

Heilige Inseln und die Anderswelt: Plätze jenseits des Wassers

Eldar Heide

Einführung

In diesem Artikel versuche ich aufzuzeigen, dass es einen Zusammenhang zwischen heiligen Inseln und Vorstellungen von einer Anderswelt jenseits des Wassers gibt. Ich glaube, dass die Essenz heiliger Inseln ihre Lage auf der anderen Seite des Wassers ist. Man muss Wasser überqueren, um dorthin zu gelangen, und in dieser Hinsicht entsprechen heilige Inseln parallel der Anderswelt, die oft horizontal oder vertikal jenseits des Wassers liegt. Die Liminalität gewisser Inseln scheint damit zusammenzuhängen. Sie ähneln der Anderswelt, befinden sich aber in dieser Welt. Damit nehmen sie eine Zwischenstellung ein und eignen sich ideal als Kontaktpunkte zur Anderswelt. Ich schlage auch vor, dass einige Inseln „super-liminal“ sind, solche, die entweder zu Fuß erreichbar sind und daher in gewisser Weise zum Festland gehören, obwohl sie Inseln sind, und solche, die manchmal untergetaucht sind oder nur gelegentlich auftauchen. Ich unterstütze Holmbergs [Harvas] Theorie 1, dass die Hauptquelle der Idee, dass es unter uns eine Anderswelt gibt, aus der Erfahrung stammt, eine umgekehrte Reflexion dieser Welt in ruhigem Wasser zu sehen. Zu dieser Erklärung füge ich die Spezifikation hinzu, dass trockener Boden im Reflexionsbild enthalten ist, was erklären könnte, warum man (in den meisten Berichten) dieselbe trockene Art von Land erreicht, egal ob man durch Lücken im Boden oder durch Springen ins Wasser in die Anderswelt gelangt. Ich bespreche auch Inseln, die ihre Liminalität hauptsächlich dadurch zu haben scheinen, dass sie vor der Küste liegen; weit weg von der Gesellschaft, und die Beziehung zwischen diesem und Anderswelt-Eingängen mitten in der Gesellschaft. Mein Artikel ist ein Versuch, etwas von der Logik hinter den Hauptschnittstellen zwischen dieser Welt und der Anderswelt zu verstehen, insbesondere hinter wässrigen Schnittstellen. Dies impliziert jedoch nicht den Anspruch, dass das gesamte Weltbild ein kohärentes logisches System war. Die für diese Diskussion gesammelten Beweise deuten darauf hin, dass das Überqueren von Wasser – horizontal oder vertikal – ein häufigerer Durchgang zu den skandinavischen Göttern war, insbesondere zu Óðinn, als bisher angenommen wurde.

Mein Schwerpunkt liegt auf altnordischen Quellen, aber ich verwende auch Material aus anderen skandinavischen Kulturen und Nachbarkulturen in Nordwesteuropa. Ich halte dies für gerechtfertigt, da die meisten ethnischen Gruppen in Nordeuropa seit mindestens zwei Jahrtausenden (und wahrscheinlich noch viel länger) hier sind, wenn auch nicht in derselben Gegend und nicht proportional mit derselben Bevölkerungszahl – und es gab währenddessen erheblichen Kontakt zwischen ihnen durch die Zeiten. Daher sollten wir erwarten, bei den verschiedenen Völkern viele der gleichen Vorstellungen, insbesondere die grundlegenden oder allgemeineren, wie die hier diskutierten zu finden. 2 Die Vorstellung einer Wasserbarriere zwischen dieser Welt und der Anderswelt scheint mehr oder weniger universell zu sein. Ich verwende Informationen aus legendären Sagen, obwohl sie spät sind, weil die fraglichen Motive über die Reise in die Anderswelt so weit verbreitet und daher wahrscheinlich uralt sind. Außerdem ist es nicht selbstverständlich anzunehmen, dass das Motiv, durch Wasser zu den Göttern zu gehen, aus christlichen Vorstellungen stammt. Obwohl es umstritten ist, verwende ich auch Folklore und anderes spätes Material, weil es scheint, dass es alte Ideen zu den Themen enthält, die ich bespreche. Das isländische Motiv, ins Wasser zu springen, um ins Land der Feen zu gelangen, ist ein gutes Beispiel dafür; Motive aus den Sagen des 13. Jahrhunderts und der Folklore des 19. Jahrhunderts liegen nahe beieinander. 3

Ich beabsichtige nicht, die Wassersymbolik im Allgemeinen zu diskutieren, sondern nur das Motiv des Wassers als Barriere zwischen Diesseits und Jenseits und Fragen, die sich direkt daraus ableiten. Ich beabsichtige auch nicht, Heiligkeit oder heilige Orte im Allgemeinen zu diskutieren, sondern nur die Essenz heiliger Inseln. Ich werde den Begriff „heilige Insel“ im weitesten Sinne von „Insel mit besonderem Status“ verwenden. Die Bezugnahmen beziehen sich auf Traditionen des 18. und 19. Jahrhunderts, sofern nicht „mittelalterlich“, „alt“ oder dergleichen angegeben ist.

Was ist eine Insel? Die offensichtliche Antwort lautet: „ein Stück Land, das von Wasser umgeben ist.“ Unsere Vorstellung von Inseln ist stark von Karten beeinflusst, aber wir haben eine Perspektive von oben, die in vormodernen Zeiten eine Ausnahme war und auf Berggebiete beschränkt war. In einem kulturellen Kontext sollte das Konzept der Inseln aus der horizontalen Perspektive einer Person verstanden werden, die am Strand steht und auf eine Insel blickt. Aus dieser Perspektive ist eine Insel ein Ort auf der *anderen Seite* des Wassers. Die meisten Menschen sehen es von woanders und für sie ist es im Grunde ein Ort, der über Wasser erreicht werden muss. Natürlich liegen nicht nur Inseln auf der anderen Seite des Wassers; so ist das Festland in vielen Fällen. Aber eine Insel kann *nur* erreicht werden, indem man Wasser überquert. Daher werde ich argumentieren, dass eine Insel im kulturellen Kontext in erster Linie ein Ort auf der *anderen Seite* des Wassers ist.

Diese Perspektive kann für das Verständnis heiliger Inseln von Bedeutung sein, da die *Anderswelt* oft auf der anderen Seite des Wassers liegt. Im vorchristlichen Skandinavien glaubte man, dass die meisten Verstorbenen nach Hel gingen, einen trostlosen, aber nicht schmerzhaften Ort, der nördlich, unterirdisch und jenseits des Flusses Gjöll lag.⁴ Die Idee, dass das (oder ein) Reich der Toten sich auf der anderen Seite eines Fluss (oft unterirdisch) befindet, den die Toten überqueren müssen, ist auch in ganz Nordwesteuropa und in den meisten anderen Teilen der Welt zu finden. Es war auch üblich zu glauben, dass die Verstorbenen in ein Land jenseits des Meeres (oder eines anderen großen Gewässers) gingen. Aus Nordwesteuropa ist diese Idee aus den Niederlanden (keltischen oder fränkischen Gebieten) bereits im frühen 6. Jahrhundert n. Chr. bezeugt. Der byzantinische Geschichtsschreiber Procopius erzählt, dass Menschen aus dieser Gegend die Seelen der Toten auf eine Insel vor der Küste bringen.⁵ In Beowulf wird der Leichnam von König Scyld (Beowulfs Vater) in ein Schiff gelegt, das ihn über das Meer davonträgt.⁶ In Skandinavien scheint man auch übers Meer nach Hel fahren zu können. Als der Gott Baldr tot war, wurde sein Körper in sein Schiff gelegt, das flott gemacht und dann angezündet wurde, und später hören wir von ihm in Hel.⁷ „Es ist unmöglich, den Eindruck zu vermeiden, dass Baldr mit dem Schiff nach Hel fahren soll“, bemerkt Schjødt.⁸ Eine ähnliche Bootsbestattung wird von dem arabischen Reisenden Ahmad ibn Fadlan aus dem 10. Jahrhundert beschrieben, der Zeuge davon wurde, als er die skandinavischen Wikinger auf der Wolga besuchte.⁹ Die Schiffsbestattungen, die archäologisch auch aus dem eisenzeitlichen Nordeuropa bekannt sind,¹⁰ spiegeln wohl die Vorstellung wider, dass die Verstorbenen mit dem Boot ins Totenreich gelangen könnten.

Solche Vorstellungen liegen vermutlich auch hinter Grabinseln und Grabfeldern jenseits des Wassers. In Nordnorwegen gibt es auffallend viele Gräber aus der Eisenzeit auf unbewohnbaren Inselchen¹¹, und es ist durchaus üblich, dass Grabfelder aus der Eisenzeit und der Wikingerzeit durch Bäche von den Siedlungen getrennt sind.¹² Grabhügel mit umlaufenden Gräben aus derselben Zeit können eine Entsprechung sein. Das war ziemlich üblich; die Hügel von Borre in Vestfold im Südosten Norwegens sind ein gutes Beispiel.¹³ Zumindest einige Zeiträume im Jahr füllten sich solche Gräben mit Wasser und verwandelten den Grabhügel in eine Insel, wodurch ein Inselreich der Toten entstand. In einigen Fällen haben archäologische Pollenanalysen gezeigt, dass Wasserpflanzen in den Gräben gewachsen sind.¹⁴ Dass die Wasserfüllung in den meisten Fällen nicht dauerhaft sein würde, spricht nicht gegen diese Argumentation. Der Graben hätte einfach da sein können, um den Hügel höher und größer erscheinen zu lassen, und natürlich stellte die Erde im Graben das nächstliegende Baumaterial dar. Aber wenn dies die Motivation für den Graben war, warum haben die Bauarbeiter dann nicht den Rest dieses Baumaterials genommen und die Außenkante des Grabens entfernt, anstatt den Rest dessen, was sie brauchten, von woanders herzutragen? Das hätte sogar ihren Trick verschleiert, aber wenn der Graben nur das zufällige Ergebnis von Faulheit war, warum ließen die Bauarbeiter in einigen Fällen vier "Brücken", Wege, über den Graben, die ungefähr den vier Himmelsrichtungen entsprachen?¹⁵ Es ist schwer, sich der Schlussfolgerung zu entziehen, dass ein Graben richtig beabsichtigt war. Dies scheint auch der Standpunkt der Archäologen zu sein.¹⁶ Die Erklärung von „Grabinseln“ (verschiedener Art) wurde am deutlichsten von Nordberg aufgezeigt;¹⁷ altnordische Quellen und archäologische Beweise weisen darauf hin, dass es eine verschwommene Unterscheidung zwischen dem Reich der Toten und des Grabes gab. Das Grab repräsentierte gewissermaßen das Reich der Toten. Wenn ja, könnte das Grab jenseits des Wassers das Reich der Toten jenseits des Wassers darstellen.

