



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Kontinuität und Wandel sakraler Räume in
Österreich: eine historisch-anthropologische
Annäherung an bedeutungsvolle Landschaften der
Kelten“

Verfasserin

Mag. Andrea Bauer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Elke Mader

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch nicht veröffentlicht.

Wien, am 29.12.2011

Ort, Datum



Unterschrift (Andrea Bauer)

Danksagung

Ich möchte diese Zeilen nutzen, um mich bei jenen Menschen zu bedanken, die mich während meines gesamten Studiums und der Entstehung dieser Diplomarbeit begleitet und unterstützt haben.

Ein besonderer Dank gilt meinen Eltern, Dr. Heinrich und Elisabeth Bauer, die mir dieses Studium ermöglicht haben und mich in der langen Zeit niemals von meinem Weg abbringen wollten.

Frau Prof. Elke Mader danke ich für die nette Betreuung und die hilfreichen Feedbacks.

INHALTSVERZEICHNIS

1	KULTUR, RAUM UND LANDSCHAFT	5
1.1	Raum und Landschaft: Zur Konzeption zweier Kategorien	5
1.2	Natur, Raum und Weltbild	10
1.2.1	„Inscribed Spaces“ – Bedeutungsvolle Landschaften	14
1.3	Sakrale Räume	15
1.3.1	Konstituierende Merkmale sakraler Räume	15
1.3.1.1	<i>Historische Ereignisse und gesellschaftliche Akzeptanz</i>	16
1.3.1.2	<i>Topografische Besonderheiten im Landschaftsbild</i>	17
1.3.1.3	<i>Mythische Erzählungen</i>	18
1.3.1.4	<i>Gewisse Form der Tabuisierung</i>	18
1.3.2	Sakraler Raum und Ritual	19
1.4	Zur Dynamik von Kultur	21
1.4.1	Skizzierung eines dynamischen Kulturbegriffes: Die Ansätze von Marshall Sahlins, Clifford Geertz und Walter Bühl.....	23
1.4.2	Kulturtransfer und Transkulturalität	26
1.4.3	Kultureller Wandel.....	30
2	DIE KELTEN IN ÖSTERREICH	32
2.1	Frühe Formen von Transkulturalität in Nord- und Mitteleuropa vor Beginn des römischen Imperialismus	34
2.2	Das norische Königreich	35
2.3	Weltbild und Naturverständnis der Kelten	36
2.4	Sakrale Räume und rituelle Handlungen der Kelten	39
2.4.1	Die religiöse Bedeutung der Eiche und das Mistelritual:	41
2.4.2	Die Bedeutung der Alpen im Kontext des Brandopfers und die Quellverehrung	45
2.4.3	Die keltische Siedlung als sakraler Raum?	46
3	INTERKULTURELLE BEGEGNUNGEN ZWISCHEN RÖMERN UND KELTEN	49
3.1	Erste Kontakte zwischen Römern und Kelten vor Beginn des römischen Imperialismus	49
3.1.1	Die Überschreitung der „unverletzlichen Alpengrenze“	49
3.1.2	Römisch-Keltische Handelsbeziehungen und die Gründung eines „hospitium publicum“	50
3.2	Kreolisierungsprozesse in den nördlichen Provinzen im Kontext des römischen Imperialismus	51
3.2.1	Die Eingliederung des norischen Königreiches in das römische Imperium	51
3.2.2	Die Verbreitung von „humanitas“ und die Entstehung einer römisch-keltischen Kultur	52

3.2.3	Römisch-Keltische Religionssynthesen und die „Interpretatio Romana“	54
3.2.4	Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jhdt. n. Chr.....	56
4	DAS FORTBESTEHEN KELTISCHER TRADITIONEN UND RITUALORTE.....	59
5	DAS VORDRINGEN DES CHRISTENTUMS UND SEINE AUSWIRKUNGEN.....	62
5.1	Der Wandel des religiösen Selbst- und Naturverständnisses im Zuge der christlichen Expansion	64
5.2	Die Zerstörung nicht-christlicher Heiligtümer	67
6	KONTINUITÄT UND WANDEL SAKRALER RÄUME IN ÖSTERREICH: FALLBEISPIELE.....	70
6.1	Methoden der empirischen Forschung.....	70
6.2	Fallbeispiel 1: Die Sonnwendfeuer in der Wachau und im Nibelungengau.....	74
6.3	Fallbeispiel 2: Selbstermächtigungsritual in der „Grasslhöhle“ am Untersberg in Salzburg	78
7	CONCLUSIO	86
	Bibliographie.....	90
	Zusammenfassung.....	98
	Abstract	100
	Curriculum Vitae	102

