

Matthias Egeler

# Lundr í Hnjóskadal

De Gruyter | 2015

Eintragstyp	<a href="#">entry</a>
Eintragsprache	<a href="#">Deutsch</a>
Fachdisziplin	<a href="#">Religionswissenschaften</a>
Themenschwerpunkt	<a href="#">Landschaft und Umwelt</a> ; <a href="#">Religion und Kult</a>
Zeitalter	<a href="#">Wikingerzeit (793–1100)</a> ; <a href="#">Mittelalter (ca. 500–1500)</a>
Geographischer Raum	<a href="#">Nordatlantik</a> ; <a href="#">Nordeuropa</a>

## [Inhaltsverzeichnis](#) ▾

### § 1. Der heilige Hain von Lundr í Hnjóskadal

Lundr im Tal Hnjóskadalr an der Ostseite des Eyjafjörðr in Nordisland wird in der *Landnámabók* als ein Landnahmehof und Kultplatz erwähnt (S237, H202). Als Gründer dieses Hofes und Begründer des Kults in Lundr wird Þórir *snepill* („Läppchen, Krämpfe“) genannt. Die Genealogien sowohl der *Sturlubók*- als auch der *Hauksbók*-Rezension der *Landnámabók* verbinden Þórir mit Þorgeirr *goði at Ljósavatni*, der als Gesetzessprecher des Jahres 999/1000 die Entscheidung zur isländischen Konversion zum Christentum gefällt haben soll: Beiden Genealogien zufolge war Þorgeirr der Ehemann einer Urenkelin Þórir. Auf literarischer Ebene deutet diese genealogische Konstruktion für Þórir nicht nur allgemein eine herausragende Stellung in der isländischen Besiedlungsgeschichte an, sondern reiht ihn insbesondere auch in die Genealogie des isländischen Christentums ein: Durch die genealogische Verbindung mit dem zentralsten Entscheidungsträger der isländischen Bekehrungsgeschichte wird die Familie Þórir von einem Repräsentanten des vorchristlichen Glaubens zu einer der Wurzeln des isländischen Christentums stilisiert. (Zu dieser Strategie vgl. auch [Fors á Rangárvöllum](#).)

Details zum Kultbrauch in Lundr í Hnjóskadal werden von der *Landnámabók* nicht mitgeteilt; vielmehr beschränkt sich der Text auf die trockene Aussage: „Þórir nahm dann das ganze Tal Hnjóskadalr bis Ódeila und wohnte bei Lundr („Hain“); er opferte dem Hain (*lundr*).“ (S237; fast wörtlich identisch: H202).

Die Erwähnung des Toponyms *Ódeila* als Endpunkt von Þórir's Landnahme fällt dadurch auf, dass dieser (heute nicht mehr lokalisierbare: [Jakob Benediktsson 1968](#), S. 273, Anm. 6) Ort noch in einem weiteren Landnahmebericht als Grenze einer Landnahme erwähnt wird. Denn die *Landnámabók* erwähnt wenige Kapitel nach dem Bericht von der Landnahme Þórir's, dass Ódeila die Grenze zwischen der Landnahme Þórir's und der Landnahme Eyvindr Loðinsson's bildete (S241, H206). Dies ist potentiell von weitergehendem Interesse, da auch von Eyvindr Loðinsson behauptet wird, dass er in seinem Landnahmegebiet einen ‚naturheiligen‘ Platz als Kultort etabliert habe; in seinem Fall handelte es sich dabei um Felsen, die sogenannten *Gunnsteinar* (S241, H206). Die beiden Landnahmebuch-Berichte über den heiligen Hain des Þórir *snepill* und die heiligen Felsen des Eyvindr Loðinsson zeigen ferner nicht nur geographisch und inhaltlich, sondern auch stilistisch unmittelbare Anklänge aneinander, da in beiden Fällen zur Beschreibung des jeweiligen Kultgeschehens zwar ausgesprochen kurze, aber zugleich auch weitgehend parallele Ausdrücke verwendet werden. So heißt es über Þórir einfach *hann blótaði lundinn* („er opferte dem Hain“), und von Eyvindr Loðinsson's Kult der *Gunnsteinar* heißt es gleichfalls nur *hann blótaði þá* („er opferte ihnen“, d. h. den Felsen). Dieser Parallelismus mag suggerieren, dass hier aus den beiden benachbarten Landnahmen bewusst eine pagane *Sakrallandschaft* einer betont einfachen Naturverehrung konstruiert wird, indem zwei Beispiele einer kultischen Verehrung von Naturorten geographisch und sprachlich-stilistisch zusammengerückt werden.