Wir haben auch viele Beispiele und Hinweise dafür, dass das Land der Götter – und das damit verbundene Reich der Toten – auf der anderen Seite des Meeres liegen. Laut altnordischen Quellen gingen die meisten im Kampf gefallenen Männer, insbesondere Helden und Könige, zu Óðinns Residenz, Valhøll, oder zu Freyjas Residenz, Folkvangr, von der wenig bekannt ist.¹⁸ Die eigentlichen altnordischen Quellen geben keine expliziten Informationen über die Reise nach Valhøll,¹⁹ aber laut der dänischen Gesta Danorum, die der Historiker Saxo Grammaticus um 1200 in lateinischer Sprache verfasste, konnte man durch die Luft über das Meer reiten, um aus der Welt der Menschen zu Óðinns Wohnsitz zu gelangen.²⁰ Dies wird durch ibn Fadlans Bericht gestützt. Der Tote ging wahrscheinlich nach

Valhöll, weil es als „Paradies“ bezeichnet wird und weil er ein Häuptling war – und er ist offenbar mit dem Boot dorthin gefahren. Die Lage von Óðinns Wohnort jenseits des Meeres wird auch durch die Prosa-Einleitung zum eddischen Gedicht Grímnismál 21 gestützt, die von zwei jungen Brüdern erzählt, die sich auf einem Angelausflug verirren und schließlich an einem Ufer stranden, wo sie von Óðinn und seine Frau Frigg, verkleidet als Kleinbauernhepaar, versorgt werden. Saxos Bericht entspricht auch dem eddischen Gedicht Helgakviða Hundingsbana II (Strophe 49), 22 das erzählt, dass der tote Held Helgi, um Valhöll zu erreichen, sich über die „Brücken des Himmels“ begeben muss (vindhjálms brúar, wahrscheinlich eine Variante der Regenbogenbrücke Bifröst in anderen Quellen); Valhöll liegt sehr weit westlich dieser Brücke. Da Skandinavien der Ausgangspunkt ist, würde dies Valhöll im westlichen Ozean platzieren. Das Motiv, das Meer zu überqueren, um Valhöll zu erreichen, scheint sich auch in der Prosapassage Frá dauða Sinfjötla in der Poetischen Edda zu finden: Der Leichnam des Helden Sinfjötli wird von einem mysteriösen Fährmann über einen Fjord – und aus der Geschichte heraus – gebracht. 23 Das Ende dieser Reise war wahrscheinlich Valhöll, weil Sinfjötli ein großer Held war und daher erwartet werden sollte, dorthin zu gehen, und das Gedicht Eiríksmál aus dem 10. Jahrhundert erwähnt Sinfjötli unter den Bewohnern von Valhöll. 24 Schjöldt betrachtet den Fährmann als „eine Manifestation von Odin, und der Vorfall als solcher, dass Odin einen seiner Lieblinge ‚nach Hause‘ nach Walhalla brachte.“²⁵ Ein Hinweis darauf, dass die Götter jenseits des Meeres leben, findet sich auch in der späten legendären Gautreks-Saga.²⁶ Starkaðr trifft Óðinn und die anderen Götter auf einer Insel irgendwo in Hordaland, Westnorwegen. Merkwürdig ist, dass sich Starkaðr zu diesem Zeitpunkt bereits auf einer Insel befindet – er muss die Insel verlassen, auf der er auf einen günstigen Wind gewartet hat, und zu einer anderen Insel rudern, um die Götter zu treffen – denn das Überqueren des Meeres war eine übliche Art, dorthin, zu den Göttern zu gelangen? Dies erinnert an den Bericht in der Jónsvíkinga-Saga, wo Graf Hákon sich zu einer Insel (Prímsígnð oder Prímsígn) begibt, um mit seinen Schutzgöttinnen Þorgerðr Hølgabrúðr und Irpa in Kontakt zu treten und ihnen Opfer zu bringen.²⁷

Es gibt auch ein paar Beispiele, wo eine Wasserbarriere die Riesen von den Göttern trennt und wo die Menschen bden den Göttern zugeordnet werden; im eddischen Gedicht Hárbarðsljóð wird das Land der Riesen von der Welt der Menschen und Götter durch einen Sund getrennt, der an einer Stelle schmal genug ist, um von einer Fußgängerbrücke gequert zu werden.²⁸ Diese Barriere ist ein Fluss im eddischen Gedicht Vafþrúðnismál (15-16)²⁹ und wahrscheinlich im Mythos von Þórrs Reise zum Riesen Geirrøðr. 30 Der altnordische Mythos vom Schiff Naglfar impliziert auch, dass man mit dem Schiff von der Welt der Riesen in die Welt der Götter (und Menschen?) gelangen konnte. 31

Einige Berichte verbinden die legendäre Insel der Toten mit echten Inseln. Die Insel, von der Procopius erzählt, heißt Brittia, anscheinend die Insel Großbritanniens. Diese Tradition hat sich auf dem Kontinent bis in die jüngste Zeit erhalten oder die Insel der Toten ist eine der Inseln vor Finistère oder anderen echten Inseln in der Umgebung.³² In der walisischen Tradition gibt es eine Verbindung zwischen dem Herrscher der Insel der Seligen (wohin die Auserwählten nach dem Tod gehen) und der Isle of Man. 33 In der altnordischen Tradition wird der Meeresriese (Meeresgott) Ægir/Hlér (beide Namen wurden verwendet) mit der Insel Læsø, von Hlésey, im Meer von Kattegat, in Verbindung gebracht, 34 und seine Frau Rán war die Herrscherin über das Reich der Ertrunkenen.³⁵ Man glaubte auch, dass Götter auf echten Inseln lebten. Tacitus’ berühmte Nethus-Passage von Norddeutschland oder Südsandinavien aus der frühen Römerzeit ist ein Beispiel dafür; die Göttin lebt (in einem Wäldchen) auf einer echten und scheinbar bewohnten Insel „im Ozean“ (in insula Oceani).³⁶

Die Vorstellungen von Valhöll als Wohnort der auserwählten Toten sind eng mit Vorstellungen von einer angenehmen oder paradiesischen Anderswelt jenseits des Meeres verbunden, die von Feen oder Göttern bewohnt wird. Dies ist aus der klassischen Literatur bekannt, und die irische Literatur seit dem frühen Mittelalter enthält viele Geschichten über ein solches Land, weit entfernt im westlichen Ozean, genannt Tír na n-Óg, Tír fo Thuinn, Mag Mell und so weiter. 37 Im mittelalterlichen England ähneln die Geschichten von Avalon diesen. 38 Das mittelalterliche Skandinavien weist Hinweise über die gleiche Idee auf, die teilweise oben diskutiert wurden: Es gibt viele Hinweise darauf, dass Óðinns Wohnsitz jenseits des Meeres (oder eines Flusses) liegen könnte, ebenso wie die Versammlungsorte der Götter und das Land der Riesen. In skandinavischen spätmittelalterlichen Balladen ist ein häufiges Motiv der Held, der seine einzigartige Braut von einer Insel oder einem Land jenseits des Meeres erhält, das manchmal von Riesen (jǫtnar) oder Elfen bewohnt wird. Die wahrscheinlich erste Bezeugung dafür findet sich im Manuskript des 16. Jahrhunderts der dänischen Ballade Ungen Svejdal (Strophe 17-18), 39 die in vielen Varianten aus späterer Zeit bekannt ist (auch Ungen Svendal; schwedisch: Hertig Silverdal, Unge Svedendal). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses Motiv auf eine vorchristliche Tradition zurückgeht, denn Ungen Svejdal basiert auf den altnordischen eddischen Gedichten Grógaldur (der erste Teil der Ballade) und Fjölsvinnsmál (der letzte Teil), von denen zumindest letztere aller Wahrscheinlichkeit nach so alt wie die meisten anderen eddischen Gedichte ist. 40 Die

ozeanüberquerende Brautsuche findet sich auch in dem mythologischen Gedicht der Saami, Der Sohn der Sonne, das wahrscheinlich mittelalterliche und vorchristliche Wurzeln hat. 41 Saami und norwegische Folklore haben eine starke Tradition, wo das Land der Feen das norwegische Hulderfolket („das verborgene Volk“; Nordsaami mearraháldit „die Meeresfeen“) unter anderem ein wohlhabendes und glückliches Land jenseits des Meeres ist, das nur durch Nebel oder Stürme gefunden werden kann. 42 Isländische und dänische Überlieferungen haben Traditionen von ähnlichen Inseln, die durch Nebel gefunden wurden. 43 Dieses Nebelement wird ebenfalls in der irischen Tradition von Tír na n-Óg gefunden. 44

Ich versuche zu zeigen, dass die Frage nicht Insel oder Festland ist. Die Frage ist: Auf der anderen Seite des Wassers oder nicht. In dieser Perspektive kann die heilige Insel als Variante der größeren Kategorie „übernatürlicher Ort auf der anderen Seite des Wassers“ angesehen werden. Heilige Inseln sind jedoch immer noch in dieser Welt und können von Sterblichen frei besucht werden; somit haben sie eine Zwischenstellung, sind Grenzzonen, ideal als Kontaktpunkte mit der Anderswelt. Ich werde auf diesen Punkt zurückkommen.

Anderswelten unter Wasser

Zuerst werde ich diese Frage ansprechen: Warum ist die Anderswelt jenseits von Wasser? Ein wichtiger Grund ist zweifellos, dass der Tod als eine große Barriere, ebenso wie Flüsse, Seen und das Meer, betrachtet wird. Darüber hinaus wird der Tod so verstanden, dass man woanders hinget, an einen Ort, den wir nicht (so gut) kennen. Dementsprechend bedeutet der Tod eine Reise zu einem neuen Wohnort, und aufgrund der damit verbundenen Ungewissheit ist es natürlich, dass diese Reise mit Strapazen und Hindernissen, beispielsweise das Überqueren von Flüssen oder dem Meer, verbunden ist. Allgemeiner ausgedrückt kann man die Anderswelt als „irgendwo außerhalb unserer üblichen Reichweite“ definieren, und dies impliziert Hindernisse. Aber einige Formen der Traditionen erfordern eine zusätzliche Erklärung: Die Anderswelt kann auch unter Wasser sein.

In der isländischen Folklore wird die Welt der álfar „Elfen, Feen“ oft durch einen Sprung in Teiche, Flüsse oder das Meer betreten. 45 Dieses Motiv wird erstmals in der legendären Saga Þorsteins þáttr bójarmagns aus dem 13. Jahrhundert nachgewiesen, die es anscheinend von einer mittelalterlichen Version der späteren Geschichten entlehnt hat. 46 Ähnliche Motive finden sich auch in der Folklore anderswo in Nordwesteuropa. 47 In keltischen mittelalterlichen Quellen und späterer Folklore mag das Land der Toten oder der Feen unter dem Westozean und/oder unter Seen und/oder unter Inseln in Seen oder dem Meer liegen. 48 Dasselbe findet sich in der slawischen Folklore: Das Reich der Toten liegt jenseits des Meeres und/oder in einer nassen Unterwelt, die durch einen See zugänglich ist. 49 In Beowulf leben das Monster Grendel und seine Mutter in einem Moor und als Beowulf die Mutter töten will, nachdem er Grendel getötet hat, taucht er in einen Sumpf, der sehr tief ist und als Ozean bezeichnet wird. 50 In der isländischen Grettis-Saga 51 lebt ein Riese in einer Höhle, die hinter einem Wasserfall liegt und nur durch den Pool unter dem Wasserfall zugänglich ist. In der legendären Saga Ketils saga hængs 52 wagt ein Oger in den Ozean zu einem Trollaping, das heißt „Thing der Trolle.“ 53

Es scheint auch, dass die Residenzen einiger altnordischer Götter unter dem Meer oder in einem Sumpf lagen: Die Göttin Sága und Óðinn feiern zusammen in Sökkvabekkr, das heißt „versunkene Bank“, während die Wellen über ihnen plätschern, 54 und Óðinns Frau Frigg residiert in Fensalir, das heißt „Sumpfhallen“. 55 Edda-Gedichten und Snorri zufolge versammeln sich die Götter unter der Führung von Óðinn zu Trinkgelagen in der Residenz des Riesen Egir, dem Ehemann von Rán, der Herrscherin des Reichs der Ertrunkenen. 56

Die Südsaami glaubten früher, dass die Vorfahren in heiligen Bergen namens Saajve (Aajmoe) lebten. Im nördlichen Saami-Gebiet bezieht sich dieses Wort – in der Form sáiva – auf Opferstätten und auf heilige Seen, oft rund, in die keine Flüsse fließen, von denen angenommen wird, dass sie mit einem senkrechten Schacht gepaart sind, der zu einem niedriger Gelagenen führt. 57 Wahrscheinlich ist so die ursprüngliche Bedeutung, weil weitgehende Einigkeit darüber besteht, dass saajve/sáiva vom protoskandinavischen *saiwa-z, „Meer“, entlehnt ist. 58 Diese Interpretation entspricht der Tatsache, dass der samische Schamane, die noaidi, überwiegend einen Fisch als Vehikel seiner Seele benutzte, wenn er in das Land der Toten ging 59 und darauf, dass der Weg dorthin als „Tauchen“ bezeichnet wurde. 60 Der saajve/sáiva-Komplex legt nahe, dass die Skandinavier während der Zeit der proto-skandinavischen Sprache (d. h. der römischen Eisenzeit) glaubten, dass die Vorfahren in einem Berg unter Wasser lebten oder dass dieser Berg durch Wasser erreicht werden konnte. Dies könnte Informationen aus der viel späteren isländischen Laxdoela-Saga 61 und der Eyrbyggja-Saga 62 entsprechen: Männer, die ertrinken (Svanr und Þorsteinn), werden gesehen, wie sie in Ahnenberge gehen, ein Reich der Toten, das aus dem mittelalterlichen Island bekannt ist, ähnlich dem saajve (aajmoe). 63 Das mag uns verwirrend erscheinen, aber es gibt viele Beispiele dafür, dass derselbe (Ort in der)

Anderswelt durch verschiedene Passagen erreicht werden kann und dass man zur selben trockenen Art von Land kommt, selbst wenn die Passage wässrig ist.

