

Matthias Egeler*

Ortsnamen als religionswissenschaftliche Quelle

<https://doi.org/10.1515/zfr-2018-0012>

Abstract: Ortsnamen können im Kontext gegenwärtiger Debatten, insbesondere zum sog. *spatial turn* und zur Religionsästhetik, wesentliche Beiträge leisten, sind im religionswissenschaftlichen Fachdiskurs bislang jedoch kaum gewürdigt worden. Der Aufsatz gibt in Form eines Hypothesenkatalogs einen Überblick über zentrale Aspekte des Potentials, das diese Quellengattung hier haben kann: In diachroner Perspektive können Toponyme u. a. als Quellen für historische religiöse Raumordnungen dienen. In synchroner Perspektive spielen sie u. a. als Speicherungsmedium des kulturellen Gedächtnisses eine Rolle bei der Schaffung von Assoziationsräumen und der Vergegenwärtigung und Naturalisierung von religiösen Ordnungen. Sie leisten einen Beitrag zur Schaffung eines Gefühls von Heimat, zu Orientierungsstiftung und zu Kontingenzbewältigung. Zugleich können sie zu Katalysatoren einer Neuerfindung von Traditionen werden, dokumentieren religiöse Pluralismen und stellen Kristallisationspunkte von Konflikten dar.

Schlagwörter: spatial turn – Religionsästhetik – Ortsnamen – Raumordnung

Abstract: In current debates, especially in the contexts of the spatial turn and the aesthetics of religions, place names can make a substantial contribution to research in Comparative Religion. Nevertheless, so far they have hardly been drawn on in this discourse. The paper proposes a series of hypotheses which aim to summarise central aspects of the potential that toponyms can have as sources for the study of religions: In diachronic perspective, toponyms can shed light on the historical spatiality of religions. In synchronic perspective, they can function as mnemonic pegs which create spaces and places filled with meaning through specific associations; they contribute to giving religions a presence in geographical space and to naturalise them; they aid in the creation of a feeling of being at home and play a role in the provision of orientation as well as in strategies of coping with contingency. At the same time, they can act as catalysts of invention

*Kontaktperson: PD Dr. Matthias Egeler, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für Nordische Philologie, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, E-Mail: matthias.egeler@daad-alumni.de

for new traditions, document religious pluralisms, and become focal points of conflicts.

Keywords: spatial turn – aesthetics of religion – place names – space / place

1 Fragestellung und Kontext innerhalb der religionswissenschaftlichen Forschung

Der vorliegende Aufsatz unternimmt den Versuch, einen Überblick über einige zentrale religionswissenschaftlich relevante Funktionen von Ortsnamen zu geben. Damit soll eine Quellengattung im Fachdiskurs bekannt gemacht werden, die für die Religionsforschung zwar von höchster Relevanz sein kann, bisher in der Religionswissenschaft aber kaum Beachtung gefunden hat.

Im weiteren Rahmen derzeitiger Entwicklungen innerhalb der Religionswissenschaft haben Ortsnamen ein besonderes Potential vor allem in zwei Kontexten: zum einen im Rahmen der Kritik an übertrieben textfokussierten Zugängen, die vor allem seit der Jahrtausendwende an Nachdruck gewinnt, und zum anderen in der gleichfalls erst in jüngeren Jahren systematisch einsetzenden Rezeption des sog. *spatial turn*. Erstere, die Kritik an der Textlastigkeit eines großen Teil der ‚traditionellen‘ religionswissenschaftlichen Forschung, wurde klassisch insbesondere von Hubert Cancik und Hubert Mohr formuliert: In einem grundlegenden Aufsatz stellten diese beiden Autoren der älteren, oftmals ganz auf die Analyse von Texten und die Rekonstruktion von Gedankengebäuden fokussierten Religionswissenschaft das Programm einer „Religionsästhetik“ gegenüber.¹ Dieser neue Forschungsbereich sollte sich gerade mit dem sinnlich Wahrnehmbaren in den Religionen in allen seinen Facetten befassen. Canciks und Mohrs Forschungsprogramm einer Aufarbeitung der sinnlich erlebbaren Aspekte von Religionen wird seit der Jahrtausendwende in einem stetig breiter werdenden Strom von Forschungsbeiträgen rezipiert.² Der vorliegende Aufsatz ist dadurch in die-

1 Hubert Cancik und Hubert Mohr, „Religionsästhetik,“ in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus*, unter Mitarbeit von Günter Kehrer und Hans G. Kippenberg hg. v. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer, 1988), 121–56.

2 In jüngeren Jahren vgl. etwa Jürgen Mohn, „Die Taufe der Welt“ – Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als *rite de passage* der Heilsgeschichte. Eine religionsästhetische Fremdperspektive auf das Christentum,“ in *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, hg. v. Gregor Maria Hoff und Hans Waldenfels. ReligionsKulturen 5 (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 84–114; Inken Prohl, „Religious Aesthetics in the German-speaking World,“ *Material Religion* 6 (2010), 237–239; Isabel Laack,

sem Forschungsbereich verortet, dass Toponyme eine zentrale Rolle dafür spielen, wie Landschaften konkrete Semantiken eingeschrieben und diese Semantiken so in der Alltagswelt räumlich erlebbar werden. Für religionsästhetische Zugänge ist dies insbesondere deshalb von Bedeutung, weil Landschaft zu den zentralen nicht-textlichen Medien gehört, die religiöse Bedeutungen tragen. Die Einsicht, dass Landschaften am gewinnbringendsten nicht als bloßer physischer Raum zu betrachten sind, sondern als ein kulturelles ‚Medium‘, hat sich in den letzten Jahrzehnten insbesondere ausgehend von der anglophonen Forschung zum Thema ‚Landschaft‘ durchgesetzt. Klassisch formuliert sie etwa W. J. T. Mitchell, wenn er feststellt:³

„[L]andscape is itself a physical and multisensory medium (earth, stone, vegetation, water, sky, sound and silence, light and darkness, etc.) in which cultural meanings and values are encoded, whether they are *put* there by the physical transformation of a place in landscape gardening and architecture, or *found* in a place formed, as we say, ‘by nature’.“

Hier ist insbesondere die Konzeptualisierung von Landschaft als multisensorisches Medium wichtig. Diese Konzeptualisierung macht deutlich, inwiefern Landschaft für den Diskurs der Religionsästhetik relevant sein kann: Sie ist ein nicht-textlicher Träger kultureller – und das heißt auch religiöser –⁴ Semantiken, der diese Semantiken unter Ansprache ganz unterschiedlicher Sinne im Raum erlebbar macht. Dafür, wie genau Landschaft dies leistet, spielen Ortsnamen eine fundamentale Rolle. Ein Hauptanliegen des vorliegenden Aufsatzes ist es, einige der zentralen Mechanismen herauszuarbeiten, durch die Ortsnamen diese Funktion erfüllen.

Zugleich führt das Medium Landschaft den zweiten Forschungsbereich ein, für den Ortsnamen eine zentrale Relevanz haben: den der wissenschaftlichen Analyse des Themenkomplexes des ‚Raums‘. Das Thema Raum ist insbesondere seit der Mitte des 20. Jahrhunderts einer der zentralen Forschungsgegenstände

Religion und Musik in Glastonbury. Eine Fallstudie zu gegenwärtigen Formen religiöser Identitätsdiskurse, Critical Studies in Religion / Religionswissenschaft [CSRRW] 1 (Göttingen/Oakville, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011); Annette Wilke und Oliver Moebus, *Sound and Communication. An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*, Religion and Society 41 (Berlin/New York: de Gruyter, 2011); Annette Wilke und Lucia Traut, Hg., *Religion – Imagination – Ästhetik. Vorstellungs- und Sinneswelten in der Religion und Kultur*, Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft [CSRRW] 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014); Alexandra Grieser und Jay Johnston, Hg., *Aesthetics of Religion. A Connective Concept* (Berlin/Boston: de Gruyter, 2017).

³ W. J. T. Mitchell, „Imperial Landscape,“ in *Landscape and Power*, hg. v. W. J. T. Mitchell (Chicago/London: University of Chicago Press, ²2002), 5–34, hier: 14.

⁴ Vgl. Mitchell, „Imperial Landscape,“ 15.

der Sozial- und Geisteswissenschaften; bereits in den 1960er Jahren konnte Michel Foucault seine Gegenwart als ein „Zeitalter des Raumes“ beschreiben.⁵ Diese breite Hinwendung zu raumbezogenen Themen ist auch an der Religionswissenschaft nicht vorbeigegangen.⁶ Dabei ist ‚Raum‘ in diesem Feld mitunter sehr abstrakt gefasst worden. Kim Knott verwendet etwa das Beispiel der ‚linken Hand‘, um einen Vorschlag einer raumfokussierten Methode für die Analyse von Religion in der westlichen Moderne zu entwickeln; d.h. das Beispiel, an dem sie eine Analysemethode für den Gegenstand ‚Raum‘ entwickeln will, ist nicht der vom alltagssprachlichen Gebrauch nahegelegte ‚geometrische‘ Raumbegriff, sondern ein ‚körperlicher‘ Raumbegriff, der ein Körperteil als zentrales Beispiel von ‚Raum‘ fasst.⁷ Aber nicht nur ein solcher extrem abstrahierter, sondern auch der konkrete geographische Raum, den Ortsnamen wesentlich prägen, hat sich im Zuge des von Foucault konstatierten Paradigmenwechsels zu einem zentralen Forschungsgegenstand entwickelt. So hat etwa Hubert Cancik, einer der beiden Begründer der Religionsästhetik, die Landschaft der Stadt Rom als eine Sakral-landschaft analysiert.⁸ Forscher wie Manfred Büttner oder Karl Hoheisel haben sich mit dem Thema unter dem Stichwort der Religionsgeographie befasst.⁹ Jürgen Mohn postuliert sogar, dass eine der zentralen Aufgaben der Religionswissenschaft darin bestehe, „nach der Bedeutung des Raumes für Religion und nach der Bedeutung von Religion für den Raum“ zu fragen.¹⁰

Der vorliegende Aufsatz wendet sich der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Raum am Beispiel von religionswissenschaftlich relevanten Ortsnamen zu. Das Potential solcher Ortsnamen soll anhand von Beispielen aus dem

5 Michel Foucault, „Von anderen Räumen (1967),“ in *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Jörg Dünne und Stephan Günzel in Zusammenarbeit mit Hermann Doetsch und Roger Lüdeke (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006), 317–29, hier: 317.