Das Wort *lundr* („Hain“) ist als Ortsname als Simplex (z. B. Lundr í Lundarreykjadal: *Landnámabók* S41, H29) und insbesondere als Bestandteil von theophoren Ortsnamen gut bezeugt ([Brink 2007](#), S. 126–134 passim, mit 41 Belegen; [Sakrale Namen](#), § 3, f; [Baumkult](#), § 2). In theophoren Ortsnamen erscheint es insbesondere (aber nicht nur) in Mittelschweden als Hinterglied in Komposition mit Götternamen (Thor, Njörd, Freyr, Odin, Tyr, Ullr: *Torslunda*, *Närlunda*, *Frörlunda*, *Odenslunda*, *Tislund*, *Ullunda* u. a.). Solche theophoren Namen deuten allein schon durch die explizite Nennung von Göttern

darauf hin, dass die der Namensgebung zugrundeliegenden Haine Orte des Kults bestimmter Gottheiten waren. Sie waren also nicht, wie dies der Landnahmebuch-Bericht zu Lúndr í Hnjóskadal behauptet, selbst Gegenstand kultischer Verehrung. Ähnliches ist grundsätzlich auch für andere Manifestationen eines germanischen ‚Baumkults‘ (Baumkult) anzunehmen, wie den immergrünen Baum und den Hain, die sich Adam von Bremen zufolge beim Tempel in Uppsala befunden haben sollen (*Hamburgische Kirchengeschichte* IV.27 und Schol. 138). Adam von Bremen behauptet zwar, dass die Bäume im heiligen Hain von Uppsala durch die in diesem Hain vollzogenen Opfer selbst eine gewisse Göttlichkeit annahmen (*is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arbores eius ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur*); darüber verliert er jedoch nicht aus dem Blick, dass die Opfer eben nicht für die Bäume an sich, sondern für die Götter Thor, Wodan und Frigg dargebracht wurden (*Hamburgische Kirchengeschichte* IV.27). Ähnliches gilt auch für die relativ häufige Erwähnung von Opfern an Bäumen und in Hainen in anderen mittelalterlichen kirchlichen Quellen. Hierher gehören etwa die „Waldheiligtümer“, die im 8. Jahrhundert vom *Indiculus superstitionum et paganiarum* erwähnt werden (*De sacris silvarum quae nimidas vocant*); das Verbot von Opfern „über Felsen oder an Quellen oder an Bäumen“ (*super petras, sive ad fontes, sive ad arbores*) in der sechsten Predigt des Pseudo-Bonifatius (Migne, *Patrologia Latina* t.LXXXIX, c.855C); oder die „Donareiche“ (*robor Iovis*, eigentlich „Eiche des Juppiter“), die im frühen 8. Jahrhundert vom „Germanenapostel“ Bonifatius gefällt worden sein soll (Willibald von Mainz, *Vita S. Bonifatii* VIII.22) (Egeler 2015a, S. 12–14; Baumkult, § 1, mit zahlreichen weiteren Beispielen; zum Verbot der Verehrung von Hainen in den mittelalterlichen Gesetzen Skandinaviens vgl. Brink 2013, S. 40f.). Zu keiner dieser Stellen ist anzunehmen, dass der jeweilige Baum oder Hain an sich Empfänger von Opfern war. Vielmehr handelte es sich bei solchen Orten um Kultorte, die dem Kult von Mächten geweiht waren, die über den Hain als bloßen Ort der Kultausübung hinausgingen: Die „Donareiche“ (*robor Iovis*) ist heilig als Baum, der einem Gott geweiht ist, und nicht als ein numinoses Wesen im eigenen Recht. Dies steht in einer Kontinuitätslinie, die den (insgesamt freilich relativ spärlichen) Quellen zufolge bis in das germanische Altertum zurückzureichen scheint. Für dieses erwähnt Tacitus mehrfach heilige Haine als Orte des Götterkults (*Germania* IX.2, XXXIX, XL, XLIII.3; *Annalen* IV.73) (Egeler 2015a, S. 9–11; Baumkult, § 1).

Ein unmittelbarer Bezug zur Verehrung eines Gottes findet sich auch in der zweiten expliziten Sakralisierung eines Waldes im Landnahmebuch: S343=H301 berichtet, dass der Landnehmer Ásbjörn Reykrketilsson seine Landnahme dem Gott Thor weihte und ihr den Namen *Þórsmörk* gab, „Thors Wald“. Die entsprechende Passage enthält zwar keinen Hinweis darauf, dass „Thors Wald“ eine Funktion als Kultort besessen hätte, veranschaulicht aber schon durch die Namensgebung des Waldstücks, dass die Heiligkeit des Orts auch hier nicht im Baumbestand als solchem, sondern in der Herstellung eines Bezugs zum Gott Thor begründet war.