Die Beispiele aus der Eyrbyggja-Saga und der Laxdóla-Saga weisen auch darauf hin, dass Ertrunkene nicht unbedingt nach Rán kamen oder dass der Aufenthalt bei ihr nur vorübergehend war. Letzteres scheint in dem Gedicht Sonatorrek aus dem 10. Jahrhundert der Fall zu sein, das Egill Skallagrímsson in Trauer um seinen ertrunkenen Sohn Bǫðvarr komponierte.⁶⁴ Egill sagt, dass Rán Bǫðvarr genommen hat (st. 7-8), aber er gibt auch Óðinn die Schuld für das Ertrinken (St. 22) und er scheint zu glauben, dass Bǫðvarr bei den Göttern weilt. ⁶⁵ Wenn dem so ist, könnte man zu den Göttern gelangen, indem man Wasser senkrecht durchquert. Ein solches Motiv findet sich auch in zwei Sagen. Das deutlichste Beispiel ist die legendäre Egils-Saga Einhenda aus dem 14. Jahrhundert: ⁶⁶ Als der Held Ásmundr eine Seeschlacht verloren hat, springt er über Bord und wird dann von Óðinn selbst mit einem Speer erstochen. Ásmundrs Schiff sinkt und es wird betont, dass weder Fracht noch Wrackteile gefunden wurden. Das Stechen bedeutet wahrscheinlich, dass Ásmundr von Óðinn ausgewählt wurde, zu seiner Residenz zu kommen, um sich seinen Kriegern anzuschließen ⁶⁷, und dieses Motiv, kombiniert mit dem Springen über Bord und dem Untergang und Verschwinden des Schiffes, deutet darauf hin, dass Ásmundr die Anderswelt (Óðinns Residenz) vertikal durch Wasser erreichte. Es passt, dass dies in der Nähe von Læsø geschah. Möglicherweise taucht ein ähnliches Motiv in Sögubrot af fornkonungum ⁶⁸ auf, das ein Fragment der heute verlorenen Skjöldunga-Saga aus der Zeit um 1200 ist. Es erzählt von dem legendären schwedischen König Ívarr Víðfaðmi, der angeblich einen Großteil Nordeuropas eroberte und möglicherweise um 700 starb. Er war von Hǫrðr aufgezogen, der eine Manifestation von Óðinn gewesen zu sein scheint. ⁶⁹ Als Ívarr ein alter Mann geworden war, beleidigt Hǫrðr einen Tag vor einer Schlacht Ívarr und provoziert ihn, ihn anzugreifen, und Ívarr wird so wütend, dass er über Bord fällt. Hǫrðr springt ihm nach und keiner von ihnen taucht wieder auf. Auch dies kann als Beispiel dafür gesehen werden, wie Óðinn einen seiner Lieblinge durch Wasser nach Valhǫll mit nach Hause brachte. Vielleicht verbergen sich hinter dem See Odensjön im südschwedischen Schonen, der wahrscheinlich nach dem Gott Óðinn benannt ist – wenn der Name echt ist – ähnliche Vorstellungen.⁷⁰ Der See liegt tief in einer kraterartigen Senke in der flachen Landschaft, hat keinen Fluss hinein, und es wird angenommen, dass er bodenlos ist. ⁷¹ Dies bedeutet, dass er vom gleichen Typ ist wie die nordsamischen Sáiva, und tatsächlich sieht er einem von ihnen sehr ähnlich: dem Pakasaivo-See in Nordfinnland. Dementsprechend macht es Sinn, wenn Odensjön als Eingang zu Óðinns Wohnsitz konzipiert wurde.

Wahrscheinlich sind auch rituelle Aktivitäten im Zusammenhang mit Quellen, Brunnen, Teichen, Sümpfen usw. ein Beweis für den Glauben, dass die Anderswelt durch Wasser erreicht werden könnte. Das deutlichste Beispiel sind Opfergaben an solchen Stätten, die seit Tausenden von Jahren üblich sind. ⁷² Wahrscheinlich wurden Opfergaben an solchen Stätten niedergelegt, weil sie als Übergänge zu Göttern/Geistern/Mächten angesehen wurden. Auch Felszeichnungen sind, zumindest in Nordwesteuropa, mit dem Meer, Wasser, Quellen, Sümpfen usw. verbunden.⁷³ Dies mag an der gleichen Vorstellung von einer Wasserpassage zur Anderswelt liegen.

Es scheint, dass horizontale und vertikale Wasserübergänge als Varianten konzipiert wurden. Sie treten oft in Varianten derselben oder ähnlicher Geschichten auf und führen normalerweise zu derselben Art von Land. In einer samischen Legende wird die Unterwasser-Feenwelt tatsächlich durch eine horizontale Bootsfahrt erreicht: Ein Junge fährt mit dem Boot durch Nebel in die Feenwelt, und dort kann er Angelschnüre mit Haken, die durch eine Nebel-„Decke“ hängen, von menschlichen Fischern oben sehen. Die Fische, die sie fangen, sind Schafe in der Feenwelt, die eine trockene wie unsere eigene ist. ⁷⁴ Die Tatsache, dass Nebel in Verbindung mit vertikalen Wasserdurchgängen ziemlich häufig ist, weist auch darauf hin, dass die horizontalen Wasserübergänge und die vertikalen Wasserübergänge Varianten sind. Saxo Grammaticus (um 1200) erzählt, dass der Held Haddingus einst in eine unterirdische Anderswelt geführt wurde, die mehreren altnordischen Formen der Anderswelt ähnelt. Auf seinem Weg nach unten durchquerte er Nebel (und überquerte dann einen Fluss). ⁷⁵ Ein ähnliches Motiv ist in der Þorsteins þátrr Þóbjarmagns aus dem 13. Jahrhundert belegt: Um in das Land der álfar zu gelangen, springt der Held in einen Fluss und dann, auf dem Weg nach unten geht er durch Nebel.⁷⁶ Dasselbe Motiv findet sich in einer reichen isländischen Tradition des frühen 19. Jahrhunderts über den Gang zu den álfar. ⁷⁷ Bei den horizontalen Wasserübergängen zur Anderswelt ist Nebel ein notwendiges Element, weil er die Lage des Anderswelt-(Insel-)Landes versteckt. Diese Verbergungsfunktion des Nebels findet sich bisweilen auch im Zusammenhang mit Reisen an Land. ⁷⁸ In der vertikalen Variante hat das Motiv jedoch keine erkennbare Funktion. Die einzige mögliche Erklärung dafür scheint zu sein, dass es von der horizontalen Variante übernommen wurde – was bedeutet, dass die vertikalen und horizontalen Wasserübergänge als Varianten konzipiert wurden.

An dieser Stelle könnte man einwenden, dass ich die Vorstellungen von der Anderswelt zu stark vereinfache, dass ich die Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen ignoriere, aber mein Anspruch ist nicht, dass alle Formen gleich sind. Es gibt viele große Unterschiede. Zum Beispiel werden die Länder der Feen, Elfen, Götter usw. in Volkstraditionen normalerweise nicht als Reiche der Toten angesehen, oder zumindest nicht in erster Linie. Aber für meine Zwecke spielt das keine Rolle, weil ich einfach die Wasserbarriere zwischen dieser Welt und Anderswelten, egal über welche Anderswelten wir sprechen, erörtere. Die meisten Traditionen machen keinen scharfen Unterschied zwischen dem Reich der Toten und den anderen Anderswelten. Am deutlichsten gilt dies vielleicht für die irische Überlieferung.⁷⁹ Dort werden Feenland, Tír na n-Óg usw. und Totenreich häufig an denselben Orten angesiedelt und auf dieselbe Weise beschrieben. Darüber hinaus können die Auserwählten nach dem Tod wieder unter den Feen oder im gesegneten Land jenseits des Meeres erscheinen. Letzteres gilt teilweise auch für die altnordische Tradition, wie wir gesehen haben. Das Reich der Götter ist nicht in erster Linie ein Reich der Toten, aber nach dem Tod kommen Helden und Gefallene in die Residenz von Óðinn oder Freyja. Unter den (Süd-)Saami galten die saajve(aajmoe) als Vorfahren, aber die Beschreibung von ihnen und ihrer Wohnorte macht es schwierig, sie von Elfen oder Feen zu unterscheiden.⁸⁰ Dasselbe gilt für die Ahnenberge im mittelalterlichen Island. Holmberg [Harva] weist darauf hin, dass die Feen (de underjordiska, d.h. „die ‚Unterirdischen‘“) in der finnischen Tradition „sehr eng mit den Geistern der Toten verwandt“ sind und dass diese Gruppen in vielen Fällen in den Traditionen der finno-ugrischen Völker Russlands identisch sind.⁸¹

Spiegelung im Wasser und Schnittstellen mit der (umgekehrten) Anderswelt

Wie kann man die vertikale Wasserüberquerung zur Anderswelt erklären? Diese Frage ist Teil der größeren Frage, warum die häufigste Vorstellung von Orten in der Anderswelt unterwärts liegt. Der unterwärtige Teil wird oft damit erklärt, dass die meisten Kulturen ihre Toten im Boden begraben, was leicht zu der Annahme führt, dass es eine Anderswelt im Boden gibt, aber es erklärt nicht die vertikale Durchquerung von Wasser, um dorthin zu gelangen. Es erklärt auch nicht, wie Holmberg [Harva] betont, ⁸² warum sogar Völker, die ihre Toten nicht begraben, an eine Anderswelt unter uns glauben – wie etwa die sibirischen Evenken, die ihre Toten auf Plattformen hoch in die Luft setzen und halten es für eine Sünde, sie in der Erde zu begraben. Holmberg [Harva] bemerkt auch, dass die unterirdische Anderswelt der Folklore und Mythen normalerweise nicht in der Tiefe eines Grabes liegt. Er führt eine andere Erklärung der Anderswelt unter uns ein. ⁸³ Er weist darauf hin, dass in vielen Kulturen die Anderswelt als von dieser Welt umgekehrt betrachtet wird; sie steht auf dem Kopf, die Flüsse fließen rückwärts, die Menschen gehen rückwärts, sind Linkshänder, tragen ihre Kleidung auf links usw. Holmberg hat Informationen über solche Vorstellungen aus dem größten Teil Nord-Eurasiens. Aus einigen Gebieten hat er sogar Informationen, dass sich die Sonne angeblich von rechts nach links bewegt, und in einigen Berichten aus Schweden (Gotland), dem Land der Saami und dem Land der Nenzen (Nordwestrussland) wird sogar gesagt, dass die „Anderweltler“ mit ihren Füßen an unseren gehen. Holmberg weist darauf hin, dass sich eine Welt wie diese aus der Spiegelung in Seen und Teichen an ruhigen Tagen abzuleiten scheint. Sie steht nicht nur auf dem Kopf; sie ist auch links/rechts verkehrt. ⁸⁴

Holmberg [Harva] stützte seine Arbeit auf Theorien der mentalen Evolution, die heute abgelehnt werden, aber die Erfahrung einer umgekehrten Welt, die in einer Spiegelung im Wasser gesehen werden kann, wird von allen sehenden Menschen aller Zeiten, unabhängig von Kulturen und Theorien, geteilt. Dementsprechend ist die fragliche Erklärung nicht von evolutionistischen Theorien abhängig und wurde von Carl von Linné 1745 (wie von Holmberg erwähnt), lange vor der Erfindung des Evolutionismus, vorgebracht. ⁸⁵ Mir scheint es schwer, mich der Meinung zu entziehen, dass Holmberg [Harva] Recht hatte: Die Hauptquelle für die Vorstellung einer Anderswelt unter uns ist die Spiegelung im Wasser. Diese Vorstellung kann so alt sein wie die Menschheit und doch immer wieder erneuert werden, wenn neue Generationen Reflexionen gesehen haben.