EINLEITUNG

Österreich ist ein Land im Herzen Europas, das nicht nur eine lange Geschichte aufweist, sondern auch seit jeher ein Zentrum interkultureller Begegnungen war. Als solches diente das Land bereits in prähistorischer Zeit verschiedensten Völkern als Durchzugsgebiet und war auch ständig von Zuwanderungen, Abwanderungen und Bevölkerungsverschiebungen betroffen. Auch wenn jene Gesellschaften, die sich im Zentrum Europas ansiedelten, durch viele Gemeinsamkeiten in den beiden Bereichen der Technologie und Landwirtschaft verbunden waren, darf das prähistorische Österreich keineswegs als kulturelle oder ethnische Einheit verstanden werden. Die Region war vielmehr durch eine starke Heterogenität als Resultat ständiger Kulturkontakte verschiedener Völker geprägt (vgl. Gschlößl 2006: 12 | Woolf 1997: 341f). Aufgrund dieser multikulturellen und multiethnischen Ausgangssituation konnten die in Mitteleuropa ansässigen Bevölkerungsgruppen eine besondere Fähigkeit zur Anpassung und kulturellen Synthese entwickeln, die ihre Geschichte immer wieder bestimmen sollte.

Die vorliegende Abhandlung widmet sich ebendieser Form der Anpassungsfähigkeit am Beispiel der Kelten¹ Österreichs im Zuge ihres Kontakts mit dem Imperium Romanum und rückt in diesem Zusammenhang einen dynamischen Kulturbegriff, welcher die Variabilität und den prozesshaften Charakter von Kultur hervorhebt, in das Zentrum der Analyse. Basierend auf den Theorien von Marshall Sahlins (1992), Clifford Geertz (1983) und Walter Bühl (2005), wird Kultur als ein System von Bedeutungen verstanden, das ständigen Veränderungen unterliegt. Diese Wandelbarkeit von Kultur bildet den Anknüpfungspunkt an die zentrale Fragestellung dieser Arbeit, denn überall dort, wo sich Wandel vollzieht, findet sich zumeist auch der Aspekt der Kontinuität wieder. Ich denke, eine derartige Kontinuität vor allem im Kontext sakraler Räume verorten zu können und habe mich aus diesem Grund der Entwicklung und Veränderung bedeutungsvoller Landschaften und Orte in Österreich im historischen Prozess zugewandt. So wie Kultur, lassen sich auch

¹ Im Zuge der vorliegenden Arbeit wird zum Teil zugunsten gängiger Namen und Ausdrücke auf eine Genderisierung verzichtet. Im Allgemeinen sind innerhalb der Wissenschaften die Bezeichnungen „Römer“, „Kelten“, „Griechen“, „Germanen“ oder auch „Noriker“ in dieser Form gebräuchlich, weshalb sie auch an dieser Stelle unverändert bleiben sollen.

menschliche Vorstellungen von Raum und Landschaft als dynamische Prozesse begreifen, da sie in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten immer wieder neu bewertet werden. Dementsprechend gilt es, diese ständige Re-evaluierung der beiden Kategorien Raum und Landschaft verstärkt in den Mittelpunkt zu rücken und am Beispiel der Kelten zu veranschaulichen. Zu diesem Zweck geht die Arbeit weit in die Geschichte zurück und setzt bei dem Versuch an, einen möglichst „authentischen“ Einblick in die religiöse Vorstellungswelt, die rituellen Praktiken und sakralen Orte der Kelten zu liefern, denn die keltische Kultur bestimmte bereits vor unserer konkret fassbaren historischen Überlieferung weite Teile des alten Europa und prägt bis heute gewisse Bereiche der österreichischen Kultur (vgl. Zelzer 2007: 653). Es soll mit dem gängigen Bild unberührter heiliger Haine und keltischer Völker, die in völligem Einklang mit der Natur leben, aufgeräumt werden. Stattdessen zielt die vorliegende Diplomarbeit darauf ab, das Konzept so genannter „inscribed spaces“ (vgl. Low, Lawrence-Zúñiga 2003), bedeutungsvoller Landschaften, die ihre Wertigkeit in unmittelbarem Zusammenhang mit der Durchführung kultureller Praktiken und einer daraus resultierenden Bedeutungszuschreibung erhalten, innerhalb der keltischen Vorstellungswelt zu lokalisieren. Dies erfolgt anhand einiger konkreter Beispiele, wie etwa der religiösen Bedeutung der Eiche in der keltischen Kultur und des damit verbundenen Mistelrituals.

