

Sakrallandschaft

De Gruyter | 2016

Eintragstyp	entry
Eintragungssprache	Deutsch
Fachdisziplin	Religionswissenschaften
Themenschwerpunkt	Religion und Kult ; Landschaften und Orte
Zeitalter	Wikingerzeit (793–1100) ; Mittelalter (ca. 500–1500)
Geographischer Raum	Nordatlantik ; Nordeuropa

[Inhaltsverzeichnis](#) ▾

§ 1. Einleitung

Der Begriff der ‚Sakrallandschaft‘ bezeichnet eine Landschaft, die mit religiöser Bedeutung aufgeladen ist. Bei einer Sakrallandschaft handelt es sich um den religiösen Spezialfall der Semantisierung einer Landschaft, wie sie für von Menschen bewohnte Landschaften weithin grundsätzlich anzunehmen ist: Wo Menschen mit ihrer Umgebung interagieren, ist die Etablierung von mit dieser Umgebung verbundenen Assoziationsketten, wenn nicht unvermeidlich, so doch der Regelfall. Für den nordgermanischen Bereich wird dies etwa durch die Isländersagas illustriert, die durch die Verbindung einer Vielzahl von Erzählungen mit konkreten, realweltlich fassbaren Lokalitäten den – insbesondere, aber nicht nur isländischen – Raum semantisch aufladen (vgl. [Glauser 2000](#), S. 209). Dies ist aber kein spezifisch nordischer Spezial-, sondern im interkulturellen Vergleich vielmehr der Normalfall. Um nur einige wenige klassische, nicht-germanische Vergleichsfälle zu nennen, sei etwa an das Werk des kaiserzeitlichen griechischen Reiseschriftstellers Pausanias erinnert, der in den zehn Büchern seiner *Beschreibung Griechenlands* im zweiten nachchristlichen Jahrhundert eine Vielzahl griechischer Ortsüberlieferungen gesammelt hat; an die umfangreiche Tradition der „Ortsnamenüberlieferung“ des irischen Mittelalters (*dindshenchas*: [Gwynn 1903–1935](#); [Stokes 1894–1895](#); [Stokes 1893](#); [Stokes 1892](#)); an die ethnographischen Arbeiten von Keith Hamilton Basso zur Semantisierung der Landschaft bei den westlichen Apachen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ([Basso 1996](#); [Basso 1984](#)); oder an die enge Verbindung von realweltlichen Orten und mythischen Narrativen bei den australischen Aborigines ([Faulstich 1998](#); [Smith 1987](#), S. 7).

Dennoch ist der Begriff der ‚Sakrallandschaft‘, so wenig er auch aus der Umgangssprache oder dem Forschungsdiskurs wegzudenken ist, auf theoretischer Ebene nicht unproblematisch: Beide Bestandteile des Kompositums weisen erhebliche Unschärfen bzw. forschungsgeschichtlich bedingte problematische Konnotationen auf.

§ 2. ‚Landschaft‘ und ‚heiliger Raum‘

a. ‚Landschaft‘

Ausführlich zum Begriff der ‚Landschaft‘ und seinen verschiedenen historisch gewachsenen Konnotationen vgl. [Landschaft](#), ferner [Geffen 2005](#); [Pieschel 1999](#). Der Begriff der ‚Landschaft‘ ist historisch in zwei Traditionslinien verankert, die beide bis in seine gegenwärtige wissenschafts- und bildungssprachliche Verwendung hinein nachwirken ([Landschaft](#), §1). In den ältesten, noch althochdeutschen Belegen (ab dem 9. Jahrhundert) bezeichnet der Begriff einen politisch definierten Landstrich (i. S. v. *territorium*, *regio*, *provincia*); von hier führt eine, wenn auch nur indirekte, Linie zum heutigen Gebrauch des Begriffs für einen bestimmten politischen Raum oder Naturraum. Daneben steht eine spätmittelalterliche Entwicklung des Landschaftsbegriffs zu einem Terminus der Fachsprache der Malerei, wo der Begriff einen sichtbaren (und somit im Bild darstellbaren) Naturausschnitt bezeichnete. Beide Traditionslinien sind in den modernen bildungssprachlichen Gebrauch von ‚Landschaft‘ eingegangen, was zu einer wiederholt bemerkten, aber bislang nicht überwundenen Unschärfe des Begriffs zwischen ‚visuellem Raumeindruck‘ und ‚politisch oder naturräumlich bestimmter Region‘ beiträgt ([Landschaft](#); [Landschaftsarchäologie](#); [Geffen 2005](#), S. 989). In der praktischen Anwendung des Begriffs der ‚Sakrallandschaft‘ auf konkrete historische Einzelfälle ist somit besonderes Augenmerk auf eine klare Definition des der Untersuchung jeweils zugrunde gelegten Verständnisses von ‚Landschaft‘ zu legen.