Insbesondere kann die Reflexion die Vorstellung einer Anderswelt unter uns jenseits des Wassers erklären. Es kann auch einen Großteil der allgemeinen Idee einer Anderswelt jenseits des Wassers erklären, sogar in horizontaler Richtung, da vertikale und horizontale Wasserübergänge Varianten in den Traditionen zu sein scheinen. Auch die Erfahrung von (horizontalen) Überquerungen von Flüssen, Seen und Meeren auf Reisen, verbunden mit der Vorstellung des Todes als einer (horizontalen) Reise in ein fernes Land, gehört zum Hintergrund.

Wenn man die Erklärung der Spiegelung im Wasser akzeptiert, würde man erwarten, dass Wasser die häufigste Schnittstelle zur Anderswelt ist. Ob dem so ist oder nicht, ist schwer herauszufinden, aber zumindest ist es auf der

ganzen Welt üblich (wie von vielen Gelehrten festgestellt wurde⁸⁶); Die Anderswelt wird betreten, indem man in einen Brunnen, Teich, See oder das Meer oder ein Loch im Eis springt, oder die Geister oder Wesen aus der Anderswelt kommen durch die gleichen Arten von Wasserpassagen in diese Welt. Ebenso häufige sind Zugänge zur Anderswelt jedoch Erdspalten, Höhlen, Löcher im Boden, Klüfte, Vulkane ⁸⁷ und türartige Gebilde in Felsen ⁸⁸ oder Grabeingänge. ⁸⁹ Diese Typen existieren meist ohne erkennbaren Unterschied nebeneinander, was widersprüchlich erscheinen mag, aber meiner Meinung nach nicht ist. Ein Brunnen ist auch eine Lücke im Boden, die nur mit Wasser gefüllt ist. Ein großer See oder das Meer sind anders, aber auch sie sind potenzielle Lücken. Sie bilden eine Lücke, sobald man in sie hineinspringt, und manchmal wird der Durchgang zur Anderswelt durch Wasser mittels eines Strudel gebildet, ⁹⁰ der eine Lücke, sogar ein Schacht im Wasser ist. Noch wichtiger ist, dass man in einer kleinen ruhigen Pfütze, die von hohen Bäumen oder Bergen umgeben ist, "buchstäblich" durch eine Lücke und tief in die Anderswelt sehen kann (auch wenn die Pfütze nicht mehr als einen Zentimeter tief ist). Wenn man in einen See schaut, ist der Bereich der Lücke nicht da, aber man kann trotzdem den Eindruck bekommen, in die Anderswelt zu schauen. Es scheint, dass man normalerweise zur gleichen Art von Land kommt, egal ob der Eingang wässrig ist oder nicht. In den meisten Berichten ist die Unterwasser-Anderswelt die gleiche trockene Art von Land, auf der wir leben. Es ist kein Land der Fische, Algen und Meerjungfrauen, weshalb ich oft ungewöhnliche Ausdrücke wie „Anderswelt senkrecht durch Wasser“ anstelle von einfach „unter Wasser“ verwende. Letzteres vermittelt den Eindruck einer Wasserwelt. Betrachtet man die Spiegelung in einem Teich, so ist das natürlich: Im Wasser sieht man trockenes Land, genau wie das Land, auf dem wir gehen. Die durch Wasser zugängliche Anderswelt ist genau das: durch Wasser zugänglich. Es ist nicht unbedingt eine wässrige Welt; selbst wenn sich die Anderswelt als Insel aus dem Meer erhebt, offenbart sich ein trockenes Land. Damit verringert sich der Unterschied zwischen den beiden wahrscheinlichen (Haupt-)Ausgangspunkten des Begriffs der Unterwelt: Der Spiegelung im Wasser und den Gräbern im Boden. Die Spiegelung im Wasser schließt sozusagen den Boden mit ein.

Es ist erwähnenswert, dass es auch für die Götter, nicht nur für die Menschen, eine Anderswelt gab, und dass die Götter die Anderswelt durch die gleichen Eingänge betraten wie die Menschen. Als der altnordische Gott Baldr getötet wurde, fuhr er mit dem Boot in das gleiche Reich der Toten wie die meisten Menschen, Hel. Als der Gott Hermóðr nach Hel ging, um Baldr zu retten, erlebte er die gleiche Art von Reise, abwärts und über einen Fluss, wie Menschen. Þórr traf Riesinnen auf der Insel Læsø, die ein Ort zu sein scheint, an dem Menschen mit der Anderswelt in Kontakt treten können (siehe unten). Óðinn sucht Kontakt mit übernatürlichen Kräften in einem Brunnen, ⁹¹ und so weiter. Darin sehe ich keinen Widerspruch.

„Super-Liminal“-Inseln

Man kann die Reflexion-im-Wasser-Erklärung der Anderswelt unter uns in irgendeiner Weise akzeptieren oder ablehnen, aber es scheint keine Rolle zu spielen, ob die Anderswelt horizontal oder vertikal jenseits des Wassers liegt. Es scheint, dass der Barriere- oder Grenzaspekt des Wassers in beiden Fällen derselbe ist und dass dieser Aspekt das Entscheidende ist. Dies kann einige Sonderfälle von Inseln beleuchten. Wie bereits erwähnt, sind Inseln im Allgemeinen natürliche Orte des Kontakts mit der Anderswelt, weil sie gewissermaßen „auf der anderen Seite“ liegen, obwohl sie in dieser Welt sind. Aber einige Inseln scheinen eine erhöhte Inselliminalität zu haben.

In einigen Fällen scheint dies auf eine Kombination mit anderen Prinzipien zurückzuführen zu sein. Einige Inseln haben Eingänge zur Anderswelt in Höhlen, Schluchten oder ähnlichem. Ein Beispiel aus dem südsaamiischen Land ist die Insel Tjåhkere (südsamisch) oder Gudfjelløya (norwegisch) im See Tunnsjøen in Trøndelag (Zentralnorwegen). ⁹² Die Insel ist ein Berg, auf dessen Spitze sich eine schmale, tiefe Schlucht befindet, die den Berg in zwei Teile teilt und es wird angenommen, dass sie bis hinunter zum See reicht, der 400 Meter tiefer liegt. ⁹³ Die Insel ist in der Tradition der Saami heilig, die Rentiere dem Gott der Insel in der Spalte zu opfern pflegten. Ein weiteres Beispiel ist die kleine Insel Äjjih (Inari Saami)/Ukonsaari (Finnisch) im Inari-See, Finnisch-Lappland, ⁹⁴ die eine Opferhöhle hat. ⁹⁵ In diesen Fällen sind mir keine Überlieferungen bekannt, denen zufolge die Spalte/Höhle ein Eingang in die Anderswelt war, aber dies scheint aufgrund der dort niedergelegten Opfer eine vernünftige Annahme zu sein. Es gibt andere solche Traditionen in Estland ⁹⁶ und Irland: ⁹⁷ Im Meer/See/Sumpf gibt es eine Insel. Auf der Insel gibt es eine Höhle/ein Loch, und dies ist ein/der Eingang zur Anderswelt. Dasselbe Motiv findet sich in der isländischen Bárðar-Sage aus dem 14. Jahrhundert, ⁹⁸ obwohl in diesem Fall die Anderswelt nur der Wohnort eines verstorbenen bösen Königs und seiner Männer ist. Ähnliche Vorstellungen wurden möglicherweise mit den Inseln in Salten, Nordnorwegen, verbunden, die auf Altnordisch Goðeyjar ("Inseln der Götter") genannt wurden. Auf ihnen befinden sich mehrere große Grabhügel, und der Ort war im Zeitalter der Bekehrung eine der wichtigsten heidnischen Hochburgen Nordnorwegens. ⁹⁹ Der Name Goðeyjar hängt wahrscheinlich mit dem Saltstraumen zusammen, dem stärksten Gezeitenstrom der Welt, der zwischen den Inseln fließt. Aber warum genau waren diese

Gezeitenströmungsinseln den Göttern gewidmet und ein so mächtiger Ort heidnischer Verehrung? Vielleicht lag es daran, dass sie mit den Strudeln in Verbindung gebracht wurden, die den Zugang zur Anderswelt ermöglichten. Die Rolle der Insel kann jedoch auch in diesem Fall sowie in anderen Fällen von Bedeutung sein. Ein Eingang zur Anderswelt stellt einen Grenzort dar, und wenn er mit einer Insel verbunden ist, kann die Grenzlage verdoppelt werden.

Ein anderer Inseltyp scheint einen besonderen Status zu haben, der sich aus der Hervorhebung der Liminalität der Insel ergibt. Es gibt zwei Arten solcher "superliminaler" Inseln. Eine ist zu Fuß erreichbar und man ist mal unter Wasser, mal drüber. Die erste Art wird von Manker in seinem Buch über die heiligen (Opfer-)Orte der Saami kommentiert. 100 Er bemerkt, dass überraschenderweise viele der heiligen Inseln vom Festland durch Meerengen getrennt sind, die so flach sind, dass sie durchquert werden können. Ich möchte hinzufügen, dass einige von ihnen einen Meeresrücken unter Wasser haben, der zur Insel führt. Man könnte denken, dass solche Inseln ausgewählt wurden, weil der Zugang einfacher war, wenn kein Boot erforderlich war, aber es wäre noch einfacher gewesen, einen Ort auf dem Festland zu wählen, und es gibt explizite Informationen (ab 1727 und später), dass Orte bevorzugt wurden, die schwer zugänglich sind. 101 Eine Erklärung könnte sein, dass zu Fuß erreichbare Inselchen / Inseln „ausnahmsweise dazwischen“ liegen. Von Wasser umgeben sind sie Inseln, aber da sie zu Fuß erreichbar sind, gehören sie zum Festland. Daher wurden sie möglicherweise als an der Grenze zwischen den Welten gelegen gesehen und daher als besonders als Kontaktpunkte mit der Anderswelt geeignet. - Alle Beispiele von Manker sind von Seen. An den Küsten Skandinaviens hat sich die Küstenlinie seit vorchristlicher Zeit aufgrund der postglazialen Landhebung stark verändert, und daher sind Inseln wie diese in den meisten Gebieten schwer zu identifizieren. Heligön, „die heilige Insel“ an der Südostküste von Gotland, ist jedoch ein mögliches Beispiel, da dort die postglaziale Landhebung nach der Eiszeit praktisch gleich null war. Der Sund, der Heligön vom Festland trennt, wird von einem seichten Unterwasser-Sandkamm „überbrückt“ (ein val auf Norwegisch, von altnordisch vaðill, m.). Möglicherweise verband ein solcher Unterwasserkamm auch Helgö, „die heilige Insel“, und das Festland im See Helgasjön in Småland, Südschweden. Hyltén-Cavallius bezeichnet sie als „eine Steinbrücke oder eine Furt“, die „Heilige Brücke“ genannt wird.¹⁰² Die Worte sind verwirrend; Entweder es ist eine Brücke oder eine Furt. Möglicherweise führte der Name dazu, dass Hyltén-Cavallius den Begriff Brücke verwendete, obwohl es sich um eine Furt, einen Unterwasserkamm, handelte. Vielleicht gibt es ein weiteres Beispiel auf Helgöya, „der heiligen Insel“ (altnordisch Eyin Helga), im Mjøsa-See in Ostnorwegen, dem größten See des Landes. Das vorchristliche Kultzentrum der Insel war vermutlich der Hof Hofvin (altnorwegisch; heute Hovinsholm); der Name bedeutet „das Feld beim Tempel“. Dieser Bauernhof liegt an der Südspitze der Insel, gegenüber einer kleinen Insel (genannt Holmen, "das Inselchen"), das in vorchristlicher Zeit einen besonderen Status gehabt zu haben scheint. Sie hat mindestens einen großen Grabhügel (35 m Durchmesser, 6 m hoch) und einige Wallanlagen. Es ist von Helgöya durch einen Sund getrennt, der im Frühjahr oft durchwatet werden kann.