Gerade im Kontext von Religion, die ständig vom Mantel des Subjektiven und Dynamischen umhüllt ist und aus verschiedenen Blickwinkeln heraus verstanden werden kann, ist die Frage nach Authentizität in der Darstellung eine sehr schwierige. Meines Erachtens, kann lediglich eine wissenschaftliche Polyperspektivität in der Herangehensweise an die Thematik als Schlüssel zu einer authentischen Repräsentation dienen. Aus diesem Grund beinhaltet meine Abhandlung Stimmen aus unterschiedlichsten Wissenschaftszweigen, wie Kultur- und Sozialanthropologie, Archäologie, Keltologie, Volkskunde, Kunstgeschichte u.a. Einen gewissen „Trend“ zur Vielstimmigkeit und Interdisziplinarität konnte ich auch im Zuge meiner Recherchen beobachten. So

orientieren sich etwa historische Beiträge häufig an anthropologischen Konzepten von Kreolisierung oder sakralen Räumen².

Obwohl der Begriff der Transkulturalität eine relativ junge Geschichte aufweist, handelt es sich – historisch gesehen - bei dem Phänomen per se um keine neue Entwicklung. Das Aufeinandertreffen verschiedenster kultureller Gruppen, einen daraus resultierenden Kulturtransfer sowie eine Aneignung und Reinterpretation gewisser fremder Ideen hat es zu allen Zeiten und an allen Orten gegeben. Die vorliegende Diplomarbeit soll deshalb auch den Versuch einer historischen Betrachtung von Transkulturalität darstellen und frühe Formen kultureller Durchdringungen in Europa rekonstruieren. Interkulturelle Begegnungen prähistorischer Völker in Nord- und Mitteleuropa vor Beginn des römischen Imperialismus sowie spätere römisch-keltische Kulturkontakte nach der Überschreitung der „unverletzlichen Alpengrenze“ im Süden Österreichs werden als Beispiele für frühe Formen von reziprokem Kulturtransfer herangezogen. Als Resultat dieses wechselseitigen Austausches werden Kreolisierungsprozesse in den nördlichen Provinzen des Imperium Romanum und die Entstehung einer neuen römisch-keltischen Kultur herausgearbeitet. Der diesbezügliche Fokus soll wiederum auf der Entwicklung sakraler Orte liegen.

Über den Einfluss des römisch-keltischen Kulturkontaktes auf die Entwicklung sakraler Räume der Kelten hinaus, erfolgt eine Auseinandersetzung mit der zunehmenden Vormachtstellung des Christentums ab dem 4. Jahrhundert n. Chr. und dem damit einhergehenden Wandel einerseits im Naturverhältnis des Menschen, andererseits in der Konzeption von Raum. Diese veränderten Natur-Raum-Vorstellungen bildeten wesentliche Faktoren in der späteren Zerstörung keltischer Heiligtümer und Ritualorte.

Das abschließende Kapitel dieser Arbeit mit dem Titel „Fallbeispiele“ widmet sich der Bedeutung ausgewählter Landschaften in Österreich, denen auch im modernen Kontext eine zentrale rituelle und spirituelle Bedeutung zugeschrieben wird. Anhand einer empirischen Forschung im Rahmen der Sonnwendfeiern in der Wachau sowie im Zuge eines so genannten

² Siehe hierzu z.B. Jane Webster (2001) oder Greg Woolf (1997).

Selbstermächtigungsrituals in einer Höhle am Untersberg soll veranschaulicht werden, auf welche Weise bestimmte Naturräume in Österreich auch heute noch rituell genutzt werden und inwieweit eine Kontinuität in einer Bedeutungszuschreibung, die über den profanen Bereich des Lebens hinausgeht, zu beobachten ist.