b. ‚heiliger Raum‘

Im Rahmen des geläufigen Bedeutungsspektrums von ‚Landschaft‘ ist eine (Sakral-)Landschaft in jedem Fall ein größerer, zumindest mehrere Örtlichkeiten umfassender Raum. Als ein sakral konnotierter geographischer Raum ist eine ‚Sakrallandschaft‘ ein Sonderfall eines ‚heiligen Raums‘. Konzepte eines ‚heiligen Raums‘ sind in der Religionswissenschaft seit Langem Gegenstand einer lebhaften Diskussion (vgl. [Neu 2012](#); [Corrigan 2009](#); [Mohn 2007](#); [Brereton 2005](#); [Faulstich 2005](#); [Bumbacher 1999](#); [Gehlen 1998](#)). Ab der Mitte des 20. Jahrhunderts und zumindest bis in die 1980er Jahre hinein wurde diese Diskussion zu heiligen Räumen insbesondere von den Thesen Mircea Eliades dominiert, der eine Religionstheorie – einschließlich einer Theorie heiliger Räume – auf einem Konzept des ‚Heiligen‘ aufbaute (etwa [Eliade 1998](#); vgl. [Mohn 2007](#), S. 337–342; [Brereton 2005](#), S. 7985; [Gill 1998](#), S. 301–304; [Apostolos-Cappadona 1996](#)). Eliade zufolge steht im Kern der Religion die sog. ‚Hierophanie‘: das sich-Zeigen des Heiligen, durch das das Heilige sich dem Menschen offenbart. Diese Offenbarung finde primär in Naturerscheinungen statt, wie Bergen, Bäumen und Steinen. Im Gesamtkontext von Eliades Denken ist sein Konzept der Hierophanie dabei in einen stark zivilisationskritischen Kontext eingebettet. Das Erleben von Hierophanien sei typisch für die Religiosität des ‚archaischen‘ Menschen, die der Irreligiosität des modernen, profanen Menschen als positiv gewertetes, kulturkritisches Gegenbild gegenübergestellt wird: Der archaische Mensch sei der *homo religiosus*, der sich in einer Welt des Heiligen bewege, während der profane Mensch der Moderne in einer profanierten, sinnentleerten Gegenwart lebe. Dem so konstruierten Gegensatz zwischen archaischer, sinnhafter, mit dem Heiligen in engem Kontakt stehender Religiosität und moderner, sinnentleerter, vom Heiligen abgeschnittener Profanität entsprächen auch zwei grundsätzlich andersartige Geschichtsbilder: Der moderne Mensch lebe in einer linearen Zeit, die keine Sinnangebote bereithielte. Der archaische Mensch hingegen lebe in einer zyklischen Zeit, die ihren Sinn aus der Wiederholung mythischer Paradigmata beziehe, das heißt aus dem ständigen Rückgriff auf die ursprüngliche Sinnsetzung durch die Offenbarung des Heiligen, die in der mythischen Urzeit – *in illo tempore* – stattgefunden habe: Sinnvolles Handeln sei Handeln, das Handlungen wiederhole, die *in illo tempore* durchgeführt wurden. Die Offenbarung des Heiligen *in illo tempore* habe dabei nicht nur einen zeitlichen Anfangspunkt für sinnhaftes Handeln gesetzt, sondern konstituiere dadurch, dass sie an einem bestimmten *Ort* stattgefunden habe, auch eine religiöse Prägung des Raums: Die Hierophanie etabliert einen heiligen Raum. Der Ort, an dem das Heilige sich offenbare, konstituiere einen privilegierten Raum, der auch nach der ursprünglichen Hierophanie einen Kontaktpunkt zwischen den Menschen und dem Heiligen bilde. Am engsten sei dieser Kontakt im ‚heiligen Zentrum‘, dem zentralen Ort der Offenbarung des Heiligen. Dieses ‚Zentrum‘ – sei es Jerusalem, Mekka oder ein heiliger Hain – sei der zentrale Orientierungspunkt, der dem sinnhaften Raum Struktur gebe. Von ihm aus werde die Welt sinnvoll und dauerhaft geordnet.

Eliades Zugang ist inzwischen als hochgradig problematisch erkannt worden: Dadurch, dass Eliade im Kern seiner Theorie eine Offenbarung eines (offenbar als real gedachten) Heiligen ansetzt, erweist sein Zugang sich als letztlich theologisch mit gegenwartskritisch-religionsstifterischer Zielsetzung (vgl. [Mohn 2007](#), S. 342f.; [Gladigow 1999](#), S. 546). Eine dezidiert kritische Auseinandersetzung mit Eliades Zugang zu Konzepten von Religion und heiligem Raum wurde bereits in den 1980er Jahren von Jonathan Z. [Smith \(1987\)](#) vorgelegt (vgl. [Gill 1998](#), S. 304–309). Smith setzte dabei nicht bei den allgemeinen Problemen von Eliades quasi-theologisierendem Zugang an, sondern näherte sich Eliades Arbeit über deren Details, indem er aufzeigte, dass Eliade etwa bei der Interpretation des von ihm herangezogenen australischen Materials tiefgreifende Fehler unterlaufen sind, die nicht zuletzt auf einer fehlenden vertieften Auseinandersetzung mit dem Gegenstand und fehlender Quellenkritik beruhten. Dies führt Smith darauf zu einer grundsätzlichen Kritik an Eliades These, dass das Konzept eines ‚heiligen Zentrums‘ für die Religionsgeschichte allgemein prägend sei. Ganz im Gegenteil legt das australische Material, das Eliade zur Illustration seiner These heranzieht, nahe, dass eine Verbindung zwischen einem irdischen Diesseits und einem transzendenten Heiligen in einem ‚heiligen Zentrum‘ keineswegs ein allgemein verbreiteter Zug religiöser Raumkonzeptionen ist. Im Zentrum der entsprechenden australischen Mythen stehen die innerweltlichen Transformationen urzeitlicher Ahnen und die Kontinuität zwischen der so entstandenen, durch den Menschen geprägten Landschaft und der heutigen Landschaft, in der die Ahnen weiterhin gegenwärtig bleiben und erinnert werden; eine Schaffung eines ‚heiligen Zentrums‘ durch eine ‚Hierophanie‘ ist hier nirgends ersichtlich. Ähnlich verhält es sich mit anderem Material, auf das sich Eliade zur Untermauerung seiner These von der universalen Bedeutung eines ‚heiligen Zentrums‘ beruft ([Smith 1987](#), S. 1–23). Smiths eigener Zugang zum Verhältnis von Ort und Ritual, den er daraufhin entwickelt, betont die Rolle von sozialen und insbesondere von Machtstrukturen für die Etablierung ‚heiliger‘ Orte: Solche Orte sind nicht statisch vorgegeben, sondern werden gesellschaftlich begründet und sind dementsprechend historischen Wandlungsprozessen unterworfen. Die Existenz von ‚heiligen Zentren‘ in der Religionsgeschichte weist Smith nicht grundsätzlich zurück, aber sie werden bei ihm zu religionsgeschichtlichen Einzelfällen, die nicht grundsätzlich vorausgesetzt werden dürfen, sondern deren Existenz jeweils am spezifischen historischen Material aufgezeigt werden muss. Eine zentrale Rolle des Raums in seinem Verhältnis zu religiösen Ritualen sieht Smith in der Lenkung und Fokussierung von Aufmerksamkeit: Wie Rituale in erster Linie eine Art