6 Ergänzend zum Folgenden siehe auch Anne Koch, „Jüngste religionswissenschaftliche Debatten zu Raum,“ *Verkündigung und Forschung* 61 (2017), 6–18.

7 Kim Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis* (London/Oakville: Equinox, 2005).

8 Hubert Cancik, „Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome,“ *Visible Religion: Annual for Religious Iconography* (Themenheft „Approaches to Iconology“) 4–5 (1985–1986), 250–65.

9 Vgl. M. Büttner, K. Hoheisel, U. Köpf, G. Rinschede und A. Sievers, *Grundfragen der Religionsgeographie. Mit Fallstudien zum Pilgertourismus*, *Geographia Religionum* 1 (Berlin: Reimer, 1985); Karl Hoheisel, „Religionsgeographie und Religionsgeschichte,“ in *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, hg. v. Hartmut Zinser (Berlin: Reimer, 1988), 114–30; Gisbert Rinschede, *Religionsgeographie* (Braunschweig: Westermann, 1999).

10 Jürgen Mohn, „Heterotopien in der Religionsgeschichte. Anmerkungen zum ‚Heiligen Raum‘ nach Mircea Eliade,“ *Theologische Zeitschrift* 63 (2007), 331–57, dort S. 333, mit theoretischem Fokus; konkreter materialbezogen vgl. Adrian Hermann und Jürgen Mohn, Hg., *Orte der europäischen Religionsgeschichte*, *Diskurs Religion* 6 (Würzburg: Ergon, 2015).

nordwesteuropäischen Raum illustriert und, ausgehend von diesem spezifischen Materialcorpus, in Form einiger vorläufiger Hypothesen zusammengefasst werden. Dies scheint nicht zuletzt deshalb sinnvoll, weil eine – egal wie vorläufige – systematische Behandlung der Signifikanz von Ortsnamen für die Religionswissenschaft bisher vollständig fehlt. Selbst im von Ernst Eichler und anderen herausgegebenen monumentalen internationalen Handbuch der Onomastik gibt es zwar einen mehrere Kapitel umfassenden Abschnitt zu „Namen und Religion“,¹¹ Ortsnamen werden dort jedoch nur ganz am Rande angeschnitten.¹² In Johann Knoblochs Überblick zu „Namenforschung und Religionsgeschichte“ werden Ortsnamen nicht einmal erwähnt.¹³ Auf der Grundlage eines solchen Forschungsstands kann es selbstverständlich nicht das Ziel dieses Aufsatzes sein, eine abschließende ‚Theorie religiöser Ortsnamen‘ o. dergl. vorzulegen; vielmehr habe ich das deutlich bescheidenere Ziel, durch diesen Beitrag zu weiterer Forschung gerade auch in anderen historischen und kulturellen Kontexten anzuregen, die das vom hier vorgestellten Material suggerierte Bild ergänzen und ggf. korrigieren kann.

2 Ortsnamen und Religionswissenschaft: zentrale Aspekte in Hypothesen

Der Begriff Ortsname oder Toponym bezieht sich auf Bezeichnungen geographischer Räume und Orte äußerst unterschiedlicher Größe und Art. Das Spektrum reicht von Namen von Ländern und größeren Regionen über Bezeichnungen von durch ihre Topographie abgegrenzten kleineren Einheiten wie Tälern und Halbinseln bis hin zu kleinräumigen lokalen Benennungen (Gewässernamen, Flurnamen bis hin zu Feldnamen u. ä.). Betrachtet man die Funktionen und Eigenschaften von Ortsnamen in Hinblick auf ihre Aussagekraft im Rahmen

11 Ernst Eichler, Gerold Hilty, Heinrich Löffler, Hugo Steger und Ladislav Zgusta, Hg., *Namenforschung – Name Studies – Les noms propres. Ein internationales Handbuch zur Onomastik – An International Handbook of Onomastics – Manuel international d’onomastique*, 2 Teilbände, Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 11 (Berlin/New York: de Gruyter, 1995–1996), 2: 1820–75 (Kap. 281–88).

12 Ernst Jenni, „Biblische Namen,“ in Eichler u. a., *Namenforschung*, 2: 1852–56, dort S. 1853; Jürg Wassmann, „Name Giving in Papua New Guinea. A Case Study,“ in Eichler u. a., *Namenforschung*, 2: 1860–66, dort S. 1865.

13 Johann Knobloch, „Namenforschung und Religionsgeschichte,“ in Eichler u. a., *Namenforschung*, 2: 1820–23.

religionswissenschaftlicher Analysen, so lassen sich zwei grundsätzliche Ebenen unterscheiden, auf denen Toponyme relevant sind: in einer diachronen und in einer synchronen Perspektive. Diese zwei Perspektiven entsprechen dabei im Wesentlichen zwei unterschiedlichen Forschungsfragen, deren erstere den Hauptfokus der Analyse auf die Aufarbeitung historischer Entwicklungen legt, während die zweite primär an den Mechanismen interessiert ist, die innerhalb eines bestimmten Zeitkontextes wirken; dabei geht es gewissermaßen darum, wie ein Ortsnamensystem ‚funktioniert‘. Während auf der Materialebene eine scharfe Trennung zwischen der dia- und der synchronen Perspektive nicht immer möglich ist, scheint es zu heuristischen Zwecken sinnvoll, sie zu unterscheiden, da die Forschungsdiskurse, in denen sie jeweils im Zentrum der Analyse stehen, bemerkenswert scharf auseinanderfallen.¹⁴ Insgesamt sollen in diesem Aufsatz zur Rolle von Ortsnamen als Quellenmaterial für die Religionswissenschaft auf der Grundlage der bisherigen Forschung und des toponymischen Materials Nordwesteuropas – insbesondere Islands und des gälischsprachigen Raums – die folgenden Hypothesen vorgestellt werden:

1. In *diachroner Perspektive* können Ortsnamen insbesondere als Quellen für historische religiöse Raumordnungen dienen.

2. In *synchroner Perspektive* reflektieren Ortsnamen zentrale Aspekte der Gegenwartigkeit von Religion im geographischen Raum. Ausgangspunkt scheint hier ihre Funktion als Speicherungsmedium des kulturellen Gedächtnisses im Sinne Jan Assmanns zu sein. Als solches tragen sie zur Schaffung von Assoziationsräumen bei und geben sie religiösen Ordnungen im geographischen Raum eine konkrete Präsenz. Dies hat Auswirkungen sowohl auf die religiöse Durchdringung der alltäglichen Lebenswelt als auch für die Schaffung eines Gefühls von ‚Heimat‘ und emotionaler Geborgenheit. Zugleich scheinen Ortsnamen auch zur Naturalisierung religiöser Ordnungen, der Stiftung von ‚Orientierung‘ und zur Kontingenzbewältigung beizutragen. Da die mit Ortsnamen verbundenen Konnotationen allerdings deutlich weniger stabil sind als die Ortsnamen selbst, die von vielen Mitgliedern einer Kultur pragmatisch verwendete geographische Referenzpunkte darstellen und daher relativ wenig wandelbar sind, können Ortsnamen zu Katalysatoren einer Neuerfindung von Traditionen werden. Zugleich

¹⁴ Synchrone Ansätze sind typisch für anthropologische Analysen von Ortsnamencorpora; ein klassisches Beispiel ist Keith H. Basso, *Wisdom sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996). Einen traditionell fast ausschließlich diachronen Fokus hat hingegen insbesondere die toponomastische Forschung zu germanischsprachigen Regionen, vgl. etwa das Projekt „Ortsnamen zwischen Rhein und Elbe“ der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (<<https://www.uni-goettingen.de/de/109193.html>>, 31.7.2018).

dokumentieren sie auch religiös-weltanschauliche Gemengelagen; so können sie potentiell als Zeugnisse für religiöse Pluralismen fungieren. Ferner können sich in Ortsnamen religiöse und im Vokabular von Religion ausgetragene machtpolitische Konflikte auskristallisieren; dies geschieht offenbar besonders leicht in Situationen, in denen ein Neben- und Miteinander verschiedener religiöser oder weltanschaulicher Systeme zu einem Gegeneinander wird.

Die folgenden Seiten werden die Aufgabe haben, diese verschiedenen Aspekte von Ortsnamen kurz zu erläutern. Dabei sei von vorneherein betont, dass es sich beim folgenden Versuch einer systematischen Skizze des religionswissenschaftlichen Potentials von Ortsnamen um nicht mehr handeln kann als um eine erste Sammlung von Hypothesen, die durch weitere, insbesondere auch ethnographisch-anthropologische Forschungen zu vertiefen und zu korrigieren wäre und die als ein wesentliches Ziel hat, zu eben solcher Forschung anzuregen und entsprechende Forschungsthemen zu formulieren.