Die explizite Aussage der *Landnámabók*, dass Þórir *snepill* seinem Hain geopfert habe (*hann blótaði lundinn*), steht somit einer religionsgeschichtlichen Gesamtsituation gegenüber, in der Haine ansonsten als die *Orte*, nicht aber als die *Empfänger* eines Kults fungiert zu haben scheinen (vgl. Baumkult, § 7). Falls der Landnahmebuch-Bericht vom heiligen Hain von Lúndr í Hnjóskadal einen historischen Kern hat, ist daher anzunehmen, dass es sich bei der Angabe, Þórir habe dem Hain geopfert, um eine spätere Verzerrung handelt; in der religionsgeschichtlichen Realität der Wikingerzeit dürfte Þórir nicht *dem*, sondern vielmehr *in* seinem Hain geopfert haben. Der Empfänger seines Kults bleibt dabei allerdings unklar. Dazu, welcher Gottheit der Kult im Hain im Hnjóskadalr gewidmet gewesen sein könnte, lassen sich nicht einmal begründete Spekulationen vorbringen, da nach dem Ausweis der skandinavischen Ortsnamen eine Vielzahl verschiedener Götter in Hainen verehrt werden konnte.

Falls es sich beim Kulthain im Hnjóskadalr tatsächlich um einen realen historischen Kultort gehandelt hat, lässt sich der dortige Kult religionsgeschichtlich in mehrere Richtungen kontextualisieren, auch wenn solche Kontextualisierungsversuche in Anbetracht der dünnen Materialbasis notgedrungen spekulativ bleiben müssen. So deutet das bereits genannte Vergleichsmaterial darauf hin, dass eine Verwendung von Hainen als Kultorten in der nordgermanischen (und allgemein der germanischen) Religionsgeschichte ein weitverbreitetes Phänomen ist; ein Kulthain im Hnjóskadalr würde somit keine isländische Besonderheit darstellen, sondern vielmehr einen isländischen Beleg für ein im nordischen Raum weithin geläufiges Muster. Dies wäre nicht zuletzt deswegen von weitergehendem Interesse, weil, wie Per Vikstrand bemerkt hat (*Sakrale Namen*, § 3, f), theophore Ortsnamen mit dem Zweitglied *-lundr* in Island fehlen; ein expliziter Beleg für die Bedeutung des Simplex *Lundr* als Sakralname würde daher zeigen, dass die Beleglücke für Kulthaine in der isländischen Toponymie tatsächlich nur eine toponymische, aber keine religionsgeschichtliche ist. Eine solche Vermutung wird möglicherweise auch durch den Sakralnamen *Þórsmörk* („Thors Wald“) gestützt.

Ein potentieller mythologischer Anknüpfungspunkt besteht für Lúndr í Hnjóskadal zur Aussage Snorris, dass sich vor den Toren Walhalls ein Hain (*lundr*) namens Glasir befinde, dessen Laub ganz aus rotem Gold bestehe (*Skáldskaparmál* 34). Falls diese Aussage einen alten Kern hat und nicht nur auf späten mythographischen Spekulationen beruht, könnte sie einen gewissen Parallelismus zwischen der Verwendung von Hainen als Orten der Götterverehrung und der Existenz eines Hains vor

der wichtigsten Götterwohnung nahelegen. Hier wäre dann möglicherweise eine Wechselbeziehung zwischen Kultort und dem im Kult angesprochenen Jenseitsraum fassbar, wie sie in der allgemeinen Religionsgeschichte relativ häufig bezeugt ist. So scheint etwa eine in der Antike weithin berühmte Kultinsel des homerischen Heros Diomedes in der Adria in ihrer Landschaftsgestaltung programmatisch und mit großem Aufwand an die mythischen Inseln der Seligen angeglichen worden zu sein, die als der Aufenthaltsort des Heros nach dem Ende seiner irdischen Existenz galten (Egeler 2015b). Ähnlich realisiert der karolingische Plan eines idealen Klosters aus der Stiftsbibliothek von St. Gallen das Paradies auf baulichem Wege im Klosterkomplex (Auffarth 2002, S. 57–63). Obgleich sich natürlich keine einfache Korrespondenz zwischen Kultplatz und Mythos ausmachen lässt (ebenso wenig, wie einfache Korrespondenzen zwischen Mythos und Ritual bestehen), ist zumindest in einzelnen Fällen immer wieder eine Wechselbeziehung zwischen kosmologischen Konzepten und der Konzeptualisierung von Kultplätzen möglich.