seien, Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, so sei die fundamentale Rolle des Raums und der Gestaltung des Raums im Rahmen von Ritualen, dazu beizutragen, diese Aufmerksamkeit zu fokussieren. Ein heiliger Bezirk oder ein Tempel fungiert als eine Linse, die die Aufmerksamkeit des Eintretenden bündelt (vgl. [Brereton 2005](#), S. 7978). Dies geht einher mit einer Theorie des Heiligen, die das ‚Heilige‘ nicht essentialistisch bestimmt, sondern durch den Grad an Aufmerksamkeit, der ihm gewidmet ist: Nichts ist an sich heilig oder profan, sondern ein Gegenstand, eine Handlung oder ein Ort werden erst dadurch heilig, dass sie zum Gegenstand einer in höchstem Grad markierten Aufmerksamkeit werden. Diese Aufmerksamkeit ist dabei Smiths Auffassung zufolge oft durch den Raum geformt: „A sacred text is one that is used in a sacred place – nothing more is required. [...] The *sacra* are sacred solely because they are used in a sacred place; there is no inherent difference between a sacred vessel and an ordinary one“ ([Smith 1987](#), S. 104, 106). Räume ihrerseits erhalten ihre Bedeutung vor allem durch die Projektion mythischer Narrative auf bestimmte Orte, wie Smith etwa am Beispiel Palästinas im 4. Jahrhundert n. Chr. entwickelt ([Smith 1987](#), bes. S. 114f.).

Ein neuerer Zugang zum Thema des ‚heiligen Raums‘ stammt von Jürgen [Mohn \(2007\)](#). Mohn rekurriert dabei, unter kritischem Rückgriff auf Eliades Konzeption des heiligen Raums, auf das Werk von Michel Foucault und insbesondere auf Foucaults Konzept der ‚Heterotopien‘ (vgl. [Foucault 2006](#)). In Übereinstimmung sowohl mit Eliade als auch mit Foucault beschreibt Mohn den ‚Raum‘ als ein Medium, das „strukturiert wird durch die Wertung unterschiedlicher Orte: Orte strukturieren den Raum durch ihre Fähigkeit, Akzente zu setzen und Oppositionen im Medium des Raums einzunehmen“ ([Mohn 2007](#), S. 343). Jede Ordnung des Raums impliziert für Mohn dabei die Existenz von „Bruchstellen“, „Gegenordnungen oder Ordnungen des Anderen“; solche „Brüche im Raum dienen als Konstruktionsprinzipien konkreter Ordnungen, indem sie diese aus dem Gegenteil ihrer selbst bestimmen“ ([Mohn 2007](#), S. 344). Die Orte, an denen sich solche ordnungsstiftende Brüche befinden, bezeichnet [Mohn](#) in Anlehnung an Foucault als ‚Heterotopien‘. Dabei ist eine Heterotopie für Foucault zunächst nicht wesensmäßig als religiös bestimmt; Foucault fasst jede Art von „Gegenraum“ unter diesen Begriff, ohne sich bei seiner Anwendung auf die religiöse Sphäre zu beschränken. Wesentlich für Mohns Rezeption des Begriffs ist, dass Heterotopien Grenzen aufbauen, deren Überschreitung den Menschen verändert bzw. vom Menschen Veränderung verlangt; Mohn spricht entsprechend von Heterotopien als ‚Transformations-Orten‘ ([Mohn 2007](#), S. 345). Dieses Charakteristikum der Heterotopien legt für Mohn eine Übertragbarkeit auf den religiösen Bereich nahe: Heterotopien sind Orte für Handlungen, die von den Handlungsmustern des Alltagslebens abweichen – womit der Begriff etwa zur Bezeichnung des Kirchenraums geeignet ist, in dem das Messopfer stattfindet. Zudem verweist Mohn darauf, dass Heterotopien nach Foucault Räume sind, **die mehrere, im Grunde miteinander unvereinbare Räume miteinander vereinen**. Hierzu beobachtet er, dass gerade dies auch all jene Orte kennzeichnet, die umgangssprachlich heute als ‚heilige Orte‘ bezeichnet werden. (Der Raum, in dem das Messopfer gefeiert wird, ist von dieser Welt, zugleich aber auch von einer anderen; ein Tempel verbindet die sichtbare und eine unsichtbare Welt; die Kultstatue macht das Göttliche im Materiellen fassbar.) Damit bietet der Begriff der Heterotopie für Mohn die Möglichkeit, das Konzept eines ‚heiligen Raums‘ zu fassen, ohne auf einen religiös bestimmten Begriff des ‚Heiligen‘ rekurrieren zu müssen. Der ‚heilige Raum‘ wird so formalisiert und von kulturspezifischen Heiligkeitskonzepten und Theorien einer archaischen Hierophanie gleichermaßen unabhängig. Statt einer Fokussierung auf ein als real vorgestelltes Heiliges wendet sich eine an Foucaults Begriff der Heterotopien orientierte Erforschung heiliger Räume der Frage zu, welche strukturelle Funktion einzelne, als ‚anders‘ vom normalen Raum abgehobene Orte für die menschliche Lebenswelt haben und welche emotionale, die Lebenswelt konstruierende und Ordnung stiftende Bedeutung ihnen zukommt. Der Fokus wird so vom ‚Heiligen‘ verschoben auf die Mechanismen der Etablierung von Ordnung und Orientierung im menschlichen Leben, eine Orientierung, die vermittelt wird durch die „Differenz zwischen einem gewerteten, herausgehobenen Ort, ob nun als heilig oder als ‚anders‘ bezeichnet, und dem um diesen Ort sich erstreckenden homogenen Raum“ ([Mohn 2007](#), S. 350). Dabei schreibt Mohn den Grenzen solcher Heterotopien, und den mit der Überschreitung dieser Grenzen verbundenen Regeln und Ritualen, besondere Bedeutung zu.