2.1 Die diachrone Perspektive: Ortsnamen als Quellen für historische religiöse Raumordnungen

In Ortsnamen – insbesondere solchen, die mit den Namen von Göttern („theophore Ortsnamen“), Heiligen, Kultorten o.ä. gebildet sind – spiegelt sich die räumliche Verteilung von Elementen eines religiösen Systems; Beispiele aus der isländischen Toponymie sind etwa Þórsmörk („Wald [des Gottes] Thor“), Patreksfjörðr („[St.] Patricks Fjord“) oder Hørgárdalur („Altarflusstal“).¹⁵ Da solche, auf eine Figur oder einen Ort des Kults ausgerichtete Namen üblicherweise nur in Regionen geprägt werden, in denen die entsprechende Figur zum Zeitpunkt der Prägung des Ortsnamens tatsächlich einen Kult empfängt bzw. ein entsprechender Ort kultisch genutzt oder mit einem einschlägigen Narrativ verbunden wird, reflektiert die Verteilung solcher Namen die räumliche Verteilung der jeweiligen Kulte oder Narrative zum Zeitpunkt der Namensgebung. Damit können solche

¹⁵ Alle Belege aus dem isländischen „Buch der Landnahmen“ (*Landnámabók*), hg. v. Jakob Benediktsson, *Íslendingabók. Landnámabók*. Íslenzk fornrit 1 (Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1968), dort Kap. S343/H301, H15, S223/H189. Für Übersetzungen der zwei wichtigsten mittelalterlichen Rezensionen dieses Texts vgl. Hermann Pálsson und Paul Edwards, *The Book of Settlements. Landnámabók*, translated by Hermann Pálsson and Paul Edwards, University of Manitoba Icelandic Studies 1 (Winnipeg, Manitoba: University of Manitoba Press, 1972 [reprint 2012]); Matthias Egeler, *Landnámabók: The Book of Settlements. A Translation of the Hauksbók Recension* ([London]: Viking Society for Northern Research/University College London, im Erscheinen).

sog. „sakrale Ortsnamen“ als eine eigenständige religionsgeschichtliche Quelle dienen. In historischer Perspektive ist dies wichtig, da Ortsnamen mitunter religiöse Zustände bewahren, die durch Entwicklungen, die seit der Prägung der Namen stattgefunden haben, obsolet geworden sind: Das isländische Tal Þórsmörk heißt bis heute „Wald [des Gottes] Thor“, obwohl es heute nicht mehr als Kultort, sondern als Naherholungsgebiet in Tagesausflugsreichweite von der isländischen Hauptstadt genutzt wird. Dabei ist hier, wie bei der Benutzung praktisch allen religionshistorischen Quellenmaterials, jedoch auch eine angemessene Quellenkritik zu üben. Der eben erwähnte Ortsname Þórsmörk („Wald [des Gottes] Thor“) ist in Island bereits in einer der ältesten erhaltenen Quellen zur isländischen Toponymie bezeugt, der *Landnámabók* oder dem „Buch der Landnahmen“, das als besonders zuverlässige Quelle für die älteste Schicht der isländischen Ortsnamen gilt.¹⁶ Aufgrund dieser frühen Bezeugung und da es weder innerhalb der *Landnámabók* noch textextern ersichtliche Gründe gibt, die frühe Datierung des Namens anzuzweifeln, kann dieser Ortsname mit großer Wahrscheinlichkeit als genuiner Reflex der wikingerzeitlichen religiösen Raumordnung aufgefasst werden. Ganz anders ist die Situation hingegen wohl für den „Opfersumpf“ Blótkelda etwa 2,5 km westlich von Hofteigur im ostisländischen Jökuldalur-Tal (Fljótsdalshérað, Norður-Múlasýsla). Dieser erst modern bezeugte Ortsname ist an einen kleinen, offenbar stark eisenhaltigen Bach geknüpft, der sein Bett und helles Gestein vor Ort markant rotbraun färbt. In Anbetracht der erst späten Bezeugung dieses Gewässernamens und der Korrelation zwischen der physischen Erscheinung des Bachs und der spezifischen Semantik seines Namens, die eine Verbindung mit (Blut-)Opfern suggeriert, liegt es hier nahe, den Gewässernamen Blótkelda nicht als einen Reflex eines genuin vorchristlichen Kults, sondern als das Ergebnis einer folkloristischen Erklärung für die Farbe des Gewässers zu deuten: Blótkelda trägt diesen Namen vermutlich nicht, weil hier geopfert wurde, sondern weil die Farbe des Bachs an Opferblut erinnert. Eine solche, ggf. erst sehr spät entstandene folkloristische Interpretation mag der lokalen Bevölkerung dabei nicht zuletzt auch dadurch nahegelegt worden sein, dass der nahegelegene Hof Hofteigur onomastisch ebenfalls auf einen vorchristlichen Kult verweist: Auch der Name Hofteigur ist semantisch durchsichtig und bedeutet „Landstreifen des Tempels“. Der alte Name Hofteigur, der in seiner altwestnordischen Form *Hofsteigr* schon in der *Landnámabók* (Kap. S274/H236) bezeugt und daher wohl genuin vorchristlich ist, mag so später die Konstruktion

16 Oskar Bandle, „Die Ortsnamen der Landnámabók,“ in *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977*, 2 Bände, hg. v. Einar G. Pétursson und Jónas Kristjánsson, Stofnun Árna Magnússonar á Íslandi 12 (Reykjavík: Stofnun Árna Magnússonar, 1977), 1: 47–67, bes. S. 47f.

von Narrativen über die lokale vorchristliche Kultlandschaft und damit die Erfindung eines neuen, pseudo-paganen Ortsnamens Blótkelda mit angeregt haben.¹⁷ Dieses Beispiel illustriert damit die Notwendigkeit einer detaillierten, die Spezifika der jeweiligen historischen und topographischen Gegebenheiten berücksichtigenden Quellenkritik. Zugleich – und im gegenwärtigen Kontext wichtiger – wirft es ein helles Schlaglicht auf das Potential von Ortsnamenensembles, historische Diskurse über die Bedeutung einer lokalen Landschaft rekonstruierbar werden zu lassen, auch wenn einzelne Elemente solcher Rekonstruktionen oft aus Indizien erschlossen werden müssen und so gezwungenermaßen in einem gewissen Umfang hypothetisch bleiben. Der Fall von Blótkelda legt nahe, dass eine lokale Bevölkerung sich mit Ortsnamen bewusst auseinandersetzen kann und die entsprechenden Ortsnamen dadurch eine gewisse Eigendynamik zu entwickeln vermögen: Der (alte) Ortsname Hofteigur, „Landstreifen des Tempels“, suggeriert die Präsenz eines paganen Kults im Tal, was dann der (spätere) Ortsname „Opfersumpf“ augenzwinkernd aufgreift, um die Eigenheiten eines nahebei gelegenen Wasserlaufs zu ‚erklären‘. Hier wird es möglich, eine Entwicklung in der Zeit zu erahnen, die in diesem Fall eine Art Dialog zwischen den Ortsnamen, ihren Semantiken und Deutungen und der physischen Beschaffenheit der Landschaft beinhaltet. Zusammenfassend lässt sich daher sagen, dass Ortsnamen der Analyse nicht nur eine Momentaufnahme eines bestimmten religionsgeschichtlichen Augenblicks zugänglich machen. Vielmehr haben sie historische Schichten, deren Abfolgen und gegenseitigen Beziehungen sich im besten Falle rekonstruieren lassen und damit den Bogen der historischen Entwicklung des Blicks auf eine Landschaft erschließen können.

17 Pace Olof Sundqvist, *An Arena for Higher Powers. Ceremonial Buildings and Religious Strategies for Rulership in Late Iron Age Scandinavia*, Numen Book Series: Studies in the History of Religions 150 (Leiden/Boston: Brill, 2016), 260, der unter Verweis auf paralleles und teilweise älter bezeugtes Ortsnamenmaterial genuin alte Wurzeln von Blótkelda für möglich, wenn auch nicht sicher hält.



Fig. 1: Blótkelda in Ostisland: Wohl ein ‚pseudo-paganer‘ Gewässername, dessen durchsichtige Bedeutung „Opfersumpf“ eine Herkunft aus einem vorchristlichen Kult suggeriert. Wahrscheinlich ist der Name aber erst sehr viel später aus einer folkloristischen Erklärung der Farbe des Bachbetts entstanden, das aufgrund des stark eisenhaltigen Wassers von Blótkelda an geronnenes (Opfer-)Blut erinnert. © M. Egeler, 2011.

Die historische Tiefe, die durch Ortsnamenanalysen erreicht werden kann, ist besonders deutlich, wenn die auszuwertenden Ortsnamen von der zeitgenössisch vor Ort gesprochenen Sprache durch tiefgreifende linguistische Brüche getrennt sind. Da Sprachen sich wandeln und sogar vollständig durch andere Sprachen ersetzt werden können, können Ortsnamen, die zum Zeitpunkt ihrer Prägung eine konkrete Aussage implizierten, von der Sprache der lokalen Bevölkerung im Lauf der Zeit entkoppelt und langfristig sogar gänzlich undurchsichtig werden. Auch in solchen Fällen bleiben sie jedoch oft bestehen: Ortsnamen gewährleisten vielfach Kontinuität, auch wenn die Rahmenbedingungen, unter denen sie geprägt wurden, sich verändern. So können solche Toponyme mitunter sehr alte religionsgeschichtliche Zustände in gewissermaßen fossilierter Form reflektieren. Etwa hat der Name der dänischen Stadt Odense im Rahmen des heutigen gesprochenen Dänischen keine Bedeutung mehr, die über den Verweis auf den so benannten Ort hinausgehen würde. Historisch entspricht dieser Name aber alt-

westnordisch *Óðins vé*, „Odins Heiligtum“, und verweist damit in seiner ursprünglichen Semantik auf einen vorchristlichen Kult.¹⁸

Besonders gut erforscht (wenn auch nach wie vor Gegenstand intensiver Debatten) sind Kultplatzbezeichnungen und vorchristliche Götternamen in der skandinavischen Toponymie.¹⁹ In den einschlägigen Ortsnamen werden dabei massive Unterschiede in der regionalen Verteilung von Götternamen in Toponymen deutlich, die nahelegen, dass die skandinavische Religion der vorchristlichen Epoche große regionale Unterschiede aufwies.²⁰ So sind Ortsnamen, die mit dem Namen des Gottes Freyr gebildet sind, in Norwegen und Schweden relativ häufig, während es in Dänemark für solche Ortsnamen nur einen einzigen Beleg gibt; umgekehrt finden sich Ortsnamen mit dem Gott Týr fast ausschließlich in Dänemark. Solche regionalen Unterschiede werden in dieser Form in anderen Quellen nicht deutlich. Damit leistet die Erforschung der Ortsnamen für die moderne Kenntnis dieses Teils der europäischen Religionsgeschichte einen Beitrag, den keine andere Quellengattung zu leisten vermag. Dies illustriert, wie Ortsnamen als Quelle der Religionsgeschichte einen eigenständigen Wert haben können, indem sie Informationen beitragen, die andere Quellengattungen (historische Texte, archäologische Befunde, etc.) nicht zu liefern vermögen.

