

Fussnoten

1 All references to *Gylfaginning* in this thesis refer to the text in: Snorri Sturluson (2005).

1 Alle Verweise auf *Gylfaginning* in dieser Arbeit beziehen sich auf den Text in: Snorri Sturluson (2005).

2 “Lifir hann of allar alder ok stjórnar öllum ríki sínu ok ræðr öllum hlutum stórum ok smám[...]Hann smíðaði himin ok jörð ok loptin ok alla eign þeira[...]Hitt er mest er hann gerði manninn ok gaf honum önd þá er lifa skal ok aldri tynask” (*Gylfaginning*, Seiten 8-9).

3 While the quote above simply credits *Alföðr* with the creation of man, elsewhere, in *Gylfaginning*, pp. 11-13, Snorri gives a different account. Here he is accompanied by two brothers, Vili and Vé. Together, Óðinn and his brothers create the world from the corpse of Ymir, and give life to the first humans, Ask and Embla. here Snorri quotes from the Eddic poem *Völuspá* (*Gylfaginning*, p. 12, *Völuspá*, st. 5) and also draws from it in his account of Ask and Embla (*Völuspá*, st. 17-18). *Völuspá*, however, presents Óðinn alongside Hoenir and Lóðr, instead of Vili and Vé. Snorri’s account of the creation of the world from the body of Ymir is not reflected in *Völuspá*, where the brothers appear to have lifted the land out of the sea (*Völuspá*, st. 4). His account here draws on the version found in the poems *Grimnismál* (st. 40), and *Vafþrúðnismál* (st. 21). It appears that what Snorri is presenting is an attempt to syncretize otherwise divergent accounts. References to the Eddic poems (*Eddukvæði*) in this thesis all refer to the text in *Eddadigte*.

3 Während das obige Zitat *Alföðr* einfach die Erschaffung des Menschen zuschreibt, gibt Snorri an anderer Stelle, in *Gylfaginning*, S. 11-13, einen anderen Bericht. Hier wird er von zwei Brüdern, Vili und Vé, begleitet. Zusammen erschaffen Óðinn und seine Brüder die Welt aus dem Leichnam von Ymir und schenken den ersten Menschen, Ask und Embla, das Leben. Hier zitiert Snorri aus dem eddischen Gedicht *Völuspá* (*Gylfaginning*, S. 12, *Völuspá*, Strophe 5) und bezieht sich auch darauf in seinem Bericht über Ask und Embla (*Völuspá*, Str. 17-18). *Völuspá* präsentiert jedoch Óðinn neben Hoenir und Lóðr anstelle von Vili und Vé. Snorris Bericht über die Erschaffung der Welt aus dem Körper von Ymir ist nicht in *Völuspá* wiedergegeben, wo die Brüder das Land aus dem Meer gehoben zu haben scheinen (*Völuspá*, Str. 4). Seine Darstellung hier stützt sich auf die Version in den Gedichten *Grimnismál* (St. 40) und *Vafþrúðnismál* (St. 21). Es scheint, dass das, was Snorri präsentiert, ein Versuch ist, ansonsten abweichende Quellen aufeinander abzustimmen. Verweise auf die eddischen Gedichte (*Eddukvæði*) in dieser Arbeit beziehen sich alle auf den Text in *Eddadigte*.

4 Named *rokstólar* in, for example, *Völuspá*, st. 6.

4 genannt *rokstólar*, zum Beispiel in *Völuspá*, St. 6

5 “[...]en háætít þat er Alföðr á” (*Gylfaginning*, S. 15).

6 “Sá stendr á himins enda við brúar sporð, þar er Bifröst kemr til himins. Þar er enn mikill staðr er Valaskjálf heitir. Þann stað á Óðinn. Þann gerðu guðin ok þokðu skíru silfri, ok þar er Hliðskjálfín í þessum sal, þat háseti er svá heitir. Ok þá er Alföðr sitr í því sæti þá sér hann of allan heim” (*Gylfaginning*, S. 20).

7 “Svá segir Þjóðólfr inn hvinveski at Valhöll var skjöldum þokð” (*Gylfaginning*, S. 7).

8 “þat segir þú at allir þeir menn er í orrostu hafa fallit frá upphafi heims eru nú komnir til Óðins í Valhöll” (*Gylfaginning*, S. 32).

9 “Þá vist er á hans borði stendr gefr hann tveim úlfum er hann á, er svá heita: Geri ok Freki.” (*Gylfaginning*, S. 32).

10 “Hrafnar tveir sitja á oxlum honum ok segja í eyru honum öll tíðindi þau er sjá eða heyra. Þeir heita svá: Huginn ok Munninn” (*Gylfaginning*, S. 32).

11 “Þar kom Alföðr ok beiddisk eins drykkjar af brunnum, en hann fekk eigi fyrr en hann lagði auga sitt at veði” (*Gylfaginning*, S. 17).

12 “Ríðr fyrstr Óðinn með gullhjálmm ok fagra brynju ok geir sinn er Gungnir heitir” (*Gylfaginning*, S. 50).

13 *Ynglinga saga* in *Heimskringla* I, Seiten 11-16. References to the books contained in *Heimskringla* refer to the text in: Snorri Sturluson (1941-51). Snorri says that Óðinn set up his personal residency at Sigtuna. Uppsala, the supposed seat of the Ynglingar, is just 20 kilometers north of Sigtuna.

13 *Ynglinga saga* in *Heimskringla* I, Seiten 11-16. Verweise auf die in *Heimskringla* enthaltenen Bücher verweisen auf den Text in: Snorri Sturluson (1941-51). Snorri sagt, dass Óðinn seine persönliche Residenz in Sigtuna eingerichtet hat. Uppsala, der vermeintliche Sitz der Ynglingar, liegt nur 20 Kilometer nördlich von Sigtuna entfernt.

14 See, for example, Gunnell, 2015, pp. 55-56; DuBois, 1999, pp. 7-8, 10-12, 56-59; N. Price, 2002, pp. 26, 54-55; Abram, 2011, pp. 207-221; Andrén, 2007, pp. 105-138; Brink, 2007, pp. 105-135; and Fabech & Näsman, 2013.

14 Siehe zum Beispiel Gunnell, 2015, Seiten 55-56; DuBois, 1999, S. 7-8, 10-12, 56-59; N. Price, 2002, S. 26, 54-55; Abram, 2011, S. 207-221; Andrén, 2007, S. 105-138; Brink, 2007, S. 105-135; and Fabech & Näsman, 2013.

15 In this thesis, the word “heathen” will be used to refer to the pre-Christian people and practices in the Nordic countries.

15 In dieser Arbeit wird das Wort “Heide” benutzt, um sich auf die vorchristlichen Leute und Praktiken in den nordischen Ländern zu beziehen.

16 See, for example, *Skáldskaparmál*, pp. 11-13; *Ynglinga saga*, in Snorri Sturluson, 1941-1951, I, p. 17; and *Hávamál*, sts 104-107. All references to *Skáldskaparmál* in this thesis refer to the text in: Snorri Sturluson, 1998.

16 Siehe zum Beispiel *Skáldskaparmál*, S. 11-13; *Ynglinga-Saga*, in Snorri Sturluson, 1941-1951, I, S. 17; und *Hávamál*, Str. 104-107. Alle Verweise auf *Skáldskaparmál* in dieser Arbeit beziehen sich auf den Text in: Snorri Sturluson, 1998.

17 *Hávamál*, Strophen 147, 148, 154, 157; und *Ynglinga saga*, in Snorri Sturluson, 1941-1951, I, S 17.

18 *Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar*, 1906-1908, Seiten 6-7, 25-26.

19 Siehe Price, 2002, Seiten 331-346; *Darraðarljóð*, Strophen 3, 6 in *Njáls saga*, Seiten 454-458; und *Hákonarmál*, Strophen 1, 8 in *Hákon saga góða*, in Snorri Sturluson, 1941-1951, I, Seiten 196-197.

20 Skaldic poetry does not shy away from the fact that the eagles and ravens that feast on the dead belong to Óðinn. See for example, *Háleygjatál*, in *Poetry from the Kings' Sagas*, 2012, I, st. 11: “Ok Sigurð/ hinns svönum veitti hróka/ bjór Haddingja/ vals Farmatýs/ fjörvi næmðu/ Jarðráðendr á Öglói”.

20 Die skaldische Poesie schreckt nicht davor zurück, dass die Adler und Raben, die sich an den Toten laben, zu Óðinn gehören. Siehe zum Beispiel *Háleygjatál*, in *Poetry from the Kings' Sagas*, 2012, I, St. 11: „Ok Sigurð/ hinns svönum veitti hróka/ bjór Haddingja/ vals Farmatýs/ fjörvi næmðu/ Jarðráðendr á Öglói”.

21 Siehe zum Beispiel *Háleygjatál*, *Hákonarmál* und *Eiriksmál* in *Poetry from the Kings' Sagas*, 2012, I, Seiten 195-212, 171-194, 1003-1013. Alle Bezüge auf diese Gedichte, wenn nicht anders angegeben, beziehen sich auf *Poetry from the Kings' Sagas*, 2012.

22 Zum Beispiel Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*, und die Quellen von deutschen, römischen und angelsächsischen Autoren (siehe Kapitel 6.1.)

23 Siehe zum Beispiel Andrén, 2007, S. 107; Brink, 1996, Seiten 238-239; und Andrén, Jennbert & Raudvere, 2006, Seiten 9-10. Siehe auch Kapitel 3.2.

24 “Religion is people's approach towards a conceptual universe and is characterized by communication about and with hypothetical gods and powers.” Unless stated otherwise, all translations are my own.

24 „Religion ist die Annäherung der Menschen an ein konzeptionelles Universum und ist gekennzeichnet durch die Kommunikation über und mit hypothetischen Göttern und Mächten.“ Sofern nicht anders angegeben, stammen alle Übersetzungen von mir.

25 Bell also establishes that “ritual practice” needs to be treated as the multitude of ways in which human beings act within a specific culture (Bell, 2006, p. 140).

25 Bell stellt auch fest, dass „rituelle Praxis“ als die Vielfalt der Handlungsweisen von Menschen innerhalb einer bestimmten Kultur zu behandeln ist (Bell, 2006, S. 140).

26 “Ritual systems do not function to regulate or control the systems of social relations. They are the system, and an expedient rather than perfectly ordered one at that. In other words, the more or less practical organization of ritual activities neither acts upon nor reflects the social system; rather, these loosely coordinated activities are constantly differentiating and integrating, establishing and subverting the field of social relations. Hence, such expedient systems of ritualized relations are not primarily concerned with 'social integration' alone, in the Durkheimian sense. Insofar as they establish hierarchical social relations, they are also concerned with distinguishing local identities, ordering social differences, and controlling the contention and negotiation involved in the appropriation of symbols” (Bell, 2009, p. 130).