Eine der am häufigsten vorgebrachten Funktionsbestimmungen von sakralem Raum ist eine Interpretation als Träger von Sinn und Bedeutung (*meaning*) und als Stifter von Orientierung: Heilige Räume, und was in heiligen Räumen getan, erlebt und inszeniert wird, helfen den Menschen dabei, sich in ihrer Lebenswirklichkeit zurecht zu finden und ihre Welt zu verstehen. Eine solche Auffassung von Raum als Träger von Sinn steht im Zentrum nicht nur der religionswissenschaftlichen Erforschung von Raumkonzepten. Von literaturwissenschaftlicher Seite wird die Auseinandersetzung mit Raum als Träger von Sinn und Orientierungsstiftung jüngst von Robert T. Tally und Bertrand [Westphal](#) unter dem Stichwort *Geocriticism/géocritique* propagiert: Im Zentrum dieses Paradigmas steht die Erforschung der literarischen Auseinandersetzung mit Orten und Landschaften und die Frage, wie die jeweiligen Orte hierdurch auch außerhalb ihrer literarischen Bearbeitungen mit Bedeutung aufgeladen erscheinen und es so zu einer Interaktion von Fiktion und Realität kommt; Ziel des geokritischen

Projekts sei „to make sense of the ways we make sense of our world, of our places in the world, and of our various and complex mappings of those worldly and otherworldly spaces“ ([Tally 2014](#); [Tally 2013](#), S. 112–145; [Tally 2011](#); [Westphal 2011](#); Zitat: [Tally in Westphal 2011](#), S. xii).

§ 3. Mechanismen der Markierung von Sakralität

Die Einschreibung einer religiösen Semantik in realweltliche Orte kann durch eine Vielzahl verschiedener Strategien erreicht werden. Hierzu zählen beispielsweise:

- Ortsnamen, wie die isländischen Toponyme Þórsmörk („Thors Wald“) und Krossá („Kreuzfluss“) in *Landnámabók* S343=H301 ([Kultische Namen](#); [Egeler 2015a](#); [Faulstich 1998](#), S. 206, 218; [Basso 1996](#); [Basso 1984](#));
- Narrative über ‚Gründungsheroen‘ oder andere Arten von Ursprungsmythen, einschließlich Erzählungen über die Formung der Landschaft durch Götter, Ahnen, Geister etc. ([Hof í Vatnsdal](#); [Hvítramannaland](#); [Egeler 2015a](#); [Brereton 2005](#), S. 7978f., 7984; [Gehlen 1998](#), S. 386; [Gill 1998](#), S. 303–306);
- Narrative über Manifestationen oder Einbrüche des Übernatürlichen in der bzw. in die Landschaft ([Totenberg](#); [Hof í Vatnsdal](#); [Fors á Rangárvöllum](#); [Egeler 2015a](#));
- die Deutung von ‚Naturorten‘ (d. h. von in ihrer äußeren Erscheinung nicht oder kaum durch menschliche Eingriffe veränderten Orten wie Hainen oder bestimmten Bergen) als Stätten eines privilegierten Zugangs zur ‚Anderwelt‘, der Kommunikation mit den Göttern, als Wohnort der Ahnen etc. ([Þórsnes](#); [Totenberg](#); [Lundr í Hnjóskadal](#); [Gunnsteinar](#); [Fors á Rangárvöllum](#); [Mayburd 2014](#); [Bernbaum 2005](#); [Brereton 2005](#), S. 7978; [Bradley 2000](#));
- die Errichtung sakraler Architektur im weitesten Sinne: Tempel, Kirchen, Altäre, Kreuze, Grabhügel, Grablagen von Heiligen ([Þórsnes](#); [Hof í Vatnsdal](#); [Krosshólar](#); [Gehlen 1998](#), S. 386f.).

Eine umfassende, synchron wie diachron differenzierte Untersuchung der Strategien der religiösen Semantisierung der Landschaft sowohl allgemein im germanischen als auch spezifisch im nordischen Bereich ist trotz wichtiger jüngerer Vorarbeiten (etwa [Brink und Nordeide 2013](#); [Brink 2001](#)) bislang ein Desiderat. Zum jetzigen Zeitpunkt lassen sich daher noch keine abschließenden Aussagen dazu treffen, durch welche Mechanismen, Strategien und Intentionen die Sakralisierung bzw. Sakralisierungen von Landschaft im germanischen und spezifisch nordischen Bereich gekennzeichnet war(en). Deutlich ist aber in jedem Fall, dass das Phänomen der ‚Sakrallandschaft‘ nicht vom Themenkomplex des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ zu trennen ist (vgl. [Bennett 2014](#); [Hermann et al. 2014](#); [Barraclough 2012](#); [Hermann 2010](#); [Hermann 2009](#); [Assmann 2007](#); [Glauser 2000](#); [Assmann 1999](#); [Assmann 1992](#); [Cancik und Mohr 1990](#)). Die Entstehung einer Sakrallandschaft ist der religiöse Spezialfall des allgemeineren Phänomens der Semantisierung der Landschaft, d. h. einer Aufladung der Landschaft mit ‚Bedeutung‘. Diese Bedeutung konstituiert sich dabei i. d. R. durch die Funktion einzelner Landschaftselemente oder eines Systems von Landschaftselementen als Träger kultureller Erinnerungen, als Medium des kulturellen Gedächtnisses – im Falle der Sakrallandschaft: religiöser Erinnerungen. Sakrallandschaften sind so (u. a.) religiöse Erinnerungsräume (vgl. [Brink 2013](#), S. 35f.; [Mohn 2007](#), S. 336; [Cancik und Mohr 1990](#), S. 311f.). Hierdurch wird auch der wesentliche Unterschied zwischen den Begriffen der ‚Sakrallandschaft‘ und der ‚Kultlandschaft‘ bedingt. Vom Begriff der ‚Kultlandschaft‘ ([Religion](#), §5b) unterscheidet sich der Terminus ‚Sakrallandschaft‘ durch seine größere Breite: Während eine ‚Kultlandschaft‘ durch einen konkreten Kultvollzug als solche definiert ist, kann die ‚Sakralität‘ einer ‚Sakrallandschaft‘ auch rein narrativ durch mythische Erzählungen begründet sein (vgl. [Geffen 2005](#), S. 989). Solche mythischen Erzählungen können, müssen aber nicht zu Kulthandlungen führen. Als Trägermedium des (religiösen) kulturellen Gedächtnisses ist eine Sakrallandschaft nicht von einem konkreten Kultvollzug abhängig, da dieser nur eine unter mehreren Möglichkeiten darstellt, dieses Gedächtnis in die Landschaft einzuschreiben.