Viele dieser Flachwasserinseln können in einen Untertyp eingeteilt werden: Inseln, die manchmal zu Fuß erreicht werden können – zu bestimmten Jahreszeiten (Holmen bei Helgöya, Helgö in Småland?) oder während eines Hochdruckgebiets (Heligön bei Gotland?) oder bei Ebbe. (Die Ostsee hat keine Gezeiten, schwankt jedoch stark je nach Luftdruck und Wind.) Ein Beispiel für eine Insel, die bei Ebbe erreicht werden kann, kommt in der Bárðar-Sage vor. 103 Die Passage erzählt, wie der Held, Gestr, und seine Männer aus Trondheim, Norwegen, geschickt werden, um einen Monstergeist zu töten, der in einem Grabhügel in Helluland lebt, das wahrscheinlich Baffinland im arktischen Kanada ist. Als sie schließlich dort ankommen, stellt sich heraus, dass der Grabhügel auf einer Insel liegt, die durch einen Bergrücken (Riff) mit dem Festland verbunden ist, der außer bei Ebbe unter Wasser steht. Gestr und seine Männer graben den Hügel auf und Gestr wird an einem Seil durch einen freigelegten Schacht in den Hügel gesenkt. Dort tötet er den Monstergeist. Als Gestr und seine Männer ihre Mission erfüllt haben, können sie nicht zum Festland zurückkehren, weil der Meeresrücken vom tosenden Meer überschwemmt wird – bis der Priester das Meer trennt und die Männer rettet, wie viele Male zuvor in der Geschichte. Es scheint, dass der Ort dieses Eingangs zur Anderswelt in zweierlei Hinsicht liminal ist: Er befindet sich am entferntesten möglichen Ort in der bekannten Welt und er befindet sich auf einer "Halbinsel", die nur zeitweise zum Festland gehört. Die Tatsache, dass das tosende Meer, das den Kontakt zum Festland blockiert, offenbar die Mächte der Anderswelt repräsentiert, scheint dieses Verständnis zu bestätigen: Die Insel liegt genau an der Grenze zwischen den Welten und pendelt zwischen dieser und der anderen Seite hin und her – nicht nur topographisch, sondern auch in Bezug darauf, wer die Macht hat. Man könnte einwenden, dass der Quellenwert dieser Saga gering ist, weil sie spät, fantastisch und stark vom Christentum beeinflusst ist – der Priester und der heilige König Óláfr spielen wichtige Rollen. Das fragliche Motiv ist jedoch nicht christlich, also wahrscheinlich vorchristlich, obwohl es im christlichen Verständnis verwendet wird.¹⁰⁴ Möglicherweise sind auch die Grabhügel mit umlaufenden Gräben als „außergewöhnlich dazwischen“ auf diese Weise zu verstehen (siehe oben). Viele der Gräben würden sich wahrscheinlich bei starkem Regen und/oder der

Schneeschnelze im Frühling mit Wasser füllen, aber nur wenige würden dies dauerhaft tun. Daher wurden sie möglicherweise als symbolisch zwischen den Welten hin und her wechselnd angesehen.

Der andere Haupttyp von "superliminalen" Inseln ist der, der für Zeiträume vollständig untergetaucht ist. Dies ist der Fall bei vielen heiligen "Inseln" (Opferstätten) der Saami im Landesinneren, die nur Felsbrocken sind; sie sind so niedrig, dass sie bei Überschwemmungen überflutet werden. Der besondere Status dieser Orte scheint auch aus einer Hervorhebung der Liminalität der Insel, aber auf andere Weise, zu stammen. Alle Inseln sind gewissermaßen "auf der anderen Seite", aber diese Inseln sind es umso mehr, weil sie manchmal untergetaucht sind und dann vollständig zur Anderswelt gehören. Sie sind jedoch in den Zeiten, in denen sie nicht überflutet sind, noch zugänglich. Dies kann mit der Tatsache verglichen werden, dass Felsritzungen oft dort platziert werden, wo fließendes Wasser, Wellen oder die Flut sie bedecken.¹⁰⁵ Im Fall des Meeres wurde dies in Analogie zu Seen festgestellt, insbesondere Onega, wo die Ufer keine postglaziale Hebung haben. Die samischen Felseninseln galten oft als Wohnorte der hálđit, „Feen, Elfen“ (Nord-Saami), die auf solchen „Inseln“ lebten.¹⁰⁶ Dementsprechend sind sie verwandt mit den von Feen bewohnten Meeresinseln – mearrahálđit – in der norwegischen und samischen Folklore. In der norwegischen Tradition sind Utróst und Sandflesa die bekanntesten.¹⁰⁷ Die meisten, wie diese beiden, liegen vor der Küste, aber einige liegen zwischen den Küsteninseln und einige sogar in Fjorden. ¹⁰⁸ Sie sind normalerweise unter Wasser, kommen aber gelegentlich an die Oberfläche und können dann gesehen werden oder können von Fischern bei Nebel oder Sturm gefunden werden. Einige von ihnen sind echte Felsen, aber die meisten von ihnen existieren nur in populären Überlieferungen. Einige Formen der irischen Traditionen von Tír na n-Óg usw. ähneln den norwegischen Traditionen. In diesen Traditionen sehen wir wieder, dass diese Welt und die Anderswelt auf Inseln zusammentreffen, deren Liminalität durch die Verschiebung der Wasseroberfläche zwischen dieser und der anderen Seite hervorgehoben wird. Die Einführung in die Guta-Sage aus dem 13. Jahrhundert scheint dafür ein frühes Beispiel zu sein. ¹⁰⁹

Abgelegene Inseln

Der Utróst-Inseltyp ist mit einem Typ verwandt, der nicht periodisch untergetaucht, aber eine ähnliche Lage hat, d.h. abgelegen in der Geographie dieser Welt ist. Die Inseln Læsø (altnordisch Hlésey) zwischen Jütland und Schweden und Samsø (altnordisch Sámsey) zwischen Jütland und Seeland sind gute Beispiele dafür. Sie waren wirtschaftlich von mäßiger Bedeutung, haben aber eine herausragende Stellung in der altnordischen Poesie ¹¹⁰ und den legendären Sagen ¹¹¹ (Samsø war jedoch strategisch wichtig.) Laut den eddischen Gedichten Lokasenna und Hárbarðsljóđ erhielten diese Inseln Besuche von den Göttern Þórr und Óđinn ¹¹² und der Riese Ægir / Hlér wurde mit der Insel in Verbindung gebracht. Das ist etwas Besonderes, weil die mythologische Welt ihre eigene Geographie hatte; Götter und Riesen wanderten normalerweise nicht in dieser Welt umher, aber anscheinend taten sie es auf Læsø und Samsø. Dies weist darauf hin, dass diese Inseln Orte waren, an denen sich diese Welt und die mythologische Welt treffen konnten. Es scheint, dass Snorri sich Læsø auf diese Weise vorgestellt hat, als er die Rahmengeschichte für Skaldskaparmál, einen Teil seiner Jüngerer Edda, schrieb. Dort auf Læsø lässt er Götter, Riesen und Elfen zu einem Fest zusammenkommen. ¹¹³ Zwei sagenumwobene Sagen erwecken auch den Eindruck, dass Læsø ein Treffpunkt der verschiedenen Welten war. In der Gǫngu-Hrólfs-Sage gibt es einen fantastischen Bericht über den Berserker Grímr, der auf Læsø aufgewachsen ist. ¹¹⁴ Man glaubte, dass seine Mutter eine Seeungeheuerin (sjógýgr) war, und er wurde (als Baby) bei der Hochwassermarke im Meer treibend gefunden – was die Grenze zwischen den Welten ist? Die in Egils saga einhenda erwähnte Seeschlacht ist ein weiteres Beispiel dafür, dass Óđinn auf Læsø in diese Welt eintreten konnte. ¹¹⁵ In der legendären Sage Hervarar saga ok Heiðreks (1954:13) findet auf Samsø eine andere Art von Andersweltkontakt statt: ¹¹⁶ Ein Haugbrot, „Grabhügelraub“. Es gibt viele Berichte über Haugbrots, insbesondere in den legendären Sagen, in den altnordischen Quellen, ¹¹⁷ aber der in der Hervarar-Saga ist einzigartig, weil der Held – eine Heldin – mit den Toten im Hügel zusammenarbeitet, die ihre Vorfahren sind, und weil sich dadurch der Hügel bereitwillig öffnet, ohne dass sie ihn aufgräbt. Somit erinnert dieses Motiv an das Helgafell-Motiv in der Eyrbyggja-Sage. Laut der legendären Ragnars-Saga lođbrókar gab es in heidnischer Zeit auf Samsø eine Kultstätte mit einem hölzernen Götzenbild.¹¹⁸ Das Motiv, dass eine abgelegene Insel ein Ort des Kontakts mit der Anderswelt ist, findet sich auch in der legendären Ketils-Saga hǫngs:¹¹⁹ Der Held ist allein und fischt außerhalb der Saison auf der Insel Skrova in Nordnorwegen, die eine ähnliche Lage wie Læsø und Samsø, isoliert zwischen dem Festland und dem Lofoten-Archipel, hat, aber ziemlich weit von beidem entfernt. Hier trifft er auf eine Riesin, die von Ereignissen in der Welt der Trolle erzählt. Im Wesentlichen ist das gleiche Motiv in der norwegischen und samischen Folklore verbreitet: Der Held trifft die Feen, wenn er außerhalb der Saison eine abgelegene Insel besucht, die zum saisonalen Fischfang genutzt wird. ¹²⁰ Das Motiv findet sich auch in der isländischen Folklore, die der Insel Seley vor der Ostküste Islands, in der Nähe von Reyðarfjörður zugeschrieben wird,¹²¹ Diese Beispiele ähneln den

oben genannten, wo der Kontakt zu Göttern und dergleichen auf Inseln gesucht wird, obwohl es in diesen Fällen nicht immer darum geht, dass die Insel oder der Ort des Kontakts auf ihr entfernt ist.

Diese Art von Insel scheint ihre Liminalität durch eine Kombination des Inselmotivs und eines anderen Liminalitätsmotivs hervorzuheben: Abgeschiedenheit. Læsø ist eine weit vor der Küste gelegene Insel, und in den meisten Berichten ist dies auch das irische Tír na n-Óg. Die meisten der norwegischen Feeninseln liegen ebenfalls vor der Küste und viele von ihnen haben Namen mit den Präfixen Ut-, Ytter oder Aud- „Äußere“ und „Verlassene“ (Ut-Røst, Ytter-Sklinna, Audvær usw.).¹²² Samsø ist nicht unbedingt vor der Küste, aber relativ gesehen, da es eine kleine Insel ist, die ziemlich weit von allen umliegenden größeren Inseln und Jütland entfernt ist.

Das Motiv eines Mannes, der die Feen (oder andere Andersweltwesen) trifft, als er außerhalb der Saison eine abgelegene Insel besucht, gilt auch für Sommerfarmen in den Bergen (zumindest in Skandinavien).¹²³ Wie kann man diese Parallelität verstehen? Diese Frage ist Teil der größeren Frage, wie wir die Liminalität, die sich aus der Entlegenheit ergibt, verstehen können. Wir haben wiederholt gesehen, dass die Anderswelt erreicht werden kann, indem man einen langen Weg horizontal oder nach unten durch einen nahe gelegenen Eingang geht.¹²⁴ Diese Wege mögen wie völlig unterschiedliche Wege erscheinen, aber das ist nicht unbedingt so. Die Anderswelt liegt jenseits der Bereiche, auf die wir normalerweise zugreifen (können). Unsere horizontale Reichweite ist lang, also müssen wir horizontal einen langen Weg zurücklegen, um die Anderswelt zu erreichen, besonders wenn uns allein die Entfernung von der Anderswelt trennt. Nach unten ist unsere Reichweite jedoch sehr begrenzt. Auch wenn also die nach unten gerichteten Zugänge zur Anderswelt neben unserem Wohnort liegen, beispielsweise mitten auf dem Hof (Brunnen oder Grabhügel), ist die Anderswelt sehr weit entfernt. In beiden Fällen geht die Essenz jedoch über das hinaus, was wir normalerweise erreichen (können). Sowohl die saisonalen Fischerinseln als auch die Sommerfarmen sind Außenposten. Sie repräsentieren die äußeren Ränder der Gesellschaft. Da die Anderswelt als "die Welt jenseits der (bekannten) menschlichen Gesellschaft" definiert werden kann, haben solche Außenposten einen Grenzstandort. Sie sind an der Grenze. Die in vorchristlicher Zeit als pyhä „heilig“ bezeichneten finnischen Orte waren unter anderem immer Grenzmarkierungen.¹²⁵ Sie wechseln sogar das ganze Jahr über die Seite, wenn sie von den Menschen verlassen und am Ende der Saison von den Feen oder anderen Mächten der Anderswelt besetzt und dann im nächsten Jahr wieder von Menschen eingenommen werden. Sie werden sozusagen periodisch "untergetaucht", wie eine der Arten von "superschwelhaften" Inseln.