26 „Ritualsysteme dienen nicht dazu, die Systeme sozialer Beziehungen zu regulieren oder zu kontrollieren. Sie sind das System, und zwar eher ein zweckmäßiges als ein perfekt geordnetes. Mit anderen Worten: Die mehr oder weniger praktische Organisation ritueller Aktivitäten wirkt weder auf das gesellschaftliche System ein, noch spiegelt es dieses wider; vielmehr differenzieren und integrieren diese lose koordinierten Aktivitäten ständig, begründen und untergraben das Feld der sozialen Beziehungen. Daher geht es bei solchen zweckdienlichen Systemen ritualisierter Beziehungen nicht primär um die „soziale Integration“ allein im Sinne von Durkheim. Soweit sie hierarchische soziale Beziehungen herstellen, geht es ihnen auch darum, lokale Identitäten zu unterscheiden, soziale Unterschiede zu ordnen und den Streit und die Verhandlung bei der Aneignung von Symbolen zu kontrollieren“ (Bell, 2009, S. 130).

27 Siehe zum Beispiel Bellah, 1969, Seiten 264-265; Mensching, 1964, Seiten 254-261; Steinsland, 2005, Seiten 31-34; und Hultgård, 2008, S. 212.

28 Hier bezieht sich Russell auf Pearson, 1974, S. 269.

29 While not immediately relevant to the present study, the following quote by James Russell is useful for the reader to understand and keep in mind with regard to the fact that most modern researchers are inherently familiar with Christianity and thus “belief-based religions”, while not immediately familiar with folk religions: “The most common contemporary focus in informal comparative discussions of religion appears to be on belief. One Christian sect differs from another in its beliefs. Christianity differs from Judaism and Islam in its doctrine that Jesus Christ is the Son of God. An approach to comparative religion which focuses on doctrinal beliefs is certainly valid when describing the distinguishing characteristics of revealed, universal religions, and particularly forms of Christianity. Such a doctrine-centered approach is not, however, well suited to discussions of folk religions, or to comparisons of folk religions and universal religions, since folk religions tend to identify themselves primarily in an ethnocultural sense rather than in a doctrinal sense” (Russell, 1994, pp. 47-48).

29 Das folgende Zitat von James Russell ist für die vorliegende Studie zwar nicht unmittelbar relevant, aber es ist für den Leser nützlich, es zu verstehen und im Auge zu behalten, da die meisten modernen Forscher von Natur aus mit dem Christentum und damit mit „glaubensbasierten Religionen“ vertraut sind, während sie mit Volksreligionen nicht sofort vertraut sind: „Der häufigste zeitgenössische Fokus in informellen vergleichenden Diskussionen über Religion scheint der Glaube zu sein. Eine christliche Sekte unterscheidet sich in ihrem Glauben von einer anderen. Das Christentum unterscheidet sich vom Judentum und vom Islam in seiner Lehre, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Ein Ansatz der vergleichenden Religionswissenschaft, der sich auf doktrinaire Überzeugungen konzentriert, ist sicherlich gültig, wenn es darum geht, die charakteristischen Merkmale von offenbarten Universalreligionen und insbesondere Formen des Christentums zu beschreiben. Ein solcher lehrenzentrierter Ansatz ist jedoch für Diskussionen über Volksreligionen oder für Vergleiche von Volksreligionen und Universalreligionen nicht gut geeignet, da Volksreligionen sich eher im ethnokulturellen als im doktrinären Sinne identifizieren“ (Russell, 1994, S. 47-48).

30 While, as stated above, stories, taboos and rituals are used to explain and preserve the relationship between people, the landscape, supernatural powers, and history, they are also used to explain, preserve, maintain, and create new power-relations, hierarchies and group dynamics within living communities.

30 Während Geschichten, wie oben erwähnt, Tabus und Rituale, dazu dienen, die Beziehung zwischen Menschen, Landschaft, übernatürlichen Kräften und Geschichte zu erklären und zu bewahren, werden sie aber auch verwendet, um Machtverhältnisse zu erklären, zu bewahren, zu erhalten und zu schaffen, Hierarchien und Gruppendynamiken innerhalb lebendiger Gemeinschaften.

- 31 Dies stimmt insbesondere seit den vergangenen paar Jahrzehnten, seit die archäologischen und Datierungsmethoden sich entwickelt haben. Siehe Kapitel 3.2
- 32 Siehe zum Beispiel Coles, 2005, Seiten 79-80; Schutz, S. 55, 156-170; Kaul, 1998, S. 273; 2004, S. 407; und Andrén, 2014, Seiten 126-1331.
- 33 Kaul, 1998, S. 55; und 2004, S. 80; Kristiansen & Larsson 2005, S. 262; Andrén, 2014, S. 128; und D. Price, 2015, S. 217.
- 34 D. Price, 2015, Seiten 234-236, S. 243-245; für Übersichten von Felsbildern siehe auch Coles, 2005; und Lødøen & Mandt, 2005.
- 35 Siehe zum Beispiel Fabech, 1991, Seiten 187-200, und 1994, S. 169-183; Brink, 2013, S. 45; und Glob, 1971.
- 36 Es gibt auch Beweise für intensiven Kontakt und überlappenden Kulturen sowohl zwischen den "germanischen" Skandinaviern und der keltischen Welt als auch mit östlichen Europäern, Slawisch und Hunnisch sprechenden Leuten (Hedeager, 2007; Schutz, 1983, Seiten 191-202).
- 37 Siehe Kapitel 5. Siehe auch Fabech, 1991, S. 187-200; 1999a, S. 455-473; Fabech & Näsman, 2013; D. Price, 2015; Jørgensen, 2009; und Andrén, 2007.
- 38 Ich würde vorschlagen, dass sich in den Sonnenmythen selbst eine sogar ältere Religiosität, die sich um das Jagen drehte, erneuerte, bevor die soziale Entwicklung sich in Richtung Agrarianismus entwickelte.
- 39 Andrén schickt sich an, eine mittlere Stufe in dieser Entwicklung aufzuzeigen: Andrén, 2014, S. 157-66.
- 40 Zuerst veröffentlicht in 1890 als zwei Bände, ist Frazers Werk durch viele Auflagen gegangen. Hier werde ich mich an die Ausgabe von 2009 halten.
- 41 Für umfassendere Überblicke der Theorie des sakralen Königtums siehe Sundqvist, 2002, S. 18-38; und 2005, S. 87-124; und McTurk, 1994-1997, S. 19-32; und 1975-1976.
- 42 Frazer argumentiert auch, dass in "primitiven" Gesellschaften Götter und Menschen Wesen "größtenteil von der selben Ordnung" sind, und dass kraftvolle Zauberer, Götter und gewöhnliche Individuen nur schwer voneinander zu unterscheiden sind (Frazer, 2009, S. 222).
- 43 Siehe zum Beispiel, Hocart, 1927; Hooke, 1933, S. 1-14; Widengren, 1958 S. 149-203; und Engnell, 1967.
- 44 Siehe Hooke, 1933 bezüglich "kultureller Muster" im mittleren Osten. Siehe auch Engnell, 1967; und Frankfort, 1978 bezüglich der Inanspruchnahme des nahen Ostens in der Entwicklung von Theorien des sakralen Königtums
- 45 Siehe Sundqvist, 2002, S. 28-32, für einen Überblick wie sakrales Königtum als sich speziell auf Schweden beziehend gesehen wurde
- 46 Die tatsächliche Datierung von *Ynglingatal* ist für sich selbst eine Debatte. Claus Krag datiert es auf das zwölfte Jahrhundert (1991, S. 208-211, 264), doch die meisten modernen Gelehrten haben sein Argument kritisiert und behaupten eine Datierung auf das neunte Jahrhundert. Siehe Steinsland, 1992, S. 226-240; Sundqvist, 2005, S. 93, and Skre, 2007, S. 407.
- 47 Grønbech, 1937, S. 105-142. Grønbechs Theorien vom "Glück" sind von den meisten gegenwärtigen Gelehrten verworfen worden und sollten wahrscheinlich ausrangiert werden. Siehe Sundqvist, 2002, S. 244-247 für eine Übersicht dieser Kritiken. In Kürze: Es ist wahrscheinlich, dass die Wörter für Glück, wie zum Beispiel *gæfa* und *gípta*, die angemessener "Geschenk" bedeuten, in die christliche Bedeutung von "Gnade" übertragen wurden, und dann die Bedeutung von „magischem Glück“ angenommen haben. Gemäß Baetke, Lönnroth und Ejerfeldt, wurden Konzepte von "göttlicher Gnade" von Christen nach Westeuropa eingeführt und später nach Skandinavien vielleicht durch fränkische und deutsche Kleriker übertragen (Sundqvist, 2002, S. 246 zitiert Baetke, 1964; Ejerfeldt, 1971; Lönnroth, 1965).
- 48 *Ynglinga saga*, in *Snorri Sturluson, 1941-1951, I, S. 32; Ynglingatal*, In *Poetry from the Kings' Sagas*, 2012, I, St. 5.

49 *Ynglingatal*, in *Poetry from the Kings' Sagas*, 2012, I, St. 1. Bemerke, dass die Strophe nichts von einer Abstammung von Freyr sagt: “Varð framgengt/ þars Fróði bjó/ feigðarorð/ es at Fjójlni kom/ ok sikling/ svigðis geira/ vávr vindlauss/ of víða skyldi.”

50 “Þessi eru nöfn langfeðga Ynglinga ok Breiðfirðinga: I. Yngvi Tyrkjakonungr. II. Njorðr Svíakonungr. III. Freyr III Fjójlnir, sá es dó at Friðfróða” (Íslendigabók, 1968, S. 27).

51 Siehe Krag, 1991; und Norr, 1998, für weitere Kritik des sakralen Königtums in Schweden.

52 Diese enthalten Baetke, Krag, Picard, and am ausdrücklichsten Steinsland wie von McTurk, 1994-1997, S. 30-31 angegeben.

53 It should be noted that Sundqvist nonetheless finds aspects of Steinsland's book to be in agreement with some of his own approaches: “Even if criticism can be directed against the theoretical framework (the sacral kingship theory) of and some details in Steinsland's book, it nevertheless contains many important contributions to the research on this area. The diachronic view in her presentation is in agreement with my perspective. Her thesis that the ancient rulership ideology was a bridge between the pre-Christian and Christian culture is very interesting. So, too, are her statements regarding the position of the royal saints in this process” (Sundqvist, 2002, p. 37).