Wichtig zu betonen ist ferner, dass eine Sakrallandschaft nicht nur durch religiöse Faktoren geprägt ist: Religiöse Elemente der Landschaftsprägung sind i. d. R. eng verwoben mit Macht- und Eigentumsansprüchen (vgl. die Entwicklung des isländischen *goði* vom ‚Priester‘ zum ‚Häuptling‘), weitergehenden ökonomischen Interessen (der ‚Tempelzehnt‘ der *Eyrbyggja saga* Kap. 4; Einnahmen aus dem Pilgerbetrieb etc.) und Fragen von Prestige (vgl. [Brereton 2005](#), S. 7984).

§ 4. Beispiel: Sakralisierung der Landschaft im Südwesten des Breiðafjörður

Eine der wichtigsten Landnehmerinnen in Westisland war dem Landnahmebuch zufolge Auðr die Tiefsinnige (S95–110; H82–84). Von den Britischen Inseln kommend, nahm sie den ganzen Bezirk der Dalir und ließ sich bei Hvammr nieder, an der Nordostspitze des Hvammsfjörður ganz im Südwesten des Breiðafjörður. Auf der Reise zu ihrem Landnahmeort gab Auðr verschiedenen Orten im südlichen Breiðafjörður Namen (*Dögurðarnes*; *Kambarnes*). Nachdem sie sich niedergelassen hatte, bestimmte sie eine Stätte für ihre religiösen Verrichtungen (S97; H hat an der entsprechenden Stelle eine Lakune):

*Sie verrichtete ihre Gebete bei den Kreuzhügeln ([Krosshólar](#)); dort ließ sie Kreuze errichten, weil sie getauft und sehr gläubig war. Ihre Verwandten hatten später ein großes religiöses Vertrauen (*átrúnaðr*) in diese Hügel. Dort wurde dann ein Opferaltar (*hörgr*) errichtet, als sie Opfer veranstalteten. Sie glaubten, dass sie in die Hügel hineinsterven würden, und Þórðr gellir wurde dorthin geführt, ehe er seinen Rang (*mannvirðing*) erhielt, wie es in seiner Saga heißt.*

Am Ende ihres Lebens veranstaltete Auðr ein prächtiges Fest, in dessen Verlauf sie selbst prophezeite, dass es sich bei diesem Fest um ihr Totenfest handeln werde; diese Prophezeiung erfüllte sich (S110):

In der folgenden Nacht starb sie. Sie wurde in der Flutzone begraben, wie sie es zuvor bestimmt hatte; denn sie wollte nicht in ungeweihter Erde liegen, da sie getauft war. Danach ging der Glaube ihrer Verwandten verloren.

In dieser Landnahmeschilderung wird im Südwesten des Breiðafjörður eine komplexe religiöse Erinnerungs- und Assoziationslandschaft konstruiert. Die christliche Landnehmerin fungiert dabei als die ‚Gründungsheroïn‘ der Erzählung (nicht ganz unähnlich den Ahnen im oft zitierten australischen Vergleichsmaterial). Schon durch die Etablierung von Ortsnamen schafft sie einen Erinnerungsraum, in dem die über Toponyme mit einzelnen Orten verbundenen Assoziationen auf die christliche Landnehmerin – und damit implizit auf die christliche Frühgeschichte der Region – verweisen. Diese Rolle der Toponymik ist besonders deutlich im Fall der ‚Kreuzhügel‘ [Krosshólar](#): Die Semantik dieses Namens verweist direkt auf die christliche religiöse Semantik des so bezeichneten Orts, der eine Art von Kalvarienberg dargestellt haben mag (vgl. [Magnús Már Lárusson 1964](#)). Eine explizit religiöse Semantisierung des Raums findet ferner auch durch die Erwähnung des Grabs der Urchristin Auðr statt. Die Präsenz des Grabs der christlichen Gründungsheroïn in der Umgebung von Hvammr schreibt dem Land in konkret physischer Form christliche Heiligkeit zu: Die Küste wird zum Reliquienschrein. Durch das auch im isländischen Kontext in höchstem Maße ungewöhnliche Detail, dass dieses Grab in der Flutzone lokalisiert wird (d. h. in dem Küstenbereich, der bei Flut vom Meer überspült wird), umgeht der Verfasser der Stelle gleichzeitig geschickt die Frage, warum Auðrs Grab in seiner Gegenwart nicht mehr für einen Kult zugänglich ist. Die Anbindung an die christliche Heilsgeschichte, die durch Auðr als christliche Gründungsheroïn geschaffen wird, wird so einerseits auf die (lebensweltlich zentral wichtige) Küstenlinie als ganze übertragen und zugleich möglicher Kritik entzogen.

Besonders ausführlich beschreibt das Landnahmebuch die Kreuzhügel und ihre religiösen Assoziationen. In dieser Beschreibung zeigt sich eine auffallend komplexe und dichte Stratigraphie religiöser Bedeutungen:

- Als ein christlicher Gebetsplatz sind die Kreuzhügel Teil des ‚Gründungsmythos‘ des Christentums in Island. Sie sind ein Landschaftsmonument, das dem Anspruch physische Präsenz verleiht, dass Island schon vom Beginn der isländischen Landnahme an ein Teil der christlichen Heilsgeschichte gewesen sei (vgl. [Landnámabók](#), §6.1).
- Indem die Kreuzhügel im nächsten Schritt ihrer Geschichte konfliktfrei von einem christlichen Gebets- zu einem heidnischen Opferplatz transformiert werden, werden sie Teil des ‚Gründungsmythos‘ der isländischen Gesellschaft: Sie werden zu einem Erinnerungsort, der in der isländischen Landschaft den Anspruch präsent macht, dass diese Gesellschaft von Anfang an durch eine Einheit gekennzeichnet gewesen sei, die auch über Religionsgrenzen hinweg Gültigkeit hatte.
- Durch ihre Transformation in ein anderweltliches Totenreich – ein Totenreich, das andere Texte mit stark paradiesischen Zügen ausstatten (siehe [Totenberg](#)) – schreiben die Kreuzhügel der Landschaft eine positive Hoffnung für die Zukunft ein. Hierdurch spiegeln sie einen zweiten Aspekt ihrer vorangegangenen christlichen Inkarnation, der von ihrer Umwandlung in einen heidnischen Opferplatz nicht reflektiert worden war: Sie werden zu einer Manifestation eines heidnischen irdischen Paradieses und spiegeln damit das Detail, dass die christlichen Kreuzhügel von Kreuzen bekrönt waren; denn das Kreuz wurde im mittelalterlichen christlichen Symbolrepertoire mit dem Baum des Lebens im Paradies gleichgesetzt ([Flemming 1968](#)) und verwies als Werkzeug der Erlösung des Menschen zugleich auf das zukünftige Paradies der Apokalypse.

- Für Þórðr gellir, der an anderer Stelle ausdrücklich unter die wichtigsten Häuptlinge Islands gezählt wird (S398=H355), scheinen die Kreuzhügel die Rolle einer Inaugurationsstätte zu spielen. Damit fungieren diese Hügel als ein Fokus politischer Macht, Machtinszenierung und Machtlegitimation (für Vergleichsmaterial siehe [Olrik 1909](#), S. 1–4). Dies betont nochmals, wie sehr die Kreuzhügel Teil des Gründungsmythos der isländischen Gesellschaft sind – in diesem Fall: seiner politischen Seite – und eine landschaftliche Manifestation des Prinzips der inneren Einheit darstellen: Die Differenzen zwischen Christentum und Heidentum werden transzendiert, und die Synthese beider kulminiert in einer politischen Ordnung, die der Gemeinschaft als ganzer dient.

Die Kreuzhügel sind ein besonders schlagendes Beispiel dafür, wie die isländische Literatur sakrale Landschaften konstruieren kann, die eine gleichermaßen religiöse und politische Orientierungsstiftung leisten: Als ein christliches und heidnisches, diesseitiges und anderweltliches, religiöses und politisches Landschaftsmonument sind die Kreuzhügel mit Bedeutungsschichten assoziiert, die sich zu einer Gesamtbedeutung verbinden, die ihnen eine zentrale Rolle als Symbol der politischen und religiösen Identität Islands zuweist und diese Identität in der Landschaft manifest macht. Zugleich macht der Kontext der Behandlung der Kreuzhügel im Landnahmebuch deutlich, dass hier tatsächlich nicht nur ein sakraler *Ort*, sondern eine sakrale *Landschaft* konstruiert wird: Die Kreuzhügel sind das zentrale Element dieser Landschaft, aber die von Auðr gestifteten Ortsnamen, Siedlungsplätze und insbesondere die religiöse Semantisierung der Küstenlinie durch das Grab der Landnehmerin zeigen, dass es sich bei den Kreuzhügeln nicht um einen isolierten Ort, sondern vielmehr um das ‚Zentrum‘ einer Erinnerungslandschaft handelt, die als Ganze zu würdigen ist.

Die Kreuzhügel illustrieren zudem auch die Relevanz der oben vorgestellten theoretischen Zugänge für das Thema (nord-)germanischer Sakrallandschaften. An den Kreuzhügeln zeigt sich der religiöse Ort – im Sinne von Mohns auf Foucault aufbauendem Sprachgebrauch – als eine ‚Heterotopie‘ im Sinne eines ‚Raums, der mehrere, im Grunde miteinander unvereinbare Räume miteinander vereint‘; denn in den Kreuzhügeln treffen sich das realweltliche Island, Golgatha als christlicher Erlösungsort, ein heidnischer Opferplatz und ein heidnischer Totenberg, der die Funktion eines heidnischen Erlösungsorts erfüllt. Alle diese zunächst unvereinbar scheinenden Räume verschmelzen in den Kreuzhügeln zu einem in der Landschaft gegenwärtigen Kult- und Erinnerungsraum. Auch dass solche Heterotopien der Stiftung von Orientierung dienen, wie Mohn dies postuliert, ist auf die Kreuzhügel direkt übertragbar, insofern als diese sich als Paradigma für die heilsgeschichtliche Einordnung und politische Grundlegung Islands, und damit als Quelle religiöser und politisch-gesellschaftlicher Orientierung, deuten lassen.

Ferner illustrieren die Kreuzhügel sowohl die gelegentliche Verwendbarkeit von Eliades Konzept eines ‚heiligen Zentrums‘ als auch Smiths berechtigte Kritik an dessen essentialistischer Absolutsetzung: Die Kreuzhügel konstituieren den Fokus sowohl der religiösen Praxis Auðrs als auch der religiösen Praxis ihrer Verwandten, doch ist ihre Heiligkeit nicht das Ergebnis einer ‚Hierophanie‘, sondern – wie schon aus dem Landnahmebuch deutlich zu werden scheint – das Ergebnis einer letztlich willkürlichen Setzung durch eine Autoritätsperson, d. h. einer sozialen Schöpfung von Raumordnung (vgl. [Smith 1987](#), S. 83f. zum parallelen Fall des Tempels in Jerusalem, dessen Heiligkeit gleichfalls nicht auf einer ‚Hierophanie‘, sondern auf einem königlichen Dekret und damit letztlich auf sozialer Autorität beruht). Bedenkt man zudem, dass die religiöse Situation von Auðrs Landnahme in der *Laxdæla saga* völlig anders geschildert wird – Auðr erscheint dort als Heidin (bes. Kap. 7) –, so entsteht der Eindruck, dass die vom Landnahmebuch geschilderte Religionsgeschichte der Kreuzhügel möglicherweise weniger eine ‚objektive‘ Darstellung der isländischen Religionsgeschichte in einem modernen Sinne darstellt als vielmehr eine mythische Schilderung einer mythischen Vorzeit, die unmittelbar der steten Umformung des isländischen kulturellen Gedächtnisses unterworfen ist. Die tatsächlich historischen Ereignisse sind in diesem Rahmen kaum mehr greifbar (vgl. [Jakob Benediktsson 1966–69](#); [Egeler 2015b](#)). Landschaft wird narrativ als sakraler Erinnerungsraum konstruiert, wobei die verschiedenen Fassungen dieser Konstruktion innerhalb des Corpus der isländischen Literatur mehr oder weniger gleichwertig nebeneinander stehen. Der, zumindest im isländischen Kontext, überwiegend literarisch-narrative Charakter dieser Konstruktion macht das Thema isländischer Sakrallandschaften dabei insbesondere auch zu einem potentiellen Gegenstand geokritischer Zugänge im Sinne von Tally und Westphal ([Egeler 2015a](#)).