2.2 Die synchrone Perspektive: die Gegenwartigkeit von Religion im geographischen Raum

(1) Ortsnamen scheinen als Speicherungsmedium des kulturellen Gedächtnisses zur Schaffung von Assoziationsräumen beizutragen. Damit scheinen sie religiösen Ordnungen im geographischen Raum eine konkrete Präsenz zu geben, die die alltägliche Lebenswelt mit-

18 Stefan Brink, „How Uniform was the Old Norse Religion?“ In *Learning and Understanding in the Old Norse World. Essays in Honour of Margaret Clunies Ross*, hg. v. Judy Quinn, Kate Heslop und Tarrin Wills, *Medieval Texts and Cultures of Northern Europe* 18 (Turnhout: Brepols, 2007), 105–36, hier: 113, 131 (Nr. 10).

19 Etwa Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 Bände, Grundriß der Germanischen Philologie 12 (Berlin: de Gruyter, ²1956–1957), §§ 377, 420, 444–46, 468–70, 486; Per Vikstrand, *Gudarnas platser. Fökrüstna sakrala ortnamn i Mälardalskapen*, *Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi* 77 (Uppsala: Swedish Science Press, 2001); 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*, hg. v. Michael Stausberg, Olof Sundqvist und Astrid van Nahl, *Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 31 (Berlin/New York: de Gruyter, 2001), 76–112; Brink, „How Uniform was the Old Norse Religion?“

20 Für eine detaillierte Sammlung der Belege mit entsprechenden Verteilungskarten vgl. Brink, „How Uniform was the Old Norse Religion?“

gestaltet, zu ihrer religiösen Durchdringung beiträgt und damit eine wichtige religiöse Komponente bei der Schaffung eines Gefühls von ‚Heimat‘ darstellen kann.

Jan Assmann in seiner Analyse des kulturellen Gedächtnisses identifiziert Landschaft als eines der Speicherungsmedien dieses Gedächtnisses: Landschaften und die sie konstituierenden Orte können als mnemotechnische Hilfsmittel fungieren, die – etwa als Erinnerungsorte oder *lieux de mémoire* – dabei helfen, die Inhalte des kulturellen Gedächtnisses vor dem Vergessen zu bewahren. Als bekanntestes Beispiel verweist er auf die *songlines* der australischen Ureinwohner, die ganze Landschaften als Gedächtnisstützen verwenden, um komplexe mythologische Erzählungen zu erinnern: Der mythologische Text solle bei dieser Art, Landschaft als Speicherungsmedium zu verwenden, dem Kundigen ins Gedächtnis treten, wenn er einen bestimmten Ort erreicht.²¹ Offenbar unabhängig vom anglophonen landschaftstheoretischen Diskurs gelangt Assmann damit zu einer ganz ähnlichen Einsicht wie der oben bereits zitierten Auffassung W. J. T. Mitchells, der Landschaft als ein „physical and multisensory medium“ konzeptualisiert, dem kulturelle Semantiken und Werte eingeschrieben sind. Für die Interpretation der Bedeutung von Ortsnamen dürfte es dabei zentral sein, dass diese Einschreibung von Bedeutung oder Erinnerungen in Landschaften primär durch Ortsnamen vermittelt ist: Ortsnamen fungieren als das zentrale „interlock of landscape and language“,²² das es erst ermöglicht, Erinnerungen und Semantiken, die i.d.R. sprachlich gefasst sind, mit geographischen Orten zu verbinden. Erst dadurch, dass ein Ort einen Namen hat, wird es möglich, über diesen Ort zu sprechen und ihn so überhaupt erst mit diskursiven Inhalten zu assoziieren, die für mehr als ein einzelnes Individuum Gültigkeit besitzen. Nur *benannte* Orte können als Speicherungsmedium des kulturellen Gedächtnisses fungieren.²³

Anschauliche Beispiele für die einschlägigen Prozesse finden sich etwa in der mittelalterlichen Literatur Islands. Island wurde erst im 9. Jahrhundert entdeckt und daraufhin zum ersten Mal von Menschen besiedelt. Da diese Besiedlung, die isländische „Landnahme“ (*landnám*), ein zentrales Thema der frühen isländischen Literatur darstellt, kann der isländische Sonderfall als besonders zugäng-

²¹ Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München: C.H. Beck, ²2017), 131f., vgl. S. 19f. und Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München: C.H. Beck, 1999); Tim Cresswell, *Place. An Introduction* (Chichester: Wiley Blackwell, ²2015), 119–28.

²² Tim Robinson, „Listening to the Landscape,“ in ders., *Setting Foot on the Shores of Connemara & other Writings* (Dublin: The Lilliput Press, 1996), 151–64, hier: 155.

²³ Vgl. Christopher Tilley, *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments* (Oxford/Providence, USA: Berg, 1994), 18f.; Cresswell, *Place*, 139f.

liches Labor für die Erforschung der kulturellen Konstruktion von Orten und Landschaften dienen: Die isländische Landnahme ist einer der seltenen Fälle in der menschlichen Geschichte, in denen der Prozess der ersten menschlichen Besiedlung in historischen und literarischen Quellen fassbar ist und dort explizit reflektiert wird. Ein zentrales Zeugnis ist dabei *Landnámabók*, das „Buch der Landnahmen“. *Landnámabók* ist ein historischer Text, der eine Geschichte der isländischen Erstbesiedlung vorzulegen versucht; seine älteste erhaltene Rezension stammt aus dem 13. Jahrhundert. Dieser Text berichtet etwa über den christlichen Landnehmer Helgi den Mageren, dass dieser seinem Hof den Namen Kristnes gegeben habe: „Christus-Halbinsel“ (Kap. S218/H184). Die älteste erhaltene Rezension präsentiert dies ausdrücklich als eine Glaubensaussage: „Helgi glaubte an Christus und benannte deshalb seine Wohnstatt nach ihm.“²⁴ Der Ortsname konstituiert, wenn man die einheimische Interpretation der *Landnámabók* ernst nimmt, so ein Glaubensbekenntnis und bewahrt zugleich die Erinnerung an dieses christliche Bekenntnis des Hofgründers. Der *lieu de mémoire* trägt das, was das kulturelle Gedächtnis über ihn erinnert, schon in seinem Namen, und dieser Name macht diese Erinnerung überhaupt erst geographisch lokalisierbar – und in einer Kultur wie der isländischen, wo Ortsnamen fast ausnahmslos semantisch durchsichtig sind, trägt er zugleich wesentlich dazu bei, sie bis heute zu perpetuieren (Fig. 2).²⁵

24 *Landnámabók* S218: *Helgi trúði á Krist ok kenndi því við hann bústað sinn.*

25 Das Landnahmebuch und seine Ortsnamenüberlieferungen sind in Island relativ gut bekannt. In der parallelen Situation von Krosshólaborg („Kreuzhügelfelsen“) am Hvammsfjord in Westisland wird das Landnahmebuch auf einem Gedenkkreuz aus den 1960er Jahren fast wörtlich zitiert, und zwar genau mit der Aussage, die den Ortsnamen nennt und implizit seine Etymologie erklärt (*Landnámabók* S97). Ähnliches ist für die Wahrnehmung des Namens von Kristnes durch breite Bevölkerungsschichten anzunehmen, da der Hofgründer Helgi der Magere für das lokale Bewusstsein äußerst wichtig ist. Im nahen Akureyri wird er durch einen Straßennamen, eine monumentale Bronzestatue und ein Buntglasfenster in der Stadtkirche erinnert. Hervorzuheben ist dabei besonders, dass das letztgenannte Kirchenfenster Helgi zusammen mit seiner Frau spezifisch in Kristnes darstellt und der Ortsname in einem Textfeld im Fenster auch explizit genannt wird.



Fig. 2: Kristnes in Nordisland: Der Hof wirkt durch seinen Namen, dessen Semantik auch für einen Sprecher des modernen Isländischen noch unmittelbar verständlich ist, als Erinnerungsort, der mittelalterliches Erzählgut in der Gegenwart präsent macht.
© M. Egeler, 2011.

