigt, dass der Glaube im vorchristlichen Skandinavien nicht einheitlich war, und erklärt daher teilweise die Inkohärenz der Erzählungen um Odin. Wir können dies daher auch verwenden, um zu postulieren, ob die unterschiedlichen semantischen Zentren in Odins Darstellungen in gewissem Maße von diesen lokalen Variationen abgeleitet sein könnten.

Indeed, interesting evidence to suggest this relates very specifically to the two instances in the mythological Eddic poetry in which Ódinn is directly referred to as *ergi*, in *Hárbardsljód* and *Lokasenna*. In the former, Tórr brags that he battles ‘*brúdir berserkja*’ (brides of *berserkir*) on the island of ‘*Hléseyju*’ (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 395) while in the latter, Loki accuses of Ódinn of

In der Tat beziehen sich interessante Beweise, die darauf hindeuten, sehr spezifisch auf die beiden Fälle in der mythologischen eddischen Poesie, in denen Odin in *Hárbardsljóð* und *Lokasenna* direkt als *ergi* bezeichnet wird. Im ersten Fall prahlt Thor damit, dass er auf der Insel Hléseyju (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 395) gegen „*brúdir berserkja*“ (Bräute von Berserkern) kämpft, während im zweiten Fall Loki Ódinn beschuldigt

*En tik síða kódu  
Sámseyju í*

And you practiced *seidr*  
in Samsey. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 413)

L o k i .  
24  
Du schlichest, sagt man, in Samsø umher  
Von Haus zu Haus als Wala.  
Vermummter Zauberer trogst du das Menschenvolk:  
Das dünkt mich eines Argen Art.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/%C3%96gisdrecka](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/%C3%96gisdrecka)

Interestingly, *Hléseyju* appears to correspond to being modern Læsø, and *Sámseyju* as modern Samsø, both islands just west of the coast of Jutland in Denmark, the latter of which also has the Ódinic place-name, Onsbjerg (Brink 2007, 130). The proximity of these islands to one another, and the links to Ódinn, together with his links to the supposed femininity that has arisen from these examples, make it possible to speculate that these views of Ódinn's queer nature may have been geographically specific to these regions of Denmark. Indeed, these sites are in turn close to Lejre, where the figure argued to depict Ódinn was found. Of course, due to the unknown transmission of these poetic sources, this cannot be more than mere speculation, but is an interesting pattern to draw attention to.

Interessanterweise scheint *Hléseyju* dem modernen Læsø und *Sámseyju* dem modernen Samsø zu entsprechen, beide Inseln westlich der Küste Jütlands in Dänemark, von denen letztere auch den odinischen Ortsnamen Onsbjerg trägt (Brink 2007, 130). Die Nähe dieser Inseln zueinander und die Verbindungen zu Odin sowie seine Verbindungen zur vermeintlichen Weiblichkeit, die sich aus diesen Beispielen ergeben haben, lassen spekulieren, dass diese Ansichten über Odins queere Natur möglicherweise geografisch spezifisch für diese Regionen von Dänemark waren. Tatsächlich befinden sich diese Orte wiederum in der Nähe von Lejre, wo die Figur gefunden wurde, die angeblich Odin darstellt. Aufgrund der unbekannten Übertragung dieser poetischen Quellen kann dies natürlich nicht mehr als bloße Spekulation sein, sondern ist ein interessantes Muster, auf das man aufmerksam machen sollte.

There will have also been significant variations in which deities were important to people depending on their *social class*. Schjødt notes that since the elite would have had different interests and desires to farmers, their rituals and myths would therefore have reflected this (Schjødt 2013, 7). Dumézil has argued, as part of his tripartite structure, that Ódinn was a deity of the elite (Dumézil 1973c, 33). Gunnell has demonstrated this argument in greater depth, noting that Ódinn and Valhöll appear to have been closely linked with the central places and military elite (Gunnell 2015, 57): indeed, he suggests that the Ódinic myths may have developed within the halls, and people external to these social structures may have focussed more on Freyr and Tórr (Gunnell 2015, 64). This within the context of the social stratification of the sixth century as earlier mentioned, alongside

Ódinn seeming to have appeared as a deity following this, appears to support the notion that Ódinn had stronger ties to the elite of the Late Iron Age in Scandinavia.

Es wird auch signifikante Unterschiede gegeben haben, bei denen Gottheiten für Menschen abhängig von ihrer *sozialen* Klasse wichtig waren. Schjødt merkt an, dass, da die Elite andere Interessen und Wünsche als die Landwirte gehabt hätte, ihre Rituale und Mythen dies widerspiegeln würden (Schjødt 2013, 7). Dumézil hat als Teil seiner dreigliedrigen Struktur argumentiert, dass Odin eine Gottheit der Elite war (Dumézil 1973c, 33). Gunnell hat dieses Argument ausführlicher dargelegt und festgestellt, dass Odin und Walhalla eng mit den zentralen Orten und der militärischen Elite verbunden zu sein scheinen (Gunnell 2015, 57): Tatsächlich legt er nahe, dass die odinischen Mythen, sich in den Hallen entwickelt haben mögen, und Menschen außerhalb dieser sozialen Strukturen haben sich möglicherweise mehr auf Freyr und Thor konzentriert (Gunnell 2015, 64). Dies scheint im Kontext der sozialen Schichtung des sechsten Jahrhunderts, wie bereits erwähnt, neben Odin, der danach als Gottheit erschienen zu sein scheint, die Vorstellung zu stützen, dass Odin eine stärkere Bindung an die Elite der späten Eisenzeit in Skandinavien hatte.

This in turn raises more questions for the variance in Ódinic semantic centres with the source material demonstrated above. For example, the *kenningar* act as a key part of skaldic verse, which existed within the social elite of the Viking Age, which in turn appears to be strongly grounded in the warrior cult. I will discuss the role of warrior cult below. It therefore follows that these *kenningar* state Ódinn's role in battle most prominently. In comparison, the mythological poetry focuses on Ódinn's knowledge and nobility with a range of variation in his portrayals, which seems to reflect the general understanding of him. Meanwhile, the heroic poetry gives greater focus to his role in battle, and while this somewhat reflects the genre, it may also highlight an earlier idea relating to Ódinn, given that this genre is argued to be linked with the Migration Period, before the stratification of society. The Prose Edda and the Ódinic names in contrast focus most prominently on Ódinn as a powerful, knowledgeable deity, which may also reflect the later composition of the Prose Edda and may reflect some amount of influence from Christian theology, in comparison to the view of deities presented in Part 2.

Dies wirft wiederum weitere Fragen für die Varianz in odinischen semantischen Zentren mit dem oben gezeigten Quellenmaterial auf. Zum Beispiel fungieren die *Kenningar* als Schlüsselement des skaldischen Verses, der innerhalb der sozialen Elite der Wikingerzeit existierte, die wiederum stark im Kriegerkult verankert zu sein scheint. Ich werde die Rolle des Kriegerkultes weiter unten diskutieren. Daraus folgt, dass diese *Kenningar* die Rolle von Odin im Kampf am stärksten vertreten. Im Vergleich dazu konzentriert sich die mythologische Poesie auf Odins Wissen und Adel mit einer Reihe von Variationen in seinen Darstellungen, die das allgemeine Verständnis von ihm zu reflektieren scheinen. Währenddessen konzentriert sich die Heldenpoesie stärker auf seine Rolle im Kampf, und obwohl dies etwas das Genre widerspiegelt, kann sie auch eine frühere Idee in Bezug auf Odin hervorheben, da argumentiert wird, dass dieses Genre vor der Schichtung in der Gesellschaft mit der Migrationsperiode verbunden ist. Die Prosa Edda und die odinischen Namen konzentrieren sich dagegen am stärksten auf Odin als eine mächtige, sachkundige Gottheit, die möglicherweise auch die spätere Zusammensetzung der Prosa Edda widerspiegelt und mag, im Vergleich zur Ansicht der Gottheiten vorgestellt in Teil 2, einen gewissen Einfluss der christlichen Theologie widerspiegeln.

### 3.5. Ergi und Seidr

The notion of *ergi* has become prominent in discussions surrounding Ódinn's gender. This topic has a long and contentious research history, with Preben Meulengracht Sørensen's 1983 *The Unmanly Man: Concepts of Sexual Defamation in Early Northern Society* still being a prominent study of this phenomenon. The term, along with *níd*, *argr*, and *ragr*, appears to refer overall to a social construction of passive male homosexuality (Meulengracht Sørensen 1983, 18). Ármann Jakobsson notes that *ergi* is linked to medieval concepts of masculinity and femininity, and is used in reference to sorcery, cowardice, male homosexuality, female

lust, and women more broadly, with ‘unmanliness’ being the most important element of the meaning (Ármann Jakobsson 2011, 9–10). He goes on to explain that he will use *ergi* in his work to mean queer, as ‘it is ambiguous as well as negative’ (Ármann Jakobsson 2011, 10).

Der Begriff *ergi* hat in Diskussionen um Odins Gender eine herausragende Rolle gespielt. Dieses Thema hat eine lange und umstrittene Forschungsgeschichte, wobei Preben Meulengracht Sørensen 1983 *Der un männliche Mann: Konzepte der sexuellen Diffamierung in der frühen Gesellschaft des Nordens* immer noch eine herausragende Studie zu diesem Phänomen ist. Der Begriff scheint sich zusammen mit *níd*, *argr* und *ragr* insgesamt auf eine soziale Konstruktion passiver männlicher Homosexualität zu beziehen (Meulengracht Sørensen 1983, 18). Ármann Jakobsson merkt an, dass *ergi* mit mittelalterlichen Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit verbunden ist und in Bezug auf Zauberei, Feigheit, männliche Homosexualität, weibliche Lust und Frauen im weiteren Sinne verwendet wird, wobei „Unmännlichkeit“ das wichtigste Element der Bedeutung ist (Ármann) Jakobsson 2011, 9-10). Er erklärt weiter, dass er *ergi* in seiner Arbeit als queer bezeichnen wird, da „es sowohl mehrdeutig als auch negativ ist“ (Ármann Jakobsson 2011, 10).

I believe that for *ergi* to be properly understood in relation to Óðinn as a pre-Christian deity, the term must be somewhat contextualised. Solli comments that the term should not be used as a synonym for homosexuality as we would understand today (Solli 2008, 195) – in this way, we would misunderstand what is inherently an emic category. Therefore, we must be cautious in our approach, and acknowledge that our understanding of Óðinn being described as *ergi* may reflect various views. As such, it is important to explore these narrative portrayals of Óðinn.

Ich glaube, damit *ergi* in Bezug auf Odin als vorchristliche Gottheit richtig verstanden werden kann, muss der Begriff etwas kontextualisiert werden. Solli kommentiert, dass der Begriff nicht als Synonym für Homosexualität, wie wir es heute verstehen würden, verwendet werden sollte (Solli 2008, 195) - auf diese Weise würden wir falsch verstehen, was von Natur aus eine emische Kategorie ist. Daher müssen wir in unserem Ansatz vorsichtig sein und anerkennen, dass unser Verständnis von Odin als *ergi* verschiedene Ansichten widerspiegeln kann. Daher ist es wichtig, diese narrativen Darstellungen von Odin zu untersuchen.