53 Es ist anzumerken, dass Sundqvist dennoch Aspekte von Steinslands Buch in Übereinstimmung mit einigen seiner eigenen Ansätze findet: „Auch wenn sich Kritik gegen den theoretischen Rahmen (die sakrale Königtumstheorie) und einige Details in Steinslands Buch richten kann, enthält es doch viele wichtige Beiträge zur Forschung auf diesem Gebiet. Die diachrone Sichtweise in ihrem Vortrag stimmt mit meiner Perspektive überein. Ihre These, dass die antike Herrschaftsideologie eine Brücke zwischen vorchristlicher und christlicher Kultur war, ist sehr interessant. Ebenso ihre Aussagen zur Stellung der königlichen Heiligen in diesem Prozess“ (Sundqvist, 2002, S. 37).

54 Über analytische Fortschritte siehe N. Price, 2002, S. 28-29; Moreland, 2001, 77-98; und Hodder, 1991. Über technologische Fortschritte siehe Näsman & Roesdahl, 1993, S. 181-183; and Näsman, 1991a, S. 333.

55 Für mehr über diese Veränderung siehe weiter Fabech, 1999a und b; Näsman, 1998; Jørgensen, 2009; Fabech & Näsman, 2013.

56 Siehe weiter Kapitel 5. Siehe auch Hedeager, 1992; Sundqvist, 2002, S. 73; Steinsland, 2011a, S. 7; and Näsman, 1998, S. 112.

57 Herschend, 1993, S. 175-199; N. Price, 2014, S. 517-528; Gunnell, 1995; 2013, S. 153-178; und Kapitel 6.3.4 und 7 unten.

58 With regard to individuals and institutions who and which are perceived as specialized or necessary for certain ritual functions, Bell says “the development of a body of specialized agents who possess or control important mechanisms of objectification, such as ritual or educational institutions, is the development of a form of control that can be more total because it is more indirect and invisible. In this development, social control via coercive strategies demanding personal presence and explicit conflict begin to shift to social control via ownership of the means by which 'reality' is articulated for cognitive endorsement by all” (Bell, 2009 p. 131). She goes on to say “yet ritualization is very much concerned with power. Closely involved with the objectification and legitimation of an ordering of power as an assumption of the way things really are, ritualization is a strategic arena for the embodiment of power relations. Hence, the relationship of ritualization and social control may be better approached in terms of how ritual activities constitute a specific embodiment and exercise of power” (Bell, 2009, p. 170).

58 In Bezug auf Individuen und Institutionen, die als spezialisiert oder notwendig für bestimmte rituelle Funktionen wahrgenommen werden, sagt Bell: „Die Entwicklung einer Körperschaft spezialisierter Akteure, die wichtige Objektivierungsmechanismen besitzen oder kontrollieren, wie Ritual- oder Bildungsinstitutionen, ist die Entwicklung einer Form der Kontrolle, die umfassender sein kann, weil sie indirekter und unsichtbarer ist. In dieser Entwicklung beginnt sich die soziale Kontrolle durch Zwangsstrategien, die persönliche Präsenz und explizite Konflikte fordern, zu sozialer Kontrolle durch den Besitz der Mittel zu verlagern, mit denen 'Realität' zur kognitiven Bestätigung durch alle artikuliert wird“ (Bell, 2009, S. 131). Sie fährt fort: „Aber Ritualisierung hat viel mit Macht zu tun. Eng verbunden mit der Objektivierung und Legitimation einer Machtordnung als Annahme der Wirklichkeit, ist Ritualisierung eine strategische Arena für die Verkörperung von Machtverhältnissen. Daher kann das Verhältnis von Ritualisierung und sozialer Kontrolle besser im Hinblick

darauf betrachtet werden, wie rituelle Aktivitäten eine spezifische Verkörperung und Ausübung von Macht darstellen“ (Bell, 2009, S. 170).

59 In the remainder of this thesis, “rulership ideology” implies that rulers inherently seek to utilize religion (as well as any other mode of social control) if and whenever possible to legitimize their authority. So there is no need for me to specifically refer to “religious ruler ideology” itself.

59 Im weiteren Verlauf dieser These impliziert „Herrschaftsideologie“, dass Herrscher von Natur aus versuchen, Religion (sowie jede andere Form der sozialen Kontrolle) zu nutzen, wenn und wann immer möglich, um ihre Autorität zu legitimieren. Auf die „religiöse Herrscherideologie“ selbst muss ich also nicht explizit eingehen.

60 Für ausführliche Historiographien bezüglich Odin, siehe Lassen, 2011, S. 21-75; Nordberg 2004, S.7-23, insbesondere hinsichtlich Walhalla; und N. Price 2002, besonders hinsichtlich Odin und Magie.

61 Sie zum Beispiel Turville-Petre, 1972, S. 1; Gunnell, 2015, S. 55-56; DuBois, 1999, S. 7-8, 10-12, 56-59; N. Price, 2002, S. 26, 54-55; Abram, 2011, S. 207-221; Andrén, 2007, S. 105-138; Brink, 2007, S. 105-135; und Fabech & Näsman, 2013.

62 Siehe auch Kapitel 2 über die Vielfalt heidnischer Religionen. Natürlich sollten wir heute weniger daran interessiert sein zu fragen “wer war der Herrscher der Götter?” Solch eine Frage ist nicht zu beantworten, da Religion nicht objektiv ist. Wir sollten mehr interessiert sein zu fragen, „wer nahm in Anspruch, dass OdinKönig der Götter sei und warum“

63 Siehe Kapitel 2 und 3 hinsichtlich der Heterogenität skandinavischer Religionen und Kapitel 7 zu meinen Gedanken über das nordische Pantheon. Siehe auch Gunnell, 2015, S. 55-76, für eine gründlichere Kritik des Konzepts eines “nordisches Pantheons“

64 Siehe zum Beispiel Tacitus, 1977, S. 108, mit Bezügen auf die Merkur verehrenden Deutschen. Siehe Kapitel 6 bezüglich Autoren des Mittelalters, die Merkur mit Odin verbinden und Todd, 1975, S. 183-184.

65 Siehe Littleton, 1973, S. xi-xviii für eine Übersicht von Dumézils Modells der drei Klassen und wie Dumézil es im Laufe der Zeit geändert hat.

66 Davidson, 1964, S. 57; siehe auch Turville-Petre, 1972, S. 10-11; Ström, 1961, S. 86; und Simek, 2007, S. 337.

67 Siehe beispielsweise Clunies Ross, 1994, besonders Seite 16; Belier, 1991; Page, 1978-1981, S. 49-69; und Gonda, 1974, S. 139-149.

68 Siehe zum Beispiel Schjødt, 2008b, eine Arbeit mit strukturalistischer Denkweise, die stark von Dumézils Arbeiten beeinflusst war.

69 Turville-Petre, 1964, S. 68; und 1972, S. 1-19. Siehe auch Kapitel 1 bezüglich Haraldr *hárfagri* und Eiríkr *blóðǫx*.

70 Siehe zum Beispiel Kershaw, 2000, S. 21-23; and Schjødt, 2008b, S. 48-57, 2011, S. 276, die beide Überblick der Untersuchungen *Männerbunden* bieten.

71 “It is admittedly true that there is not much evidence of warrior bands which were ultimately linked by some religious bond to Óðinn, but does that really mean that it is “safe” to deny such a relation? The source situation concerning Old Norse religion should warn us against exaggerated use of *argumenta ex silentio*. And I believe that there is textual evidence to support the idea that notions about a link between *berserkir* and Óðinn actually can be reconstructed. Admittedly, “proofs” cannot be given, but if “proof” is to be understood in a narrow sense, it is hard to accept any sort of proof which has to do with historical reconstruction of religions” (Schjødt, 2011, p. 281).

71 „Es ist zugegebenermaßen wahr, dass es nicht viele Beweise für Kriegerbanden gibt, die letztendlich durch eine religiöse Bindung mit Odin verbunden waren, aber bedeutet das wirklich, dass es „sicher“ ist, eine solche Beziehung zu leugnen? Die Quellenlage zur altnordischen Religion sollte uns vor einer übertriebenen Verwendung von *argumenta ex silentio* warnen. Und ich glaube, dass es Textbeweise gibt, die die Idee unterstützen, dass Vorstellungen über eine Verbindung zwischen *Berserker* und Odin tatsächlich rekonstruiert werden können. Zugegeben, „Beweise“ können nicht gegeben werden, aber wenn „Beweis“ im engeren Sinne zu

verstehen ist, ist es schwer, Beweise zu akzeptieren, die mit der historischen Rekonstruktion von Religionen zu tun haben“ (Schjødt, 2011, S. 281 .).).

72 According to John Lindow, the *comitatus* of the periods just before and during the Viking Age is not the same thing as the *comitatus* described by Tacitus among the Germanic tribes in the early Roman Iron Age. Lindow observes that there was not an unbroken institution, and that the use of the term *comitatus* is more a matter of convenience (Lindow, 1975). In this thesis, “warband” or “*lið*” will be used, as one is English, the language of the thesis, and the other, the more appropriate Old Norse term.

72 Nach John Lindow ist der *comitatus* der Perioden kurz vor und während der Wikingerzeit nicht dasselbe wie der von Tacitus beschriebene *comitatus* bei den germanischen Stämmen in der frühen römischen Eisenzeit. Lindow stellt fest, dass es keine ununterbrochene Institution gab und dass die Verwendung des Begriffs *comitatus* eher der Zweckmäßigkeit dient (Lindow, 1975). In dieser Arbeit wird „Kriegsbande“ oder „*lið*“ verwendet, da das eine Englisch, die Sprache der Arbeit, und das andere der treffendere altnordische Begriff ist.

73 There is little reason to believe, knowing what we do about the rise of a warrior aristocracy and the development of the central places outlined above, that within Scandinavian society there would have been wandering institutions of professional warriors that were not connected to the rulers of the land that they were wandering. The professional warriors would have *been* the warrior aristocrats, or else outlaws, among whom there hardly would have been a long-lasting institution for a deity like Óðinn to develop.

73 Es gibt zum derzeitigen Stand des Wissens über den Aufstieg einer Kriegeraristokratie und der oben beschriebenen Entwicklung der Zentralen Plätze, wenig Grund zu der Annahme, dass es innerhalb der skandinavischen Gesellschaft umherziehende Institutionen von Berufskriegern gegeben hat, die nicht mit den Herrschern von das Land, durch das sie wanderten, verbunden waren. Die Berufskrieger wären die Kriegeraristokraten *gewesen*, oder auch Gesetzlose, unter denen sich kaum eine dauerhafte Institution für eine Gottheit wie Odin hätte entwickeln können.

74 Nordberg, 2004, S. 85-107.

75 Siehe zum Beispiel Simek, 2007, S. 247; Turville-Petre, 1964, S. 55; Ström, 1961, S. 217; und Golther, 1895, S. 88, 288.