Die Zahl der einschlägigen isländischen Beispiele ließe sich praktisch beliebig vermehren. So ist, wiederum dem Landnahmebuch zufolge, ein isländischer Strand danach benannt, dass das wundersame Eingreifen eines Heiligen dafür gesorgt habe, dass das Bauholz für eine Kirche an ebendiesem Strand angetrieben worden sei; daher trage dieser Strand den Namen Kirkjusandr, „Kirchenstrand“ (Kap. H21). Als ein Flurname an der Südküste der westisländischen Halbinsel Akranes existiert auch dieser Ortsname bis heute. Ebenso wie Kristnes evoziert der Name für einen Besucher mit dem entsprechenden kulturellen Hintergrundwissen damit die Assoziation der mit ihm verbundenen religiös kolorierten Erzählung aus dem Landnahmebuch; da dieser Text in Island einen wichtigen Teil des allgemeinen Bildungshintergrunds darstellt, ist diese Assoziation für viele einheimische Besucher anzunehmen. Selbst Isländer ohne ein entsprechendes Hintergrundwissen würden jedoch zumindest die im Isländischen sehr klare Semantik des Namens als „Kirchenstrand“ verstehen. Dies legt die Hypothese nahe, dass der Ortsname dazu beiträgt, die Landschaft mit religiöser Bedeutung aufzuladen. Die Landschaft scheint unter Vermittlung durch den Ortsnamen zu einem religiösen Assoziationsraum zu werden, in dem eine religiöse (gott- bzw.

von einem Heiligen und der Kirche gegebene) Ordnung unmittelbar präsent ist. Diese Präsenz dürfte von jeder Erwähnung des Orts(-namens) potentiell aktualisiert werden.²⁶ Falls diese im isländischen kulturellen Kontext naheliegende Interpretation, die freilich noch anhand qualitativer sozialwissenschaftlicher Forschungen verifiziert werden müsste, nicht zu weit an der Realität vorbeigeht, dann gilt so auch für Ortsnamen, was Jan Assmann für erinnerungsbezogene religiöse Rituale feststellt: Sie können ein „kontrapräsentisches Element“ haben, durch das „etwas Fernes [...] in die Gegenwart hereingeholt“ wird.²⁷ Ortsnamen, so scheint es, können dazu beitragen, religiöse Elemente zu einem alltäglichen Teil der alltäglichen Lebenswelt werden zu lassen.

Potentiell signifikant ist auch der spezifische Kontext der isländischen Beispiele von Kristnes und Kirkjusandr: die erste Besiedlung eines eben neu erschlossenen Landes. In einem solchen Kontext ist ein zentrales menschliches Anliegen, wie von der ‚humanistischen Geographie‘ Yi-Fu Tuans herausgearbeitet, typischerweise die Schaffung eines Gefühls von ‚Heimat‘.²⁸ Tuan bestimmt den Heimatbegriff klassisch folgendermaßen:²⁹

„[H]ome is a unit of space organized mentally and materially to satisfy a people's real and perceived basic biosocial needs and, beyond that, their higher aesthetic-political aspirations.“

Im gegenwärtigen Kontext hat diese Definition insbesondere den Vorteil, hervorzuheben, dass eine wesentliche Leistung von ‚Heimat‘ in einer Befriedigung grundlegender, nicht nur biologischer, sondern auch kultureller Bedürfnisse besteht. Als ein wesentliches dieser kulturellen Bedürfnisse betrachtet Tuan die Schaffung eines „vermenschlichten“ (*humanized*) Lebensumfelds, das es seinen Bewohnern erlaubt, eine emotionale Beziehung zu diesem Umfeld aufzubauen – und genau dafür spielt Namensgebung seiner Auffassung nach eine zentrale Rolle.³⁰

Besonders deutlich wird das heuristische Potential von Tuans Theorie in solchen Fällen, in denen Siedler Ortsnamen einfach aus ihrer alten Heimat in die

26 Zur Stärke der möglichen emotionalen Wirkung der Konnotationen von Ortsnamen und Orten vgl. Basso, *Wisdom sits in Places*, 45f., 56–70; Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. With a preface by Sir James George Frazer. Studies in Economics and Political Science 65 (London: George Routledge & Sons/New York: E. P. Dutton & Co., 1922), 298.

27 Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 28.

28 Vgl. Yi-Fu Tuan, „A View of Geography.“ *Geographical Review* 81 (1991), 99–107; Cresswell, *Place*, 135; Tilley, *A Phenomenology of Landscape*, 26.

29 Tuan, „A View of Geography,“ 102.

30 Tuan, „A View of Geography,“ 102.

neue übertragen: Der Name New York überträgt das mit dem ‚alten‘ York verbundene Heimatgefühl an den neuen Siedlungsplatz. Was hier vor sich zu gehen scheint, ist, dass die neue Heimat konzeptionell zu einem Faksimile der alten gemacht wird. Dasselbe Beispiel findet sich auch in Island: Der altnordische Name von York, *Jórvík*, wurde von nordischen Siedlern mit Wurzeln auf den Britischen Inseln mehrfach von Nordengland nach Island übertragen und findet sich so in Island viermal als Siedlungsname belegt.³¹ Auf die Religionsforschung übertragen, legt Tuans aus der Geographie stammender theoretischer Ansatz nahe, dass eine Funktion der Schaffung eines Gefühls der Vertrautheit mit dem Land und einer persönlichen Beziehung zum Land auch für religiös konnotierte Ortsnamen anzunehmen sein könnte: Dem Land wird die eigene Religion eingeschrieben, wodurch eine positive emotionale Bindung etabliert wird. Dies gilt vielleicht nicht nur, aber doch besonders in Migrationskontexten, in denen solche Ortsnamen aus der alten Heimat mitgebracht werden können und das neue Land durch sie an Fremdheit verliert. Im isländischen Kontext scheint dies etwa durch die Klasse der *pap*-Namen exemplifiziert zu werden.³² Die zwei isländischen Ortsnamen *Papey* („Insel der *papar*“, „Insel der gälischen Anchoriten“) und *Papýli* („Wohnstatt der *papar* / der gälischen Anchoriten“) haben genaue Gegenstücke in fast dreißig historisch gleichlautenden Ortsnamen des nördlichen Schottland und der schottischen Inseln. Von dort dürften diese Ortsnamen durch skandinavische Siedler nach Island gebracht worden sein, die während der Wikingerzeit im Zuge eines längeren Aufenthalts in den skandinavischen Kolonien in Schottland zum lokalen Christentum konvertiert waren. Nach der Emigration nach Island scheint für solche Siedler der Referenzpunkt für die Gestaltung ihrer neuen Heimat die alte Heimat nicht in Skandinavien, sondern im gälischen Schottland gewesen zu sein. Betrachtet man dies vor dem Hintergrund von Tuans theoretischem Ansatz, dann scheint die Übertragung von Ortsnamen, die auf eine Praxis der gälischen Kirche des frühmittelalterlichen Schottland verweisen, hier möglicherweise vor allem eine Komponente einer Strategie zur Schaffung eines Gefühls von ‚Heimat‘ dargestellt zu haben. Die Schaffung eines ‚Heimatgefühls‘ durch Übertragung eines Ortsnamens im Kontext einer Migration ist zwar ein Spezialfall einer Verwendung von Ortsnamen, der nur für eine ganz bestimmte Personengruppe – nämlich die erste Generation der Landnehmer – direkt relevant ist. Die häufige Wiederkehr des Phänomens solcher Ortsnamenübertragungen im nordatlantischen Kontext legt jedoch nahe, dass Tuans Hypothese, wonach Orts-

31 Matthias Egeler, *Atlantic Outlooks on Being at Home. Gaelic Place-Lore and the Construction of a Sense of Place in Medieval Iceland*. Folklore Fellows Communications 314 (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia (Academia Scientiarum Fennica), 2018), 42f.

32 Egeler, *Atlantic Outlooks on Being at Home*, 43, 169–186.

namen für die Etablierung einer emotionalen Bindung an eine ‚Heimat‘ eine besondere Rolle spielen, möglicherweise ein erhebliches Erklärungspotential hat und relativ breit anwendbar sein könnte, und zwar auch auf religiöse Ortsnamen. Eine ethnographisch-anthropologische Verifizierung wäre hier eine wünschenswerte Perspektive zukünftiger Forschung.

(2) Sie tragen zur Naturalisierung religiöser Ordnungen, der Stiftung von ‚Orientierung‘ und zur Kontingenzbewältigung bei.

Das nordwesteuropäische Ortsnamenmaterial legt die Hypothese nahe, dass religiöse Toponyme religiöse Inhalte im alltäglichen Leben gegenwärtig machen und wesentlich dazu beitragen können, solche Inhalte als natürlich und als Möglichkeit zur Kontingenzbewältigung erscheinen zu lassen. Ein besonders gut dokumentiertes Beispiel findet sich in Irland.³³ Auch bei diesem Beispiel handelt es sich um einen historischen Befund, der zur Hypothesenbildung einlädt, aber zukünftige ethnographisch-anthropologische Untersuchungen wünschenswert macht. Konkret geht es um das Umfeld des Hafens von Cill Éinne. Cill Éinne ist ein kleines Fischerdorf auf Inishmore, der größten der Aran-Inseln in der Bucht von Galway. Der Name des Dorfs bedeutet „Kloster des Hl. Enda“; das Kloster selbst ist heute bis auf wenige Reste verschwunden. Auf der höchsten Stelle der Anhöhe über dem Dorf steht die mittelalterliche Kirchenruine Teampall Bheanáin, „Kapelle des Hl. Beanán“. Ein Sims auf halber Höhe zwischen Dorf und Kirchenruine heißt Casán na nAingeal, „Pfad der Engel“ (weil Engel, die den Hl. Columba besuchten, den Weg über diesen Sims genommen haben sollen). Hangseitig an Casán na nAingeal befindet sich Dabhach Éinne, „St. Endas Fass/Quelle“, ehemals eine wundertätige Quelle. Ein bootsförmiger Felsen in der Gezeitenzone unmittelbar östlich der Hafeneinfahrt von Cill Éinne trägt den Namen Bád na Naomh, „Boot der Heiligen“; der Name soll darauf verweisen, dass der Hl. Enda oder der Hl. Columba diesen Felsen als Boot verwendet hätten, um von der irischen Hauptinsel nach Inishmore überzusetzen. Diese Orte bilden ein unmittelbar zusammengehöriges Ensemble: alle erwähnten, durch ihre Namen religiös konnotierten Orte (Cill Éinne; Teampall Bheanáin; Casán na nAingeal mit Dabhach Éinne; Bád na Naomh) lassen sich, von der Küste an der Hafeneinfahrt aus betrachtet, in einem Blick erfassen (Fig. 3). Das Ortsnamenensemble schreibt der Umgebung des Hafens, und insbesondere der Zufahrt in den Hafen, somit mit auffällender Dichte sakrale Semantiken und v.a. den Verweis auf Heilige ein.

