

Gunnsteinar

De Gruyter | 2015

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

[Inhaltsverzeichnis](#) ▾

§ 1. Ausgangsmaterial

Die Gunnsteinar werden vom Landnahmebuch (S241, H206) als Landschaftselement im oberen Flateyjardalr in Nordisland erwähnt, wo sie den Endpunkt der Landnahme Eyvindr Loðinssons bilden. Der Name scheint auf den ersten Blick „Kriegsfelsen“ zu bedeuten. Allerdings ist *gunnr* („Krieg, Schlacht“; verwendet auch als Walkürenname) nur in der Dichtung bezeugt (Finnur Jónsson 1931, S. 209f.; Cleasby/Gudbrand Vigfússon 1874, S. 221). Die Singularform *Gunnsteinn* ist auch als Männername gut belegt (Lind 1905–1915, Sp. 418–420). Die Lokalisierung der Gunnsteinar ist heute nicht mehr rekonstruierbar (Jakob Benediktsson 1968, S. 273, Anm. 6).

§ 2. Die Gunnsteinar als Kultsteine im Kontext der altwestnordischen Literatur

Von besonderem Interesse sind die Gunnsteinar aufgrund des Umstands, dass das Landnahmebuch eine kultische Verehrung dieser Felsen überliefert bzw. behauptet: „Eyvindr [...] nahm das Flateyjardalr bis hinauf zu den Gunnsteinar und opferte ihnen.“ (*Eyvindr [...] nam Flateyjardalr upp til Gunnsteina ok blótaði þá.*) Die extreme Kürze dieser Mitteilung lässt jedoch erheblichen Raum zur Interpretation.

Die nächste Parallele zu solchen Kultsteinen innerhalb des Landnahmebuchs ist der angebliche Opferstein (*Þórssteinn*, „Thors Stein“), der auf der Halbinsel Þórsnes zur Tötung der Menschen verwendet worden sei, die dort geopfert worden sein sollen (S85, H73; Þórsnes). Da es sich bei diesem Stein jedoch nicht um den Empfänger eines Kults, sondern um einen Altarstein gehandelt haben soll, trägt diese Stelle selbst dann zum Verständnis der Gunnsteinar nichts bei, wenn man ihr einen historischen Quellenwert beimisst (was durchaus fragwürdig wäre, contra Þórsnes, § 2 e, f).

Eine deutlich engere Entsprechung zu Eyvindr Loðinssons Opfern bei den Gunnsteinar findet sich im *Þorvalds þátr víðförla I* (Kap. 3), einem vergleichsweise frühen Text, der wohl bereits um 1200 verfasst wurde (Simek / Hermann Pálsson 2007, S. 397; für eine Photographie des mutmaßlichen Steins dieser Erzählung vgl. Sigurgeir Steingrímsson et al. 2003, Tafel nach S. 60). Diese Erzählung berichtet von der Verehrung, die Koðrán, der Vater des Missionars Þorvaldr víðförli, auf seinem Hof Giljá im Vatnsdalr einem Schutzgeist (bezeichnet als *spámaðr*, wörtl. „Seher“) entgegenbrachte. Dieser *spámaðr* wohnte zusammen mit seiner Familie in einem großen Felsen beim Hof. Als Þorvaldr seinen Vater Koðrán mit der Hilfe des Missionsbischofs Friðrekr zur Bekehrung zum Christentum zu bewegen versuchte, machte Koðrán seinen Übertritt davon abhängig, ob der Bischof sich als stärker erweisen würde als der *spámaðr* im Stein. Der Bischof besprengte den Stein daraufhin mit Weihwasser. In der folgenden Nacht erschien der *spámaðr* Koðrán im Traum und beschwerte sich über die üble Behandlung, die ihm zuteil geworden war: Der Bischof habe kochendes Wasser über sein Haus gegossen und damit seine Kinder verbrüht. Dasselbe wiederholte sich am nächsten Tag. Wieder besprengte der Bischof den Stein mit Weihwasser, und der *spámaðr* erschien in der Nacht Koðrán im Traum und beklagte sich – wobei er in dieser Nacht die reiche Kleidung, die er sonst zu tragen pflegte, gegen ärmliche ausgetauscht hatte. Als Bischof Friðrekr den Stein am Tag darauf ein drittes Mal besprengte, erschien der *spámaðr* Koðrán ein letztes Mal, kündigte ihm die Freundschaft auf und zog in die Wildnis davon. Dieselbe Episode wird – leicht variiert