1 KULTUR, RAUM UND LANDSCHAFT

1.1 Raum und Landschaft: Zur Konzeption zweier Kategorien

Im 20. Jahrhundert vertraten viele AnthropologInnen die Idee der Einheit von Kultur und Ort. Diesen Theorien zufolge waren Kulturen an bestimmte Ethnien oder Gesellschaften gebunden, die wiederum die Assoziation mit spezifischen Territorien in den ForscherInnen weckten. Kulturen galten demnach als lokalisiert und ihre Beziehung zur räumlichen Umwelt wurde als natürliche Dimension sozialen Lebens interpretiert. Diese Ansicht hat sich vor dem Hintergrund der zunehmenden Globalisierung und ihrer Begleiterscheinungen verändert, sodass in jüngerer Zeit viele AutorInnen an einem neuen Verständnis von Kultur arbeiten, das die interkulturellen Verflechtungen und überregionalen Kontakte von Gesellschaften betont (vgl. Halbmayr, Mader 2004: 10). Auch die Beziehung von Kultur und Ort unterlief einer Re-evaluierung und wird heute verstärkt als historisches sowie kulturelles Produkt gehandelt, das es zu analysieren gilt. Diese Analyse versucht Fragen darüber zu beantworten, wie Raum konstruiert, gedacht, in Frage gestellt und geltend gemacht wird.

Im Laufe der Geschichte entstanden viele verschiedene Erklärungsmodelle und Theorien, die sich mit der Frage des Raumes auseinandersetzten. Während des 18. und 19. Jahrhunderts beschränkten sich die Abhandlungen fast ausschließlich auf physikalische und metaphysische Betrachtungsweisen. Seit neuerer Zeit setzen sich jedoch verschiedenste wissenschaftliche Disziplinen mit dem Begriff des Raumes auseinander und auch religiöse Inhalte werden verstärkt in die Fragestellungen miteinbezogen. Besonders schwierig im Kontext der Entwicklung neuer Raumkonzepte gestaltet sich immer wieder eine genaue begriffliche Differenzierung (vgl. Moser 2003: 120), weshalb sich der folgende Abschnitt einer näheren Betrachtungsweise der beiden Kategorien Raum und Landschaft widmen soll.

Raum stellt eine sehr dynamische Kategorie des menschlichen Denkens dar, die in verschiedenen historischen und kulturellen Kontexten immer wieder anders bzw. neu bewertet wird und somit ständigen Veränderungen unterworfen ist. Die Bedeutung des Raumes ergibt sich jedoch in erster Linie in seiner Funktion als *„[...] zentrales Ordnungsschema im Rahmen der Strukturierung*

und Interpretation von Welt [...]“ (Halbmayer, Mader 2004: 7). Demnach können Räume nicht einfach als leere Behälter betrachtet werden, sie unterliegen vielmehr bestimmten Prozessen der Produktion und Reproduktion, die den Orten erst ihren Sinn verleihen (vgl. Brezansky-Günes 2011: 57).

In seinen Ausführungen spricht der norwegische Geograph und Anthropologe Tor Aase von einer kulturellen Konstruktion von Raum (space), die sich aus unterschiedlichen menschlichen Handlungen heraus ergibt. Da Handlungen immer höchst variabel sind, muss davon ausgegangen werden, dass Raum auf sehr mannigfaltige Weise konstruiert werden kann. All diese differierenden Vorstellungen von Raum sind in bestimmten Kontexten und in Bezug auf bestimmte Kosmologien gleichermaßen bedeutend. Laut Aase gibt es daher auch keine absolute Antwort auf die Frage, was Raum ist, da Raum in erster Linie das ist, was die Menschen aus ihm machen. Ein gutes Beispiel in diesem Zusammenhang liefert das Verständnis von Raum bei den Tamilen in Südindien. Anthropologische Forschungen in der Region haben ergeben, dass die Tamilen zwei verschiedene Konstrukte von Raum entwickelt haben, die mit den Begriffen *kiramam* und *ur* bezeichnet werden. Sowohl *kiramam* als auch *ur* können mit „Dorf“ übersetzt werden, allerdings wird *kiramam* als klar abgegrenzter Raum gedacht, eine Kategorie, die sich von anderen vergleichbaren Kategorien anhand einer Grenzlinie abtrennt und daher vor allem in administrativen Kontexten eine Rolle spielt. *Ur* weist hingegen keine klare Grenzlinie auf, sondern orientiert sich eher an der Vorstellung einer nicht genau definierten Abgrenzung. Im Kontext dieser Konzeption geht die Bedeutung von Raum über eine einfache Abstraktion hinaus. Die Tamilen verwenden den Begriff *ur*, um damit ihr „zu Hause“ zu bezeichnen (vgl. Aase 1994: 51ff).