³³ Tim Robinson, *Oileáin Árann. A Map of the Aran Islands, Co. Galway, Ireland* (Roundstone: Folding Landscapes, 1996); Tim Robinson, *Oileáin Árann. A Companion to the Map of the Aran Islands* (Roundstone: Folding Landscapes, 1996), 20, 25, 27.



Fig. 3: Blick über die Küste von Inishmore von der Hafeneinfahrt von Cill Éinne (linker Bildrand) bis zum Boot der Heiligen (rechter Bildrand). Links auf dem höchsten Punkt der Anhöhe Teampall Bheanáin, darunter am Hang Casán na nAingeal. © M. Egeler, 2015.

Beachtenswert ist dabei besonders die Korrelation zwischen der realweltlichen Funktion des Orts (Hafen) und dem „Boot der Heiligen“. Beide sind, wenn auch auf unterschiedlichen Ebenen, mit derselben Idee verbunden: der sicheren Rückkehr von der See. Die Gefahren der See um Inishmore spielen für die kulturelle Landschaft von Aran eine große Rolle; ein Denkmal für die auf See gebliebenen Fischer am Hafen von Cill Éinne erinnert noch heute an die Allgegenwart des Todes auf See. Vor diesem Hintergrund lässt sich das Ortsnamenensemble um den Hafen von Cill Éinne hypothetisch als ein religiöses Heilsversprechen lesen, das Heilige als Nothelfer gegen die Gefahren des Meeres anruft und dem Fischer ihre Hilfe und damit eine sichere Heimkehr verspricht – oder zumindest die Hoffnung auf die Hilfe der Heiligen und eine solche Heimkehr ausdrückt. Damit, so scheint es, wird Kontingenz (in diesem Fall: die Gefahr von Unfällen und plötzlichen Wetterumschwüngen) im Rahmen des religiös Möglichen bewältigt, und die Rolle der Heiligen für diese Bewältigung wird durch ihre alltägliche Gegenwart naturalisiert. Zugleich lässt sich das Ortsnamenensemble als eine Stiftung von ‚Orientierung‘ lesen, die Jürgen Mohn als eine der zentralen Funktionen heiliger Orte auffasst:³⁴ Das sakrale Ortsnamenensemble begleitet physisch die Einfahrt in den sicheren Hafen und unterstreicht damit die Abhängigkeit

³⁴ Mohn, „Heterotopien in der Religionsgeschichte“, 333 f.

des Menschen von der Nothilfe der Heiligen und damit von der Kirche als zentraler Vermittlungsinstanz des Heils.³⁵

(3) Als von vielen Mitgliedern einer Kultur pragmatisch verwendete geographische Referenzpunkte sind Ortsnamen als solche stabiler als die mit ihnen verbundenen Semantiken und können damit zu Katalysatoren einer Neuerfindung von Traditionen werden.

Ortsnamen sind in der Regel vielen Mitgliedern einer Gemeinschaft bekannt und werden aufgrund ihrer Bedeutung für die alltägliche Orientierung und räumliche Kommunikation innerhalb der jeweiligen lokalen Gemeinschaft typischerweise bewahrt, so lange ein bestimmter Raum in einer Weise genutzt wird, die das jeweilige Toponym pragmatisch relevant bleiben lässt. Dies bedeutet einerseits, dass Ortsnamen sehr stabil sind, impliziert andererseits aber nicht, dass die mit dem Namen assoziierten konkreten Inhalte ebenfalls stabil überliefert werden müssen. Wer einfach nur nach Þórsmörk fahren will, um dort zu wandern, muss dafür nicht wissen, dass der Name dieses Tals eine Weihung an den Gott Thor zum Ausdruck bringt, die ein isländischer Landnehmer des Frühmittelalters ausgesprochen hatte (*Landnámabók* S343/H301). Diese potentielle Unabhängigkeit von Name und Inhalt impliziert die Möglichkeit, dass sich um alte Namen neue Inhalte bilden können. In der mittelalterlichen irischen Literatur hat die Trennung von Name und Inhalt zur Entstehung eines ganzen literarischen Genres geführt, des *Dindshenchas* oder der „Überlieferung von Hohen Orten“: Dieses Genre ist dadurch geprägt, dass dort systematisch Ortsnamen durch mehrere miteinander unvereinbare alternative Geschichten erklärt werden.³⁶ Ähnliches lässt sich in Irland auch in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit beobachten. In einem abgelegenen Teil der Gemeinde Cill Mhuirbhígh auf Inishmore befindet sich die heilige Quelle Bullán Mhaolodhair: eine mit Oberflächenwasser gefüllte Vertiefung in einer exponierten Kalksteinfläche, die durch eine Steinwarte markiert ist, aber kaum noch einen Gegenstand lebendiger Verehrung darstellt (Fig. 4). Als Sammler von lokalen Ortsüberlieferungen versuchte Tim Robinson in den 1970er und 1980er Jahren, die Bedeutung des Namens dieser Quelle und die damit verbundene Überlieferung zu erfassen. Anstelle einer eindeutigen Erklärung sah er sich jedoch mit einer Reihe ganz unterschiedlicher Ad-hoc-Interpretationen konfrontiert: Eine historische Etymologie aus dem 19. Jahrhundert ver-

³⁵ Für weiterführende ethnographische Beispiele für die diskursive Verwendung von Ortsnamen für die Durchsetzung sozialer und moralischer Ordnungen vgl. Basso, *Wisdom sits in Places* (über die westlichen Apachen).

³⁶ Einführend und mit umfassender Literaturliste vgl. Kevin Murray, „Genre Construction: The Creation of the *Dinshenchas*,“ *Journal of Literary Onomastics* 6 (2017): 11–21, <<http://digitalcommons.brockport.edu/jlo/vol6/iss1/2>>, 7. Juni 2017.

band den Ortsnamen mit einem (ansonsten unbekanntem) Personennamen Maolodhar; ein Informant aus Cill Mhuirbhigh erklärte den Namen Robinson gegenüber mit einer Geschichte, in der ein Heiliger sich in der Nähe der Quelle verliebte und die Quelle nach dem Ruf benannt wurde, mit dem ein Suchtrupp den Heiligen aufforderte, sich bemerkbar zu machen; ein anderer Informant leitete den Namen der Quelle aus dem Ruf her, mit dem ein dort lebender Aussätziger Besucher davor gewarnt habe, sich ihm zu nähern; und eine weitere Informantin verband den Namen mit einem Ausruf, mit dem die Quelle selbst einen Blinden zu sich gelockt habe, um ihn zu heilen.³⁷ Als geographischer Referenzpunkt im Leben der Gemeinschaft ist der Ortsname stabil und verlangt durch seine fortgesetzte Existenz nach einer Interpretation; da die Verbindung zwischen Name und Inhalt jedoch potentiell fluid ist, kann der Name durch eben diese fortgesetzte Existenz zu einem Kristallisationspunkt für die Entstehung neuer ‚Traditionen‘ werden.



Fig. 4: Bullán Mhaolodhair auf Inishmore, Aran-Inseln, Irland. © M. Egeler, 2015.

³⁷ Tim Robinson, *Stones of Aran. Labyrinth*. Introduction by John Elder (New York: New York Review of Books, 2009), 540–44; Robinson, *Oileáin Árann. A Map*; Robinson, *Oileáin Árann. A Companion to the Map*, 50.

(4) Sie dokumentieren religiös-weltanschauliche Gemengelagen und sind damit potentielle Zeugnisse für religiöse Pluralismen.

Ortsnamen markieren die Präsenz von Religionen im geographischen Raum. In Situationen, wo (dia-, aber auch synchron) mehr als ein religiöses System im selben geographischen Raum präsent ist, kann dies auch in der Toponymie einen Niederschlag finden und dadurch umgekehrt aus der Toponymie ablesbar sein. Als Beispiel kann etwa die bereits erwähnte isländische „Christus-Halbinsel“ Kristnes dienen. Im isländischen Buch der Landnahmen ist dies nicht der einzige sakrale Ortsname am nordisländischen Eyjafjord. Vielmehr öffnet sich, nur wenige Kilometer nördlich der „Christus-Halbinsel“, auf diesen Fjord hin auch das „Altarflusstal“ Hørgárdalr, dessen Namenselement *høgr* einen pagan-nordischen Altar oder Tempel bezeichnet (*Landnámabók* S224/H190). Hof („[paganer] Tempel“) liegt in Pappýli („Wohnort der Anchoriten“; *Landnámabók* H273). Durch das Tal Þórsmörk („Wald des Gottes Thor“) fließt der Fluss Krossá („Kreuzfluss“; *Landnámabók* S343/H301).³⁸ Spätwikingerzeitliche nordisch-pagane Religion und das „neue“ christliche Bekenntnis mischen sich so in der Toponymie in einer Weise, die für die Lebenswirklichkeit des wikingerzeitlichen Island ein in gewissem Umfang pluralistisches (wenn auch nicht unbedingt spannungsloses) Nebeneinander von christlicher und ‚vorchristlicher‘ Religion nahelegt. Ähnliches scheint sich im Norden auch außerhalb Islands beobachten zu lassen: So liegt auf der Hauptinsel der Färöer nicht nur deren Hauptstadt Tórshavn, „Hafen des Gottes Thor“, sondern auch die kleine Siedlung Kirkjubøur, „Kirchenhof“.