Within the textual sources used in this thesis, there are three occasions in which Óðinn is referred to as a variant of *ergi*, all taken from the Poetic Edda. Two of these occur in *Hárbardsljód*, in which Óðinn is in disguise as Hárbardr and Tórr calls him ‘*Hárbardr inn ragi*’ (Hárbardr the queer) after Hárbardr boasts about his sexual exploits with various women (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 394, 397). This raises a number of questions about what was considered to be *ergi* behaviour. If the implications of incorrectly insulting a man as *ergi* are as severe as Sørensen argues (Meulengracht Sørensen 1983, 15–16), then why is Hárbardr’s behaviour in this poem *ergi*? One explanation for this lies in the single use of the term ‘*gambanteinn*’ (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 392), which appears to be some kind of magic staff, only known from this poem and *Skírnismál*. The exact meaning is unknown, but Leszek Gardęła argues that the element ‘*gamban*’ is what indicates that this stick of some kind was deemed to have magic abilities (Gardęła 2016, 138–140). This reference may therefore be indicative of Óðinn practicing *seidr*, but it must be noted that the first occurrence of the *ergi* insult appears a number of stanzas after this mention of *gambanteinn*, during which time a number of other insults are exchanged. Significantly, the *gambanteinn* is mentioned within the context of Óðinn seducing women:

Innerhalb der in dieser Arbeit verwendeten Textquellen gibt es drei Fälle, in denen Odin mit einer Variante von *ergi* bezeichnet wird, die alle aus der poetischen Edda stammen. Zwei davon kommen in *Hárbardsljód* vor, in dem Odin verkleidet als Hárbardr ist, und Thor ihn „*Hárbardr inn ragi*“ (Hárbardr der Schwule) nennt, nachdem Hárbardr sich über seine sexuellen Heldentaten mit verschiedenen Frauen rühmt (Jónas Kristjánson & Vésteinn, 39) 397). Dies wirft eine Reihe von Fragen darüber auf, was als *Ergi*-Verhalten angesehen wurde. Wenn die Folgen einer falschen Beleidigung eines Mannes als *ergi* so schwerwiegend sind, wie Sørensen argumentiert



(Meulengracht Sørensen 1983, 15-16), warum ist dann Hárbardrs Verhalten in diesem Gedicht *ergi*? Eine Erklärung dafür liegt in der einmaligen Verwendung des Begriffs „*Gambanteinn*“ (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 392), der eine Art magischer Stab zu sein scheint, der nur aus diesem Gedicht und *Skírnismál* bekannt ist. Die genaue Bedeutung ist unbekannt, aber Leszek Gardela argumentiert, dass das Element „*Gamban*“ darauf hinweist, dass man von diesem Stock annahm, magische Fähigkeiten zu haben (Gardela 2016, 138-140). Dieser Hinweis mag daher darauf hindeuten, dass Odin *Seidr* praktiziert, aber es muss beachtet werden, dass das erste Auftreten der *ergi*-Beleidigung eine Reihe von Strophen nach dieser Erwähnung von *Gambanteinn* erscheint, während derer eine Reihe anderer Beleidigungen ausgetauscht werden. Bezeichnenderweise wird der *Gambanteinn* im Zusammenhang mit der Verführung von Frauen durch Odin erwähnt:

*Miklar manvélar  
ek hafða víð myrkriður,  
tá er ek vélta tær frá verum*

Great love-tricks I have used on witches,  
that who I have betrayed from their men. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 392)

Harbard.  
20  
Allerlei Liebeskünste übt' ich bei Nachtreiterinnen,  
Die ich mit List ihren Männern entlockte.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/Harbardhsliodh](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/Harbardhsliodh)

By combining this description of sexual excess with the mention of the *gambanteinn* we begin to see an interesting picture emerging of Ódinn's gender: not only is he engaging in what appears to be erotically charged magic, but the charge of *ergi* for sexual excess is more usually aligned with women than men. This raises some interesting questions: while the practice of *seidr* here could be *ergi* from a male perspective, it is also *ergi* from a female perspective, suggesting that this binary division and sexual dichotomy was not as firmly established in pre-Christian Scandinavia than post-conversion.

Wenn wir diese Beschreibung der sexuellen Ausschreitung mit der Erwähnung des *Gambanteinn* kombinieren, sehen wir ein interessantes Bild von Odins Gender: Er beschäftigt sich nicht nur mit scheinbar erotisch aufgeladener Magie, sondern die Anklage von *ergi* wegen sexueller Ausschreitung ist üblicherweise mehr gegen Frauen als Männer gerichtet. Dies wirft einige interessante Fragen auf: Während die Praxis von *Seidr* hier aus männlicher Sicht *ergi* sein könnte, ist sie aus weiblicher Sicht auch *ergi*, was darauf hindeutet, dass diese binäre Trennung und sexuelle Dichotomie im vorchristlichen Skandinavien nicht so fest verankert war als nach der Konversion.

Two alternative interpretations of this accusation are presented by Klaus von See *et al.*, who firstly suggest that this may be in relation to the exchange of verbal insults between Tórr and Hárbardr/Ódinn. By their argument, this may be a reference to the lack of a physical fight, which may then have been interpreted as cowardly, an implication of *ergi* (Von See *et al.* 1997, 214). However, it must be acknowledged that this poem takes the form of a flyting, a way of exchanging verbal insults, and therefore it is questionable as to whether Tórr would call Hárbardr/Ódinn a coward for taking part in this. The other explanation offered by von See *et al.* is that Hárbardr's name, translating as 'grey beard,' is a reference in some way to goats having beards, with goats being an animal that epitomises the notion of *ergi* (Von See *et al.* 1997, 214). However, this connection between the grey beard and a goat is not explained and therefore seems tenuous.

Zwei alternative Interpretationen dieser Anschuldigung werden von Klaus von See und anderen vorgestellt, die zunächst darauf hinweisen, dass dies im Zusammenhang mit dem Austausch verbaler Beleidigungen zwischen Thor und Hárbard / Odin stehen könnte. Nach ihrer Argumentation könnte dies ein Hinweis auf das Fehlen eines physischen Kampfes sein, was dann als feige, eine Implikation von *ergi*, interpretiert worden sein könnte (Von See et al. 1997, 214). Es muss jedoch anerkannt werden, dass dieses Gedicht die Form eines Flyting hat, eine Art Wettbewerb, verbale Beleidigungen auszutauschen, und daher ist es fraglich, ob Thor Hárbard / Odin einen Feigling nennen würde, um daran teilzunehmen. Die andere Erklärung von See und anderen ist, dass Hárbarðs Name, übersetzt als „grauer Bart“, in gewisser Weise auf Ziegen mit Bart hinweist, wobei Ziegen ein Tier sind, das den Begriff *ergi* verkörpert (Von See et al. 1997, 214). Dieser Zusammenhang zwischen dem grauen Bart und einer Ziege wird jedoch nicht erklärt und erscheint daher dürftig.

The other occurrence of Óðinn being accused of *ergi* is a passage of *Lokasenna*, in which Loki taunts Óðinn that:

Das andere Ereignis, in dem Odin wegen *ergi* angeklagt wird, ist eine Passage von *Lokasenna*, in der Loki Óðinn verspottet, dass:

*Ek tik síða kóðu  
Sámseyju í,  
ok draptu á vétt sem vǫlur;  
vitka líki  
fórtu vertjóð yfir,  
ok hugdu ek tat args aðal.*

And you practiced *seidr*  
in Samsey,  
and struck on a drum like a *vǫlva*;  
in a wizard's form you travelled over mankind,  
and I thought that was *ergi* in nature. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 413)

L o k i .  
24  
Du schlichest, sagt man, in Samsö umher  
Von Haus zu Haus als Wala.  
Vermummter Zauberer trogst du das Menschenvolk:  
Das dünkt mich eines Argen Art.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/%C3%96gisdrecca](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/%C3%96gisdrecca)

The nature of *seidr* as an *ergi* or queer practice has a vast research history, which I will not engage with here for brevity (Gardeła 2016, 26–27; Tolley 2009, 145–159). However, it is significant that Óðinn is here being connected with these practices, as this plays a key role in the evidence for Óðinn as being perceived as queer. The nature of *seidr* is unknown, as specific details are rarely given, but it is commonly speculated to be shamanistic in some form (Solli 2008, 195), which Solli takes further to somewhat bizarrely suggest that it involved an element of autoerotic asphyxiation (Solli 2008, 199). However, this extreme sexual practice could indeed be read as being *ergi* or queer, as it challenges the boundaries of normative sexual behaviour. Importantly, this suggestion also challenged the stagnated argument that *ergi* is indicative of passive male homosexuality.

Die Natur von *Seidr* als *ergi*- oder Queer-Praxis hat eine lange Forschungsgeschichte, mit der ich mich hier der Kürze halber nicht befassen werde (Gardela 2016, 26-27; Tolley 2009, 145-159). Es ist jedoch wichtig, dass Odin hier mit diesen Praktiken in Verbindung gebracht wird, da dies eine Schlüsselrolle bei den Beweisen dafür spielt, dass Odin als queer wahrgenommen wird. Das Wesen von *Seidr* ist unbekannt, da spezifische Details selten angegeben werden, aber es wird allgemein spekuliert, dass es in irgendeiner Form schamanistisch ist (Solli 2008, 195), was Solli weiterführt, um etwas bizarrerweise darauf hinzuweisen, dass es sich um ein Element der autoerotischen Erstickung handelt (Solli 2008, 199). Diese extreme sexuelle Praxis könnte jedoch tatsächlich als *ergi* oder queer verstanden werden, da sie die Grenzen des normativen Sexualverhaltens herausfordert. Wichtig ist, dass dieser Vorschlag auch das stagnierende Argument in Frage stellte, dass *ergi* auf passive männliche Homosexualität hinweist.

This evidence does not make it clear how, or why, Ódinn was perceived as *ergi* or queer. The most damning evidence in this respect is derived from *Ynglinga saga*, the *konungasǫgur* that opens the collection known as *Heimskringla*. This text claims that:

Diese Beweise machen nicht klar, wie oder warum Odin als *ergi* oder queer wahrgenommen wurde. Die belastendsten Beweise in dieser Hinsicht stammen aus der *Ynglinga-Saga*, der *Konungasǫgur*, die die als *Heimskringla* bekannte Sammlung eröffnet. Dieser Text behauptet, dass:

*Ódinn kunni tá ítrótt, svá at mestr mátt fylgdi, ok framdi sjálfr, er seidr heitir, en a tví mátti hann víta orlog manna ok óordna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eda óhamingju eda vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eda afl ok gefa ǫdrum. En tessi fjǫlkynngi, er framid er, fylgir svá mikil ergi, at eigi tótti karlmǫnnum skammlaust víð at fara, ok var gyðjunum kennd sú ítrótt.*

Ódinn knew and practiced that skill that was followed by the greatest strength, called *seidr*, and from it he knew the fortunes of men and things that had not yet come to be, and also caused the deaths of men or bad luck or ill health, and also took from men wit or strength and gave it to others. And this magic, when is it practiced, comes with such great queerness that it was shameful for a man to practice it, and the skill was taught to the goddesses. (Snorri Sturluson 1962, 19)

Odin kannte und praktizierte diese Fähigkeit, genannt *Seidr*, der die größte Kraft folgte, und daraus kannte er das Schicksal der Menschen und Dinge, die noch nicht zustande gekommen waren, und verursachte auch den Tod von Männern oder Unglück oder Krankheit, und nahm auch von Männern Scharfsinn oder Kraft und gab es anderen. Und diese Magie, wenn sie praktiziert wird, ist so seltsam, dass es für einen Mann beschämend war, sie zu praktizieren, und die Fähigkeit wurde den Göttinnen beigebracht. (Snorri Sturluson 1962, 19)

Of course, all the textual sources require a great deal of care when addressing pre-Christian Scandinavia, but this text requires yet more care in my view. This appears to be a somewhat Christian interpretation of the practice *ergi*. Indeed, Ármann Jakobsson argues that by twelfth and thirteenth century Iceland, magical practices, shapeshifting, and sex were all deemed to be queer or deviant practices (Ármann Jakobsson 2011, 12). It is therefore likely that this text presents a medieval Icelandic and Christianised view, as opposed to one held within pre-Christian Scandinavia. Of course, how different this interpretation would have been is incredibly hard to trace, but it must be taken into consideration. The fact that this portrayal is more detailed, and in turn more critical, than the examples demonstrated from the poetic sources, which may have been derived from earlier oral traditions, does however support this idea.