und stark gekürzt – auch in der etwas späteren *Kristni saga* (Kap. 2) erzählt. Auch dort opfert Koðrán dem Schutzgeist im Stein bei seinem Hof Giljá; dieser Schutzgeist wird in der *Kristni saga* dabei nicht als *spámaðr*, sondern als *ármaðr* bezeichnet (wozu vgl. Grønlie 2006, S. 58, Anm. 9; Turville-Petre 1963, S. 198). An diesem Kultbrauch hält Koðrán auch in der *Kristni saga* so lange fest, bis der Bischof beweist, dass seine Macht größer ist als die des Schutzgeists im Stein. In der *Kristni saga* bedeutet dies, dass der Bischof über dem Stein singt, bis dieser zerbricht:

Bei Giljá stand ein Stein, dem er [d. h. Koðrán] und seine Verwandten geopfert hatten, und sie sagten, dass darin ihr Schutzgeist (*ármaðr*) wohne. Koðrán äußerte sich dahingehend, dass er sich nicht eher taufen lassen würde, ehe er wisse, welcher von beiden mehr vermöge, der Bischof oder der *ármaðr* im Stein. Danach ging der Bischof zum Stein und sang darüber, bis der Stein auseinanderbarst.

In einer Predigt in der *Hauksbók*, deren Belehrungen dort Augustinus in den Mund gelegt werden, wird ferner einigen Frauen ihre „Dummheit und Blindheit“ vorgeworfen, auf Steinfeldern (*hreysar*) oder unter Felshöhlen (*undir hella*) den Geistern (*landvættir*) zu opfern, die dort leben sollen (Finnur Jónsson/Eiríkur Jónsson 1892–96, S. 167). In der *Harðar saga* (Kap. 38) aus dem 14. Jahrhundert wird ein Stein in einem Opferhaus (*blóthús*) erwähnt, der Opfer empfängt und der offenbar einem übernatürlichen Wesen als Wohnstatt dient: In der Saga ertönt aus dem Stein eine Stimme, die eine Prophezeiung spricht (Grønlie 2006, S. 58f., Anm. 9, 10; Turville-Petre 1963, S. 196–198. Zum weiteren Kontext und der folkloristischen Rezeption des Kultsteins der *Harðar saga* vgl. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson 1991, S. 91f., Anm. 1 mit einer Photographie des folkloristisch als der Opferstein der Saga identifizierten Steins auf der Tafel nach S. 96).

§ 3. Vergleichsmaterial in der isländischen Folklore

Zumindest entfernt vergleichbare Vorstellungen sind auch noch in der modernen isländischen Folklore (einschließlich ihrer touristischen Präsentation) gegenwärtig. Bereits P. E. Kristian Kálund zitierte in seiner historisch-topographischen Beschreibung Islands einen Bericht aus dem Jahr 1818, der ‚Landdisensteine‘ erwähnte, die in den isländischen Westfjorden der Gegenstand einer gewissen Scheu gewesen seien. Diese Steine würden als der Wohnort der ‚Landdisen‘ gelten und wären daher mit besonderer Umsicht zu behandeln, so dass man dort weder Kinder spielen lassen noch scherzen noch Gras mähen dürfe; andernfalls würde dies irgendein Unglück zur Folge haben (Kálund 1877–1882, Bd. 1, S. 581, Anm.; vgl. Turville-Petre 1963; Simek 2003, S. 126; Simek 1995, S. 234):

Den antkv. indb. (1818) beretter, at der vide i disse sogne findes såkaldte ”Landdísá-steinar”, hvori almuefolk mener, at landdiser bor; derfor er det forbudt børn at lege der omkring, og ingen må der i nærheden drive spøg og munterhed; man må ikke rykke græs af dem eller slå græs der i nærheden – sker dette, tror man forvist, at der vil hændes folk en eller anden ulykke.