76 Obviously, if the concept of Valhøll was modelled after the life of aristocrats in the hall, then knowledge of when the hall developed and this lifestyle began to develop will allow for more accurate parameters of when the concept of Valhøll began to emerge.

76 Wenn das Konzept von Walhalla dem Leben der Aristokraten in der Halle nachempfunden wurde, dann wird die Kenntnis darüber, wann sich die Halle entwickelte und sich dieser Lebensstil zu entwickeln begann, genauere Parameter dafür ermöglichen, wann das Konzept von Walhalla auftauchte.

77 Helgö und Sorte Muld sind auch, wenn auch kurz, am Ende des Kapitels behandelt.

78 Siehe zum Beispiel Bergqvist, 1999; Stjernquist, 1999; Helgesson, 2002, 2004; Larsson, 2002, 2006, 2011; Larsson & Lenntorp, 2004; Lenntorp & Piltz-Williams, 2002; und Hårdh, 2002, 2003, 2008.

79 Die Existenz von zentralen Säulen an und für sich ist ungebräuchlich und nicht in gewöhnlichen Häusern dieser Größe gefunden worden (Larsson, 2002, S. 27).

80 “Hittoz æsir/ á Iðavelli/ þeir er hǫrg og hof/ hátimbroðo” (*Völuspá*, St. 7; siehe auch *Grimnismál*, St. 16).

81 Die in Uppåkra gefundenen Objekte werden detaillierter in Kapitel 5.3 and 5.4. behandelt.

82 Lotte Hedeager hat versucht zu argumentieren, dass Gudme Ásgarðr zum Vorbild hatte, wie es in isländischen Quellen aus dem 13. Jahrhundert beschrieben ist, doch wurde ihre Methodologie kritisiert: Siehe Hedeager, 2001 und 2002; und Sundqvist, 2011b.

83 wenn nicht anders vermerkt, folgt diese Übersicht von Gudme den Detaillierteren in Jørgensen, 2009, S. 332-334; 2010, S. 273-277; und 2011, S. 77-89.

84 Die fraglichen Berge sind Gudbjerg (der Berg des/r Gottes/Götter), Albjerg (der Berg des Schreines) und Galbjerg (möglicherweise der Berg des opfers) (Hedeager, 2002, S. 5; and Sørensen, 1985, S. 131-135).

85 Langhäuser aus dieser Periode hatten für gewöhnlich 150-250 Quadratmeter. Das Gudme Langhaus war tatsächlich doppelt so groß wie ein durchschnittliches dänisches Langhaus (Jørgensen, 2010, S. 273).

86 *Romanitas* ist ein gut bekanntes Konzept unter Forschern der römischen und mittelalterlichen Geschichte, sich darauf beziehend, dass germanische Stämme und Individuen wohl das begehrt zu haben scheinen, „das römisch ist“ (Le Glay, Voisin, & Le Bohec, 2009, S.364-366; und Pohl, 1997, S. 34). In vielerlei Hinsicht können wir sagen, dass was wir in Uppåkra und Gudme mitbekommen eine Form von *Romanitas* ist.

87 Pohl, 1997, S. 34-38; Lasko, 1971, S. 13-24; und Wallace-Hadrill, 1982, S. 1-48.

88 Pohl, 1997, S. 44; Willems, 1989, S. 33-45; Le Glay, Voisin & Le Bohec, 2009, S. 542-557; Wallace-Hadrill, 1982, S. 26-44.

89 Eine Erklärung für den Mangel an Waffen in Gräbern um Uppåkra ist, dass Waffen handgearbeitet waren und dem Herrscher gehörten, der von Uppåkra aus operierte, und wenn sie nicht in Gebrauch waren, blieben die Waffen an der Stätte und wurden an die Krieger verteilt wenn nötig (Helgesson, 2002, S. 39).

90 Fabech & Näsman, 2013, S. 89; Wicker, 2012, S. 151-214 und 2014, 25-43; siehe auch Lasko, 1971, S. 60; und Behr, 2007, S.15-25.

91 der *cloisonné* Stil wird im Kapitel 6 behandelt; siehe auch Lasko, 1971, S. 16-24, 44-45.

92 Wie oben erwähnt, werden diese Helme detaillierter in Kapitel 6 behandelt.

93 Siehe zum Beispiel Almgren, 1983; Ambrosiani, 1983; Arwidsson, 1983; und Bruce-Mitford, 1974.

94 Pohl, 1997, S. 43; Steuer, 1989, S. 102; Fabech & Näsman, 2013, S. 87; Hårdh, 2003, S. 37.

95 In this thesis, the terms “hall” and “longhouse” are not mutually exclusive, but they are not interchangeable either. A longhouse is, simply put, a long structure that could have served as either a residence or a hall, and in some cases, perhaps both. But while “longhouse” is a descriptive term for a particular kind of structure found in the archaeology, “hall” refers to a very specific type of large longhouse that was prominent both physically and conceptually in the lives and ideology of the warrior aristocrats of southern Scandinavia.

95 Die Begriffe „Halle“ und „Langhaus“ schließen sich in dieser Arbeit nicht aus, sind aber auch nicht austauschbar. Ein Langhaus ist, einfach ausgedrückt, ein langes Gebäude, das entweder als Wohnhaus oder als Saal gedient haben könnte, und in einigen Fällen vielleicht auch beides. Aber während „Langhaus“ ein beschreibender Begriff für eine bestimmte Art von Struktur ist, die in der Archäologie zu finden ist, bezieht sich „Halle“ auf einen sehr spezifischen Typ eines großen Langhauses, das sowohl physisch als auch konzeptionell im Leben und in der Ideologie der Kriegeraristokraten des südlichen Skandinaviens herausragend war.

96 Wie die Übersicht von Gudme in der römischen Eisenzeit, wenn nicht anders angemerkt, folgt diese Übersicht den detaillierteren Übersichten gegeben in Jørgensen, 2009, S. 332-334; 2010, S. 273-277; und 2011, S. 77-89.

97 Die Beschreibung von Tissø im folgenden Teil folgt hauptsächlich der von Josafine Franck Bican (Bican, 2010, S. 147-152).

98 Es ist bemerkenswert, dass die größere Palisade nur auf der Südseite in voller Länge (123 Meter) erhalten ist, und etwa 20 Meter auf der östlichen und 78 Meter auf der westlichen Seite sind erhalten, so dass es unsicher ist, wie groß die Palisade gewesen ist. Die Annahme, dass sie einen nördlichen Wall gehabt hat ist Verutung (siehe Bican, 2010, S. 148).

99 Siehe more umfangreichere Besprechungen von Tissø in Jørgensen, 2003, 2004, 2008, 2009 und 2010. Die meisten Details bezüglich der Unterschiede zwischen den vier Phasen sind hier nicht von Bedeutung.

100 Es sollte darauf hingewiesen werden, dass die Stätte bei Tissø auch eine andere Periode als Gudme und auch weitenteils Uppåkra widerspiegelt. Während Gudme und Uppåkra ihre Vormachstellung bis ungefähr zum siebten Jahrhundert hatten, gehört die Periode, in der das zweite Gebäude von Tissø in Gebrauch war, zur späten Vendel- und Wikinger-Ära.

101 Zwei hingerichtete Männer wurden jedoch am Rande der Siedlung bestattet. Dies sind keine normalen “Gräber“ und eher das Ergebnis einer Gerichtsangelegenheit. Wahrscheinlich ist das weiterer Beweis für die Tatsache, dass Tissø Sitz eines Herrschers war.

102 In addition to Arabic and Carolingian coins, a seal from the high-ranking Byzantine official, Theodosius has been found from the market-area of Tissø. According to Jørgensen, "Theodosius was the head of the Byzantine armoury and military recruiting office and from Continental sources we know that he visited Mainz in 840. Identical seals have been found at Hedeby and Ribe and it seems hardly coincidental that a seal has now also been found at Tissø. It has been suggested that this Byzantine official may have been in northern Europe to recruit mercenaries, or to buy up iron for the Byzantine army, which had suffered great defeats in the Near East shortly before this. It would have been natural for Byzantine officials or representatives of Theodosius to have visited places like Hedeby and Ribe on this business as there were plenty of people there and connections and high-level agreements could be established. The archaeological finds show that similar contacts could have been established at Tissø" (Jørgensen, 2003, pp. 203-204).

102 Neben arabischen und karolingischen Münzen wurde im Marktgebiet von Tissø ein Siegel des hochrangigen byzantinischen Beamten Theodosius gefunden. Laut Jørgensen „war Theodosius der Leiter der byzantinischen Waffenkammer und des Militärrekrutierungsamtes und aus kontinentalen Quellen wissen wir, dass er 840 Mainz besuchte. Identische Siegel wurden in Hedeby und Ribe gefunden, und es scheint kein Zufall zu sein, dass jetzt auch ein Siegel am Tissø gefunden ist. Es wurde vermutet, dass dieser byzantinische Beamte in Nordeuropa gewesen sein könnte, um Söldner zu rekrutieren oder Eisen für die byzantinische Armee aufzukaufen, die kurz zuvor im Nahen Osten große Niederlagen erlitten hatte. Es wäre selbstverständlich gewesen, dass byzantinische Beamte oder Vertreter von Theodosius in dieser Angelegenheit Orte wie Hedeby und Ribe besucht haben, da dort viele Leute waren und Verbindungen und Vereinbarungen auf hoher Ebene hergestellt werden konnten. Die archäologischen Funde zeigen, dass am Tissø ähnliche Kontakte entstanden sein könnten“ (Jørgensen, 2003, S. 203-204).

103 Der hier gegebene Überblick von Lejre basiert im Wesentlichen auf Forschung von Tom Christensen, in erster Linie der aus seiner Publikation aus 2015 publication und ergänzt mit seinen Artikeln aus 1993 und 2008. Alle anderen Referenzen und Zitate sind direct angegeben.

104 Siehe zum Beispiel *Ynglinga saga* in Snorri Sturluson, 1941-51, I, S. 15, 20-23, wo ein euhemerisierter Óðinn als Vater von Skjöld genannt wird, der die Dynastie der Skjöldungar gründete und der dem gemäß von Lejre aus regierte. Siehe auch Thietmar of Merseberg, 2001, S. 80: „Weil ich wunderbare Dinge über ihre alten Opfer gehört habe, werde ich es nicht gestatten, diese unerwähnt zu lassen. Dort, im Zentrum des Königreichs, liegt ein Ort namens Leire in der Region Seeland. Alle neun Jahre, im Monat Januar, nach dem Tag, an dem wir das Erscheinen des Herrn feiern [6. Januar], kommen sie alle hier zusammen und bringen ihren Göttern ein Brandopfer von neunundneunzig Menschen und ebenso vielen Pferden zusammen mit mit Enten und Hähnen dar - letztere werden anstelle von Falken verwendet. Sie waren, wie gesagt, davon überzeugt, dass diese ihnen bei denen, die unter der Erde wohnen, dienen und ihre Vergebung für alle Missetaten sichern würden.“ (Original siehe Thietmar von Merseburg, 1807, S. 12-13).