Natürlich erfordern alle Textquellen viel Sorgfalt, wenn es um vorchristliches Skandinavien geht, aber dieser Text erfordert meiner Ansicht nach noch mehr Sorgfalt. Dies scheint eine etwas christliche Interpretation der Praxis *ergi* zu sein. In der Tat argumentiert Ármann Jakobsson, dass im 12. und 13. Jahrhundert in Island

magische Praktiken, Gestaltwandel und Sex als seltsame / queere oder abweichende Praktiken angesehen wurden (Ármann Jakobsson 2011, 12). Es ist daher wahrscheinlich, dass dieser Text eine mittelalterliche isländische und christianisierte Sichtweise, im Gegensatz zu einer im vorchristlichen Skandinavien, darstellt. Wie unterschiedlich diese Interpretation gewesen wäre, ist natürlich unglaublich schwer nachzuvollziehen, aber es muss berücksichtigt werden. Die Tatsache, dass diese Darstellung detaillierter und wiederum kritischer ist als die Beispiele aus den poetischen Quellen, die möglicherweise aus früheren mündlichen Überlieferungen stammen, unterstützt diese Idee jedoch.

Furthermore, it is notable that this text fits the practitioners into gendered categories. Solli argues that *Hyndluljóð* shows evidence of a ‘third sex,’ with the *vǫlur* representing female practitioners, *vitkar* as the male practitioners, and *seidberendr* as another category. She further notes that the word *berendr* appears to be a ‘course [sic] word for female genitalia in old Norse’ (Solli 1999, 343–344). However, as earlier noted, the concept of third sexes or third genders is inappropriate in my view, as it reinforces a sexual dichotomy as ‘natural.’ Instead, I would like to suggest that the construction of gender was not as strict as modern Western culture imposes, and that in pre-Christian Scandinavia there were elements in this respect that could be more freely varied.

Darüber hinaus ist es bemerkenswert, dass dieser Text die Praktiker in geschlechtsspezifische Kategorien einordnet. Solli argumentiert, dass *Hyndluljóð* Hinweise auf ein „drittes Geschlecht“ aufweist, wobei die *Vǫlur* weibliche Praktizierende, *Vitkar* als männliche Praktizierende und *Seidberendr* als eine weitere Kategorie darstellen. Sie merkt weiter an, dass das Wort *berendr* ein „Schimpfwort für weibliche Genitalien im Altnordischen“ zu sein scheint (Solli 1999, 343–344). Wie bereits erwähnt, ist das Konzept des dritten Geschlechts oder des dritten Gender meiner Ansicht nach unangemessen, da es eine sexuelle Zweiteilung als „natürlich“ verstärkt. Stattdessen möchte ich vorschlagen, dass die Konstruktion des Geschlechts nicht so streng war, wie moderne westliche Kultur verhängt, und dass es im vorchristlichen Skandinavien Elemente in dieser Hinsicht gab, die freier variiert werden konnten.

### 3.6. Abschluss

This chapter has explored Ódinn’s portrayals through various sources to try to understand if he was queer, and to whom. The key examples of Ódinn as expressing a queer gender are in *Hárbardsljód* and *Lokasenna*, in which Ódinn is accused of *ergi* practices. While I argue that these are debatably queer due to the unclear nature of the term *ergi*, it is notable that there is a geographic link between these two texts, which implies that Ódinn may have been perceived as more queer-aligned in the Danish area. This is of course nothing more than speculation, but is an interesting link to draw attention to, particularly in the context of the religious variation within Iron Age Scandinavia.

In diesem Kapitel wurden Odins Darstellungen anhand verschiedener Quellen untersucht, um zu verstehen, ob und für wen er seltsam /queer war. Die wichtigsten Beispiele für Odin als Ausdruck eines queeren Genders sind *Hárbardsljód* und *Lokasenna*, in denen Odin *ergi*-Praktiken vorgeworfen werden. Obwohl ich behaupte, dass diese aufgrund der Unklarheit des Begriffs *ergi* fragwürdig seltsam / queer sind, ist es bemerkenswert, dass zwischen diesen beiden Texten eine geografische Verbindung besteht, was impliziert, dass Odin im dänischen Raum möglicherweise als seltsamer /queerer wahrgenommen wurde. Dies ist natürlich nichts anderes als Spekulation, aber ein interessantes Bindeglied, auf das insbesondere im Zusammenhang mit den religiösen Unterschieden in der Eisenzeit Skandinaviens hingewiesen werden muss.

Ódinn appears to be primarily aligned with power and knowledge throughout the material I have surveyed here, but by taking religious diversity into account, greater nuances within this are seen. It is therefore possible to speculate that this diversity would have been greater, and that these inferences of queer behaviour are reflective of a greater, lost, and more nuanced understanding of Ódinn’s gender.

Odin scheint in dem Material, das ich hier untersucht habe, in erster Linie auf Macht und Wissen ausgerichtet zu sein, aber unter Berücksichtigung der religiösen Vielfalt werden größere Nuancen darin gesehen. Man kann daher spekulieren, dass diese Vielfalt größer gewesen wäre und dass diese Schlussfolgerungen des queeren Verhaltens ein größeres, abhanden gekommenes und differenzierteres Verständnis von Odins Gender widerspiegeln.

Queer theory has allowed me to question these assumptions to a great extent. It is important to reject rhetoric such as the ‘third sex’ as used by Solli, in preference for something more nuanced that allows for the rejection of sexual dichotomies. Overall, I believe that there were elements of Ódinn’s gender that were considered to some extent queer, but his gender was not a key part of his semantic centre in any form of source material.

Die Queer-Theorie hat es mir ermöglicht, diese Annahmen weitgehend in Frage zu stellen. Es ist wichtig, Rhetorik wie das von Solli verwendete „dritte Geschlecht“ abzulehnen, lieber etwas Nuancierteres zu bevorzugen, das die Ablehnung sexueller Dichotomien ermöglicht. Insgesamt glaube ich, dass es Elemente von Odins Gender gab, die bis zu einem gewissen Grad als seltsam angesehen wurden, aber sein Geschlecht war in keiner Form von Quellenmaterial ein wesentlicher Bestandteil seines semantischen Zentrums.

In the next chapter, I will continue to use a queer theoretical underpinning to explore the area of Ódinn’s character that has been deemed most masculine: his role in battle.

Im nächsten Kapitel werde ich weiterhin eine queere theoretische Grundlage verwenden, um den Bereich von Odins Rolle zu erkunden, der als am männlichsten angesehen wurde: seine Rolle im Kampf.

#### 4. Krieger und Walküren: Eine sexuelle Dichotomie?

##### 4.1. Einführung

Thus far I have demonstrated that elements of Ódinn’s nature may be deemed demonstrative of a somewhat queer expression of gender. However, as noted more than once by Solli, this appears to be antithetical to his relationship with the warrior cult: ‘Odin thus constitutes a paradox: He is the *manliest* god of warriors, but he is also the *unmanly* master of seid’ (Solli 2008, 195). The warrior cult of Iron Age Scandinavia is generally understood to be a purely masculine sphere (Murphy 2013, 10). However, I would like to challenge this idea. Michael Enright notes that there are a small number of studies on Germanic female regencies, but excluding these, all studies of the Germanic warrior cult focuses on the lord/follower dynamic (Enright 1996, 2), which is implicitly a male paradigm. However, given Enright’s study on the role of women within the physical world of the war bands, and the presence of *valkyjur* in Ódinn’s mythological war band, I will argue that this notion has been incorrectly framed, and that by adjusting our approach and making use of queer concepts, a different view emerges.

Bisher habe ich gezeigt, dass Elemente von Odins Natur als Beweis für einen etwas queeren / seltsamen Ausdruck von Gender angesehen werden können. Wie Solli jedoch mehr als einmal bemerkte, scheint dies seiner Beziehung zum Kriegerkult zu widersprechen: „Odin stellt somit ein Paradox dar: Er ist der *männlichste* Gott der Krieger, aber er ist auch der *unmännliche* Meister des Seidr“ (Solli) 2008, 195). Der Kriegerkult des eisenzeitlichen Skandinaviens wird allgemein als rein männliche Sphäre verstanden (Murphy 2013, 10). Ich möchte diese Idee jedoch in Frage stellen. Michael Enright merkt an, dass es eine kleine Anzahl von Studien zu germanischen weiblichen Regentschaften gibt, aber ohne diese konzentrieren sich alle Studien des germanischen Kriegerkultes auf die Herr / Gefolgsmann-Dynamik (Enright 1996, 2), die implizit ein männliches Paradigma ist.

Angesichts von Enrights Studie über die Rolle der Frau in der physischen Welt der Kriegbanden und der Anwesenheit von Walküren in Odins mythologischer Kriegsbande werde ich jedoch argumentieren, dass dieser Begriff falsch formuliert wurde und dass wir unseren Ansatz anpassen und wenn wir ihn bei queeren Konzepten nutzen, sich eine andere Sichtweise ergibt.

## 4.2. Comitatus, Männerbünde und Einherjer

### 4.2.1. Walhalla und die Einherjer

Snorri's *Gylfaginning* states that '*tat segir tú at allir teir menn er í orrostu hafa fallit frá upphafi heims eru nú komnir Ódins í Valhöll*' (You say that all of these men who have fallen in battle from this world's beginning are now come to Ódinn in Valhöll) (Snorri Sturluson 2005a, 32). Valhöll and the *einherjar* appear to be a mythological analogy of the *comitatus* or *Männerbunde*, as will be discussed in the following section. Ódinn takes in all the fallen warriors in create what appears to be his own warrior band. Indeed, it is noted that '*svá njóta trú minnar at allmikill höfðingi er Ódinn er hann styrir svá miklum her*' (it is my belief that Ódinn is a very powerful lord as he has a large army) (Snorri Sturluson 2005a, 34). *Grímnismál* tells us the size of this army:

In Snorris *Gylfaginning* heißt es, dass „*tat segir tú at allir teir menn er í orrostu hafa fallit frá upphafi heims eru nú komnir Ódins í Valhöll*“ (sie sagen, dass all diese Männer, die seit Beginn dieser Welt im Kampf gefallen sind, jetzt zu Odin nach Walhalla gekommen sind) (Snorri Sturluson 2005a, 32). Walhalla und die Einherjer scheinen eine mythologische Analogie des *Comitatus* oder der *Männerbunde* zu sein, wie im folgenden Abschnitt erläutert wird. Odin nimmt alle gefallenen Krieger auf, um eine eigene Kriegerbande zu gründen. In der Tat wird angemerkt, dass „*svá njóta trú minnar at allmikill höfðingi er Ódinn er hann styrir svá miklum her*“ (ich glaube, dass Odin ein sehr mächtiger Herr ist, da er eine große Armee hat) (Snorri Sturluson 2005a, 34). *Grímnismál* nennt uns die Größe dieser Armee:

*Fimm hundrud dura  
ok um fjórum tögum,  
svá hygg ek at Valhöll vera;  
átta hundrud einherja  
ganga senn ór einum durum,  
tá er teir fara at vitru at vega.*

Five hundred doors  
and forty,  
so I thought there were at Valhöll;  
eight hundred *einherjar*  
go at the same time out of one door,  
when they go to fight the wolf. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 372)

23  
Fünfhundert Thüren und viermal zehn  
Wähn ich in Walhall.  
Achthundert Einherier ziehn aus je einer,  
Wenn es dem Wolf zu wehren gilt.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/Grimnism%C3%A2l](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/Grimnism%C3%A2l)

Kris Kershaw has calculated from this that 'Valhall can accommodate at least 432,000 warriors' (Kershaw 2000, 13). What we therefore learn from the impressive size of Ódinn's



army is that within the construct of the warrior cult, he appears to have huge amounts of power.