Dieses Beispiel verdeutlicht nicht nur, dass Raum innerhalb einer Gesellschaft auf sehr unterschiedliche Art und Weise konstruiert werden kann, sondern auch, dass der Raumbegriff eine bedeutende Rolle in unseren theoretischen und praktischen Auffassungen einnimmt. Abgesehen von diesem physischen Raum existiert jedoch in jeder Gesellschaft ein imaginärer Raum, der ein wichtiger Teil der menschlichen Vorstellungswelt ist. Die Autorin Anne Moser fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Dieser imaginäre Raum ist von einem relativen Standpunkt aus gesehen auf gewisse Weise auch real. Er ist nicht nur die Wirkungssphäre eines Einzelnen in seiner individuellen Ausprägung, sondern stellt eine kollektive Erscheinungsform der jeweiligen Kultur dar“ (Moser 2003: 149).

In diesem Zusammenhang führt Moser das Beispiel der Renaissancekirchen mit ihren Kuppelbauten an. Solche Bauten stellten den imaginären Raum, wie er von den Menschen der Renaissance gedacht wurde, in seiner konkreten Ausformung dar, indem sie die Dreifaltigkeit, himmlische Heerscharen und biblische Gestalten im Himmel abbildeten. *„Diese Himmelskuppel thronte über der Kirche, über der Erde, auf der die Menschen die Verbindung zwischen dem Göttlichen und dem Profanen deutlich sehen konnten“* (Moser 2003: 150).

Aus heutiger Sicht basiert das Weltbild moderner Industriegesellschaften maßgeblich auf der Vorstellung eines homogen ausgedehnten Raumes, dessen Weiten im Universum ins Unendliche gehen. Für die Mitglieder solcher Gesellschaften ist dies mittlerweile so selbstverständlich geworden, dass sie häufig vergessen, dass Raum einst anders betrachtet wurde³. Dieses *„kollektive Vergessen“* (Egenter 1991: 2) erweist sich im wissenschaftlichen Umgang mit außereuropäischen oder auch prähistorischen Gesellschaften, die eine völlig andere Raumwahrnehmung besitzen bzw. besaßen, als höchst problematisch (vgl. Egenter 1991: 2). Vor allem dann, wenn die eigene Konzeption von Raum den „Anderen“ übergestülpt wird, kommt es zu einer Abwertung fremder Raumverständnisse. So betrachtet der moderne Mensch prähistorische Schöpfungsmythen, die zum Beispiel von einem großen Ei am Anfang der Welt berichten, aus dem der Schöpfer der Welt geboren wird, als unsinnig, denn:

„Wir lehnen solche Vorstellungen als Produkte der Phantasie und der inneren Vorstellungskraft ab und vergessen dabei, daß auch wir die Grundlagen der in unserer Gesellschaft anerkannten Wissensgebiete verinnerlicht haben und so zu einem imaginären inneren Raum gelangt sind, eine Vorstellung, die wir alle teilen und die uns als richtig, real und natürlich erscheint“ (Moser 2003: 153).

Die zweite wichtige Kategorie, die es im Laufe dieses Kapitels zu besprechen gilt ist die der Landschaft. Die westliche Konzeption von Landschaft hatte ihren Ausgangspunkt in der Malerei des 16. Jahrhunderts. Abgeleitet von dem

³ Die alten Griechen verstanden den Raum beispielsweise nicht immer als homogen. Diese Vorstellung findet sich bei Aristoteles, der die erste bekannte Abhandlung über das Konzept des Raumes in der abendländischen Denktradition verfasste (vgl. Egenter 1991: 5).

Niederländischen „landschap“ führten Künstler den Begriff „landscape“ in die englische Sprache ein, um damit eine künstlerische Technik, nämlich die Landschaftsmalerei, zu bezeichnen. Durch diese Zusammenführung von Kunst und natürlicher Umwelt wurde eine Beziehung zwischen realer und gemalter Landschaft hergestellt, sodass sich die BetrachterInnen einer ländlichen Szenerie unweigerlich an ein Gemälde erinnert sahen. Schließlich begann „Landschaft“ in immer größeren Bereichen des sozialen und kulturellen Lebens eine Rolle zu spielen (vgl. Hirsch 1995: 2).