105 Es mag verführerisch sein, nach einem Zusammenhang zwischen der Siedlung am Tissø, die sich über 500 Meter südwärts bewegt, und der Siedlung bei Lejre, die sich auch bewegte, zu suchen, doch die Dauer der Zeit zwischen diesen beiden Vorkommnissen (um die 100 Jahre), gestatten es nicht, dass die Vorgänge in der gleichen Generation eines Herrschers statt fanden.

106 One particular object, found in an area directly between both halls, deserves particular, albeit brief mention here. In 2009, an excavation team discovered a small (1.75 cm high), silver figurine, dating to the tenth century and depicting a figure sitting in a finely detailed seat, and flanked by two large birds that seem to resemble ravens (see Christensen, 2013, pp. 65-78; see also figure 1). The seat appears to depict an actual, elaborately-carved, high backed seat ending in beast heads (possibly an aristocratic high-seat) and the figure sitting in it appears finely dressed, perhaps, as Christensen, suggests, wearing inauguration robes (Christensen, 2013, p. 68). The combination of the flanking birds and the elaborate throne are interesting and must in some way have mythical connotations due to the unrealistic presence of two ravens on the high-seat (normally rulers aren't accompanied by ravens). There is (and will always be) a debate over who or what the figure depicts. Christensen suggests that it is Óðinn, based primarily on the presence of the two ravens (Christensen, 2013, p. 68). Hedeager identifies the figure as Óðinn sitting in his seat Hliðskjálf (Hedeager, 2015, p. 146). Lasse Sonne has meanwhile challenged the identification of Óðinn on the basis that, essentially, we cannot apply late mythic names and images to archaeological objects because we can never be sure what that object might have meant contextually to its creator (Sonne 2011, pp.32-39). The connection between the figure and Óðinn is tempting, and the fact that it has two eyes does not affect this interpretation (see Chapters 6.3.4 and 7), since those elements connected to Óðinn in the later Icelandic sources might not have been present in the tenth century. Nonetheless, it should also be stressed that the tenth century is quite late with regard to the time period focused on in this thesis (primarily the Migration and Vendel eras). One can also expect that if the figure is meant to represent Óðinn, then the Óðinn in question was probably quite different from the Óðinn known in the period under discussion here.

106 Ein besonderes Objekt, das in einem Bereich direkt zwischen den beiden Sälen gefunden wurde, verdient hier eine besondere, wenn auch kurze Erwähnung. Im Jahr 2009 entdeckte ein Ausgrabungsteam eine kleine (1,75 cm hohe), silberne Figur aus dem 10. Jahrhundert, die eine Figur darstellt, die auf einem fein detaillierten Sitz sitzt und von zwei großen Vögeln flankiert wird, die Raben zu ähneln scheinen (siehe Christensen, 2013, S. 65-78, siehe auch Abbildung 1). Der Sitz scheint einen tatsächlichen, kunstvoll geschnitzten Sitz mit hoher Rückenlehne darzustellen, der in Tierköpfen endet (möglicherweise ein aristokratischer Hochsitz), und die darin sitzende Figur erscheint fein gekleidet, vielleicht, wie Christensen vorschlägt, in Inaugurationsgewändern (Christensen, 2013, S. 68). Die Kombination der flankierenden Vögel und des kunstvollen Throns ist interessant und muss aufgrund der unrealistischen Anwesenheit von zwei Raben auf dem Hochsitz (normalerweise werden Herrscher nicht von Raben begleitet) irgendwie mythisch konnotiert sein. Es gibt (und wird es immer geben) eine Debatte darüber, wen oder was die Figur darstellt. Christensen schlägt vor, dass es sich hauptsächlich aufgrund der Anwesenheit der beiden Raben, um Óðinn handelt (Christensen, 2013, S. 68). Hedeager identifiziert die Figur als Óðinn, der auf seinem Sitz Hliðskjálf sitzt (Hedeager, 2015, S. 146). Lasse Sonne hat die Identifizierung von Óðinn inzwischen mit der Begründung in Frage gestellt, dass wir grundsätzlich alte mythische Namen und Bilder auf archäologische Objekte nicht anwenden können, weil wir nie sicher sein können, was dieses Objekt für seinen Schöpfer kontextuell bedeuten könnte (Sonne 2011, S. 32-39). Die Verbindung zwischen der Figur und Óðinn ist verlockend, und die Tatsache, dass sie zwei Augen hat, beeinflusst diese Interpretation nicht (siehe Kapitel 6.3.4 und 7), da die Elemente, die in den späteren isländischen Quellen mit Óðinn verbunden sind, möglicherweise nicht im zehnten Jahrhundert vorhanden waren. Es sollte jedoch auch betont werden, dass das 10. Jahrhundert in Bezug auf den in dieser Arbeit behandelten Zeitraum (vor allem die Zeit der Migration und der Vendel Ären) ziemlich spät ist. Man kann auch erwarten, dass, wenn die Figur Óðinn darstellen soll, der fragliche Óðinn wahrscheinlich ganz anders war als der, der in der hier diskutierten Zeit bekannt war.

107 Siehe zum Beispiel *Ynglingatal*, in *Poetry from the King's Sagas I; Ynglinga saga* in Snorri Sturluson, 1941-51, I, S. 11-16; Saxo Grammaticus, 1979, S. 172; Adam of Bremen, 1917, S. 257-259.

108 Über die Datierung von *Ynglingatal*, siehe zum Beispiel Skre, 2007, S. 407-429; und Sundqvist, 2005, 87-124. Siehe auch Kapitel 3.1 für eine Übersicht früherer Versuche der Datierung.

109 Die umfassendste Übersicht der Entwicklung der sozialen und politischen Umgebung bei Uppsala kann bei Sundqvist, 2002, gefunden werden. Der Überblick von Uppsala hier folgt in erster Linie dem von Ljungkvist & Frölund, 2015, gegebenen, außer wenn andere Stellen angegeben sind.

110 Lindqvist, 1936; 1949, S. 33-48; siehe auch Ambrosiani, 1983, S. 18. Siehe auch Kapitel 3.1 in Bezug auf vergangene Historiker, die ihre Ideen des sakralen Königtums auf Uppsala angewandt haben.

111 Die Tierknochen wurden auf 772-876 datiert, was darauf hindeutet, dass das die Periode war, in der das Gebäude niedergrannt wurde.

112 Der Überblick von Järrestad basiert, wenn nicht besonders erwähnt, auf dem von Söderberg, 2003, S. 283-310.

113 Helgös Name bedeutet "Heilige Insel", darauf hinweisen, dass von einem sehr frühen Zeitpunkt an, die Landschaft mit Liminalität verbunden gewesen sein mag.

114 Siehe zum Beispiel Larsson & Lenntorp, 2004, S. 30; und Jørgensen 2009, S. 336.

115 Larsson, 2002, S. 24-28; Larsson & Lenntorp, 2004, S. 40-41; Larsson, 2006, S. 250-251; Hårdh, 2002, S. 46; Jørgensen 2009, S. 335-336; Fabeck & Näsman, 2013, S. 80; und Helgesson, 2004, S. 223-239.

116 Larsson, 2002, S. 25-28; Larsson & Lenntorp, 2004, S. 12-42; Larsson, 2006, S. 249-251; Hårdh, 2002, S. 42-52; Jørgensen 2009, S. 335-336; Fabeck & Näsman, 2013, S. 80; und Watt, 2002, S. 167-221.

117 Die größte Sammlung von Goldfolien ist von Sorte Muld auf Bornholm, von dem bewiesen ist, dass es starke Verbindungen mit Uppåkra hatte, nicht zuletzt weil beide Ortschaften viele Goldfolien gemeinsam haben, die von der selben Pressform hergestellt wurden (siehe Watt, 2002).

118 Larsson has suggested that the gold figures (also known as *guldgubber*) might have been pressed against the central pillars described above, based on their location and apparent connection with the pillars. He has also suggested that a post covered in gold foils in the cult-house might have been symbolic of the tree Glasir, which, in *Skáldskaparmál*, is said to have had golden foliage and stood before the doors of Valhøll. (Larsson, 2006, p. 251; *Skáldskaparmál*, p. 41). Whether or not this was ever the case, it does seem clear that the gold figures appear to have been an expression of elite rulership ideology with connections to both law and religion, exemplified not least by their apparent relationship with the central pillars in the Uppåkra cult-house described above, as well as from their presence at several other sites described in this thesis. For more information on gold figures, see Ratke, 2009; Ratke & Simek, 2006, pp. 259-266; and Watt, 2004, p. 167-221.

118 Larsson hat vorgeschlagen, dass die Goldfiguren (auch als *Guldgubber* bekannt) aufgrund ihrer Position und offensichtlichen Verbindung mit den Säulen gegen die oben beschriebenen zentralen Säulen gedrückt worden sein könnten. Er hat auch vorgeschlagen, dass ein mit Goldfolien bedeckter Pfosten im Kulthaus symbolisch für den Baum Glasir gewesen sein könnte, der in *Skáldskaparmál* goldenes Laub gehabt haben soll und vor den Türen von Valhøll stand. (Larsson, 2006, S. 251; *Skáldskaparmál*, S. 41). Ob dies jemals der Fall war oder nicht, scheint es klar, dass die Goldfiguren ein Ausdruck einer elitären Herrschaftsideologie mit Verbindungen zu Recht und Religion gewesen zu sein scheinen, was nicht zuletzt durch ihre offensichtliche Beziehung zu den zentralen Säulen des Uppåkra-Kulthauses wie oben beschrieben, sowie von ihrer Anwesenheit an mehreren anderen in dieser Arbeit beschriebenen Standorten veranschaulicht wird. Für weitere Informationen zu Goldfiguren siehe Ratke, 2009; Ratke & Simek, 2006, S. 259-266; und Watt, 2004, S. 167-221.

119 Man ist an *reginnaglar* erinnert, das in isländischen literarischen Texten in verschiedenen Kontexten erscheint, die, nicht zuletzt wegen ihres Namens, eine religiöse Funktion gehabt zu haben scheinen, die jetzt unklar ist. Siehe Simek, 2007, S. 262-263. Für die detailliertesten Beschreibung im isländischen literarischen Kontext siehe *Eyrbyggja saga*, 1935, S. 8.