Kris Kershaw hat daraus berechnet, dass „Walhalla mindestens 432.000 Krieger aufnehmen kann“ (Kershaw 2000, 13). Was wir daher aus der beeindruckenden Größe von Odins Armee lernen, ist, dass er innerhalb des Konstrukts des Kriegerkultes eine enorme Macht zu haben scheint.

As the above stanza from *Grímnismál* notes, Óðinn's army consists of *einherjar*. It is somewhat unclear as to exactly how this word should be interpreted, but seems to suggest the idea of members of one army united under Óðinn, the members of which may have been enemies in life (Nordberg 2004, 217). While it is notable that the word *einherjar* rarely appears in skaldic poetry (Nordberg 2004, 215), Kershaw is of the opinion that this idea is too deeply embedded to be a literary construct (Kershaw 2000, 15), an idea I agree with. As will be demonstrated, the concept of the warrior band can be traced throughout the Germanic Iron Age.

Wie die obige Strophe aus *Grímnismál* feststellt, besteht Odins Armee aus Einherjern. Es ist etwas unklar, wie genau dieses Wort zu interpretieren ist, aber es scheint die Idee von Mitgliedern einer unter Odin vereinigten Armee zu suggerieren, deren Mitglieder möglicherweise Feinde im Leben waren (Nordberg 2004, 217). Während es bemerkenswert ist, dass das Wort *Einherjar* in der skaldischen Poesie selten vorkommt (Nordberg 2004, 215), ist Kershaw der Meinung, dass diese Idee zu tief eingebettet ist, um ein literarisches Konstrukt zu sein (Kershaw 2000, 15), eine Idee, der ich zustimme. Wie gezeigt werden wird, kann das Konzept der Kriegerbande während der germanischen Eisenzeit verfolgt werden.

It is implied that only *einherjar* are present in Valhøll, and even more implicit is that the *einherjar* are all men. Indeed, it has been suggested by Schjødtt that *einherjar* may have been *berserkir* in life, following Otto Höfler's argument (Schjødtt 2008, 253 & 353), further implying that they were men. It should be noted that we are never told of women being chosen to enter Valhøll. Andreas Nordberg convincingly maintains that men and women are both likely to have been present in Valhøll, but that we only meet the warriors in the sources (Nordberg 2004, 126).

Es wird impliziert, dass nur die *Einherjer* in Walhalla sind, und noch ausdrücklicher ist, dass die *Einherjer* alle Männer sind. In der Tat wurde von Schjødtt vermutet, dass *Einherjar* nach Otto Höflers Argumentation (Schjødtt 2008, 253 & 353) ein *Berserkir* im Leben gewesen sein könnten, was weiter impliziert, dass es sich um Männer handelte. Es sollte beachtet werden, dass uns nie gesagt wird, dass Frauen ausgewählt wurden, Walhalla zu betreten. Andreas Nordberg behauptet überzeugend, dass sowohl Männer als auch Frauen wahrscheinlich in Walhalla anwesend waren, wir aber nur die Krieger in den Quellen treffen (Nordberg 2004, 126).

#### 4.2.2. Comitatus und Männerbünde

The Latin *comitatus* and German *Männerbünde* are the terms most commonly used in scholarship to denote this notion of the Germanic warrior cult. Schjødtt draws attention to a key publication on this topic by Höfler, who he claims aimed to prove the existence of male secret societies in the Germanic context in his book *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Schjødtt 2008, 50). Schjødtt goes on to summarise Höfler thus: male secret societies existed in Germanic societies; these were generally connected to Óðinn, 'who, above all else, was the god of the male bands;' and that initiation played a key role in the nature of these groups (Schjødtt 2008, 51).

Der lateinische *Comitatus* und der deutsche *Männerbünde* sind die in der Wissenschaft am häufigsten verwendeten Begriffe, um diesen Begriff des germanischen Kriegerkultes zu bezeichnen. Schjødtt macht auf eine Schlüsselpublikation zu diesem Thema von Höfler aufmerksam, der in seinem Buch *Kultische Geheimbünde der*

*Germanen* (Schjødt 2008, 50) die Existenz männlicher Geheimbünde im germanischen Kontext nachweisen soll. Schjødt fasst Höfler folgendermaßen zusammen: In germanischen Gesellschaften gab es männliche Geheimbünde. Diese waren im Allgemeinen mit Odin verbunden, „der vor allem der Gott der männlichen Banden war“, und diese Initiation spielte eine Schlüsselrolle in der Natur dieser Gruppen (Schjødt 2008, 51).

A further, more recent, study of particular value is Lindow's *Comitatus, Individual and Honor: Studies in North Germanic Institutional Vocabulary*. Lindow focuses on the linguistic evidence and traces the meanings of individual words linked with these concepts through from their Proto-Indo-European roots to how they settled in Old Icelandic in order to address the concepts behind these words. He first notes that despite many discussions of *comitatus*, making use of the Latin term presented by Tacitus, it is unclear what words, if any, were used in the Germanic languages at this time (Lindow 1975, 17).

Eine weitere neuere Studie von besonderem Wert ist Lindows *Comitatus, Individual and Honor: Studies in North Germanic Institutional Vocabulary*. Lindow konzentriert sich auf die sprachlichen Beweise und verfolgt die Bedeutung einzelner Wörter, die mit diesen Konzepten, von ihren proto-indo-europäischen Wurzeln bis zu ihrem Einleben im Altisländischen, verbunden sind, um die Konzepte hinter diesen Wörtern anzusprechen. Er stellt zunächst fest, dass trotz vieler Diskussionen über *Comitatus* unter Verwendung des von Tacitus vorgestellten lateinischen Begriffs, es unklar ist, welche Wörter, zu diesem Zeitpunkt gegebenenfalls in den germanischen Sprachen verwendet wurden (Lindow 1975, 17).

Lindow argues that the Germanic term *\*druhtiz*, becoming Old Norse *drótt*, may have been the term used. As seen from evidence of other languages, *drótt* appears to have carried military links since its roots in Proto-Indo-European (Lindow 1975, 18–19), and came to ‘refer to a band of warriors in battle, almost always tied to a specific leader, most often a king or jarl’ (Lindow 1975, 26). He then traces the development of the meaning of this word throughout the Viking Age: in the ninth century it appears to refer to a ‘warrior band’ (Lindow 1975, 27), evolving to a dual meaning of ‘warrior band usually following a specific leader’ and ‘audience for skaldic poetry’ in the ninth to eleventh centuries, in keeping with the idea presented by Tacitus that the *comitatus* held importance in both war and peace. In the tenth to thirteenth centuries *drótt* also saw a rise in occurrences in kennings of skaldic poetry, in which the base words for man and leader would be modified with *dróttar* (Lindow 1975, 31). From this study we can therefore see the consistency in the idea throughout the Germanic Iron Age, into the medieval period.

Lindow argumentiert, dass der germanische Begriff *\*druhtiz*, der altnordisch *drótt* wird, der verwendete Begriff gewesen sein könnte. Wie aus Belegen anderer Sprachen hervorgeht, scheint *drótt* seit seinen Wurzeln in Proto-Indo-Europäisch (Lindow 1975, 18-19) militärische Verbindungen gehabt zu haben und „bezog sich auf eine Gruppe von Krieger im Kampf, die fast immer mit einem bestimmten Führer, meistens ein König oder ein Jarl, verbunden waren“ (Lindow 1975, 26). Anschließend verfolgt er die Entwicklung der Bedeutung dieses Wortes im Laufe der Wikingerzeit: Im neunten Jahrhundert scheint es sich um eine „Kriegerbande“ zu handeln (Lindow 1975, 27), sich zu einer doppelten Bedeutung von „Kriegerbande, die normalerweise einem bestimmten Führer folgt“ und „Publikum für skaldische Poesie“ im neunten bis elften Jahrhundert entwickelnd, in Übereinstimmung mit der von Tacitus vorgebrachten Idee, dass der *Comitatus* sowohl für Krieg als auch für Frieden von Bedeutung sei. Im zehnten bis dreizehnten Jahrhundert kam auch *drótt* zu vermehrtem Vorkommen in Kennings skaldischer Poesie, in denen die Grundwörter für Mensch und Führer mit *dróttar* modifiziert wurden (Lindow 1975, 31). Aus dieser Studie können wir daher die Konsistenz der Idee während der gesamten germanischen Eisenzeit bis ins Mittelalter erkennen.

The earliest and most detailed account we have of the warrior cult is from Tacitus in the first century AD, apparently from the continental Germanic area. In this, he describes a ceremony in which young men are presented with weapons by their father or another relative. It is expected that they are proud to be a part of their retinue and are competitive to



achieve higher ranks within it (Tacitus 1988, 80). Tacitus further says ‘*haec dignitas, hae vires magno semper et electorum iuvenum globo circumdari, in pace decus, in bello praesidium*’ (Tacitus 1988, 80) ( ‘this among them is both status and strength: always to be surrounded by a large throng of picked young men, a distinction in peace and protection in war’ ) (Tacitus 1999, 82). In addition, he notes that the leader must be the most courageous member of the group, and that it is dishonourable for the leader to die and his followers to survive a battle (Tacitus 1988, 80).

Der früheste und detaillierteste Bericht über den Kriegerkult stammt von Tacitus, anscheinend aus dem kontinentalen germanischen Raum, im ersten Jahrhundert nach Christus. Darin beschreibt er eine Zeremonie, bei der jungen Männern von ihrem Vater oder einem anderen Verwandten Waffen überreicht werden. Es wird erwartet, dass sie stolz darauf sind, Teil ihres Gefolges zu sein und um höhere Ränge darin zu konkurrieren (Tacitus 1988, 80). Tacitus sagt weiter: „*haec dignitas, hae vires magno semper et electorum iuvenum globo circumdari, et tempo decus, in bello praesidium*“ (Tacitus 1988, 80) („dies unter ihnen ist sowohl Status als auch Stärke: immer von einer großen Menge von ausgesuchten jungen Männern umgeben zu sein, eine Unterscheidung in Frieden und Schutz im Krieg“) (Tacitus 1999, 82). Darüber hinaus stellt er fest, dass der Anführer das mutigste Mitglied der Gruppe sein muss und dass es unehrenhaft ist, wenn der Anführer stirbt und seine Anhänger eine Schlacht überleben (Tacitus 1988, 80).

We can therefore, based on this account, derive that the important elements of the early Germanic war band were glory and protection, with these concepts being fused together, apparently a common Germanic ethic (Lindow 1975, 10). It must be noted that Lindow states that ‘the Latin definition of the [Germanic] *comitatus* in Tacitus is thus predicated on the assumption of martial activity; the trophies and booty of battle are used to reward loyal retainers’ (Lindow 1975, 10–11). However, Lindow argues that the central element of the *comitatus* relationship was not war, but loyalty (Lindow 1975, 11).