Gleichzeitige Ortsnamen implizieren dabei freilich nicht immer eine gleichzeitige Präsenz der Religionen und Weltanschauungen, auf die sie Bezug nehmen: Die Wirkung der Namen kann auf die Ebene der Benennung beschränkt bleiben, ohne dass eine entsprechende Deutung vorgenommen werden muss. Selbst wo die Semantiken von Namen durchsichtig sind, müssen die von ihnen ursprünglich zum Ausdruck gebrachten religiösen Konnotationen nicht aktualisiert werden. Der Name des eben bereits erwähnten isländischen Tals Þórsmörk, „Wald [des Gottes] Thor“, ist für moderne Isländer bis heute semantisch völlig durchsichtig; dennoch enthält die pragmatische Nutzung des Tals keine Elemente der vorchristlichen Religion mehr, unter Rückgriff auf die es ursprünglich benannt wurde. Heute ist es einfach nur ein Wandergebiet, kein ‚heiliger Wald‘. Ein

³⁸ Zu allen drei Ortsnamenpaaren vgl. Matthias Egeler, „The Medialization of the Supernatural in the Toponymy of the Book of Settlements,“ in *Hvanndalir. Beiträge zur germanischen Altertumskunde, Runologie und Literaturwissenschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Heizmann*, hg. v. Alessia Bauer und Alexandra Pesch. Ergänzungsbande zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 106 (Berlin/Boston: de Gruyter, 2018), 47–66, hier: 58.

anderes klares Beispiel ist das oben gleichfalls bereits erwähnte dänische Odense, dessen Name historisch auf einen Kult des Gottes Odin verweist. Synchron (d.h. im Dänemark der Gegenwart) ist der Name aber nicht mehr verständlich und hat keine religiöse Bedeutung mehr, sondern fungiert einfach nur als Bezeichnung der größten Stadt auf Fünen – wohingegen der Name des „Kirchenwegs“ Kirkevej im selben Ort auf ein nach wie vor als solches funktionierendes Kultgebäude verweist. Freilich ist der große zeitliche Abstand zwischen diesen Namen hier schon linguistisch ersichtlich: Der modern-dänische Kirkevej und das verschliffene, ursprünglich altnordische Odense sind Namen aus unterschiedlichen Epochen, die sich sprachlich klar differenzieren lassen.

(5) Zugleich stellen Ortsnamen aber auch Kristallisationspunkte religiöser und im Vokabular von Religion ausgetragener machtpolitischer Konflikte dar.

Unmittelbar westlich des Dorfs Fearann an Choirce auf Inishmore fällt das Land aufgrund einer Stufe im Felsuntergrund abrupt steil ab. Die Hauptstraße überwindet die nahezu lotrechte Geländestufe mithilfe einer Rampe. In eine der Trockensteinmauern, die diese Straßenrampe umfassen, ist eine Steintafel mit einem Ortsnamen eingesetzt: *creig na corac*, d.h. Creig na Córach, „Klippe der Gerechtigkeit, Klippe der Korrektheit“ (Fig. 5).³⁹ Dieser Ortsname kann in zumindest zweifacher Hinsicht als Beispiel für Ortsnamen als Artikulationspunkte von Konflikten dienen.

Auf einer ersten Ebene betrifft dies die fiktive historische Tiefendimension lokaler Folklore. Der einheimischen Überlieferung zufolge soll der Name auf einen Streit zwischen dem Hl. Enda und dem Hl. Breacán zurückgehen. Die beiden Heiligen konnten sich nicht darüber einig werden, wo die Grenze zwischen den Besitzungen ihrer jeweiligen Klöster verlaufen sollte. Daher verständigten sie sich darauf, dass jeder von ihnen an einem bestimmten Morgen nach der Messe zu Fuß in Richtung auf das Kloster des anderen losgehen sollte; wo sie sich treffen würden, da sollte die Grenze verlaufen. Der Hl. Enda hielt sich an die Abmachung, der Hl. Breacán jedoch stand zu einer völlig unchristlichen Zeit auf, haspelte die Messe herunter und machte sich dann zu Pferde auf den Weg. Kurz vor Fearann an Choirce sah ihn einer der Mönche des Hl. Enda, welcher letzterer zu diesem Zeitpunkt noch schlief; der Mönch weckte Enda, und Enda rief den Himmel um ein Wunder an – worauf das Pferd des Hl. Breacán mit seinen Hufen am Felsen festklebte. Breacán kam erst wieder los, als Enda zu ihm ging und ihn freisetzte. Fürderhin waren die Abdrücke der Hufe von Breacáns Pferd im an-

³⁹ Ausführlich zu diesem Namen siehe Robinson, *Stones of Aran. Labyrinth*, 410; Robinson, *Oileáin Árann. A Map*; Robinson, *Oileáin Árann. A Companion to the Map*, 44.



Fig. 5: Creig na Córach, „Klippe der Gerechtigkeit/der Korrektheit“, Inishmore, Aran-Inseln, Irland. Die Tafel mit dem Ortsnamen ist unmittelbar rechts des Strommasts in die Brüstungsmauer eingelassen. © M. Egeler, 2015.

stehenden Felsen sichtbar und markierten die Grenze, und der Ort hieß von da an „Klippe der Gerechtigkeit“, „Klippe der gerechten Teilung“: Creig na Córach. Grenzfragen werden hier mit einem augenzwinkernden Verweis auf ein göttliches Eingreifen im *illud tempus* der wunderwirkenden Heiligen beigelegt und diese Beilegung wird in einem Ortsnamen kodifiziert.

Eine zweite Ebene, auf der Creig na Córach zum Austragungsort eines Konflikts wird, steht im Kontext des britischen Großgrundbesitzes in Irland zur Zeit der britischen Herrschaft über die Insel. Als Ausdruck seiner Verachtung gegenüber einheimisch-katholischen Traditionen ließ der (protestantische) Agent eines lokalen Großgrundbesitzers die Straßenrampe genau über die „Hufabdrücke“ von Breacáns Pferd bauen. Das sichtbare Pendant zur Semantik des Namens wurde so in einem Akt kulturell-religiöser Unterdrückung zerstört oder zumindest permanent verdeckt. Dieser Versuch, die Bedeutung des Orts auszulöschen, scheiterte aber am Fortleben seines Namens. Denn eine Weile nach dem Bau der Rampe setzte ein katholischer Priester die Steintafel mit dem Ortsnamen in die Brüstung der Straße ein, so dass der traditionelle Ort des Wunders des Hl. Enda nun, wenn auch nicht mehr durch die Hufabdrücke, so zumindest durch den in Stein gehauenen Ortsnamen markiert wurde. Die Monumentalisierung des Ortsnamens

wird hier zu einem Akt religiös-kulturell-politischen Widerstands, der katholischen Selbstbehauptung gegenüber dem protestantischen Großgrundbesitz. Damit illustriert das Beispiel von Creig na Córach die potentielle Rolle von Ortsnamen als Kristallisationspunkte religiöser und machtpolitischer Konflikte, und allgemein verschiedenster Arten von Macht- und Überlegenheitsansprüchen. Dadurch, dass Namen eine Aussage über Besitz und Deutungshoheit treffen können, besteht stets die Möglichkeit, dass sie ins Zentrum von Spannungen treten.

3 Schluss: Ortsnamen als religionswissenschaftliche Quelle

Ortsnamen stellen eine komplexe Klasse von Material dar, das sich für ein breites Spektrum religionswissenschaftlicher Analysen heranziehen lässt. Sie erlauben gleichermaßen eine Annäherung an Fragen diachroner Entwicklungen wie Untersuchungen synchroner Befunde. Sie laden ein zur Auseinandersetzung mit Erinnerungslandschaften und Aspekten des kulturellen Gedächtnisses und gewähren Einblicke in die Gestaltung alltäglicher religiöser Lebenswelten. Sie scheinen einen Zugang zu Mechanismen der Schaffung eines Gefühls von ‚Heimat‘ und der Naturalisierung religiöser Ordnungen zu bieten, und ihre systematische Untersuchung könnte ein tieferes Verständnis mancher Prozesse der Neuerfindung von Traditionen, von Gemengelagen und Pluralismen sowie von religiösen und machtpolitischen Konflikten vermitteln. Die hier vorgelegten Ausführungen können in der notwendigen Kürze nicht mehr leisten als einige zentrale⁴⁰ Aspekte von Ortsnamen als religionswissenschaftlicher Quellengattung knapp zu skizzieren. Dennoch hoffe ich, mit dieser Skizze deutlich gemacht zu haben, dass Ortsnamen – insbesondere, aber nicht nur im Rahmen von Untersuchungen im Kontext des *spatial turn* und des neueren Forschungsfelds der Religionsästhetik – für religionswissenschaftliche Analysen eine deutlich größere Rolle zu spielen vermögen, als sie dies bisher getan haben, und dass die Berücksichtigung von toponomastischem Material für die Analyse religiöser bzw. religionsgeschichtlicher Situationen einen genuinen Mehrwert schaffen kann.

Für diachrone Untersuchungen wurde als Beispiel für einen solchen Mehrwert auf die skandinavischen theophoren Ortsnamen verwiesen: Die mit Götter-

40 Nicht zuletzt im Rahmen ethnographischer Forschung wurden auch komplexe Verwendungen von Ortsnamen dokumentiert, die über das hier Gesagte wesentlich hinausgehen; klassisch vgl. Basso, *Wisdom sits in Places*.

namen gebildeten Ortsnamen Dänemarks, Schwedens und Norwegens zeigen eine regional teilweise extrem ungleiche Verteilung der toponomastischen Verwendung einzelner Götter, was ein Zeugnis für regionale Variationen im religiösen System sein dürfte. In keiner anderen Quellengattung werden solche Variationen im vorchristlichen Kult Skandinaviens sichtbar, so dass die Berücksichtigung des Ortsnamensmaterials hier einen unersetzlichen Beitrag zum Verständnis der Komplexität der skandinavischen Religionsgeschichte leistet.