Hiermit zumindest in groben Zügen verwandt dürften auch die (wenngleich nicht von Disen, sondern von Zwergen bewohnten) „Zwergenklippen“ *Dverghamrar* etwa 10 km nordöstlich von Kirkjubæjarklaustur in Südisland sein, ebenso wie der „Zwergenstein“ *Dvergasteinn* am Nordufer des Fjords Seyðisfjörður in Ostisland. Beide Felsen veranschaulichen zugleich die moderne touristische Präsentation und Rezeption entsprechender Vorstellungen, da beide dem modernen Tourismus durch Wegweiser und entsprechende Erklärungstafeln erschlossen sind, die jeweils erläutern, dass diese Felsen (in beiden Fällen christlichen) Zwergen als Wohnstatt dienen.

Abb. 1: Die *Dverghamrar* in Südisland. © Matthias Egeler, 2014.

Abb. 2: Der Felsen *Dvergasteinn* in Ostisland. © Matthias Egeler, 2014.

§ 4. Germanisches Vergleichsmaterial außerhalb Skandinaviens

Im germanischen Bereich außerhalb des Nordens erscheinen Felsen (neben Quellen und Bäumen) in verschiedenen kirchlichen Quellen als ein etabliertes Stereotyp heidnischer Kultplätze. So spricht der *Indiculus superstitionum et paganiarum* am Ende des 8. Jahrhunderts etwa *De hiis [sacris] quae faciunt super petras* („von denen [Opfern], die sie über Felsen darbringen“). Gerade der stereotype Charakter der entsprechenden Stellen stellt eine Warnung davor dar, den Quellenwert der einschlägigen Belege im Einzelfall allzu zuversichtlich zu beurteilen (Egeler 2015, S. 13f.; *Indiculus superstitionum et paganiarum*, §1. f und § 3). Ihnen jeglichen Realitätsbezug abzuspüren, wäre insbesondere in Anbetracht der engen Parallelen in der

mittelalterlichen Literatur des Nordens jedoch wohl Hyperkritik. Dasselbe gilt entsprechend auch für das vom uppländischen Gesetz ausgesprochene Verbot von Opfern an „Abgötter“ (*affgubum*) und dem Glauben an Haine oder Steine (Brink 2013, S. 40): Auch hier könnte es sich um ein bloßes Heidenstereotyp handeln – oder eben doch um ein Verbot realer Praktiken und Vorstellungen.

Das germanische Material, das mehr oder weniger enge Parallelen zum Landnahmebuch-Bericht über die Gunnsteinar bietet, reicht somit von kirchlichen Notizen des Frühmittelalters über die hoch- und spätmittelalterliche Sagaliteratur und Geschichtsschreibung (*Borvalds þáttur*, *Kristni saga*, *Harðar saga*) bis zur Homiletik und der folkloristischen Überlieferung vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Zwar ist keines der einschlägigen Zeugnisse für sich genommen über jeden quellenkritischen Zweifel erhaben: Während die frühmittelalterlichen ekklesiastischen Quellen unter dem Verdacht einer unstatthaften Stereotypisierung stehen müssen, ist für die mittelalterlichen literarischen und homiletischen Quellen des Nordens eine Abhängigkeit von den Stereotypen der kontinentalen kirchlichen Literatur nicht von vorneherein auszuschließen; und die folkloristischen Quellen wiederum datieren zu spät, um isoliert betrachtet irgendwelche Schlüsse über vorchristliche religiöse Vorstellungen und Bräuche zu erlauben. Zusammengenommen stützen die verschiedenen literarischen und folkloristischen Quellen sich jedoch in einem gewissen Maß gegenseitig. Da nicht ersichtlich ist, wie stereotype kirchliche Verbote – und sei es auch über Umwege – zu realen Observanzen im Volksbrauchtum geführt haben sollten, die solchen Verboten diametral zuwiderlaufen, legt die Existenz sowohl solcher folkloristischer Materialien als auch mittelalterlicher kirchlicher Verbote nahe, dass die kirchlichen Verbote sich gegen reale, tatsächlich praktizierte Bräuche wandten. Für die Landnahmebuchüberlieferung von den Gunnsteinar ist daher mit einem gewissen Maß an Historizität zumindest als ernstzunehmender Möglichkeit zu rechnen.