Aus diesem Bericht können wir daher ableiten, dass die wichtigen Elemente der frühen germanischen Kriegsbande Ruhm und Schutz waren, wobei diese Konzepte, anscheinend eine gemeinsame germanische Ethik, miteinander verschmolzen sind (Lindow 1975, 10). Es muss angemerkt werden, dass Lindow feststellt, dass „die lateinische Definition des [germanischen] *Comitatus* in Tacitus auf der Annahme einer kriegerischen Aktivität beruht. Die Trophäen und die Beute des Kampfes werden verwendet, um treue Gefolgsleute zu belohnen“ (Lindow 1975, 10-11). Lindow argumentiert jedoch, dass das zentrale Element der *Comitatus*-Beziehung nicht der Krieg, sondern die Loyalität war (Lindow 1975, 11).

Of course, care must be taken here – it is unclear from Tacitus’ account exactly which Germanic group is being described, and as a cultural outsider information may have been misinterpreted. In addition, Lindow draws attention to the huge discrepancy in time and geography between Tacitus’ writing and the medieval Icelandic sources, in which time the Germanic peoples split into a variety of cultures (Lindow 1975, 11). We therefore cannot assume that the *comitatus* of Tacitus’ account was identical to war bands identified in medieval Icelandic sources, but instead we can infer that there was some level of continuous understanding within these.

Natürlich muss hier vorsichtig vorgegangen werden - aus Tacitus 'Bericht geht nicht hervor, welche germanische Gruppe genau beschrieben wird, und als kultureller Außenseiter wurden Informationen möglicherweise falsch interpretiert. Darüber hinaus macht Lindow auf die enorme zeitliche und geografische Diskrepanz zwischen Tacitus Schrift und den mittelalterlichen isländischen Quellen aufmerksam, in dessen Zeitraum sich die germanischen Völker in verschiedene Kulturen aufspalteten (Lindow 1975, 11). Wir können daher nicht davon ausgehen, dass der *Comitatus* von Tacitus Bericht mit Kriegsbanden identisch war, die in mittelalterlichen isländischen Quellen identifiziert wurden, sondern wir können daraus schließen, dass in diesen ein gewisses Maß an kontinuierlichem Verständnis bestand.

The *comitatus* concept has also become known as the German term *Männerbunde* (literally, band of men) through the prominence of German scholarship on the topic. This body of scholarship has underlined that the concept of the *comitatus* or *Männerbunde* as male ‘secret’ societies was inherent to Germanic culture and continued into Scandinavian culture throughout the Iron Age (Schjødt 2008, 50; Murphy 2013, 107; Nordberg 2004, 7). This institution seems to be somewhat secret and sacred, with initiation playing a key role in its function (Kershaw 2000, 131). It appears that initiation happens between the ages of twelve and eighteen as posited by Schjødt, based on the evidence of the late sources *Hálfs saga og Hálfsrekka* and *Jómsvíkinga saga* (Schjødt 2008, 354–355). The latter of these relates that men are accepted into Jómsborg at the age of eighteen (Sigurdur Nordal & Turville-Petre 1962, 17), with Vagn’s presence after proving himself at the age of twelve portrayed as outstanding (Sigurdur Nordal & Turville-Petre 1962, 17).

Das *Comitatus*-Konzept ist auch als deutscher Begriff *Männerbünde* bekannt geworden, da die deutsche Wissenschaft zu diesem Thema eine herausragende Rolle spielt. Diese Wissenschaft hat unterstrichen, dass das Konzept des *Comitatus* oder der Männerbünde als männliche „Geheimgesellschaften“ der germanischen Kultur inhärent war und sich während der gesamten Eisenzeit in der skandinavischen Kultur fortsetzte (Schjødt 2008, 50; Murphy 2013, 107; Nordberg 2004, 7). Diese Institution scheint etwas geheim und heilig zu sein, wobei die Initiation eine Schlüsselrolle in ihrer Funktion spielt (Kershaw 2000, 131). Es scheint, dass die Initiation im Alter zwischen zwölf und achtzehn Jahren, wie von Schjødt postuliert, basierend auf den Beweisen der späten Quellen *Hálfs saga og Hálfsrekka* und *Jómsvíkinga saga*, stattfindet (Schjødt 2008, 354–355). Letztere bezieht sich darauf, dass Männer im Alter von achtzehn Jahren in Jómsborg aufgenommen werden (Sigurdur Nordal & Turville-Petre 1962, 17), wobei Vagn anwesend ist, nachdem er sich im Alter von zwölf Jahren als herausragend erwiesen hat (Sigurdur Nordal & Turville-Petre 1962) 17).

The *Männerbunde* appears to have had a cultic, sacral element that later evolved into the secular *Gefolgschaft* (Kerhsaw 2000, 131), and seems to have existed consistently within Germanic, moving into Scandinavian, contexts. Kershaw notes that ‘the *Männerbund*, of which the *einherjar* is a mythological paradigm, was always seen as a guardian against the forces of disintegration... what is uniquely Germanic, or perhaps Nordic, is that this role has been moved into the future and made eschatological’ (Kershaw 2000, 15). The concepts of the *comitatus*, *Männerbunde* and *einherjar* are therefore hard to disentangle, and must be addressed as part of the same notion.

Die *Männerbünde* scheinen ein kultisches, sakrales Element gehabt zu haben, das sich später zur säkularen *Gefolgschaft* entwickelte (Kerhsaw 2000, 131), und scheint im germanischen Kontext konsequent existiert zu haben, und sich in skandinavische Kontexte zu bewegen. Kershaw merkt an, dass der „*Männerbund*, dessen *Einherjer* ein mythologisches Paradigma ist, immer als Hüter gegen die Kräfte des Zerfalls angesehen wurde ... was einzigartig germanisch oder vielleicht nordisch, ist, dass diese Rolle in die Zukunft verschoben und eschatologisch gemacht wurde“ (Kershaw 2000, 15). Die Konzepte des *Comitatus*, der *Männerbünde* und des *Einherjer* sind daher schwer zu entwirren und müssen als Teil desselben Begriffs behandelt werden.

#### 4.3. Walküren in den Hallen, Walküren auf den Schlachtfeldern

The *valkyrjur* are a clear dynamic of the Ódinic/Valhøll paradigm, but Murphy has noted that it is incredibly hard to identify exactly what the *valkyjur* are. He notes that there are a number of other female spirits, such as (*spá*) *dísir*, *nornir*, *fylgjur*, *draukmonur*, and *hamingjur*, with which the lines of the *valkyrjur* threaten to blur. However, he also notes that we should not follow the Prose Edda’s implication that *valkyrjur* were part of the *ásynjur* (Murphy 2013, 103). Nordberg postulates that the differences in the portrayals in the *valkyrjur* could be derived from their basis early on in Germanic culture, developing in parallel to one another (Nordberg 2004, 128). This would explain why, to some extent, it

can be hard to define exactly what the *valkyrjur* were conceived as being. However, they do appear to be consistently linked with female supernatural beings, despite their links with battle.

Die *Valkyrjur* sind eine klare Dynamik des Odin / Walhalla-Paradigmas, aber Murphy hat festgestellt, dass es unglaublich schwierig ist, genau zu identifizieren, was die *Valkyrjur* sind. Er stellt fest, dass es eine Reihe anderer weiblicher Geister gibt, wie (*spá*) *dísir*, *nornir*, *fylgjur*, *draukmonur* und *hamingjur* gibt, mit denen die Linien der *Valkyrjur* zu verschwimmen drohen. Er merkt jedoch auch an, dass wir nicht der Implikation der Prosa Edda folgen sollten, dass *Valkyrjur* Teil der *Ásynjur* waren (Murphy 2013, 103). Nordberg postuliert, dass die Unterschiede in den Darstellungen der *Valkyrjur* von ihrer Basis in der germanischen Kultur, die sich parallel zueinander entwickelten, abgeleitet werden könnten (Nordberg 2004, 128). Dies würde erklären, warum es bis zu einem gewissen Grad schwierig sein kann, genau zu definieren, wie die *Valkyrjur* gedacht sind. Sie scheinen jedoch trotz ihrer Verbindungen zum Kampf konsequent mit weiblichen übernatürlichen Wesen verbunden zu sein.

The term *valkyrjur* can be broken into two words – *valr* and *kjósa*, translating to ‘chooser of the slain in battle’ (Murphy 2013, 45–48). The implication from the sources is therefore that the *valkyrjur* choose which fallen warriors will go to Valhǫll, although Kershaw questions whether this means ‘something far more sinister,’ without elaborating this point further (Kershaw 2000, 18).

Der Begriff *Valkyrjur* kann in zwei Wörter unterteilt werden - *valr* und *kjósa*, was übersetzt „Wählende der Erschlagenen im Kampf“ bedeutet (Murphy 2013, 45-48). Aus den Quellen geht daher hervor, dass die *Valkyrjur* entscheiden, welche gefallenen Krieger nach Walhalla gehen, obwohl Kershaw sich fragt, ob dies „etwas viel Unheimlicheres“ bedeutet, ohne diesen Punkt weiter zu erläutern (Kershaw 2000, 18).

There are a number of ways that the *valkyrjur* are linked to Ódinn and Valhǫll. The first of these is the Ódinn *heiti* ‘*Valkjóсандi*,’ also translating to ‘chooser of the slain’ (Murphy 2013, 49). However, it is important to note that this ending of ‘-andi,’ indicating the preterite present, is a medieval development, highlighting that this name at the very least is a medieval construct. Additionally, the *valkyrjur* are described as ‘*herjans dísir*,’ or the goddesses of *herjan*, with this as another *heiti* for Ódinn. Murphy notes that *herjan* is derived from the Germanic \**harjanaz*, from which the verb *her* (harry, make war) and the nouns *herr* (army) and *einherjar* (as seen above) are derived (Murphy 2013, 64–65). This is therefore consistent with the information provided in *Gylfaginning*, in which it is said that ‘*tessar heita valkyrjur. Tær sendir Ódinn til hveurrar orrostu. Tær kjósa feigd á menn ok ráða sigri*’ (they are called *valkyrjur*. They are sent by Ódinn to every battle. They choose those men approaching death and decide victory) (Snorri Sturluson 2005a, 30).

Es gibt eine Reihe von Möglichkeiten, wie die *Valkyrjur* mit Odin und Walhalla verbunden werden. Die erste davon ist die Odin *heiti* „*Valkjóсандi*“, die auch übersetzt „Wählende der Erschlagenen“ bedeutet (Murphy 2013, 49). Es ist jedoch wichtig anzumerken, dass dieses Ende von „-andi“, das das Präteritopräsens anzeigt, eine mittelalterliche Entwicklung ist, was hervorhebt, dass dieser Name zumindest ein mittelalterliches Konstrukt ist. Zusätzlich werden die *Valkyrjur* als "*Herjans dísir*" oder die Göttinnen von *Herjan* beschrieben, damit ein weiteres *Heiti* für Odin. Murphy merkt an, dass *Herjan* vom germanischen \**harjanaz* abgeleitet ist, von dem das Verb *her* (*harry*, Krieg führen) und die Substantive *herr* (Armee) und *einherjar* (wie oben gesehen) abgeleitet sind (Murphy 2013, 64-65). Dies steht daher im Einklang mit den Informationen in *Gylfaginning*, in der es heißt, dass „*tessar heita valkyrjur. Tær sendir Ódinn til hveurrar orrostu. Tær kjósa feigd á menn ok ráða sigri*“ (sie werden *Valkyrjur* genannt. Sie werden von Odin in jede Schlacht geschickt. Sie wählen die Männer aus, die sich dem Tod nähern und entscheiden über den Sieg) (Snorri Sturluson 2005a, 30).