120 Wie mit den beiden allgemeinen Übersichten von Gudme zuvor, wenn nicht anders bemerkt, folgt diese Übersicht der detaillierteren Übersicht gegeben in Jørgensen, 2009, S. 332-334; 2010, S. 273-277; und 2011, S. 77-89.

121 Wie im vorangegangenen Abschnitt folgt die Übersicht der ersten Tissø-Anlage hier, wenn nicht anders angegeben, der von Josafine Franck Bican, 2010. Die zweite Anlage folgt der gegeben in Lars Jørgensen, 2003, 2004, 2008, 2009, und 2010.

122 Wie mit der oben gegebenen allgemeinen Übersicht von Lejre, basiert die hier gegebene Übersicht von ritueller Aktivität wesentlich auf der Untersuchung von Tom Christensen, vornehmlich auf der von ihm in der gegebenen Publikation aus 2015 und ergänzt mit seinen Artikeln von 1993 und 2008. Alle anderen Bezüge sind direct zitiert.

123 Allem Anschein nach ist es schwer, die tatsächliche Größe des Gebäudes sicher anzugeben. Das mag, wie Söderberg sagt, an der Tatsache liegen, dass keine Anzeichen darüber zu finden sind, wo die Wände gewesen sein mögen. Die angegebenen Abmessungen basieren auf den Pfostenlöchern (siehe Söderberg, 2002, S. 291).

124 Siehe Gunnell, 1995 für eine umfassende Besprechung rituellen Dramas im heidnischen Scandinavien.

125 “Hittoz æsir/ á Iðavelli/ þeir er hǫrg og hof/ hátimbroðo” (*Vǫluspá*, St. 7; siehe auch *Grimnismál*, St. 16).

126 Siehe zum Beispiel Tacitus, 1970, S. 108-109.

127 Nach Ian Woods Aussage, schreib Jonas von Bobbio seinen Bericht zu einer Zeit zwischen 639 und 643 (Wood, 1982, S. 63). O’Hara stimmt unter Beachtung zu, dass die ältesten Manuskripte auf das neunte Jahrhundert zurückgehen: “Obwohl unseres Wissens kein Manuskript von Jonas von Bobbios *Vita Columbani abbatis et discipulorumque eius* vom siebten und achten Jahrhundert überliefert ist, können wir dennoch bis zu einem bestimmten Grad seinen Einfluss und Verbreitung durch eine Reihe von anderen Arbeiten, die im merowingischen Gallien während dieser Periode (das siebte Jahrhundert) geschrieben wurden.” O’Hara, 2009, S. 126. Auch Philip Shaw weist eine Datierung aus dem siebten Jahrhundert zu. Siehe Shaw, 2002, S. 105-127.

128 As stated below, while the manuscripts of the *Vita Columbani*, as well as *Fredegar's Chronical*, and the *Origo Gentis Langobardorum* (described in the main text) date to the ninth and tenth centuries, these accounts themselves are still dated to the seventh century. For that reason, they are being used in this study, while other accounts such as the *Second Merseburg Charm* (tenth century), descriptions of Óðinn given by Ælfric of Eynsham (955-1010) and the *Nine Herbs Charm* (tenth century) are being omitted. While they certainly are evidence for heathen worship of Óðinn, the earlier sources given here should be sufficient to prove the existence of his worship without relying on late sources within the parameters of this thesis. With regard to the *Second Merseburg Charm*, this is a high German magical charm relaying a short story about "Uuodan" using magic to heal the injured horse of "Balder". The *Nine Herbs Charm* is a long, semi-pagan charm intended to heal poison or infection by using nine herbs, and it refers to "Woden" as obtaining these nine herbs. Ælfric, writing in the tenth century, associates Óðinn with Mercury "hwilon on mercuries. Pe men hatað Opon" and demonizes him. For the text of the *Merseburg Charm*, see Bruane (Ed.), 1875, p. 83; for the dating of the *Merseburg Charm*, see Bostock, 1955, p. 16; for the text and dating of the *Nine Herbs Charm*, see Grattan & Singer, 1952, pp. 152-54; for Ælfric's above quote, see Ælfric, 1966, p. 264; for further descriptions of Óðinn, see Ælfric, 1968, p. 684; see North, p. 81 for a commentary on Ælfric.

128 Wie unten erwähnt, während die Manuskripte der *Vita Columbani* sowie *Fredegars Chronik* und des *Origo Gentis Langobardorum* (im Haupttext beschrieben) aus dem 9. und 10. Jahrhundert stammen, beziehen diese Quellen sich selbst auf das siebte Jahrhundert. Aus diesem Grund werden sie in dieser Studie verwendet, während andere Berichte wie der *Zweite Merseburger Zauberspruch* (10. Jahrhundert), Beschreibungen von Óðinn von Ælfric von Eynsham (955-1010) und dem *Neun-Kräuter-Segen* (10. Jahrhundert) weggelassen sind. Während sie sicherlich Beweise für die heidnische Anbetung von Óðinn sind, sollten die hier angegebenen früheren Quellen ausreichen, um die Existenz seiner Anbetung zu beweisen, ohne sich im Rahmen dieser Arbeit auf späte Quellen zu verlassen. In Bezug auf den *zweiten Merseburg-Zauber* handelt es sich um einen hochdeutschen magischen Zauber, der eine Kurzgeschichte über "Uuodan" erzählt, der Magie einsetzt, um das verletzte Pferd von "Balder" zu heilen. Der *Neun-Kräuter-Segen* ist ein langer, halber heidnischer Zauber, der Gift oder Infektionen heilen soll, indem neun Kräuter verwendet werden, und er bezieht sich auf „Wotan“, der diese neun Kräuter besorgt. Ælfric schreibt im zehnten Jahrhundert und verbindet Óðinn mit Merkur „hwilon on mercuries. Pe men hatað Opon“ und dämonisiert ihn. Für den Text des *Merseburger Zauberspruchs* siehe Bruane (Hrsg.), 1875, S. 83. Zur Datierung des *Merseburger Zauberspruchs* siehe Bostock, 1955, S. 16. Für den Text und die Datierung des *Neun-Kräuter-Segens* siehe Grattan & Singer, 1952, S. 152-54. Für Ælfric obiges Zitat siehe Ælfric, 1966, S. 264. Für weitere Beschreibungen von Óðinn siehe Ælfric, 1968, S. 684. Siehe North, S. 81 für einen Kommentar zu Ælfric.

129 Willibald, Robinson (Trans.), 1916, S. 62-64.

130 Siehe zum Beispiel *Grímnismál*, St. 19: "Gera ok Freka/ seðr gunntamiðr/ hróðig Herjaföðr/ en við vín eitt/ vopngöfigr/ Óðinn æ lifir"

131 Fredegar, 1888, S. 110.

132 Paulus Diaconus, 1878, S. 52.

133 Wie bei den vorherigen schriftlichen Berichten stammen die Berichte von Paulus Diaconus aus dem 8. Jahrhundert, während die ältesten erhaltenen Manuskripte jedoch aus dem 10. Jahrhundert stammen. Der *Origo gentis Langobardorum* ist in drei Handschriften überliefert. Zwei davon stammen aus dem 10. Jahrhundert und einer aus dem 11. (Paulus Diaconus, 1878, S. 1).

134 Strabo, 1917-1932, S. 111, 156; über die Sueben siehe auch Tacitus, 1977, *Germania*, S. 38-46.

135 Zur Übersetzung siehe mehr Details im Folgenden; Macleod & Mees, 2006, S. 25-27; Moltke, 1985, S. 151-153; und Shaw, 2002, S. 124-129.

136 "Elfen-Schuss" ist sehr ausführlich in Hall, 2007, S 96-107 beschrieben.

137 Wie bereits in Kapitel 5 bemerkt, muss sich *týr* nicht auf den Týr der Edda beziehen. Wenn wir tatsächlich den Begriff als formloses Hauptwort ("týr/Gott") behandeln, dann sehen wir eine interessante Parallele mit dem Eid der in vielen verschiedenen isländischen schriftlichen Quellen aufgezeichnet ist, wo es vermerkt ist, dass der Eid auch drei Götter anrief: "Hjálpi mér svá nú Freyr ok Njörðr ok hinn almáttki ás" In diesem Kontext würden "hutiu" und "hinn almáttki ás" im Wesentlichen das gleiche bedeuten. (*Landnámabok*, 1968, S. 35; *Þorsteins þátr uxafóts*, in *Harðar saga*, 2009, S. 342; und *Brot af Þórðar sögu hreðu*, 2007, S. 232).

138 *Ynglingatal* in *Poetry from the King's Sagas I*, S. 3-64; *Haleygjatal* in *Poetry from the King's Sagas I*, S. 195-212.

139 Man sollte vor Augen behalten, dass es kein Zufall ist, dass die Namen von Herrschern Hengest/Horsa, Vecta/Voden, oder Vitta/Victgils alliterieren. Zusätzlich hat Thomas Hill darauf hingewiesen, dass in anderen genealogischen Listen dieser Art, Óðinn tendiert neun Generationen entfernt vom Gründer einer Dynastie zu

sein. Er verweist auf sechs unzusammenhängende Beispiele und zitiert William von Malmesbury, der sagt "zehnte, wie sie sagen, von Woden", darauf hinweisend, dass dies ein bekanntes, traditionelles Motiv zu Zeiten von William von Malmesburys Zeiten war (im zwölften Jahrhundert), wohl nach der in Frage kommenden Periode. Dies unterstreicht, dass während Genealogien deutlich hergestellt waren, scheinen sie nicht immer, auch wenn sie kunstvoll präsentiert wurden, geglaubt worden zu sein: siehe Hill, 1982, 41-42. Der Originaltext von William ist wie folgt: "Primos ergo idemque maximus, apud Orientales Anglos rex fuit Redwaldus, a Wodenio (ut scribunt) decimum genu nactus/der erste und größte König, damals unter den Ostangeln war Rædwald, der verzeichnet ist, der Zehnte in der Abfolge von Woden zu sein" (William von Malmesbury, 1998, S. 140-143).