§ 5. Weitere religionsgeschichtliche Betrachtungen

Das Landnahmebuch behauptet ausdrücklich, dass Eyvindr Loðinsson seinen Steinen als solchen opferte („er opferte ihnen“, d. h. den *steinar*). Falls dieser Landnahmebuchnotiz jedoch ein historischer Kern zugrunde liegt, ist anzunehmen, dass diese Angabe im Detail historisch nicht korrekt ist: Nicht die Gunnsteinar selbst dürften die Empfänger von Eyvindr Loðinssons Opfern gewesen sein, sondern vielmehr die in diesen Steinen wohnend gedachten Wesen. Hierauf deuten alle oben zitierten nordischen Parallelen hin: In all diesen Zeugnissen, von der Sagaliteratur bis zur homiletischen Überlieferung der *Hauksbók*, sind nicht die jeweiligen Steine selbst, sondern in diesen Steinen wohnende, namentlich benannte (*spámaðr*, *ármaðr*, *landvættir*) oder anonym bleibende übernatürliche Wesen Empfänger der Gaben (vgl. Jón Hnefill Aðalsteinsson 1999, S. 28f.). Auf einen Kult unpersönlicher Naturmächte oder -objekte im heidnischen Norden gibt es keinen tragfähigen Hinweis.

Religionsgeschichtlich relevant sind, falls authentisch, auch die beiden Details, dass Eyvinds Landnahmegebiet von den Gunnsteinar begrenzt wurde und dass diese Grenze somit durch rituelle (Opfer-)Handlungen markiert war („Eyvindr [...] nahm das Flateyjardalr bis hinauf zu den Gunnsteinar und opferte ihnen“). Die hier aufscheinende zentrale Rolle religiöser Rituale für die Etablierung der sozialen Raumordnung – in diesem Fall: der Grenzen von Eyvinds Landnahme – entspricht der Bedeutung, die etwa John Corrigan der Durchführung von Ritualen für die Etablierung eines sakralen Raums zuschreibt (Corrigan 2009, S. 164–166), sowie Jürgen Mohns Deutung sakraler Räume als wesentlich orientierungsstiftend (Mohn 2007; vgl. *Sakrallandschaft*): Die religiös-rituelle ‚Behandlung‘ des Raums in Form der Landmarke der Gunnsteinar wird hier zur ultimativen Grenzmarkierung und Grenzetablierung und folgt darin einem weit über den nordischen Bereich hinaus verbreiteten Muster. Eine offenkundig rein typologische, nichtsdestoweniger aber auffallend (und vielleicht vielsagend) enge Parallele stellt etwa ein Bericht des frühen 8. Jahrhunderts von einer Landnahme in der japanischen Provinz Hitachi dar. Diesem Bericht zufolge rodete ein gewisser mythischer Landnehmer namens Matachi ein Tal, um sich dort niederzulassen. Dies führte dazu, dass die zuvor in diesem Tal wohnhaften Gottheiten sich zum Widerstand gegen diesen Eindringling formierten. Matachi jedoch trieb die Talgötter zurück bis zum Eingang der Berge. Dort etablierte er einen Kultort, der als Grenze zwischen dem Land der Götter in den Bergen und seinem eigenen Land im Tal fungieren sollte und an dem Matachi von da an ehrfurchtsvoll den Kult der Landesgötter pflegen würde (Bumbacher 1999, S. 624). Wie im Fall der Gunnsteinar wird in diesem japanischen Landnahmemythos im oberen Bereich eines Tals ein Kultplatz etabliert, der als Grenzmarkierung der (menschlichen) Landnahme dient und dieser Grenze eine religiöse Bedeutung ein- und vermutlich eine entsprechende Unverletzlichkeit zuschreibt. Ob die Analogie sich soweit dehnen lässt, dass die Gunnsteinar wie Matachis Kultplatz gleichfalls auch als eine Art Schutzmechanismus gegen nichtmenschliche Mächte gedient haben könnten, die in der Bergwelt oberhalb des bewohnten Talbereichs vorgestellt gewesen wären, kann schon in Anbetracht der mehr als dürftigen Materiallage nicht mehr sein als eine Spekulation. Die starken übernatürlich-unheimlichen Konnotationen der Bergwelt, die in der altnordischen Literatur immer wieder fassbar werden, machen eine solche Spekulation jedoch potentiell plausibel; man denke etwa an die enge Assoziation zwischen der Bergwelt und den Riesen, wie sie sich beispielsweise im Begriff *bergbúi* („Bergbewohner“) für