Links with battle are indeed central to the portrayal of the *valkyjur*. *Völuspá* names the *valkyjur* thus:

Verbindungen zur Schlacht sind in der Tat von zentraler Bedeutung für die Darstellung der *Valkyjur*. Die *Völuspá* benennt die *Valkyjur* wie folgt:

*Sá hon valkyrjur  
vítta um komnar,  
göfvar at ríða  
til godtjóðar;  
Skuld held skildi,  
en Skögunnur,  
Gunnr, Hildr, Göndul  
ok Geir skögun.  
Nú eru talðar  
nónnur Herjans,  
göfvar at ríða  
grund, valkyrjur.*

She saw *valkyrjur*  
Coming from afar,  
Ready to ride  
to the place of the gods;  
Skuld held a shield,  
and Skögunn another,  
Gunnr, Hildr, Göndul  
and Geir-skögun.  
Now are counted  
Herjan's goddesses,  
*valkyrjur* ready to  
ride over the plains. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 298–299)

24  
Ich sah Walküren weither kommen,  
Bereit zu reiten zum Rath der Götter.  
Skuld hielt den Schild, Skögunn war die andre,  
Gunn, Hilde, Göndul und Geirskögun.  
Hier nun habt ihr Herians Mädchen,  
Die als Walküren die Welt durchreiten.

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84ltere\\_Edda/V%C3%B6lusp%C3%A2](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84ltere_Edda/V%C3%B6lusp%C3%A2)

*Grímnismál* similarly takes time to name some *valkyrjur*:

*Hrist ok Mist  
vil ek at mér horn beri,  
Skeggjöld ok Skögunn,  
Hildr ok Trúdr,  
Hlökk ok Herfjötur,  
Göll ok Geirgul,*

*Randgríð ok Ráðgríð  
ok Reginleif;  
tær bera einherjum ǫl.*

Hrist and Mist

I want to bear the horn to me,  
Skeggjǫld and Skǫgul,  
Hildr and Trúdr,  
Hlökk and Herfjǫtur,  
Gǫll and Geirǫll,  
Randgríð and Ráðgríð  
and Reginleif;

They bear ale to the *einherjar*. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 375)

36

Hrist und Mist sollen das Horn mir reichen,  
Skeggöld und Skögul,  
Hlöck und Herfiötr, Hildur und Thrudr,  
Göll und Geirölul;  
Randgrid und Rathgrid und Reginleif  
Schenken den Einheriern Äl.<sup>36</sup>

[https://de.wikisource.org/wiki/Die\\_Edda\\_\(Simrock\\_1876\)/%C3%84itere\\_Edda/Grimnism%C3%A2I](https://de.wikisource.org/wiki/Die_Edda_(Simrock_1876)/%C3%84itere_Edda/Grimnism%C3%A2I)

These names translate to elements relating to warfare, for example battle (*Gunnr*, *Hildr*) and war-fetter (*Herfǫtur*). Alongside these name elements, *Helgakvida Hundingsbana I* presents a particularly descriptive image of the role of the *valkyrjur*:

Diese Namen übersetzen sich auf Elemente der Kriegsführung, zum Beispiel Schlacht (*Gunnr*, *Hildr*) und Kriegsfessel (*Herfǫtur*). Neben diesen Namenselementen präsentiert *Helgakvida Hundingsbana I* ein besonders anschauliches Bild der Rolle der *Valkyrjur*:

*Tá brá ljóma  
af Logafjǫllum,  
en af teim ljómum  
leiptrir kvómu;  
hávar und hjálmum  
á Himinvanga;  
brynjur váru teira  
blóði stokknar,  
en af geirum  
geislar stóðu.*

Then light shone  
from Logafell,  
and from that light  
came lightning flashes;  
high under helmets  
to Himinvanga [came the *valkyrjur*];  
Their mail-coats were  
congealed with blood,

and from their spears  
beams shone. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 249–250)

Dann schien Licht  
von Logafell,  
und aus diesem Licht  
kamen Blitze;  
hoch unter Helmen  
nach Himinvanga [kamen die Valkyrjur];  
Ihre Kettenhemden waren  
mit Blut erstarrt,  
und von ihren Speeren  
Strahlen leuchteten. (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, II, 249-250)

This example shows us a perception of how the *valkyrjur* arrive on the battlefield to greet dying warriors to take them to Valhøll. Murphy particularly draws attention to this and questions the dynamics in gender that take place within these interactions. He notes that the *valkyrjur*, arriving in a position of power, are likely towering over a fallen warrior, ‘and – perhaps most subversive of all – is in the process of exercising power and authority in the form of selection of warriors to die and go to Valhøll’ (Murphy 2013, 145). It is pertinent is how intensely present the *valkyrjur* are in the role of battle, and how inherent this concept it to their very being. It is impossible to separate one from the other.

Dieses Beispiel zeigt uns eine Vorstellung davon, wie die *Valkyrjur* auf dem Schlachtfeld ankommen, um sterbende Krieger zu begrüßen und sie nach Valhøll zu bringen. Murphy macht besonders darauf aufmerksam und hinterfragt die Dynamik des Gender, die in dieser Interaktionen stattfindet. Er merkt an, dass die *Valkyrjur*, die in einer Machtposition ankommen, wahrscheinlich einen gefallenen Krieger überragen „und - vielleicht am subversivsten von allem - dabei sind, Macht und Autorität in Form der Auswahl von Kriegern auszuüben, die sterben und nach Valhøll gehen sollen“ (Murphy 2013, 145). Es ist wichtig, wie intensiv die *Valkyrjur* in der Rolle des Kampfes präsent sind und wie inhärent dieses Konzept ihrem Wesen innewohnt. Es ist unmöglich, das eine vom anderen voneinander zu trennen.

Another distinct element of the *valkyrjur* is their apparent role in serving drinks in Valhøll. The concept is present in the above stanza from *Grímnismál*, in which the speaker asks of the *valkyrjur* Hrist and Mist to ‘bear the horn’ to them, before stating that ‘*tær bera einherjum ǫl*’ (they [the *valkyrjur*] bear ale to the *einherjar*) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 375). Not only this, but *Gylfaginning* states that ‘*enn eru tær adrar er tjóna skulu í Valhøll, bera drykkju ok gæta bordbúnadr ok ǫlganga*’ (and there are others which should serve in Valhøll, bear drinks and watch the tables and drinking vessels) (Snorri Sturluson 2005a, 30). Murphy notes that, in Snorri’s view, this appears to be the most important function of the *valkyrjur*, referring to them as ‘celestial barmaids to Ódinn and the *einherjar*’ (Murphy 2013, 104). However, he notes the context of *Grímnismál*, as a pre-Christian poem with potential performative aspects, suggesting that this role is somewhat overstated in this stanza (Murphy 2013, 105), a view I agree with.

Ein weiteres besonderes Element der *Valkyrjur* ist ihre offensichtliche Rolle beim Servieren von Getränken in Walhalla. Das Konzept ist in der obigen Strophe von *Grímnismál* enthalten, in der der Sprecher die *Valkyrjur* Hrist und Mist auffordert, „das Horn zu tragen“, bevor er feststellt, dass „*tær bera einher ǫl*“ (sie [die *Valkyrjur*] Bier zu den Einherjern tragen) (Jónas Kristjánson & Vésteinn Ólason, I, 375). Nicht nur das, sondern auch *Gylfaginning* gibt an, dass „*enn eru tær adrar er tjóna skulu í Valhøll, bera drykkju ok gæta bordbúnadr ok ǫlganga*“ (und es gibt andere, die in Walhall dienen sollten, Getränke auftragen und Trinkgefäße und die Tische beobachten) (Snorri Sturluson 2005a, 30). Murphy merkt an, dass dies nach Snorris Ansicht die wichtigste

Funktion der *Valkyryr* zu sein scheint und bezeichnet sie als „himmlische Bardamen für Odin und den Einherjer“ (Murphy 2013, 104). Er weist jedoch auf den Kontext von *Grímnismál* als vorchristliches Gedicht mit potenziellen performativen Aspekten hin, was darauf hindeutet, dass diese Rolle in dieser Strophe etwas überbewertet ist (Murphy 2013, 105), einer Ansicht, der ich zustimme.

However, this role should also not be entirely discarded. Attention must be drawn to Enright's work on the role of women within the Germanic *comitatus* context, namely his concept of the *Lady with a Mead Cup*. He argues that women held a vital role in social cohesion in these war bands (Enright 1996, 2), and that by offering the drink to her lord and then his followers, a woman not only performed the bonding rite key to the relationship within these warrior bands, but she also established the lordship (Enright 1996, 10). There is further evidence that this Germanic practice was also intimately linked with the worship of Óðinn, as Enright demonstrates in the example from the *Vita Columbani* by Jonas of Bobbio, in which he meets a Germanic group with a cup of beer, which they were using as an offering to Wodan (Enright 1996, 16). Murphy notes this argument in relation to the *valkyryr* and argues that their practice of this was not formally ritualised as they perform this service *en masse* and without having a sexual relationship with Óðinn, as far as our sources tell us (Murphy 2013, 117). While I agree somewhat with this analysis, I think there is some space for greater nuance: this role may not have been formally ritualised within the same paradigm as Enright proposes, but still appears to carry the same general elements and underlines the key role the *valkyryr* play within Valhøll as well as on the battlefield.

Diese Rolle sollte jedoch auch nicht vollständig verworfen werden. Es muss auf Enrights Arbeit über die Rolle der Frau im germanischen *Comitatus*-Kontext hingewiesen werden, nämlich auf sein Konzept der *Dame mit einem Metbecher*. Er argumentiert, dass Frauen in diesen Kriegergruppen eine wichtige Rolle für den sozialen Zusammenhalt spielten (Enright 1996, 2), und dass eine Frau, indem sie ihrem Herrn und dann seinen Anhängern das Getränk anbot, nicht nur den Bindungsritusschlüssel für die Beziehung innerhalb dieser Kriegerbande ausführte, doch begründete sie auch die Herrschaft (Enright 1996, 10). Es gibt weitere Hinweise darauf, dass diese germanische Praxis auch eng mit der Verehrung von Odin verbunden war, wie Enright in dem Beispiel aus der *Vita Columbani* von Jonas von Bobbio demonstriert, in dem er eine germanische Gruppe mit einem Becher Bier trifft, den sie als Opfergabe an Wodan benutzten (Enright 1996, 16). Murphy nimmt dieses Argument in Bezug auf die *Valkyryr* zur Kenntnis und argumentiert, dass ihre Praxis nicht formal ritualisiert wurde, da sie diesen Dienst *massenhaft* und ohne sexuelle Beziehung zu Odin ausführen, soweit unsere Quellen dies belegen (Murphy 2013, 117). Obwohl ich dieser Analyse einigermaßen zustimme, gibt es meines Erachtens Raum für größere Nuancen: Diese Rolle wurde möglicherweise nicht formal innerhalb desselben Paradigmas ritualisiert, wie es Enright vorschlägt, scheint jedoch dieselben allgemeinen Elemente zu tragen und unterstreicht die Schlüsselrolle, die *Valkyryr* sowohl in Walhalla als auch auf dem *Schlachtfeld* spielen.