Natürlich kann in diesem Kontext das Konzept von Landschaft nicht einfach von dem der Natur getrennt werden. Das westliche Verständnis von Natur unterlief im Laufe der Geschichte ständigen Veränderungen, wobei all diese unterschiedlichen Ideen von Natur in Anlehnung an den Bereich der menschlichen Gesellschaft entstanden. Während in der mittelalterlichen Vorstellung von Natur der Mensch noch eine bedeutende Rolle einnahm, da er, wie auch die Natur, als Schöpfung Gottes betrachtet wurde, war im 19. und 20. Jahrhundert die Stellung des Menschen in Bezug auf die natürliche Umwelt weniger klar. Die Idee von Natur war rationaler geworden und baute auf einer neuen Form der Abstraktion auf, welche in unmittelbarem Zusammenhang mit einem verstärkten Eingriff des Menschen in das, was allgemein als „natürlich“ betrachtet wurde, stand. Eine Begleiterscheinung der zunehmenden Intervention des Menschen in seiner natürlichen Umwelt in Form von landwirtschaftlichem Fortschritt, Wissenschaft und industrieller Revolution war das Aufkommen neuer Ideen der Separation bzw. Trennung von Kategorien, wie etwa Subjekt vs. Objekt. Im Zuge dieser Entwicklungen nahm auch das westliche Konzept von Landschaft seine Formen an. So sahen die Menschen des 19. und 20. Jahrhunderts ihr Leben in der Stadt mit seinen sozialen und ökonomischen Möglichkeiten in Opposition zu einem Leben auf dem Land, das Idylle und Harmonie versprach (vgl. Hirsch 1995: 6).

Die Anthropologin Barbara Bender weist darauf hin, dass sich die westliche Konzeption von Landschaft vor allem auf das oberflächliche, sichtbare Erscheinungsbild von Land bezieht. Landschaft wird „wahrgenommen“ und diese Wahrnehmung geht vom Menschen aus. In einer derartigen Vorstellung erscheint Landschaft als sehr egozentrisch und perspektivisch. In vielen nicht-

westlichen Kulturen dieser Welt stellt jedoch nicht das Visuelle, sondern das, was sich unterhalb der Oberfläche befindet, den wesentlichsten Aspekt in der Konzeption von Landschaft dar (vgl. Bender 1993: 1). Aus diesem Grund muss Landschaft kontextualisiert werden, denn die Art und Weise, wie Menschen ihre Umwelt verstehen und mit ihr in Beziehung treten, ist zu einem hohen Grad von der jeweiligen Zeit, dem jeweiligen Ort und natürlich auch den historischen und sozialen Rahmenbedingungen abhängig. Landschaft ist auch niemals inert, da die Menschen ständig in sie eingreifen, neu bearbeiten, anpassen und in Frage stellen (vgl. Bender 1993: 2f).

Obwohl gerade AnthropologInnen häufig Konzepte von Ort, Raum und Landschaft in ihren Studien verwenden, bleibt die genaue Bedeutung derartiger Kategorien meist unklar. Einige AutorInnen sehen gerade in der Verschwommenheit und Undefinierbarkeit von „Landschaft“ die Stärke dieses Konzeptes. So schreibt etwa der Anthropologe Howard Morphy:

„One of the reasons that the concept of landscape is beginning to prove so useful is that it is a concept in between. At a time when simple determinisms are breaking down, and the boundaries between disciplines are continually being breached, it is useful to have a concept that is free from fixed positions, whose meaning is elusive, yet whose potential range is all-encompassing. Landscape is a frame for discourse that encourages the development of metaphors, which enables the exploration of old topics in new ways, and which may provide the framework for the construction of new theories“ (Morphy 1993: 205).

Eric Hirsch bezieht sich auf das Problem der Definition von Landschaft, indem er zwei unterschiedliche Wahrnehmungen von ihr innerhalb der Anthropologie hervorhebt: gewisse Vorstellungen von Landschaft dienen dem/der ForscherIn einerseits als Werkzeuge, die objektiv eingesetzt werden, um eine bestimmte ethnische Gruppe zu lokalisieren; andererseits wird Landschaft in Bezug auf die Bedeutung verwendet, welche eine bestimmte Gemeinschaft ihrer kulturellen und physischen Umwelt zuschreibt (vgl. Hirsch 1995: 1).