Unklar muss bleiben, wie ein heiliger Hain als Kultplatz wahrgenommen und der dortige Kult inszeniert wurde (etwa im Sinne einer ‚Religionsästhetik‘, vgl. Cancik und Mohr 1988). Das mögliche Spektrum reicht von einem ‚heiligen Grauen‘ bis zum Idyll. Das erstere Ende dieses Spektrums wird etwa von Adams von Bremen Schilderung des Kultbezirks in Uppsala exemplifiziert, der zufolge der heilige Hain beim dortigen Tempel der Ort war, in dem die Leichen und Kadaver der geopfert Menschen und Tiere aufgehängt wurden (IV.27). Am anderen Ende des grundsätzlich möglichen Spektrums steht eine Konzeption heiliger Haine und Bäume, wie sie etwa für die griechische Antike typisch war. So beschreibt Platon in seinem Dialog *Phaidros* ein archetypisches Idyll durch die Kombination einer weit ausladenden Platane, eines darunter fließenden Bachs und dort aufgestellter Weihgaben und Statuen; die Dialogteilnehmer preisen den entsprechenden heiligen Ort ausdrücklich für seine Schönheit und Lieblichkeit (*Phaidros* 229a–230c). Der Vergleich mit der Sakralisierung von *Þórsmörk* als „Thors Wald“ mag hier die Frage aufwerfen, ob eine solche Konzeptualisierung eines heiligen Hains bzw. Waldstücks als positiv-ästhetischer Raum nicht auch für das landnahmezeitliche Island möglich gewesen sein könnte; immerhin wird die von Ásbjörn Reyrketilsson bewohnte Landnahme kein Ort des Grauens, sondern eher einer positiven Hoffnung auf ein gutes Leben in einem noch heute relativ milden Mikroklima gewesen sein. Letztlich lassen sich zur ‚Religionsästhetik‘ von Lundur í Hnjóskadal jedoch keine sicheren Aussagen treffen. Festhalten lässt sich in Anbetracht der Materiallage nur in ganz allgemeiner Weise, dass Þórir's Etablierung von Kulthandlungen im Hain im Hnjóskadalr eine Sakralisierung der von ihm bewohnten Landschaft impliziert (vgl. Corrigan 2009, S. 164–166) – sei es nun, dass es sich dabei um ein realhistorisches Phänomen der Landnahmezeit oder um eine Konstruktion der späteren Überlieferung handelt. Denn grundsätzlich kann nicht mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass der namensgebende Hain von Lundur í Hnjóskadal überhaupt ein Kultort war. Vielmehr ist zumindest mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Ortsname *Lundur* sich ursprünglich nur auf einen auffallenden, aber profanen Baumbestand im Tal bezog (vgl. *Sakrale Namen*, § 3, f) und der angebliche Kult im Hnjóskadalr erst nach der Christianisierung aus dem Ortsnamen *Lundur* extrapoliert wurde.

## § 2. Literaturverzeichnis

### a. Quellen

Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte. In: Schmeidler, Bernhard (Hrsg.) (1917): *Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte*. 3. Auflage. Hannover/Leipzig. [Suche in Google Scholar](#)

Indiculus superstitionum et paganiarum, ed. Pertz, Georg H. (1835). In: Monumenta Germaniae Historica *Leges. Capitularia regum Francorum* 1, S. 19f. Hannover. [Suche in Google Scholar](#)

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

Snorri Sturluson: Edda. Skáldskaparmál. In: Faulkes, Anthony (Hrsg.) (1998): *Snorri Sturluson: Edda. Skáldskaparmál*. 2 Bände. London. [Suche in Google Scholar](#)

### b. Literatur

Auffarth, Christoph (2002): *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen. [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 (2007): How uniform was the Old Norse religion? In: Quinn, Judy/Heslop, Kate/Wills, Tarrin (Hrsg.). *Learning and understanding in the Old Norse world. Essays in honour of Margaret Clunies Ross*, S. 105-136. (Medieval Texts and Cultures of Northern Europe 18) Turnhout. [Suche in Google Scholar](#)

Cancik, Hubert/Mohr, Hubert (1988): Religionsästhetik. In: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I: Systematischer Teil. Alphabetischer Teil: Aberglaube – Antisemitismus*, S. 121-156. Stuttgart. [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): Germanische Kultorte in Deutschland. In: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hrsg.). *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum*. Loseblattwerk, Ergänzungslieferung 43 (März 2015), 2, I – 23.6, S. 1-23. München. [Suche in Google Scholar](#)

Egeler, Matthias (2015b): The plane-trees of Diomedes: Staging the Islands of the Blessed in the Adriatic Sea. In: *Numen*, 62, S. 495-518. [Suche in Google Scholar](#)

Jakob Benediktsson (1968): *Íslendingabók. Landnámabók*. (Íslenzk fornrit 1) Reykjavík. [Suche in Google Scholar](#)

## Quelle

**Titel** Germanische Altertumskunde Online  
**Verlag** De Gruyter | 2010