#### 4.4. Die Rolle der Frauen in maskulinen Räumen

Murphy states that his thesis is an 'examination of the late-Iron Age *valkyryr* and her essential relationship with the masculine, hall-based culture of the warrior aristocracy of the period' (Murphy 2013, 10). However, if we must address this 'essential relationship' in the mythological world, while Enright argues for the importance of a similar relationship in the physical world, this suggests that there has been nuance lost here in the scholarly attitudes towards the concept of the *Männerbunde*, *comitatus*, and *einherjar*. I believe that these concepts have been viewed through the lens of a sexual dichotomy, separating them into the categories of 'male' and 'female,' assumed to exist in separate spheres, that have then been considered irreconcilable.

Murphy gibt an, dass seine These eine „Untersuchung der späteisenzeitlichen *Valkyrjur* und ihrer wesentlichen Beziehung zur männlichen, auf der Halle basierenden Kultur der Kriegeraristokratie dieser Zeit“ ist (Murphy 2013, 10). Wenn wir uns jedoch mit dieser „wesentlichen Beziehung“ in der mythologischen Welt befassen müssen, während Enright für die Bedeutung einer ähnlichen Beziehung in der physischen Welt eintritt, deutet dies darauf hin, dass hier in den wissenschaftlichen Einstellungen zu den Konzepten der *Männerbünde*, *Comitatus* und *Einherjar* Nuancen verloren gegangen sind. Ich glaube, dass diese Konzepte durch die Linse einer sexuellen Zweiteilung betrachtet wurden und sie in die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ unterteilt haben, von denen angenommen wird, dass sie in getrennten Sphären existieren, die dann als unvereinbar angesehen wurden.

Lise Præstgaard Andersen states that ‘in the Eddic heroic world, however, women play as big a role as men and it is almost always love, or rather passion, which motivates battle and revenge’ (Andersen 2002, 300). These concepts should not be viewed as separate spheres but consolidated to acknowledge that women played an essential role in the Germanic warrior cult, therefore deconstructing the notion that this was a masculine space. I will not dispute the role of battle as being a factor in constructing cultural notions of masculinity. *Skáldskaparmál* states that ‘*af tessum heitum hafa skáldin kallat menn ask eda hlyn, lund eda ǫdrum vidar heitum karlkendum ok kent til víga eda skipa eda fjár*’ (of this name have the poet called men ash or maple, grove or other masculine woods and known by battle or ships or wealth) (Snorri Sturluson 1998, 40). However, it also states that ‘*hvernig skal kenna orrostu? Svá at kalla vedr vápna eda hlífa eda Ódins eda valkyrju eda herkonunga eda gny eda glym*’ (how battle be known? Thus, to call it the weather of weapons or shields or Ódinn or *valkyrjur* or kings of armies, or din or clatter) (Snorri Sturluson 1998, 66). What this demonstrates is that women, in the form of *valkyrjur*, played a key role in the understanding of battle and were strongly associated with it.

Lise Præstgaard Andersen erklärt: „In der eddischen Heldenwelt spielen Frauen jedoch eine ebenso große Rolle wie Männer, und es ist fast immer Liebe oder eher Leidenschaft, die Kampf und Rache motiviert“ (Andersen 2002, 300). Diese Konzepte sollten nicht als getrennte Bereiche betrachtet, sondern zusammengefasst werden, um anzuerkennen, dass Frauen eine wesentliche Rolle im germanischen Kriegerkult spielten, und dekonstruieren daher die Vorstellung, dass dies ein männlicher Raum war. Ich werde die Rolle des Kampfes als Faktor für die Konstruktion kultureller Männlichkeitsvorstellungen nicht bestreiten. *Skáldskaparmál* gibt an, dass „*af tessum heitum hafa skáldin kallat menn ask eda hlyn, lund eda ǫdrum vidar heitum karlkendum ok kent bis víga eda skipa eda fjár*“ (von diesem Namen haben die Dichter Männer Esche oder Ahorn, Hain oder andere männliche Wälder genannt und bekannt durch Schlacht oder Schiffe oder Reichtum) (Snorri Sturluson 1998, 40). Es heißt jedoch auch, dass „*hvernig skal kenna orrostu? Svá at kalla vedr vápna eda hlífa eda Ódins eda valkyrju eda herkonunga eda gny eda glym*“ (wie ist der Kampf bekannt? So, um es das Wetter von Waffen oder Schilden oder Ódinn oder Valkyrjur oder Königen von Armeen oder Lärm oder Klappern zu nennen) (Snorri Sturluson 1998, 66). Dies zeigt, dass Frauen in Form von *Valkyrjur* eine Schlüsselrolle für das Verständnis des Kampfes spielten und stark damit verbunden waren.

I will not argue here that this is evidence that women were warriors within the Germanic Iron Age – this is a highly contentious topic well outside the bounds of this thesis. However, by acknowledging that women had a key role in the interactions of the warrior cult, in choosing the slain and serving drinks, possibly in a ritualised fashion, we can begin to move beyond an artificially imposed gender division. It is this artificial gender division that leads Solli, for example, to question this apparent contradiction between Ódinn’s portrayals as crossing gendered barriers and being the ‘*manliest* god of warriors’ (Solli 2008, 195) – it is my argument that there is in fact no contradiction, as the warrior cult was not perceived to be as strictly and solely masculine as later scholarship has framed it.



Ich werde hier nicht argumentieren, dass dies ein Beweis dafür ist, dass Frauen Kriegerinnen innerhalb der germanischen Eisenzeit waren - dies ist ein höchst umstrittenes Thema, das weit über die Grenzen dieser These hinausgeht. Indem wir jedoch anerkennen, dass Frauen eine Schlüsselrolle bei der Interaktion des Kriegerkultes, bei der Auswahl der Erschlagenen und beim Servieren von Getränken, möglicherweise auf ritualisierte Weise spielten, können wir beginnen, über eine künstlich auferlegte geschlechtsspezifische Trennung hinauszugehen. Es ist diese künstliche Geschlechterverteilung, die Solli zum Beispiel dazu bringt, diesen offensichtlichen Widerspruch zwischen Odins Darstellungen als geschlechtsspezifische Barrieren überschreitend und dem „*männlichsten Gott der Krieger*“ in Frage zu stellen (Solli 2008, 195) - es ist mein Argument, dass es tatsächlich kein Widerspruch ist, da der Kriegerkult nicht als so streng und ausschließlich männlich wahrgenommen wurde, wie es die spätere Wissenschaft formuliert hat.

This concept can further be more intimately linked with Ódinn. As noted, Ódinn is often seen as being a god of war (Solli 2008, 195; Simek 1993 240; De Vries 1970, 84–85). However, Kershaw notes that in our extant sources he is almost never portrayed as engaging in battle (Kershaw 2000, 1), and states that ‘when the question arises as to whether Odin was “originally” a war-god, the answer is that Odin was originally the mythical leader and personification of the *herr*’ (Kershaw 2000, 17).

Dieses Konzept kann außerdem enger mit Odin verknüpft werden. Wie bereits erwähnt, wird Odin oft als Kriegsgott angesehen (Solli 2008, 195; Simek 1993 240; De Vries 1970, 84–85). Kershaw merkt jedoch an, dass er in unseren vorhandenen Quellen fast nie kämpfend dargestellt wird (Kershaw 2000, 1), und stellt fest, dass „wenn die Frage auftaucht, ob Odin „ursprünglich“ ein Kriegsgott war, lautet die Antwort, dass Odin ursprünglich der mythische Führer und die Personifikation des *Herr* war (Kershaw 2000, 17).

Therefore, determining the gender of warriors specifically is not pertinent here. Instead, we must understand Ódinn as having a different key role in the warrior cult. By deconstructing the imposed gender dichotomy and understanding Ódinn as a queer deity, we can instead interpret him as a mediating figure in some respects, using his queer gender to bridge the gap between the gendered elements of the cult to bring this together.

Daher ist es hier nicht relevant, die Gender von Kriegern spezifisch zu bestimmen. Stattdessen müssen wir verstehen, dass Odin eine andere Schlüsselrolle im Kriegerkult spielt. Indem wir die auferlegte Geschlechterdichotomie dekonstruieren und Odin als queere Gottheit verstehen, können wir ihn stattdessen in gewisser Hinsicht als vermittelnde Figur interpretieren und sein queeres Geschlecht verwenden, um die Kluft zwischen den geschlechtsspezifischen Elementen des Kultes zu überbrücken, um dies zusammenzubringen.

#### 4.5. Fazit

This chapter has demonstrated that the portrayal of the *einherjar* and *valkyrjur* as mythological beings, the *comitatus*, *Männerbunde*, and Enright’s *Lady with a Mead Cup* concepts, and Ódinn’s presence and gender are all indelibly linked concepts. I believe it is disingenuous to try to disentangle these ideas and view them as separate structures within their own gendered spheres.

Dieses Kapitel hat gezeigt, dass die Darstellung von *Einherjar* und *Valkyrjur* als mythologische Wesen, der *Comitatus*, *Männerbünde* und Enrights *Lady with a Mead Cup*-Konzept sowie Odins Präsenz und Gender unauslöschlich miteinander verbundene Konzepte sind. Ich halte es für unaufrichtig, diese Ideen zu entwirren und als separate Strukturen innerhalb ihrer eigenen geschlechtsspezifischen Sphären zu betrachten.

Schjødt claims that Ódinn is, ‘above all else, the god of male bands, in this world and the next’ (Schjødt 2008, 51). I agree with his assertion that Ódinn is the god of these warrior bands, but I disagree that they are male concepts. While the warriors themselves may have been solely male (although, again, this debate is too large and complex for a single thesis alone), they did not exist within a vacuum. These cultic groups were dependent on women in a number of ways: according to Enright’s model, the lady of the hall established the lordship of the leader through the ritualised serving of drinks; the *valkyrjur* were seen as fundamental to the entry of dead warriors into Valhǫll to become members of the *einherjar*; and they continued to have key roles within Valhǫll.

Schjødt behauptet, Odin sei „vor allem der Gott der männlichen Banden in dieser und der nächsten Welt“ (Schjødt 2008, 51). Ich stimme seiner Behauptung zu, dass Odin der Gott dieser Kriegerbanden ist, aber ich bin nicht der Meinung, dass es sich um männliche Konzepte handelt. Während die Krieger selbst möglicherweise ausschließlich männlich waren (obwohl diese Debatte wiederum zu groß und komplex für eine einzelne These allein ist), existierten sie nicht in einem Vakuum. Diese Kultgruppen waren in vielerlei Hinsicht von Frauen abhängig: Nach Enrights Modell gründete die Dame der Halle die Herrschaft des Anführers durch das ritualisierte Servieren von Getränken. Die *Valkyrjur* wurden als grundlegend für den Eintritt toter Krieger in Walhalla angesehen, um Mitglieder der *Einherjar* zu werden. und sie hatten weiterhin Schlüsselrollen innerhalb von Walhalla.

It is for these reasons that I do not believe Ódinn’s complicated gender needs to be consolidated with his apparently contradictory role as the masculine god of the warrior band: the warrior band was a site of equally complicated relationships and portrayals of gender, which has been incorrectly simplified in portrayals by later scholarship.

Aus diesen Gründen glaube ich nicht, dass Odins kompliziertes Gender mit seiner scheinbar widersprüchlichen Rolle als männlicher Gott der Kriegerbanden konsolidiert werden muss: Die Kriegerbande war ein Ort ebenso komplizierter Beziehungen und Darstellungen des Gender, was fälschlich durch spätere Darstellungen in Forschungen vereinfacht war.