Laut Hirsch besteht Landschaft in der Beziehung zwischen einem realen, alltäglichen Leben und einem imaginären, idealen Leben. Ersteres bezeichnet er als „foreground“ und drückt damit die Realität und Aktualität des alltäglichen sozialen Lebens aus. Letzteres trägt die Bezeichnung „background“. Damit bezieht sich Hirsch auf das Potential, das die Menschen in Abwechslung zu

ihrer normalen „foreground“-Existenz sehen. In diesem Sinn kann Landschaft folgendermaßen definiert werden: „[...] *'landscape' entails a relationship between the 'foreground' and 'background' of social life [...]*“ (Hirsch 1995: 3).

Die Idee von Landschaft kann jedoch nicht einfach von anderen Konzepten getrennt werden. Laut Hirsch verhält sich dementsprechend Aktualität („foreground actuality“) zu Potential („background potentiality“) wie Ort zu Raum, drinnen zu draußen und Abbildung zu Repräsentation. „background potentiality“, „Raum“, „draußen“ und „Repräsentation“ stellen allesamt Konzepte dar, die über das Alltägliche hinausgehen und als relativ abgetrennt vom normalen Leben verstanden werden, obwohl sie durchaus damit in Verbindung stehen (vgl. Hirsch 1995: 4).

Hirsch versteht Landschaft als kulturellen Prozess. Dieser Prozess bringt das alltägliche soziale Leben in eine wechselseitige Beziehung mit einer möglichen sozialen Existenz und kann nur in bestimmten idealisierten Situationen, die über das Alltägliche hinausgehen, eine gewisse Zeitlosigkeit und Festigkeit erreichen (vgl. Hirsch 1995: 22f).

Vorstellungen von Raum und Landschaft können nicht einfach von anderen Konzepten menschlichen Denkens getrennt werden. So ist Raum beispielsweise auf vielfältige Weise mit Konzepten von Natur und Weltbild verflochten. Dies kommt unter anderem in der Bezeichnung „inscribed spaces“ zum Ausdruck, welche auf das Einschreiben von Bedeutungen in die natürliche Umwelt des Menschen Bezug nimmt. Das folgende Kapitel soll sich einerseits mit der Interaktion zwischen Mensch und Natur im Kontext religiöser Vorstellungen und Praktiken, aber auch mit der Schaffung von Raum im Sinne von „inscribed spaces“ beschäftigen.

1.2 Natur, Raum und Weltbild

Die Interaktion von Mensch und Natur ist in allen Gesellschaften von essentieller Bedeutung. Die natürliche Umwelt bildet nicht nur die Lebensgrundlage für viele Gesellschaften, sondern ist immer auch Teil des Weltbildes einer gegebenen Kultur. Elke Mader zufolge stellen Weltbilder „[...] *kollektive Interpretationen von Wirklichkeit [...]*“ (Mader 2002: 183) dar, die

unmittelbaren Einfluss auf das Denken und Handeln einer Person nehmen. Sie helfen dem Menschen dabei, sich in der Welt zu orientieren, indem sie seine Stellung festschreiben und ihm die Beziehung zu seiner Umwelt verdeutlichen. Auch die jeweiligen Vorstellungen von Natur sind im Weltbild einer Gesellschaft verankert, wobei diese nicht als universal betrachtet werden können, da der Begriff „Natur“ immer einer kulturspezifischen Sichtweise entstammt, die das Verhältnis zwischen Mensch und natürlicher Umwelt bestimmt (vgl. Mader 2002: 183f).

In vielen Gesellschaften aller Weltteile wird die natürliche Umwelt eher qualitativ als quantitativ wahrgenommen, das heißt, Naturphänomene werden nicht als rein wirtschaftliche Ressourcen betrachtet, die sich der Mensch aneignen muss, sondern werden *„[...] als Mächte mit eigener Subjektivität und spirituellen Qualitäten – als Erscheinungsweisen des Heiligen – empfunden“* (Lomoth 2007: 20). In diesem Kontext spricht Viveiros de Castro von einer so genannten *„ontologischen Triade“* (Viveiros de Castro zit. nach Lomoth 2007: 20), wodurch Natur, Gesellschaft und das Übernatürliche zu einer Ganzheit verschmelzen.