140 The origins and dating of the use of Óðinn's name for Wednesday [*Óðinsdagr*] deserve some comment, albeit as a side note, because some researchers have used it as evidence for equating Óðinn with Mercury (whose day among the Romans equates with Wednesday). The origins and dating of the Germanic names for the theophoric days of the week have long been a subject of much debate among researchers. Traditionally, the most commonly accepted dating for the adoption of the Roman weekly calendar by the continental Germanic people, albeit with Germanic translations is the fourth century (for example, see Simek, 2007, p. 174; and Nordberg, 2006, pp. 30-32). In short, the reckoning for this dating was that Roman weekdays named after Roman deities must have been transferred from pagan Romans to Germanic heathens who replaced them with their own Germanic equivalents. Recently, Philip Shaw has cast serious doubt on this dating, pointing out that votive stones among the heathen Germans in the Rhine area during the Roman Iron Age have demonstrated extreme heterogeneity. They regularly equate numerous local deities to the Roman gods such as Mercury (although no cognate for Óðinn ever appears on a votive stone, let alone equated with Mercury). Shaw concludes that it would be surprising indeed if among such heterogeneous groups who often equated multiple, regional deities with Mercury, they were somehow able to agree to do so with Óðinn in the context of naming a weekday. He concludes: "The earliest evidence for equations of the great gods with Graeco-Roman deities survives from the Anglo-Saxon, Columbanian and Frankish intellectual powerhouses that were instrumental in the Christianization of much of north-western Europe. It would not be particularly surprising to find that a theophoric week, which originally developed as part of Christian scholarly engagement with the classical past, became so much part of Christian English and Frankish language and culture that it spread to other groups through interactions with the Franks and Anglo-Saxons" (Shaw, 2007, p. 400).

140 Die Ursprünge und die Datierung der Verwendung von Odins Namen für Mittwoch [*Óðinsdagr*] verdienen einige Anmerkungen, wenn auch als Randnotiz, da einige Forscher ihn als Beweis dafür verwendet haben, Óðinn mit Merkur gleichzusetzen (dessen Tag bei den Römern mit Mittwoch gleichgesetzt wird). Die Herkunft und Datierung der germanischen Bezeichnungen für die theophorischen Wochentage ist unter Forschern seit langem umstritten. Traditionell ist die am häufigsten akzeptierte Datierung für die Übernahme des römischen Wochenkalenders durch das kontinentale germanische Volk, wenn auch mit germanischen Übersetzungen, das vierte Jahrhundert (siehe z. B. Simek, 2007, S. 174; und Nordberg, 2006, S. 30 -32). Kurz gesagt, war die Berechnung für diese Datierung, dass römische Wochentage, die nach römischen Gottheiten benannt sind, von heidnischen Römern auf germanische Heiden übertragen worden sein müssen, die sie durch ihre eigenen germanischen Äquivalente ersetzt haben. Vor kurzem hat Philip Shaw diese Datierung ernsthaft in Frage gestellt und darauf hingewiesen, dass Votivsteine bei den heidnischen Germanen im Rheingebiet während der römischen Eisenzeit eine extreme Heterogenität aufwiesen. Sie setzen regelmäßig zahlreiche lokale Gottheiten mit den römischen Göttern wie Merkur gleich (obwohl kein verwandtes Wort von Óðinn jemals auf einem Votivstein erscheint, geschweige denn mit Merkur gleichgesetzt wird). Shaw schlussfolgert, dass es in der Tat überraschend wäre, wenn unter solchen heterogenen Gruppen, die oft mehrere regionale Gottheiten mit Merkur gleichsetzten, sie irgendwie in der Lage wären, dass so mit Óðinn im Zusammenhang mit der Benennung eines Wochentags zu tun. Er schließt: „Die frühesten Beweise für die Gleichsetzung der großen Götter mit griechisch-römischen Gottheiten stammen aus den angelsächsischen, kolumbianischen und fränkischen intellektuellen Machtzentren, die maßgeblich an der Christianisierung eines Großteils Nordwesteuropas beteiligt waren. Es wäre nicht besonders überraschend festzustellen, dass eine theophorische Woche, die ursprünglich als Teil der christlich-wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der klassischen Vergangenheit entstand, so sehr Teil der christlichen englischen und fränkischen Sprache und Kultur wurde, dass sie sich durch Interaktionen mit den Franken auf andere Gruppen und Angelsachsen ausbreitete“ (Shaw, 2007, S. 400).

141 Siehe zum Beispiel Landnámabók, 1968, S. 124-125, "Þeir lendu þar inn frá í váginn, er Þórólfr kallaði Hofsvág; þar reisti hann boe sinn ok gerði þar hof mikit ok helgaði Þór; þar heita nú Hofstaðir. Fjórðrinn var þá byggðr lítt eða ekki."

142 *PRCN*, [06-05-2017].

143 The amount of literature that has come about as a result of attempts to identify Óðinn in Iron Age imagery is too large to detail here. Some individual images appearing in the late Viking Age could be argued to depict Óðinn, the fact that they are often dated to a point which is later than this thesis regards, and due to the fact that they often do not fall into a motif-group which can give insight, they will not be regarded here. Perhaps the best example of a probable Óðinn figure which will be disregarded in this case study, is the enthroned figure flanked by two birds, mentioned in a footnote in Chapter 5.3.4. Other images which have frequently been identified as Óðinn, but are much less convincing. One such image is the figure of a figure riding an “eight-legged horse” on the Alskog Tjängvide I and Ardre Kyrka VIII picture stones on Gotland (Hejdström, 2012, p. 20) In short, the horse could be running, and as Helmbrecht writes, “a drinking horn does not make a *valkyrie*, a spear does not make Odin – these attributes may just mark the figures as male or female” (Helmbrecht, 2012, p. 86) Various bracteates have tentatively been interpreted as representing Óðinn over the years and also deserve mention because of their frequent mention here, and because of the impact the research on them has had. Karl Hauck, the most prominent scholar to make such arguments, in fact went as far as arguing that most of the images on the Type A, B and C bracteates (for a review of these types, see Hauck, 1986, pp. 474-512) were representative of Óðinn. In his attempt to construct a coherent interpretive system out of the bracteate iconography, Hauck argued that the Type C bracteates, in particular, were pictorial equivalents to the myth related in the *Second Merseburg Charm* (see footnote in Chapter 5 above), and showed Óðinn healing the injured leg of a horse (Hauck, 1986, p. 487; 1998, p. 39). In the last twenty years, however, Hauck’s arguments for the figure on the bracteates representing Óðinn have faced considerable criticism. A comprehensive overview of Hauck’s research and of the criticism it has faced is provided by Nancy Wicker (2014, pp. 25-26). As Wicker shows, Hauck’s identifications are too problematic to be relied upon. If we disregard Hauck’s systemic interpretations of the bracteates as depicting Óðinn, they become a heterogeneous collection of items that depict a wide variety of images and image types (Wicker, 2014, p. 26). There is thus no trustworthy means of including the bracteate iconography in this review of Óðinnic iconography.

143 Die Menge an Literatur, die als Ergebnis der Versuche entstanden ist, Óðinn in eisenzeitlichen Bildern zu identifizieren, ist zu groß, um hier detailliert dargestellt zu werden. Einige Einzelbilder, die in der späten Wikingerzeit auftauchen, könnten als Darstellung von Óðinn angesehen werden, da sie oft auf einen späteren Zeitpunkt datiert werden als in dieser Arbeit betrachtet werden und weil sie oft nicht in eine Motivgruppe fallen, die Aufschluss geben können, werden sie hier nicht betrachtet. Das vielleicht beste Beispiel für eine wahrscheinliche Óðinn-Figur, die in dieser Fallstudie vernachlässigt wird, ist die von zwei Vögeln flankierte thronende Figur, die in einer Fußnote in Kapitel 5.3.4 erwähnt wird. Andere Bilder, die häufig als Óðinn identifiziert wurden, sind jedoch viel weniger überzeugend. Ein solches Bild ist die Abbildung einer Figur, die auf einem „achtbeinigen Pferd“ auf den Bildsteinen von Alskog Tjängvide I und Ardre Kyrka VIII auf Gotland reitet (Hejdström, 2012, S. 20). Kurz: Das Pferd könnte laufen, und wie Helmbrecht schreibt: „Ein Trinkhorn macht keine *Walküre*, ein Speer macht Odin nicht – diese Attribute können die Figuren eben als männlich oder weiblich kennzeichnen“ (Helmbrecht, 2012, S. 86). Verschiedene Brakteate sind versuchsweise als Odin darstellend im Laufe der Jahre interpretiert worden und verdienen auch wegen ihrer häufigen Erwähnung hier und wegen der Auswirkungen, die die Forschung auf sie hatte, Erwähnung. Karl Hauck, der prominenteste Wissenschaftler, der solche Argumente vorbrachte, ging sogar so weit zu argumentieren, dass die meisten Bilder der Brakteaten vom Typ A, B und C (für eine Übersicht dieser Typen siehe Hauck, 1986, S. 474- 512) Vertreter von Óðinn waren. In seinem Versuch, aus der Brakteaten-Ikonographie ein kohärentes Deutungssystem zu konstruieren, argumentierte Hauck, dass insbesondere die Brakteaten vom Typ C bildliche Äquivalente zu dem Mythos seien, der im *Zweiten Merseburger Zauberspruch* erzählt wird (siehe Fußnote in Kapitel 5 oben), und zeigte Óðinns Heilung des verletzten Pferdebeins (Hauck, 1986, S. 487; 1998, S. 39). In den letzten zwanzig Jahren sind Haucks Argumente für die Figur auf den Brakteaten, die Óðinn darstellen, jedoch erheblicher Kritik ausgesetzt. Einen umfassenden Überblick über Haucks Forschung und der Kritik, die sie erfuhr, bietet Nancy Wicker (2014, S. 25-26). Wie Wicker zeigt, sind Haucks Identifikationen zu problematisch, um sich darauf verlassen zu können. Wenn wir Haucks systemische Interpretationen der Brakteaten als Darstellung von Óðinn außer Acht lassen, werden sie zu einer heterogenen Sammlung von Objekten, die eine Vielzahl von Bildern und Bildtypen darstellen (Wicker, 2014, S. 26). Es gibt daher kein vertrauenswürdiges Mittel, die Ikonographie der Brakteaten in diese Rezension der odinischen Ikonographie einzubeziehen.

144 Sowohl der Helm von Sutton Hoo als auch die Scheibe von Pliezhausen enthalten eine fast identische Szene zu der dargestellt auf den Valsgårde Helmen: Ein reiter auf einem Pferd trampelt auf einem gefallenen Mann. Des Kriegers Speer ist hoch gereckt, und hinter dem Reiter befindet sich eine kleine Figur, dargestellt wie die helfenden Figuren von Valsgarde, die eine Hand auf dem Speer des Reiters hat. Es sollte jedoch betont sein, dass den helfenden Figuren von beiden, Pliezhausen und Sutton Hoo, der gehörnte Helm fehlt, und sie halten einen Buckler oder Schild an Stelle eines eigenen Speers (siehe Abbildungen 11 und 12).

145 Wenn nicht anders angegeben, stütze ich meine Übersicht hier auf Neil Price’ eigene Untersuchung über das “Ein-Auge” Motiv: siehe N. Price, 2014, S. 517-538.