Für weitere Beispiele einer Sakralisierung von Landschaften und Landschaftselementen vgl. etwa [Lejre](#); [Gamla Uppsala](#); [Gudme](#); [Lundr í Hnjóskadal](#); [Gunnsteinar](#); [Fors á Rangárvöllum](#); [Hof í Vatnsdal](#).

Literaturverzeichnis

a. Quellen

Eyrbyggja saga, ed. Einar Ól. Sveinsson/Matthías Þórðarson (1935). In: Einar Ól Sveinsson/Matthías Þórðarson (Hrsg.): *Eyrbyggja saga. Brands þáttur qrva. Eiríks saga rauða. Grœnlendinga saga. Grœnlendinga þáttur*, S. 1–184. (Íslenzk fornrit 4). Reykjavík. [Suche in Google Scholar](#)

Landnámabók, ed. Jakob Benediktsson (1968). In: Jakob Benediktsson (Hrsg.): *Íslendingabók. Landnámabók*, S. 29–397. (Íslenzk fornrit 1, 2 Bde). Reykjavík. [Suche in Google Scholar](#)

Laxdœla saga, ed. Einar Ól. Sveinsson (1934). In: Einar Ól. Sveinsson (Hrsg.): *Laxdœla saga. Halldórs þættir Snorrasonar. Stúfs þáttur*, S. 1–248. (Íslenzk fornrit 5). Reykjavík. [Suche in Google Scholar](#)

b. Literatur

Apostolos-Cappadona, Diane (1996): Religion and sacred space. In: Green, William Scott/Neusner, Jacob (Hrsg.). *The religion factor. An introduction to how religion matters*, S. 213–226. Louisville, Kentucky. [Suche in Google Scholar](#)

Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München. [Suche in Google Scholar](#)

Assmann, Jan (2007): *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. 3. Auflage. München. [Suche in Google Scholar](#)

Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München. [Suche in Google Scholar](#)

Barracough, Eleanor Rosamund (2012): Naming the landscape in the *Landnám* narratives of the *Íslendingasögur* and *Landnámabók*. In: *Saga-Book*, 36, S. 79–101. [Suche in Google Scholar](#)

Basso, Keith H. (1996): *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque. [Suche in Google Scholar](#)

Basso, Keith H. (1984): 'Stalking with stories': names, places, and moral narratives among the Western Apache. In: Plattner, Stuart/Bruner, Edward M. (Hrsg.). *Text, play, and story: The construction and reconstruction of self and society*, S. 19–55. Washington, DC. [Suche in Google Scholar](#)

Bennett, Lisa (2014): Burial practices as sites of cultural memory in the *Íslendingasögur*. In: *Viking and medieval Scandinavia*, 10, S. 27–52. [Suche in Google Scholar](#)

Bernbaum, Edwin (2005): Sacred mountains. In: Taylor, Bron R. (Hrsg.). *The encyclopedia of religion and nature* 2, S. 1456–1460. London/New York. [Suche in Google Scholar](#)

Bradley, Richard (2000): *An archaeology of natural places*. London. [Suche in Google Scholar](#)

Brereton, Joel P. (2005): Sacred space. In: Jones, Lindsay (Hrsg.). *Encyclopedia of religion* 12, S. 7978–7986. Detroit. [Suche in Google Scholar](#)

Brink, Stefan (2013): Myth and ritual in pre-Christian Scandinavian landscape. In: Brink, Stefan/Nordeide, Sæbjørg Walaker (Hrsg.). *Sacred sites and holy places. Exploring the sacralization of landscape through time and space*, S. 33–51. (Studies in the Early Middle Ages 11). Turnhout. [Suche in Google Scholar](#)

Brink, Stefan (2001): Mythologizing landscape. Place and space of cult and myth. In: Stausberg, Michael/Sundqvist, Olof/van Nahl, Astrid (Hrsg.). *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, S. 76–112. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 31). Berlin/New York. [Suche in Google Scholar](#)

Brink, Stefan/Nordeide, Sæbjørg Walaker (Hrsg.) (2013): *Sacred sites and holy places. Exploring the sacralization of landscape through time and space*. (Studies in the Early Middle Ages 11). Turnhout. [Suche in Google Scholar](#)

Bumbacher, Stephan Peter (1999): Ort/Raum/Grenze. In: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hrsg.). *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien* 2, S. 622–627. Stuttgart/Weimar. [Suche in Google Scholar](#)

Cancik, Hubert/Mohr, Hubert (1990): Erinnerung / Gedächtnis. In: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 2, S. 299–323. Stuttgart/Berlin/Köln. [Suche in Google Scholar](#)