Inseln wie Læsø, Skrova und andere saisonale Fischerinseln sind sowohl als Inseln als auch als weit entfernte Orte Schwellenorte. Darüber hinaus sind diese Inseln nur saisonal bewohnt und wechseln das ganze Jahr über die Seite. Diese Logik liegt wahrscheinlich hinter Inseln wie Helgö(n) „der heiligen Insel“ (heute meist Störungfrun genannt) vor der Küste von Hälsingland in Nordschweden. Brink weist darauf hin, dass die Insel weit von der Küste entfernt ist und schlägt vor, dass sie ein Ort des Kontakts mit den Göttern und / oder ein Zuhause toter Verwandter war.¹²⁶ Dies erscheint mir plausibel, und ich möchte hinzufügen, dass Helgö(n) in älteren Zeiten nur saisonal von Fischern bewohnt war. Was den Ahnenteil betrifft, würde Brinks Erklärung die Insel anderen wie denen vor Finistère, der Isle of Man, der Insel Großbritannien und Læsø entsprechen lassen, die als (oder in Verbindung mit) Wohn- Orte(n) der Toten betrachtet wurden. Wahrscheinlich wurden auch andere vorgelagerte Inseln als Heimat der Vorfahren angesehen, obwohl Beweise dafür bis heute nicht für uns erhalten sind. Kandidaten dafür wären Inseln, die im Volksmund allgemein als Behausungen von Feen oder Mächten der Anderswelt gelten – wie Blå Jungfrun in Kalmarsund, Südostschweden, und Seley vor Ostisland.

Abschließende Bemerkungen

Ich behaupte nicht, dass das Sein jenseits des Wassers die einzige Quelle für Liminalität ist oder dass es ausreicht. Andersartigkeit ist die Qualität, die einen heiligen Ort ausmacht.¹²⁷ Jenseits des Wassers zu sein ist nicht die einzige Möglichkeit, anders zu sein, und in einer Landschaft mit vielen Inseln ist das nicht genug. Dann ist es erforderlich, sich von anderen Inseln zu unterscheiden.

In diesem Artikel habe ich Beispiele und Hinweise gesammelt, dass man Wasser – horizontal oder vertikal – überqueren kann, um zu den skandinavischen Göttern, insbesondere zu Óðinn, zu gelangen. Darauf wurde bisher, insbesondere nicht bei der vertikalen Version, nicht deutlich hingewiesen. Es hat wahrscheinlich damit zu tun, dass es in Snorris Gylfaginning¹²⁸ keinen Hinweis auf eine solche Wasserüber(durch)querung gibt und dass es Snorris Version der altnordischen Kosmologie widerspricht.¹²⁹ Dies ist jedoch kein starker Einwand, da Snorris Bericht sowie der Rest des altnordischen Korpus, wie Brink, Wellendorf und andere darauf hingewiesen haben, voller Widersprüche über die Weltanschauung sind.¹³⁰ Darüber hinaus gibt es Grund dazu glauben, dass Snorris

Präsentation von christlichen Vorstellungen beeinflusst wurde, weil er die Götter meistens in den Himmel setzt. Einige unserer Informationen weisen jedoch deutlich darauf hin, dass die Vorstellung von Göttern im Himmel in gewissem Maße auch eine vorchristliche Vorstellung war. Es ist jedoch denkbar, dass der Widerspruch nur scheinbar zwischen den Berichten besteht, die die Götter und die Anderswelt unterirdisch, jenseits oder unter Wasser, im Himmel usw. zu platzieren scheinen. In unzähligen Berichten, sowohl aus Skandinavien als auch aus anderen Teilen der Welt, gelangt man in die gleiche Art von Anderswelt, egal durch welche Passage man geht. Wenn die Passagen Passagen sind, nicht die Anderswelt selbst, kann der Widerspruch vermieden werden. Ich beabsichtige dies in einem späteren Artikel zu diskutieren.

Danksagungen: Dankeschön an Jonas Wellendorf, Anreas Nordberg und die Teilnehmer am Seminar in Utstein im Juni 2008 für ihre Kommentare an Entwürfen zu diesem Papier.

1 Uno Holmberg [Harva], “Vänster hand och motsols,” *Rig* 1925: 23-36. Uno Holmberg hat seinen Namen zu Harva in 1927-28 gewechselt und ist unter diesem Namen within bekannt

2 Eldar Heide, “Gand, seid og ándevind,” Dr. art. thesis (University of Bergen, 2006), 8; pdf-version available at <http://eldar-heide.net/>.

3 Ich befasse mich mit der Frage der späten Beweise besonders in “More inroads to pre-Christian notions, after all? The potential of late evidence,” in *Preprint Papers of The 14th International Saga Conference, Uppsala, 9th-15th August, 2009*; online at <http://www.saga.nordiska.uu.se/>.

4 *Edda Snorra Sturlusonar* (Copenhagen: Gyldendal, 1931), 11, 66; Rudolf Simek (ed.), *Dictionary of Northern Mythology*, trans. Angela Hall [Cambridge: D.S. Brewer, 1993; überarbeitete und erweiterte Auflage des *Lexikon der germanischen Mythologie* (Stuttgart: Kröner, 1984)], 137; Birgisson Bergsveinn, “Hel. Heimildagildi dróttkvæðra kenninga um fornt hugarfar,” cand. philol-verkefni í norrænum fræðum (University of Bergen, 2001).

5 [Procopius of Caesarea], *History of the Wars. Books V and VI*, The Loeb classical library 107 (London: Heinemann and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928), 266-8.

6 R.D. Fulk, et. al. (ed.), *Klaeber's Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Fassung mit Einführung, Kommentar, Anhängen, Glossar und Bibliographie. Basiert auf der dritten Auflage mit ersten und zweiten Ergänzungen von *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, ed. Fr. Klaeber, Lexington, MA, 1950 (Toronto: University of Toronto Press, 2008), line 26-52.

7 *Edda Snorra Sturlusonar*, 65-66.

8 Jens Peter Schjødt, “The Ship in Old Norse Mythology and Religion,” in *The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia. Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th-7th May 1994*, ed. Ole Crumlin-Pedersen and Birgitte Munch Thye (Copenhagen: National Museum of Denmark, Department of Archaeology and Early History, 1995), 23.

9 H.M. Smyser, “Ibn Fadlan's Account of the Rus with Some Commentary and Some Allusions to Beowulf,” in *Franciplegius. Medieval and Linguistic Studies in Honor of Francis Peabody Magoun*, ed. Jess B. Bessinger jr. and Robert P. Creed (New York: New York Press, 1965), 92-119.

10 E.g., H.R. Ellis Davidson, *The Road to hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature* (London: Cambridge University Press, 1943), 16-8 and 39-41; Crumlin-Pedersen and Munch Thye (ed.), *The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia*; Anna-Leena Siikala, *Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*, FF communications 280 (Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, 2002), 139-41.

11 Børge Evensen, “Gravholmer. Gravlokalisering og samfunn i jernalder i Vesterålen,” Hovedfagsavhandling i arkeologi, Institutt for arkeologi (University of Tromsø, 2003).

12 Julie Lund, “Thresholds and Passages: The Meanings of Bridges in the Viking Age and Early Middle Ages,” *Viking and Medieval Scandinavia* 1 (2005), 118-9; eadem, “Åsted og vadested. Deponeringer, genstandsbiografier og rumlig strukturering som kilde til vikingetidens kognitive landskaber,” *Acta humaniora* 389, Doktoravhandling i arkeologi (University of Oslo, 2009), 127-9, 256-8.

13 Bjørn Myhre, “Undersøkelser av storhauger på Borre i Vestfold,” in *Halvdanshaugen. Arkeologi, historie og naturvitenskap*, ed. Jan Henning Larsen and Perry Rølfen, Universitetets kulturhistoriske museer, Skrifter 3 (Oslo: Universitetets kulturhistoriske museer, 2004), 203-26; Lund, “Åsted og vadested. Deponeringer,” 256-8.

14 Helge Irgens Høeg, “Pollenanalytiske undersøkelser av prøver fra Borre,” in *Halvdanshaugen. Arkeologi, historie og naturvitenskap*, ed. Jan Henning Larsen and Perry Rolfsen, Universitetets kulturhistoriske museer, Skrifter 3 (Oslo: Universitetets kulturhistoriske museer, 2004), 235.

15 Myhre, “Undersøkelser av storhauger,” 203-26.

16 *Ibidem*, 203; Lund, “Åsted og vadested. 2009,” 257.

17 Andreas Nordberg, “Krigarna i Odins sal. Dödsföreställningar och krigarkult i fornnordisk religion,” Akademisk avhandling för filosofie doktorsexamen (University of Stockholm, 2003), 73-5.

18 *Grímnismál*, 7, 14; Sophus Bugge (ed. and comm.), *Sæmundar Edda hins fróða. (Norroen Fornkvæði)* (Christiania: Mallng, 1867), 77-8.

19 *Grímnismál*, 21 weist darauf hin, dass die Reise nach Valhǫll das Überqueren einer Brücke beinhalten könnte (Bugge, *Sæmundar Edda*, 79), aber die Strophe ist schwer zu interpretieren. Sie wird von Nordberg besprochen, “Krigarna,” 223-5.

20 *The History of the Danes* 2 [Saxo Grammaticus: *Gesta Danorum*], trans. Peter Fisher, ed. Hilda Ellis Davidson (Cambridge: Brewer, 1979-80), book 1, 67-9).

21 Bugge, *Sæmundar Edda*, 75-6.

22 *Ibidem*, 200.

23 *Ibidem*, 202-3.

24 Jónsson Finnur, *Den Norsk-islandske skjaldedigtning*, 4 vols. (Copenhagen: Gyldendal, 1912-15; reprint Copenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1967-73), vol. B I, 165.

25 Schjødt, “The Ship,” 23.

26 *Gautreks saga*, in *Fornaldar sögur Norðurlanda* IV, ed. Guðni Jónsson (Reykjavík: Íslendingasagnautgáfan, 1954), 28-30.

27 See John Megaard, “Hvor sto ‘Slaget i Hjǫrungavágr’? Jomsvikingeberetningens stedsnavn og Sæmundr fróði,” *alvíssmál* 9 (1999), 29-54. Þorgerðr was probably Hákon’s ancestress; Gro Steinsland, *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*, Doktoravhandling (University of Oslo, 1989; Oslo: Solum, 1991), 24, 122, 220-6, 238.

28 Bugge, *Sæmundar Edda*, 97-9, especially stanza 56.

29 *Ibidem*, 67.

30 *Edda Snorra Sturlusonar*, 106-8.

31 *Gylfaginning*, 37 and *Vǫluspá* 50 (Bugge, *Sæmundar Edda*, 9), *Edda Snorra Sturlusonar* , 71-3; cf. Schjødt, “The Ship,” 23.

32 Theo Brown, *The Fate of the Dead. A Study in Folk-eschatology in the West Country after the Reformation* (Ipswich: Brewer for The Folklore Society, 1979), 63-5.

33 Jan de Vries, *Keltische Religion*, Die Religionen der Menschheit 18 (Stuttgart: Kohlhammer, 1961), 87.

34 Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, 151; *Edda Snorra Sturlusonar*, 78. *Hlés* in *Hlésey* is the genitive of the name *Hlér*.

35 Helge Rosén, *Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion*. Doktorsavhandling, University of Lund (Lund: Gleerup, 1918), 16-8; Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, 260.