146 Siehe zum Beispiel *Gylfagynning*, S. 17; *Skaldskaparmál*, S. 8; *Völuspá*, St. 28; *Völsunga saga*, S. 28.

147 Dies ist die einäugige Figur erwähnt in *Untergruppe 1* oben. Siehe Abbildungen 7 und 19.

148 Dies ist die einäugige Figur erwähnt in *Untergruppe 5* oben. Siehe Abbildung 17.

149 Dies ist die einäugige Figur erwähnt in *Untergruppe 4* oben. Siehe Abbildung 15

150 Da sind so viele Ähnlichkeiten zwischen den Waffen und der Ausrüstung gefunden bei Sutton Hoo und der an Stätten wie Valsgärde und Vendel gefundenen (einschließlich des Phänomens der Schiffsbestattung selbst), dass die Gelehrten wiederholt debattierten, ob die gefundenen Stückethat, und nicht zuletzt der Herrscher selbst nicht doch eher aus Skandinavien denn aus England stammte. Siehe weiter Bruce-Mitford, 1974, S. 1-60; und Arwidsson, 1983, S. 71-82.

151 Der Prozess, Nasen- und Brauenschutz so zu gestalten, dass er wie ein Tier aussieht, ist wieder einmal nicht nur bei Sutton Hoo einzigartig. Es erscheint auch auf dem Vendel-Grab 14-Helm (Bruce-Mitford, 1974, Tafel 55; und Arrhenius & Freij, 1992, S. 75-110).

152 Price sums up the importance of *cloisonne*-technique garnet-work as follows: "Although garnets can be quite bright, especially if cut thinly, when placed in this way against a solid background their lustre is substantially dimmed. Early medieval jewel-smiths solved this problem by inserting wafer-thin foils of gold, or occasionally silver, at the base of the cells into which the garnets were set. Stamped with a cross-hatched pattern, the foils reflected light back through the stone to produce the gorgeous red glow for which the Sutton Hoo regalia is known. The use of gold foils in this way is virtually universal in Anglo-Saxon and Merovingian *cloisonné* garnet jewelry, and Sutton Hoo is no exception" (N. Price, 2014, p. 521).

152 Price fasst die Bedeutung der Granatarbeit in *Cloisonné*-Technik wie folgt zusammen: „Obwohl Granate sehr hell sein können, besonders wenn sie dünn geschnitten sind, wird ihr Glanz, wenn sie auf diese Weise vor einem festen Hintergrund platziert werden, erheblich gedämpft. Frühmittelalterliche Juwelenschmiede lösten dieses Problem, indem sie hauchdünne Gold- oder gelegentlich Silberfolien am Boden der Zellen einsetzten, in die die Granate eingelassen waren. Geprägt mit einem schraffierten Muster reflektierten die Folien das Licht durch den Stein zurück, um den wunderschönen roten Glanz zu erzeugen, für den die Sutton Hoo-Insignien bekannt ist. Die Verwendung von Goldfolien auf diese Weise ist im angelsächsischen und merowingischen *Cloisonné*-Granatschmuck praktisch universell, und Sutton Hoo ist keine Ausnahme“ (N. Price, 2014, S. 521).

153 Also deserving mention in this context is a bronze facemask from the Roman iron Age, found within a house foundation at Hellvi on the Swedish island of Gotland. This facemask was originally a Roman cavalry parade helmet apparently representing Alexander the Great (the second Roman parade helmet to be found in Scandinavia). The mask seems to have been deposited in the middle of the sixth century, a few hundred years after its creation. What makes it both unique and relevant in the present context is that at some point the original eyes of the mask were removed and replaced with new ones made of polished bronze and silver. These new eyes are unlikely to be Roman work, and are believed to have been manufactured by Swedish smiths. According to Price, the result would have been that the antique mask would have had piercing, gold and silver colored eyes (N. Price, 2014, p. 527). Of most interest here is that one of the eyes was missing from the mask when it was found, although it was later found in a later excavation in the same house. According to Price it, is likely that the mask hung from the roof-bearing pillar, and that one of its eyes was ritually removed and buried in the floor below. The Hellvi mask is particularly interesting because it is yet another example of Scandinavians emulating Romans, in a local context (see also Chapters 5.2.5-5.2.6).

153 Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch eine bronzene Gesichtsmaske aus der römischen Eisenzeit, die in einem Hausfundament bei Hellvi auf der schwedischen Insel Gotland gefunden wurde. Diese Gesichtsmaske war ursprünglich ein römischer Paradehelm der Kavallerie, der anscheinend Alexander den Großen darstellt (der zweite römische Paradehelm, der in Skandinavien gefunden wurde). Die Maske scheint Mitte des 6. Jahrhunderts, einige hundert Jahre nach ihrer Entstehung, hinterlegt worden zu sein. Was sie im vorliegenden Kontext einzigartig und relevant macht, ist, dass irgendwann die ursprünglichen Augen der Maske entfernt und durch neue aus polierter Bronze und Silber ersetzt wurden. Es ist unwahrscheinlich, dass diese neuen Augen römische Arbeit sind, und es wird angenommen, dass sie von schwedischen Schmieden hergestellt wurden. Das Ergebnis wäre laut Price gewesen, dass die antike Maske stechende, gold- und silberfarbene Augen gehabt hätte (N. Price, 2014, S. 527). Am interessantesten ist hier, dass eines der Augen bei der Entdeckung der Maske fehlte, obwohl sie später bei einer späteren Ausgrabung im selben Haus gefunden wurde. Laut Price ist es wahrscheinlich, dass die Maske an der dachtragenden Säule hing und dass einer ihrer Augen rituell entfernt und im Boden darunter vergraben wurde. Die Hellvi-Maske ist besonders interessant, weil sie ein weiteres Beispiel für Skandinavien ist, die den Römern im lokalen Kontext nacheifern (siehe auch Kapitel 5.2.5-5.2.6).

154 Es kann auch, wie in Kapitel 6.2 angegeben, bemerkt werden, dass sich odinische Ortsnamen südwärts bis nach Deutschland ausdehnen und in England zu finden sind, wieder einmal in den gleichen Regionen, in denen gehörnte Figuren gefunden wurden.

155 It is interesting to note that the Óðinnic place names in western Norway also appear in the Trondelag area, the region associated with the jarls of Hlaðir in the late Viking Age. As Steinsland has argued, these jarls seem to have stressed a personal affiliation with Óðinn (Steinsland, 2011, pp. 15-68). We have seen this also with the *Háleygjatál* (6.1.2). The implication is that the establishment of these place names probably came about with this later group of rulers. Bearing in mind the earlier dating of the horned figures noted above, and the dating of the establishment of the Hlaðir jarls, it makes some sense that we should find no horned figures associated with such a late group.

155 Interessant ist, dass die odinischen Ortsnamen in Westnorwegen auch in der Gegend von Trondelag vorkommen, der Region, die in der späten Wikingerzeit mit den Jarlen von Hlaðir in Verbindung gebracht wird. Wie Steinsland argumentiert, scheinen diese Jarle eine mit Óðinn verbundene Person betont zu haben (Steinsland, 2011, S. 15-68). Das haben wir auch beim *Háleygjatál* (6.1.2) gesehen. Daraus lässt sich schließen, dass die Etablierung dieser Ortsnamen wahrscheinlich mit dieser späteren Herrschergruppe zustande kam. In Anbetracht der oben erwähnten früheren Datierung der gehörnten Figuren und der Datierung der Gründung der Hlaðir-Jarle macht es Sinn, dass wir keine gehörnten Figuren finden sollten, die mit einer so späten Gruppe in Verbindung stehen.

156 In fact, it has been suggested that the figure in a wolf costume might be another form of evidence for Óðinn-worship, through Óðinn's potential connection with the *berserkir* and *úlfheðnar*; see further, Gunnell, 2002; and Helmsbecht, 2008.

156 Tatsächlich wurde vorgeschlagen, dass die Figur in einem Wolfskostüm eine andere Form von Beweisen für Odin-Anbetung sein könnte, durch Odins potenzielle Verbindung mit den *Berserkir* und *úlfheðnar*; siehe weiter Gunnell, 2002; und Helmsbecht, 2008.

157 This lack of continuation in the sharing of ideas with the inhabitants of Germany is in part a result of the arrival of Christianity further south, but also echoes that the reduction in trade contacts between Scandinavian rulers and their continental contacts, noted in Chapter 5.2.4. I have earlier described the period of the end of the Vendel period and the Viking Age as one in which Scandinavian rulers began to focus their trading efforts on a more local level.

157 Dieser Mangel an Fortsetzung des Gedankenaustauschs mit den Einwohnern Deutschlands ist zum Teil auf die Ankunft des Christentums weiter südlich zurückzuführen, spiegelt aber auch die in Kapitel 5.2 erwähnte Verringerung der Handelskontakte zwischen skandinavischen Herrschern und ihren kontinentalen Kontakten, bemerkt in Kapitel 5.2.4, wider. Ich habe früher die Zeit des Endes der Vendel-Zeit und der Wikingerzeit als eine Zeit beschrieben, in der die skandinavischen Herrscher begannen, ihre Handelsbemühungen auf eine eher lokale Ebene zu konzentrieren.

158 As such, this thesis provides further support for those earlier theories presented by other researchers who have already made similar suggestions, theories which have been reviewed in Chapters 2, 3, and 4.

158 Als solche bietet diese Abschlussarbeit eine weitere Unterstützung für die früheren Theorien anderer Forscher, die bereits ähnliche Vorschläge gemacht haben und die in den Kapiteln 2, 3 und 4 besprochen wurden.

159 For example, while Óðinn's connection to war might be very old and widespread, his role as god of poetry might be something that developed more recently and in western Scandinavia. These examples are postulated simply to illustrate the greater point.

159 Während zum Beispiel Óðinns Verbindung zum Krieg sehr alt und weit verbreitet sein mag, könnte seine Rolle als Gott der Poesie erst in jüngerer Zeit und in Westskandinavien entstanden sein. Diese Beispiele werden nur postuliert, um den größeren Punkt zu veranschaulichen.

160 See, for example, *Vǫluspá*, st. 24: "Fleygði Óðinn ok í fólk um skaut"; see also *Styrbjarnar þáttr*, in *Flateyjarbók*, 1945, p. 148. "Sá seldi honum reyrspotaí hönd ok það hann skjóta honum yfir lið Styrbjarnar, ok þat skyldi hann mæla 'Óðinn á yðr alla'".

160 Siehe zum Beispiel *Völuspá*, St. 24: “Fleygði Óðinn ok í fólk um skaut”; siehe auch *Styrbjarnar þátr*, in *Flateyjarbók*, 1945, S. 148. “Sá seldi honum reysprotaí hönd ok bað hann skjóta honum yfir lið Styrbjarnar, ok þat skyldi hann mæla ‘Óðinn á yðr alla’”.