- Corrigan, John (2009): Spatiality and religion. In: Warf, Barney/Arias, Santa (Hrsg.). *The spatial turn. Interdisciplinary perspectives*, S. 157–172. London/New York. [Suche in Google Scholar](#)
- Egeler, Matthias (2015a): Reading sacred places: geocriticism, the Icelandic *Book of Settlements*, and the history of religions. In: *Philology*, 1, S. 67–89. [Suche in Google Scholar](#)
- Egeler, Matthias (2015b): A retrospective methodology for using *Landnámabók* as a source for the religious history of Iceland? Some questions. In: *RMN newsletter*, 10, S. 78–92; www.helsinki.fi/folkloristiikka/English/RMN/index.htm, besucht am 28.10.2015). [Suche in Google Scholar](#)
- Eliade, Mircea (1998): *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M./Leipzig. [Suche in Google Scholar](#)
- Faulstich, Paul (2005): Sacred space/place. In: Taylor, Bron R. (Hrsg.). *The encyclopedia of religion and nature 2*, S. 1462f. London/New York. [Suche in Google Scholar](#)
- Faulstich, Paul (1998): Mapping the mythological landscape: an Aboriginal way of being-in-the-world. In: *Ethics, place and environment*, 1, S. 197–221. [Suche in Google Scholar](#)
- Flemming, J. (1968): Baum, Bäume. In: Kirschbaum, Engelbert S.J. (Hrsg.). *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1, Sp. 258–268. Rom/Freiburg/Basel/Wien. [Suche in Google Scholar](#)
- Foucault, Michel (2006): Von anderen Räumen (1967). In: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hrsg.). *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, S.317–329. Frankfurt a. M. [Suche in Google Scholar](#)
- Geffen, Joel (2005): Landscapes. In: Taylor, Bron R. (Hrsg.). *The encyclopedia of religion and nature 2*, S. 988–990. London/New York. [Suche in Google Scholar](#)
- Gehlen, Rolf (1998): Raum. In: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Kohl, Karl-Heinz (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, S. 377–398. Stuttgart/Berlin/Köln. [Suche in Google Scholar](#)
- Gill, Sam (1998): Territory. In: Taylor, Mark C. (Hrsg.). *Critical terms for religious studies*, S. 298–313. Chicago/London. [Suche in Google Scholar](#)
- Gladigow, Burkhard (1999): Naturreligiosität. In: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hrsg.). *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien* 2, S. 545–547. Stuttgart/Weimar. [Suche in Google Scholar](#)
- Glauser, Jürg (2000): Sagas of the Icelanders (*Íslendinga sögur*) and *þættir* as the literary representation of a new social space. Transl. John Clifton-Everest. In: Clunies Ross, Margaret (Hrsg.). *Old Icelandic literature and society*, S. 203–220. (Cambridge studies in medieval literature 42). Cambridge/New York/Melbourne/Madrid. [Suche in Google Scholar](#)
- Gwynn, Edward (1903–1935): *The metrical dindshenchas*. 5 parts (Royal Irish Academy: Todd lecture series 8–12). Dublin/London. [Suche in Google Scholar](#)
- Hermann, Pernille (2010): Founding narratives and the representation of memory in saga literature. In: *ARV Nordic yearbook of folklore*, 66, S. 69–87. [Suche in Google Scholar](#)
- Hermann, Pernille (2009): Concepts of memory and approaches to the past in medieval Icelandic literature. In: *Scandinavian studies*, 81, S. 287–308. [Suche in Google Scholar](#)
- Hermann, Pernille/Mitchell, Stephen A./Agnes S. Arnórsdóttir (Hrsg.) (2014): *Minni and Muninn. Memory in medieval Nordic culture* (Acta Scandinavica 4). Turnhout. [Suche in Google Scholar](#)
- Jakob Benediktsson (1966–69): *Landnámabók*. Some remarks on its value as a historical source. In: *Saga-Book*, 17, S. 275–292. [Suche in Google Scholar](#)
- Magnús Már Lárusson (1964): Krosshólar. In: Brøndsted, Johannes/Hjejle, Bernt/Skautrup, Peter/Steensberg, Axel/Rona, Georg/Karker, Allan (Hrsg.). *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder* 9, Sp. 455f. Kopenhagen. [Suche in Google Scholar](#)
- Mayburd, Miriam (2014): The hills have eyes: post-mortem mountain dwelling and the (super)natural landscape in the *Íslendingasögur*. In: *Viking and medieval Scandinavia*, 10, S. 129–154. [Suche in Google Scholar](#)

- Mohn, Jürgen (2007): Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum ‚Heiligen Raum‘ *nach* Mircea Eliade. In: *Theologische Zeitschrift*, 63, S. 331–357. [Suche in Google Scholar](#)
- Neu, Rainer (2012): Heilige Orte: Einleitung. In: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hrsg.). *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum*. Loseblattwerk. Ergänzungslieferung 31 / Bd. 2, I – 23.1, S. 1–8. München. [Suche in Google Scholar](#)
- Olrik, Axel (1909): At sidde på høj. In: *Danske Studier* 1909, S. 1–10. [Suche in Google Scholar](#)
- Pieschel, Ursula (1999): Landschaft. In: Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta/Mohr, Hubert (Hrsg.). *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien* 2, S. 316–318. Stuttgart/Weimar. [Suche in Google Scholar](#)
- Smith, Jonathan Z. (1987): *To take place. Toward theory in ritual*. Chicago/London. [Suche in Google Scholar](#)
- Stokes, Whitley (1894/95): The prose tales in the Rennes dindshenchas. In: *Revue Celtique*, 15, S. 272–336, 418–484; 16, S. 31–83, 135–167, 269–312. [Suche in Google Scholar](#)
- Stokes, Whitley (1893): The Edinburgh dinnshenchas. In: *Folklore*, 4, S. 471–496. [Suche in Google Scholar](#)
- Stokes, Whitley (1892): The Bodleian dinnshenchas. In: *Folklore*, 3, S. 467–516. [Suche in Google Scholar](#)
- Tally, Robert T. Jr. (2014): Geocriticism in the middle of things: place, *peripeteia*, and the prospects of comparative literature. In: Levy, Clement/Westphal, Bertrand (Hrsg.). *Géocritique : État des lieux. – Geocriticism: a survey*, S. 6–15. Limoges. [Suche in Google Scholar](#)
- Tally, Robert T. Jr. (2013): *Spatiality*. London/New York. [Suche in Google Scholar](#)
- Tally, Robert T. Jr. (Hrsg.) (2011): *Geocritical explorations. Space, place, and mapping in literary and cultural studies*. Foreword by Bertrand Westphal. New York. [Suche in Google Scholar](#)
- Westphal, Bertrand (2011): *Geocriticism. Real and fictional spaces*. Translated and introduced by Robert T. Tally Jr. New York. [Suche in Google Scholar](#)

Quelle

Titel Germanische Altertumskunde Online
Verlag De Gruyter | 2010