36 Tacitus, *Dialogus. Agricola. Germania*, The Loeb classical library 35, edition with translation, *Dialogus de oratoribus* trans. by Sir William Peterson, *Agricola* and *Germania* by Maurice Hutton (London: Heinemann, 1914), ch. 40.

37 de Vries, *Keltische Religion*, 87, 257-9; Jan E. Byberg, “‘Dei lukkelege øyane’ i norsk folketradisjon. Ei motivgransking,” 2 vols., Hovudfagsoppgåve i nordisk (University of Bergen, 1970), 176-8, 200-2; James MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 405-6; John Carey, “The Location of the Otherworld in Irish Tradition,” in *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, ed. Jonathan M. Wooding (Dublin: Four Courts Press, 2000), 113-9.

38 MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, 29.

39 Svend Grundtvig, *Danmarks gamle Folkeviser* II. *Naturmytiske Viser. Legendeviser* (Copenhagen: Selskabet til den Danske Literaturs Fremme, 1856), 238-40.

40 Die weit verbreitete Idee, dass *Grógaldur* und *Fjölsvinnsmál* lediglich fehlerhafte Fragmente eines **Svipdagsmál* sind, dass der späteren Ballade entspricht, muss jedoch zurück gewiesen werden; sie sind offensichtlich unabhängige Dichtungen, die aufgrund ihrer eigenen Prämisse wirken [Eldar Heide, “Fjölsvinnsmál. Ei oversett nøkkelkjelde til nordisk mytolog,” unveröffentlichte Master-Arbeit in altnordischer Philologie (University of Oslo, 1997); pdf-Version erhältlich bei <http://eldar-heide.net/>. Jedoch ist es möglich, dass sie einen Teil einer längeren, immanenten Geschichte bildeten. Vergl. Carol J. Clover’s Theorie [“The Long Prose Form,” *Arkiv för nordisk filologi* 101 (1986): 10-39] über unabhängige *þættir* [Kurzgeschichten], die zusammen eine immanente Saga bilden.

41 Eldar Heide, “Menneskesjela som vind i den samiske folkevisa Solsonen / *Biejjiien baernie* / *Beaivvi bárdni*,” *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 2007: 67-103; pdf-version available at <http://eldar-heide.net/>. Cf. Harald Gaski, *Biejjiien baernie. Beaivvi bárdni. Sámi Son of the Sun* (Kárášjohka: Davvi Girji, 2003).

42 E. g., O. Nicolaissen, *Sagn og eventyr fra Nordland*, 2 vols. (Kristiania: Mallings, 1879-87), I, 19; Reidar Th. Christiansen, “Litt om nordlandsk folketradition,” *Håløygminne* 1 (1920): 12-26; Just Qvigstad, *Lappiske eventyr og sagn*. 4 vols., Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter. 3, 10, 12, 15, vol. I: *Lappiske eventyr og sagn fra Varanger*, vol. II: *Lappiske eventyr og sagn fra Troms og Finnmark*, vol. III: *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen I*; vol. IV: *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen II og fra Nordland* (Oslo: Aschehoug, 1927-29), II, 433, 439-41, IV, 170-5; Finn Myrvang, *Huh-tetta. Folkeminne ifrå Andøya*, Norsk folkeminnelags skrifter 91 (Oslo: Universitetsforlaget, 1964), 42-4; Byberg, “‘Dei lukkelege øyane’ i norsk folketradisjon,” 38-40, 149, 161-3; Olav Bø, *Trollmakter og godvette. Overnaturlige vesen i norsk folketru* (Oslo: Det Norske Samlaget, 1987), 57.

43 Jón Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri. Nýtt safn*, 6 vols. Árni Böðvarsson og Bjarni Vilhjálmsson önnuðust útgáfuna [Reykjavík: Bókaútgáfan Þjóðsaga, 1958-61 (1862-64)], II, 300, 318-9, 321, 333, 339, 371, 419; IV, 484, 494, 512, 538, 575, 594, 614, 622.

44 Howard Rollin Patch, *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950), 45; Byberg, “‘Dei lukkelege øyane’ i norsk folketradisjon,” 179-81, 193.

45 Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur*, I, 101-3; III: 162-4.

46 *Saga af Þorsteini Bæarmagni*, in *Fornmanna sögur* 3. Útgefnar að tilhlutun hins Norræna Fornfræða Félags (Kaupmannahöfn, 1827), 176; Heide, “Gand, seid og ándevind,” 32, 222-4.

47 Hans Siuts, *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen*, Teutonia. Arbeiten zur germanischen Philologie 19 (Leipzig: Eduard Avenarius, 1911), 50-2, 243-5 (German); R. Hünnerkopf, “Brunnen,” in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, ed. E. Hoffmann-Krayer and Hanns Bächtold-Stäubli (Berlin: de Gruyter, 1927), col. 1677 (German); Theo Brown, “West Country Entrances to the Underworld,” in *The Journey to the Other World* Mistletoe series, Folklore Society publications 2 (Totowa, N.J.: D. S. Brewer, 1975), 90-103 (English and Welsh); I. Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle trolldomsmedisin*, 5 vols., Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II, Hist.-filos. klasse, 1927:6, 1933:2, 1940:1, 1943:2, 1947:1 (Oslo: Dybwad, 1928-1947), 1927:6, 56 (Norwegian); Karlis Straubergs, “Zur Jenseitstopographie,” *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* 13 (1957): 84 (Estonian). A hole in the ice is the entrance; Saami: Just Qvigstad “Lappischer Aberglaube,” in *Zur Sprach- und Volkskunde der Norwegischen Lappen*, ed. idem, Oslo etnografiske museums skrifter 1 (Oslo: Oslo etnografiske museum, 1920), 41; Norwegian: Reichborn-Kjennerud, *Vår gamle trolldomsmedisin*. 1927:6, 50.

48 T. Gwynn Jones, *Welsh Folklore and Folk-custom* (London: Methuen, 1930), 52; John Arnott Macculloch, “Celtic Mythology,” in *Celtic. Slavic*, ed. Louis Herbert Gray, The Mythology of all Races 3 (Boston: Marshall Jones Company, 1964), 128; MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, 359-60, 406. Cf. Byberg, , “‘Dei lukkelege øyane’ i norsk folketradisjon,” 181, 198; Carey, “The Location of the Otherworld in Irish Tradition,” 116.

49 W.R.S Ralston, *The Songs of the Russian People as Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life* (London: Ellis & Green, 1872), 107-9; Jan Máchal, “Slavic Mythology,” in *Celtic. Slavic*, The Mythology of all Races 3, ed. Louis Herbert Gray (Boston: Marshall Jones Company, 1964), 230.

50 Fulk, et. al., *Klaeber's Beowulf*, especially line 1492-4.

51 *Grettis saga Ásmundarsonar*, ed. Guðni Jónsson, Íslenzk fornrit 7, (Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1936), 214-6.

52 *Ketils saga hængs*, ed. Edition Guðni Jónsson, in *Fornaldar sögur Norðurlanda* II (Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954), 172-3.

53 Cf. Heide, “Gand, seid og ándevind,” 211-3, 226-7.

54 *Grímnismál* 7 (Bugge, *Sæmundar Edda*, 77).

55 *Völuspá*, 33; *Gylfaginning*, 35 and 49; *Skaldskaparmál* 27, *ibidem*, 6; *Edda Snorra Sturlusonar*, 38, 64, 110.

56 *Grímnismál* 45, *Lokasenna* (Bugge, *Sæmundar Edda* 85, 113 ff.); Ellis Davidson, *The Road to hel*, 76-7.

57 See K. B. Wiklund, “Saivo. Till frågan om de nordiska beståndsdelarna i lapparnas religion,” *Le monde oriental* 1916: 45-74; Louise Bäckman, *Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm studies in comparative religion 13 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1975); Hans Mebius, *Bissie. Studier i samisk religionshistoria* (Östersund: Jengel, 2003), 82.

58 Cf. Josef Weisweiler, “Seele und See. Ein etymologischer Versuch,” *Indo-Germanische Forschungen* 57 (1940): 25-55.

59 Hans Skanke, “Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ. Pars Prima Anlangende de Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner” (1728-1731), in *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter*, ed. O. Solberg (Oslo: Etnografisk museum, 1945), 191-2, 195. Cf. Carl Solander, Carl, “Kort relation, om den danska Missions tilstånd uti Norrige [...]” (1726), in *Källskrifter till lapparnas mytologi*, ed. Edgar Reuterskiöld (Stockholm: Ivar Hæggströms boktryckeri, 1910), 26; Heide, “Gand, seid og åndevind,” 136, and Skanke, “Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ,” 195; Jens Kildal, “Afguderiets Dempelse og den Sande Lærdoms Fremgang [...],” (1730 and later, in *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter*, ed. Marie Krekling, Nordnorske samlinger 5, 2 (Oslo: Brøgger, 1945), 140; Sigvard Kildal, “Nogle Observationer om Trommen eller Runebommen [...],” (1730 and later?), in *Det skandinaviske Litteraturselskabs Skrifter* 2, ed. Jan Werner Abrahamson (Copenhagen: Det skandinaviske Litteraturselska, 1807), 456 (Abrahamson’s title: “Efterretning om Finners og Lappers hedenske Religion”). In Grønvik’s Interpretation des Eggjum Runensteins, spätes siebzehnten Jahrhundert, aus dem westlichen Norwegen (1985) gibt es (auch) “Fischtransport” zum Reich der Toten in die See: Ottar Grønvik, *Runene på Eggjasteinen. En hedensk gravinnskrift fra slutten av 600-talle* (Oslo: Universitetsforlaget, 1985).

60 Isaac Olsen, *Om lappernes vildfarelser og overtro. Kildeskrifter til den lappiske mytologi* II (after 1715), ed. Just Qvigstad, Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs skrifter 4 (Trondhjem: Det Kgl. norske Videnskabers Selskab, 1910), 45, cf. 46; Heide, “Gand, seid og åndevind,” 232-3.

61 *Laxdoela saga*, ed. Einar Ól. Sveinsson, Íslenzk fornrit 5 (Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1934), 46 (chapter 14).

62 *Eyrbyggja saga*, ed. Matthías Þórdarson and Einar Ól. Sveinsson, slenzk fornrit 4 (Reykjavík: Hið íslenzka Fornritafélag, 1935), 19 (ch. 11); cf. Rosén, *Om dödsrike och dödsbruk*, 18.

63 For more about ancestor mountains, see: *Eyrbyggja saga*, 9, note 4; Ellis Davidson, *The Road to hel*, 88; Emil Birkeli, *Huskult og hinsidighetstro. Nye studier over fedrekult i Norge*, Skrifter utgitt av Det norske videnskapsakademi i Oslo II, Hist.-filos. klasse 1943:1 (Oslo: I kommisjon hos Dybwad, 1944), 208.

64 *Egils saga Skalla-Grímssonar*, ed. Sigurður Nordal, Íslenzk fornrit 2 (Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1933), 246-8.ff.

65 Nordberg, “Krigarna,” 274-5.

66 *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, in *Fornaldar sögur Norðurlanda* III, ed. Guðni Jónsson (Reykjavík: Íslendingasagnauðgáfan, 1954), 365.

67 There are many parallels to this, cf. Simek, *Dictionary of Northern Mythology*, 242.

68 *Sǫgubrot af fornkonungum*, in *Danakonunga sǫgur*, ed. Bjarni Guðnason, Íslenzk fornrit 35 (Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1982), 53-5.

69 Cf. Nordberg, “Krigarna,” 135. There are many parallels to this, e.g., the above-mentioned Starkaðr, fostered by Hrosshársgrani = Óðinn.

70 Stig Isaksson (p. 29; 1958: *Skånes ortnamn. Serie A, bebyggelsenamn. Del 14, Onsjö Härad*. Utgivna av Dialekt och ortnamnsarkivet i Lund. Lund: Gleerupska universitetsbokhandeln) bemerkt Hinweise, dass der Name eine späte Erfindung ist, doch andererseits ist kein anderer Name davon bekannt

71 *Nordisk familjebok. Konversationslexikon och realencyklopedi* 12 (Stockholm: Gernandts boktryckeri-aktiebolag, 1888), 101.