Ähnliches gilt in synchronen Untersuchungen: Auch hier kann eine Berücksichtigung der Toponymie den Blick schärfen für Fragen und Probleme, die sonst ungebührlich marginal bleiben oder sogar völlig übersehen werden könnten. So sind etwa die oben erwähnten Indizien für komplexe christlich-pagane Gemengelagen in der frühmittelalterlichen isländischen Toponymie – die Lage von Hof („[paganer] Tempel“) in Pappýli („Wohnort der Anchoriten“) und das Durchfließen des Tals Þórsmörk („Wald des Gottes Thor“) durch den Fluss Krossá („Kreuzfluss“) – insbesondere vor dem Hintergrund wichtig, dass die isländische Religionsgeschichte dieser Epoche in der Forschung zumeist im Rahmen von Darstellungen der vorchristlichen Religionsgeschichte des Nordens oder gar der germanischen Religionsgeschichte behandelt wird.⁴¹ Dem steht das Fehlen einer ‚holistischen‘ isländischen Religionsgeschichte gegenüber, die versuchen würde, neben dem paganen auch das christliche Element in der Struktur des religiösen Feldes des frühmittelalterlichen Island zu seiner vollen Geltung kommen zu lassen. Ein Ansatz im Rahmen eines Aufsatzes wurde zwar etwa von Jonas Wellendorf vorgelegt;⁴² entsprechende Monographien, die den klassischen, auf die pagane Religion fokussierten Überblickswerken entsprechen würden, fehlen jedoch. Dies korreliert auf der Ebene des Quellenmaterials damit, dass die mythologischen Texte des isländischen Mittelalters (also insbesondere die Prosa-Edda des Snorri Sturluson⁴³ und die anonyme Lieder-

41 Klassisch etwa de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*; E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964); neuer etwa Bernhard Maier, *Die Religion der Germanen. Götter – Mythen – Weltbild* (München: C. H. Beck, 2003); Rudolf Simek, *Religion und Mythologie der Germanen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003); Klaus Bödl, *Götter und Mythen des Nordens. Ein Handbuch* (München: C. H. Beck, 2013).

42 Jonas Wellendorf, „The Interplay of Pagan and Christian Traditions in Icelandic Settlement Myths,“ *Journal of English and Germanic Philology* 109 (2010): 1–21.

43 Hg. v. Anthony Faulkes, *Snorri Sturluson: Edda. Háttatal* (Oxford: Clarendon Press, 1991); Anthony Faulkes, *Snorri Sturluson: Edda. Skáldskaparmál. 1: Introduction, Text and Notes* ([London]: Viking Society for Northern Research/University College London, 1998); Anthony Faulkes, *Snorri Sturluson: Edda. Prologue and Gylfaginning* ([London]: Viking Society for Northern Research, 2005).

Edda⁴⁴) die vorchristliche Mythologie der Insel in einer Weise schildern, die die Illusion eines ‚reinen‘, vom Christentum unbeeinflussten paganen mythologischen Kosmos zu schaffen versucht – und dies mit einigem Erfolg. Die Situation in der Toponymie weist demgegenüber darauf hin, dass gerade ein auf das Neben- und Miteinander unterschiedlicher religiöser Elemente im frühen Island fokussierter Ansatz gewinnbringend sein könnte. Zwar ist die Toponymie für sich allein genommen aufgrund der erheblichen Quellenprobleme bei der Behandlung des Frühmittelalters nicht in der Lage, das genaue Verhältnis von paganer und christlicher Religion im landnahmezeitlichen Island zu klären, aber dieses Material weist deutlich auf eine Frage hin, die mehr Aufmerksamkeit erhalten könnte und sollte, als ihr bisher zuteilgeworden ist. Allein schon dieser Hinweis ist bereits eine wichtige Leistung im eigenen Recht.

Ein weiteres Beispiel für das spezifische Potential toponomastischer Analysen war die Möglichkeit, religiöse Lebensräume in einem konkret raumbezogenen Sinne zu rekonstruieren. Ein religiöser Raum (im buchstäblichen, geographischen Sinne) bleibt ohne Ortsnamen unverständlich und der Analyse mitunter vollständig verschlossen: Die religiösen Konnotationen etwa der Hafeneinfahrt von Cill Éinne, und damit ein wesentlicher Teil der lokalen religiösen Alltagswelt, erschließen sich nur dann, wenn die lokale Mikro-Toponymie in ihrer ganzen Dichte und einschließlich der Semantiken ihrer Ortsnamen berücksichtigt wird. Das Gesamtbild der Ortsnamen im Umfeld der Hafeneinfahrt von Cill Éinne erschließt das lokale religiöse Feld als einen dreidimensional mit religiösen Semantiken gefüllten Raum; das dichte Netz von Beziehungen, das innerhalb dieses Raums herrscht, wird erst durch eine Analyse ersichtlich, die Ortsnamen in ihrem topographischen Kontext in die Untersuchung miteinbezieht. Kein anderer ersichtlicher Zugang kann eine solche Analyse gleichwertig ersetzen, da sich auf den Aran-Inseln die religiöse Semantisierung der Landschaft in keinem Medium so dicht spiegelt wie in den Ortsnamen. Spätestens an diesem Punkt könnten Ortsnamenanalysen dabei auch für religionsästhetische Ansätze von Wert sein, da sie einen Zugang dazu eröffnen, wie Aspekte von Religion im landschaftlichen Raum erlebt werden. Damit erschließen Ortsnamen sonst kaum fassbare Elemente der sinnlichen Wahrnehmung von Religion – wie etwa die Sichtbarkeit von See aus von Casán na nAingeal, dem „Pfad der Engel“, der seine Bedeutung erst durch seinen Namen erhält und damit ‚religiös‘ wahrgenommen wird. Dies wirft bisher noch kaum angeschnittene Forschungsfragen auf, wie etwa die Frage danach, welche Wirkungen der landschaftliche Raum im Zusammenspiel mit den

44 Hg. v. Gustav Neckel, *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. 1. Text*. 5. verbesserte Auflage von Hans Kuhn (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, ⁵1983).

von religiösen Ortsnamen getragenen Semantiken auf die Menschen hat, die sich in diesem Raum bewegen. Dies scheint von besonderer Bedeutung gerade deswegen, weil sich hier ein Aspekt der religiösen Alltagserfahrung erschließen könnte. Ortsnamen betreffen das religiöse Leben in der Landschaft, in der der Mensch sein alltägliches Leben verbringt, in und an der die tägliche Arbeit verrichtet wird. Für das religiöse (Alltags-)Leben dürfte dieser (Alltags-)Raum eine viel größere Rolle spielen als der ‚Ausnahmeort‘ des ‚heiligen Raums‘ im engeren Sinne: ein Fischer verbringt mehr Zeit an der Küste als in der Kirche. Hier wäre zu untersuchen, was die Räume des alltäglichen Lebens mit den Menschen machen – und welchen Anteil die Ortsnamen an dieser Wirkung des landschaftlichen Raums haben.

Den spezifischen Eigenleistungen der Toponomastik als Quellengattung tut es auch keinen Abbruch, dass in den oben kurz umrissenen Beispielen Ortsnamen zumeist mit anderen Arten von Quellen korreliert wurden. Dass eine solche Korrelation möglich ist, stellt nicht die Aussagekraft des Ortsnamenmaterials in Frage, sondern zeigt vielmehr, dass Ortsnamen genuine, tragfähige Aussagen ermöglichen. Dies ist insbesondere deshalb wichtig zu betonen, weil es methodisch – mit aller gebotene Vorsicht – dadurch auch möglich ist, solche Aussagen auf Situationen zu übertragen, wo anderes Quellenmaterial vielleicht nicht zur Verfügung steht. Man denke wieder an das Beispiel der geographisch auffallend ungleichen Verteilung von Götternamen in skandinavischen theophoren Ortsnamen.

Ortsnamen haben einen einmaligen Wert als Selbstaussagen über die Raumwahrnehmung einer Kultur: Die Semantik eines Ortsnamens stellt eine explizite Aussage aus der Innenperspektive einer Kultur heraus dar, wie ein bestimmter Ort zum Zeitpunkt seiner Namensgebung wahrgenommen wurde. Keine andere Quellengattung leistet dies in vergleichbarer Weise – auch nicht in Fällen, wo manche Aspekte der Aussagen von Ortsnamen durch andere Quellen wiederholt oder bestätigt werden. Dies ist umso wichtiger, als es sich bei Ortsnamen um Massengutmaterial handelt,⁴⁵ das in extrem großen Mengen zur Verfügung steht. Ortsnamen dokumentieren die Selbstsicht einer Kultur in einer einzigartigen, spezifischen räumlichen Perspektive, ohne deren Berücksichtigung ein Verständnis religiöser Landschaften und von Religion im geographischen Raum nicht möglich wäre.

⁴⁵ Stefan Brink, „Naming the Land,“ in *The Viking World*, hg. v. Stefan Brink in Zusammenarbeit mit Neil Price (London/New York: Routledge, 2008), 57–66, hier: 57.

4 Danksagung

Die diesem Aufsatz zugrundeliegende Forschung wurde gefördert durch das Heisenberg-Programm der Deutschen Forschungsgemeinschaft und eine Fellowship am Wissenschaftskolleg zu Berlin (2017/18); beiden Institutionen möchte ich für ihre großzügige Unterstützung meinen Dank aussprechen. Dr. Frog (Helsinki) danke ich für die Durchsicht der englischen Passagen. Den anonymen Gutachtern und Herausgebern der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* danke ich für ihre hilfreichen Kommentare und Anregungen, durch die der Aufsatz sehr gewonnen hat.