## 5. Schlussfolgerung

Ódinn is a commonly discussed and very debated pre-Christian Scandinavian deity. Solli argues that ‘as a god Odin thus constitutes a paradox: He is the *man/liest* god of warriors, but he is also the *unman/y* master of seid’ (Solli 2008, 195). Ármann Jakobsson argues that ‘a god who is queer is not queer’ (Ármann Jakobsson 2011, 13), in that Ármann conceptualises the categories of ‘deity’ and ‘queer’ as being mutually exclusive. In this thesis I have aimed to challenge these ideas to question in what way Ódinn may have been both queer and a deity, and the interactions between these two states of being.

Odin ist eine häufig diskutierte und stark debattierte vorchristliche skandinavische Gottheit. Solli argumentiert, dass „Odin als Gott ein Paradoxon darstellt: Er ist der *männlichste* Gott der Krieger, aber er ist auch der *unmännliche* Meister des Seidr“ (Solli 2008, 195). Ármann Jakobsson argumentiert, dass „ein Gott, der queer ist, nicht queer / *seltsam* ist“ (Ármann Jakobsson 2011, 13), indem Ármann die Kategorien „Gottheit“ und „queer“ als sich gegenseitig ausschließend konzipiert. In dieser Arbeit wollte ich diese Ideen anfechten, um zu hinterfragen, auf welche Weise Odin sowohl queer / *seltsam* als auch eine Gottheit gewesen sein kann und welche Wechselwirkungen zwischen diesen beiden Seinszuständen bestehen.

I began by questioning what it meant to be a deity in pre-Christian Scandinavia. I have argued that this differed significantly from Christian theology, in that the Christian God is omnipotent and omniscient, whereas the pre-Christian deities were not. Indeed, I have noted that there is no clear agreement of what constituted a deity in pre-Christian Scandinavia. I have explored a range of terms that are often understood to mean 'god' or 'gods' and discussed how these words varied somewhat in their semantics. I have also explored the idea of different types of supernatural beings in pre-Christian Scandinavia and questioned what may have separated these beings from the deities. The answer is unclear – through exploring the role of cult in pre-Christian Scandinavia I argued that *jǫtnar* and *álfar* appear to have also been receivers of cultic worship. Our understanding of pre-Christian deities is therefore incredibly unclear. As such, claiming that Ódinn's queer nature is at odds with his role as a deity seems to be a view impacted by modern Western views of Christianity.

Ich begann mit der Frage, was es bedeutet, eine Gottheit im vorchristlichen Skandinavien zu sein. Ich habe argumentiert, dass dies erheblich von der christlichen Theologie abweicht, da der christliche Gott allmächtig und allwissend ist, während dies bei den vorchristlichen Gottheiten nicht der Fall war. In der Tat habe ich festgestellt, dass es keine klare Übereinstimmung darüber gibt, was eine Gottheit im vorchristlichen Skandinavien ausmacht. Ich habe eine Reihe von Begriffen untersucht, die oft als „Gott“ oder „Götter“ verstanden werden, und diskutiert, wie sich diese Wörter in ihrer Semantik etwas unterscheiden. Ich habe auch die Idee verschiedener Arten übernatürlicher Wesen im vorchristlichen Skandinavien untersucht und mich gefragt, was diese Wesen von den Gottheiten getrennt haben könnte. Die Antwort ist unklar - durch die Untersuchung der Rolle des Kultes im vorchristlichen Skandinavien argumentierte ich, dass *Jǫtnar* und *Álfar* offenbar auch Empfänger kultischer Verehrung waren. Unser Verständnis vorchristlicher Gottheiten ist daher unglaublich unklar. Die Behauptung, dass Odins seltsame / **queere** Natur im Widerspruch zu seiner Rolle als Gottheit steht, scheint eine Ansicht zu sein, die von modernen westlichen Ansichten des Christentums beeinflusst wird.

In my second chapter, I have explored the portrayals of Ódinn. I have outlined my queer theoretical approach, which primarily aimed to question the assumed construction of gender and acknowledge the modern Western view that impacts this. Further, I have criticised models of gender somewhat used in the study of Old Norse society, namely Clover's one-sex model, and Solli's approach to a 'third sex.' I have then explored Ódinn's semantic centre and have surveyed various source material to understand the varieties within this. I have demonstrated that while the mythological poetry, Prose Edda, and Ódinic names focus on Ódinn as a powerful god with a desire for knowledge, the heroic poems and *kenningar* focussed more on his role in battle. While these genre distinctions are somewhat arbitrary, they to some extent reflect different elements of the cultural understandings of Ódinn. I have highlighted this further by exploring Schjødtt's axes of religious variation and used this to acknowledge how the different source material can be derived from different positions along these axes. Furthermore, I have also explored the portrayals of Ódinn as *ergi*, the primary way in which his gender has been questioned. The examples of *Hárbardsljód* and *Lokasenna* present intriguing ideas surrounding Ódinn's gender and *ergi*, with *Hárbardsljód* in particular seeming to imply an element of both male and female *ergi* simultaneously. Further, I have noted that the use of geography in these poems can be used to speculate some extent of religious variation regarding localisation of beliefs. I have concluded that Ódinn demonstrated some elements of queer behaviour, but, as with pre-Christian Scandinavian beliefs in general, this may not have been a strictly coherent view.

In meinem zweiten Kapitel habe ich die Darstellungen von Odin untersucht. Ich habe meinen queeren theoretischen Ansatz skizziert, der in erster Linie darauf abzielte, die angenommene Konstruktion des Geschlechts in Frage zu stellen und die moderne westliche Sichtweise anzuerkennen, die dies beeinflusst. Außerdem habe ich Modelle des Geschlechts kritisiert, die in der Untersuchung der altnordischen Gesellschaft

verwendet wurden, nämlich das **Ein-Geschlecht-Modell** von Clover und Sollis Herangehensweise an ein „drittes Geschlecht“. Ich habe dann Odins semantisches Zentrum untersucht und verschiedene Quellen begutachtet, um die Vielfältigkeit darin zu verstehen. Ich habe gezeigt, dass, während sich die mythische Poesie, Prosa Edda und odinische Namen auf Odin als mächtigen Gott mit dem Wunsch nach Wissen konzentrieren, sich die Heldengedichte und *Kenningar* mehr auf seine Rolle im Kampf konzentrierten. Während diese Genreunterschiede etwas willkürlich sind, spiegeln sie in gewissem Maße unterschiedliche Elemente des kulturellen Verständnisses von Odin wider. Ich habe dies weiter hervorgehoben, indem ich Schjødts Achsen religiöser Variation untersucht und damit anerkannt habe, wie das unterschiedliche Quellenmaterial aus unterschiedlichen Positionen entlang dieser Achsen abgeleitet werden kann. Darüber hinaus habe ich auch die Darstellungen von Odin als *ergi* untersucht, die primäre Art und Weise, wie sein Geschlecht in Frage gestellt wurde. Die Beispiele von *Hárbardsljóð* und *Lokasenna* präsentieren faszinierende Ideen zu Odins Geschlecht und *ergi*, wobei insbesondere *Hábarddsljóð* ein Element sowohl männlicher als auch weiblicher *ergi* gleichzeitig zu implizieren scheint. Ferner habe ich festgestellt, dass die Verwendung der Geographie in diesen Gedichten verwendet werden kann, um ein gewisses Maß an religiöser Variation hinsichtlich der Lokalisierung von Überzeugungen zu mutmaßen. Ich bin zu dem Schluss gekommen, dass Odin einige Elemente des seltsamen / **queeren** Verhaltens demonstriert hat, aber wie bei vorchristlichen skandinavischen Überzeugungen im Allgemeinen war dies möglicherweise keine streng kohärente Ansicht.

With the idea in mind that Óðinn was to some extent queer, I then aimed to explore the notion of the warrior cult, commonly perceived to be a masculine domain, to try to consolidate these ideas. I have addressed both the mythological *einherjar* and the historical *comitatus* and *Männerbunde*, and their portrayals in scholarship as masculine institutions. I then turned my attention to the *valkyrjur* and their portrayals. I have noted that their role in battle was inherent to their being, informing both their collective name as *valkyrjur* and their individual names. I have also noted their roles within the halls of the *einherjar*, and the links this has to Enright's argument of the role of women in the historical *comitatus* as serving drinks within the halls, and how this was an essential ritual for social cohesion and establishing the lordship of the ruler of the hall. I have therefore argued that the framing of the warrior cult must be shifted: the traditional view reinforces an idea of diametrically opposed genders which cannot be consolidated with one another. Instead, I argue that the role of women in battle and the halls of the warrior cult was innate and intertwined to the point that viewing them as incompatible is disingenuous.

Mit dem Gedanken, dass Odin bis zu einem gewissen Grad **queer** /seltsam war, wollte ich dann den Begriff des Kriegerkultes untersuchen, der gemeinhin als männliche Domäne angesehen wird, um zu versuchen, diese Ideen zu festigen. Ich habe sowohl die mythologischen *Einherjar* als auch den historischen *Comitatus* und die *Männerbünde* sowie ihre wissenschaftlichen Darstellungen als männliche Institutionen angesprochen. Ich wandte mich dann den *valkyrjur* und ihren Darstellungen zu. Ich habe festgestellt, dass ihre Rolle im Kampf ihrem Wesen innewohnt und sowohl ihren kollektiven Namen als *valkyrjur* als auch ihre individuellen Namen mitteilt. Ich habe auch ihre Rolle in den Hallen der *einherjar* zur Kenntnis genommen und die Verbindungen, die dies zu Enights Argument der Rolle der Frau im historischen *comitatus* als Getränk in den Hallen ausgehend hat, und wie dies ein wesentliches Ritual für den sozialen Zusammenhalt und die Etablierung der Herrschaft des Herrschers der Halle war. Ich habe daher argumentiert, dass die Gestaltung des Kriegerkultes verschoben werden muss: Die traditionelle Sichtweise verstärkt eine Vorstellung von diametral entgegengesetzten Geschlechtern, die nicht miteinander konsolidiert werden können. Stattdessen argumentiere ich, dass die Rolle der Frauen im Kampf und in den Hallen des Kriegerkultes angeboren und so miteinander verflochten war, dass es unaufrichtig ist, sie als unvereinbar anzusehen.

If we use 'queer' as an etic category then the Scandinavian Iron Age *is*, because the construction of gender differs to that of modern Western culture. This is demonstrated in Óðinn's portrayals as challenging apparent ideas of genders, while the warrior cult also challenges the notion of diametrically opposed gender groups. Óðinn was indeed a queer *tyr*,

and this can be consolidated with the warrior cult, as queer theory allows us to question the assumptions we have made through our cultural setting.

Wenn wir „queer“ als etische Kategorie verwenden, dann *ist* dies skandinavische Eisenzeit, weil sich die Konstruktion des Gender von der der modernen westlichen Kultur unterscheidet. Dies zeigt sich in Odins Darstellungen als offensichtliche Vorstellungen von Gender herausfordernd, während der Kriegerkult auch die Vorstellung von diametral entgegengesetzten Geschlechtergruppen in Frage stellt. Odin war in der Tat ein seltsamer / **queerer** Tyr, und dies kann mit dem Kriegerkult konsolidiert werden, da die queere Theorie es uns ermöglicht, die Annahmen in Frage zu stellen, die wir durch unser kulturelles Umfeld getroffen haben.