72 Berta Stjernquist, “Spring-cults in Scandinavian Prehistory,” in *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, ed. Tullia Linders and Gullög Nordquist, Boreas 15 (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 149- 57; eadem, “The Basic Perception of the Religious Activities at Cult-Sites such as Springs, Lakes and Rivers,” in *The World-View of Prehistoric Man. Papers presented at a symposium in Lund, 5-7 May 1997, arranged by the Royal Academy of Letters, History and Antiquities along with The Foundation Natur och kultur, publishers*, ed. Lars Larsson and Berta Stjernquist, Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, Konferenser 40 (Stockholm: Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, 1998), 157-78; Charlotte Fabech, “Samfundsorganisation, religiøse ceremonier og regional variation,” in *Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11.-15 april 1989*, ed. Charlotte Fabech and Jytte Ringtved, Jysk Arkæologisk Selskabs skrifter 27 (Århus: Jysk Arkæologisk Selskab), 283-303; Torsten Capelle, “Quell- und Brunnenopfer,” in *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland*, ed. Ralf Busch, Veröffentlichung des Helms-Museums 86 (Neumünster: Wachholtz, 2000), 101-5; idem, “Mooropfer,” in *ibidem*, 123-7; Stefan Brink, “Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth,” in *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 31 (Berlin: de Gruyter, 2001), 96-8.

73 Knut Helskog, “The Shore Connection. Cognitive Landscape and Communication with Rock Carvings in Northernmost Europe,” *Norwegian Archaeological Review* 32 (1999), 73-94; Lasse Bengtsson, *Bilder vid vatten. Kring hållristningar i Askum sn, Bohuslän*, GOTARC. Serie C, Arkeologiska skrifter 51 (Stockholm: Göteborgs universitet. Institutionen för arkeologi, ANL, 2004).

74 Christiansen, “Litt om nordlandsk folketradition,” 19.

75 Fisher and Ellis Davidson, *The History of the Danes* 2, book 1, 8, 14.

76 *Saga af Þorsteini Bæarmagni*, 176.

77 Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur* I, 101-3; III, 162-4.

78 Icelandic tradition: Einarsson Bjarni, *Munnnælasögur 17. aldar*, Íslenzk rit síðari alda 6 (Reykjavík: Hið Íslenzka fræðafélag, 1955); Irish tradition: Patch, *The Other World*, 45; Macculloch 1964, “Celtic Mythology,” 118.

79 Seán Ó Súilleabháin, *A Handbook of Irish Folklore* (Dublin: The Folklore of Ireland Society, 1942), 450; Arthur C.L. Brown, *The Origin of the Grail Legend* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1943), 23; MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, 359-60.

80 Skanke, “Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ,” 190-2; Wiklund, “Saivo,” 55; Bäckman, *Sájva*, 67-9; and Mebius, *Bissie*, 81-3.

81 Holmberg [Harva], “Vänster hand och motsols,” 25-6.

82 *Ibidem*, 33.

83 *Ibidem*, 33-5; idem, *Finno-ugric, Siberian [Mythology]*, The Mythology of all Races IV, ed. John Arnott et al. (Boston: Marshall Jones Company, 1927), 73.

84 Eine Variante ist die Auffassung, dass Nacht und Winter in der Anderswelt herrschen, wenn in dieser Welt Sommer und Tag sind, obwohl das nicht direkt von der Reflektion im Wasser abgeleitet werden kann, nur von der generellen Umkehrung eines Spiegelbildes. Saxos Quelle der Unterwelt, wie sie von Haddingus aufegsucht wurde, ist eine frühe skandinavische Bezeugung davon. In ihr sind Sommer und frische Pflanzen, wenn überirdisch Winter ist (Fisher and Ellis Davidson, *The History of the Danes* 2, book I, 30-1).

85 Carl von Linné, Carl Linnæi öländska och gothländska resa på riksens höglövlige ständers befallning förrättad åhr 1741. Med anmärkningar uti oeconomien, naturalhistorien, antiquiteter & c. med åtskilliga figurer (Stockholm: Gottfried Kieselwetter, 1745), 312-3.

86 E.g., Brink, “Mythologizing Landscape,” 96.

87 Zum Beispiel: Jones, *Welsh Folklore*, 52 (Wales); MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, 359 (Ireland); Brown, “West Country Entrances to the Underworld,” (England and Wales); Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur*, I, 101-3; III, 162-4 (Iceland); Feilberg 1910: 59-60, Myrvang, *Huh-tetta*, 29-30, 35, 38 (mainland Scandinavia); Bäckman, *Sájva*, 126 (Saami land); Straubergs, “Zur Jenseitstopographie,” 83-4 (Estonia).

88 Ernst Manker, *Lapparnas heliga ställen. Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska museets och Landsantikvariernas fältundersökningar*, Acta Lapponica XIII (Stockholm: Gebers, 1957), 195-7, image 172-4 (Saami land).

89 *Ibidem*, 162. Cf. Straubergs, “Zur Jenseitstopographie,” 84 (Estonia); Nordberg, “Krigarna,” 74-6, 273-5 (medieval Scandinavia).

90 Holmberg [Harva], *Finno-ugric, Siberian [Mythology]*, 78-9; Veikko Anttonen, “The Concept of *pyhä* (Sacred) in Pre-Christian Finnish Religion,” In *Northern Religions and Shamanism*, ed. Mihály Hoppál and Juha Pentikäinen, Ethnologica uralica 3 (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992) 36; Nordberg, “Krigarna,” 39. Cf. “hinabgesogen” in einigen deutschen Quellen: Siuts, *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen*, 54-5.

91 *Vǫluspá* 27-8 (Bugge, *Sæmundar Edda*, 9).

92 Der norwegische Name bedeutet “die Insel des Berggottes” und der Saami-Name bezieht sich wahrscheinlich auf den Donnergott.

93 Agnar Nordback, “Tunnsjø og Tunnsjøguden,” *Årbok for Nord-Trøndelag Historielag* 1933: 63-66; Martin Bjerken, *Grong bygdebok. For Grong, Harran, Namsskogan og Røyrvik* (Trondheim: [s.n.], 1950).

94 Der Name dieser Insel bezieht sich auf den Donnergott. Dank an Håkan Rydving, University of Bergen, Für seine Hilfe mit den Namen *Tjæhkere* und *Äjjih*.

95 Manker, *Lapparnas heliga ställen*, 292, image 338-40.

96 Straubergs, “Zur Jenseitstopographie,” 84.

97 MacKillop, *Dictionary of Celtic Mythology*, 406.

98 *Bárðar saga [Snæfellsáss]*, in *Harðar saga*, ed. Bjarni Vilhjálmsson and Þórhallur Vilmundarson, Íslenzk fornrit 13 (Reykjavík: Hið Íslenzka fornritafélag, 1991), 165-7.

99 *Óláfs saga Tryggvasonar*, in *Heimskringla* I by Snorri Sturluson, ed. Bjarni Aðalbjarnarson, Íslenzk fornrit 26 (Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1941), 324-6, *Rögnvalds þáttr ok Rauðs*, Richard Perkins, *Thor the Wind-Raiser and the Eyrarland Image*, Viking Society for Northern Research text series XV (London: Viking Society for Northern research, 2001).

100 Mankers, *Lapparnas heliga ställen*, 24.

101 *Ibidem*, 28.

102 Gunnar Olof, Hyltén-Cavallius, *Wärend och Wirdarne. Ett försök i Svensk Ethnologi* 2 (Stockholm: Norstedt, 1863-68), I, 130: “en stenbro eller ett vad.”

103 *Bárðar saga*, 165-7.

104 Heide, “More inroads to pre-Christian notions, after all?”

105 Helskog, “The Shore Connection;” Bengtsson, *Bilder vid vatten*.

106 Wiklund, “Saivo,” 50.

107 Byberg, “‘Dei lukkelege øyane’ i norsk folketradisjon.”

108 *Ibidem*, 86-88.

109 *Guta saga. The History of the Gotlanders*, ed. Christine Peel, Viking Society for Northern Research, text series XII (London: Viking Society, University College, 1999), 2.

110 Finnur Jónsson, *Lexicon poeticum* (Copenhagen: S. L. Møllers Bogtrykkeri, 1913-16), 261, 484.

111 *Hervarar saga ok Heiðreks*, ed. Guðni Jónsson, in *Fornaldar sögur Norðurlanda* II (Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954), 1-71; *Örvar-Odds saga*, ed. Guðni Jónsson, in *Fornaldar sögur Norðurlanda* II (Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954), 199-363; *Göngu-Hrólfs saga*, ed. Guðni Jónsson, in *Fornaldar sögur Norðurlanda* III (Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954), 167; *Egils saga einhenda*, 365; *Ragnars saga loðbrókar*, ed. Guðni Jónsson, in *Fornaldar sögur Norðurlanda* I (Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1954), 284-5.

112 *Lokasenna*, 24, *Hárbarðsljóð*, 37 (Bugge, *Sæmundar Edda*, 117, 101).

113 *Edda Snorra Sturlusonar*, 78; cf. *Grímnismál*, 45 and *Lokasenna* (Bugge, *Sæmundar Edda*, 85, 113-5).

114 *Göngu-Hrólfs saga*, 167.

115 *Egils saga einhenda*, 365.

116 *Hervarar saga ok Heiðreks*, 13.

117 A.W. Brøgger, “Oseberggraven – Haugbrottet,” *Viking* 1944: 1-45; Heinrich Beck, “*Haugbrot* im Altnordischen,” in *Zum Grabfrelve in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. Untersuchungen zu Grabraub und "haugbrot" in Mittelund Nordeuropa*, ed. Herbert Jankuhn et. al., Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, 3. Folge (Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 1978), 211-28; Jonas Wellendorf, “Haugbrot i norrøn litteratur og omegn,” hovedoppgave i nordisk (University of Bergen, 2002).

118 *Ragnars saga loðbrókar*, 284-5.

119 *Ketils saga hængs*, 172-73; cf. Heide, “Gand, seid og åndevind,” 211-3, 226-8.

120 Byberg, “‘Dei lukkelege øyane’ i norsk folketradisjon,” 58-60.

121 Árnason, *Íslenzkar þjóðsögur* I, 86-8.

122 Byberg, “‘Dei lukkelege øyane’ i norsk folketradisjon,” 86-8.

123 E.g., P. Chr. Asbjørnsen, *Norske Huldre-Eventyr og Folkesagn*. 3rd ed. Christiania: Steensballe, 1870); Svale Solheim, *Norsk sætertradisjon*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B, Skrifter 47 (Oslo: Aschehoug, 1952), 371-3, 376-8.

124 Zusätzlich kann die Anderswelt aufwärts, indem man auf einen Berggipfel geht oder in den Himmel oder zu den Sternen reist, erreicht werden. Ich habe dieses Motiv in diesem Artikel noch nicht besprochen, werde jedoch in den abschließenden Bemerkungen darauf zurück kommen.

125 Cf. Anttonen, “The Concept of *pyhä*,” 13.

126 Brink, “Mythologizing Landscape,” 95.

127 Cf. Nathan Söderblom, “Holiness,” in *Encyclopædia of Religion and Ethics* 6, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1913), 731-41; C.W. von Sydow, “Det ovanligas betydelse i tro och sed,” *Folkminnen och folktankar* 1926: 53-70; Veikko Anttonen, “Does the Sacred Make a Difference? Category Formation in Comparative Religion,” in *Approaching Religion*. Part I. *Based on Papers Read at the*

Symposium on Methodology in the Study of Religions Held at Åbo, Finland, on the 4th-7th August 1997, Scripta Instituti Donneriani Aboensis 17 (Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 1999), 12.

128 *Edda Snorra Sturlusonar*, 8-77.

129 *Ibidem*, 15-6.

130 Stefan Brink, 2004, "Mytologiska rum och eskatologiska föreställningar i det vikingatida Norden," in *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi*, ed. Anders Andrén et al., Vägar till Midgård 4 (Lund: Nordic Academic Press, 2004), 291-316; Jonas Wellendorf, "Homogeneity and Heterogeneity in Old Norse Cosmology," in *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3-7, 2004*, ed. Anders Andrén et al., Vägar till Midgård 8 (Lund: Nordic Academic Press, 2006), 50-3.