„Riese“ niederschlägt. (Hierzu vgl. etwa den *Bergbúa þáttur* und [Mayburd 2014](#), S. 136–144.) Diese Assoziation mag nahelegen, dass die Begrenzung von Eyvinds Landnahme durch einen Kultplatz im oberen Talbereich tatsächlich (u. a. auch) durch ein Bedürfnis nach einem heiligen Ort als Schutz an der Grenze zu einer bedrohlichen ‚Anderwelt‘ motiviert gewesen sein könnte.

Zum weiteren Kontext der Gunnsteinar im Rahmen der Stilisierung der Region zu einer Sakrallandschaft durch das Landnahmebuch vgl. [Lundr í Hnjóskadal](#).

§ 6. Literaturverzeichnis

a. Quellen

Bergbúa þáttur, ed. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (1991). In: Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (Hrsg.): *Harðar saga / Bárðar saga / Þorskfirðinga saga / Flóamanna saga / Þórarins þáttur Nefjólfssonar / Þorsteins þáttur uxafóts / Egils þáttur Síðu-Hallssonar / Orms þáttur Stórolfssonar / Þorsteins þáttur tjaldstœðings / Þorsteins þáttur forvitna / Bergbúa þáttur / Kumlbúa þáttur / Stjörnu-Odda draumr*, S. 441–450. (Íslenzk fornrit 13) Reykjavík. [Suche in Google Scholar](#)

Harðar saga, ed. Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (1991). In: Þórhallur Vilmundarson/Bjarni Vilhjálmsson (Hrsg.): *Harðar saga / Bárðar saga / Þorskfirðinga saga / Flóamanna saga / Þórarins þáttur Nefjólfssonar / Þorsteins þáttur uxafóts / Egils þáttur Síðu-Hallssonar / Orms þáttur Stórolfssonar / Þorsteins þáttur tjaldstœðings / Þorsteins þáttur forvitna / Bergbúa þáttur / Kumlbúa þáttur / Stjörnu-Odda draumr*, S. 1–97. (Íslenzk fornrit 13) Reykjavík. [Suche in Google Scholar](#)

Hauksbók. In: Finnur Jónsson/Eiríkur Jónsson (Hrsg.) (1892–1896): *Hauksbók*. Kopenhagen. [Suche in Google Scholar](#)

Indiculus superstitionum et paganiarum, ed. Pertz, Georg Heinrich (1835). In: Monumenta Germaniae Historica *Legum Tomus I*, 3. S. 19f. Hannover. [Suche in Google Scholar](#)

Kristni saga, ed. Sigurgeir Steingrímsson/Ólafur Halldórsson/Foote, Peter (2003). In: Sigurgeir Steingrímsson/Ólafur Halldórsson/Foote, Peter (Hrsg.): *Biskupa sögur 1, 2*, S. 1–48. (Íslenzk fornrit 15) Reykjavík. [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](#)

Þorvalds þáttur víðförla I, ed. Sigurgeir Steingrímsson/Ólafur Halldórsson/Foote, Peter (2003). In: Sigurgeir Steingrímsson/Ólafur Halldórsson/Foote, Peter (Hrsg.): *Biskupa sögur 1, 2*, S. 49–89. (Íslenzk fornrit 15) Reykjavík. [Suche in Google Scholar](#)

b. Literatur

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](#)

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](#)

Cleasby, Richard/Gudbrand Vigfusson (1874): *An Icelandic-English dictionary*. With an introduction and life of Richard Cleasby by George Webbe Dasent. Oxford. [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 (2015): 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](#)

Finnur Jónsson (1931): *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. Oprindeligt forfattet af Sveinbjörn Egilsson. 2. Auflage hrsg. von Finnur Jónsson. Kopenhagen. [Suche in Google Scholar](#)

Grønlie, Siân (2006): *Íslendingabók. Kristni saga. The book of the Icelanders. The story of the conversion*. (Viking Society for Northern Research – Text Series 18) London. [Suche in Google Scholar](#)

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