Westliche VertreterInnen der Anthropologie und auch anderer wissenschaftlicher Disziplinen gingen lange Zeit von einer Dichotomie zwischen Natur und Kultur aus. Die Annahme, dass sich diese beiden Bereiche gegenseitig ausschließen, hatte nicht nur Auswirkungen auf die wissenschaftlichen Herangehensweisen unterschiedlicher Disziplinen, sondern auch auf ethische Normen, politische und ökonomische Institutionen sowie viele andere Aspekte des alltäglichen Lebens. Obwohl viele AutorInnen immer noch die Opposition von Natur und Kultur in den Mittelpunkt ihrer Studien stellen, wurde deren Anspruch in den letzten beiden Jahrzehnten von anderen angezweifelt. Die Fragestellungen, die sich in diesem Zusammenhang ergaben, waren vor allem das Resultat einer gesteigerten Kenntnisnahme der Tatsache, dass innerhalb verschiedener Kulturen viele divergierende Modelle für ein Verständnis der Beziehungen zwischen Natur und Kultur existieren. Überdies trugen die moderne Naturwissenschaft und das Bild, das sie von der Stellung des Menschen in Bezug auf die Natur zeichnete, maßgeblich zu einem monistischen Verständnis von Natur und ihrer Verbindung zur menschlichen Kultur bei (vgl. Peterson 1998: 179).

Die ethische und philosophische Bedeutung des Beziehungsgefüges von Natur und Kultur wird unter anderen von Philippe Descola in dem von ihm und Gisli Palsson herausgegebenen Sammelband *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (1996) thematisiert. Descola setzt sich mit Klassifikationssystemen nicht-westlicher Gesellschaften⁴ auseinander und zieht daraus den Schluss, dass viele Kulturen natürlichen Phänomenen menschliche Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen zuschreiben. In diesen Fällen ist die Trennlinie zwischen Menschen, Tieren und Objekten nicht nur verschwommen, sondern verschiebt sich auch ständig, was in einem Kontrast zur westlichen Vorstellung von zwei klar definierten, sich gegenseitig ausschließenden Bereichen steht (vgl. Peterson 1998: 180f). Laut Descola passiert die Vergegenständlichung von Natur in vielen nicht-westlichen Gesellschaften auf zwei Arten: sie kann einerseits totemisch erfolgen, indem die Unterschiede von Naturwesen, wie etwa von Pflanzen oder Tieren, zu einem Modell für die soziale Konstruktion von Differenz werden. In solchen Fällen ist die Beziehung zwischen Natur und Kultur eine metaphorische und durch Diskontinuität gekennzeichnet. Andererseits kann die Objektivierung von Natur aufgrund animischer Elemente erfolgen. Der so genannte neue Animismus basiert auf der Annahme, dass die elementaren Kategorien, die das soziale Leben strukturieren, auch die Beziehungen zwischen Menschen und Naturwesen organisieren. Demnach beruht der Animismus auf einer sozialen Kontinuität zwischen Natur und Kultur, die in einer Assoziation natürlicher Phänomene mit menschlichen Attributen gründet. Natürlich kann die Beziehung zwischen dem Menschen und seiner natürlichen Umwelt auch aus einer Verbindung von totemischen und animischen Elementen bestehen (vgl. Viveiros de Castro 1998: 472f).

An den Beispielen von Descola und Viveiros de Castro wird deutlich, dass die Grenzen zwischen Natur und Gesellschaft keineswegs klar definiert und für viele Kulturen auch nicht von Bedeutung sind. Es handelt sich vielmehr um eine Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Sphären: der Mensch ist Teil der Natur und umgekehrt. Die Wahrnehmung der spezifischen Merkmale der

⁴ Die Ausführungen von Philippe Descola beziehen sich in erster Linie auf indianische Kulturen im Amazonasraum, allerdings gelten seine Beobachtungen durchaus auch für andere Kulturen und Regionen.

Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft ergibt sich aus dem historischen Prozess, den eine Gesellschaft durchläuft. Die einzelnen Kulturen der Welt verfügen über jahrtausendealte Erfahrungen und traditionelle regionale Praktiken durch die sie ihre natürliche Umwelt umformen und interpretieren, allerdings weichen diese Erfahrungen und Praktiken meist sehr stark von den abstrakten Richtlinien des westlichen Wissenschaftsmodells ab (vgl. Boege 2002: 127). Letzteres neigt immer wieder dazu jenes Wissen zu verdrängen, das sich aus anderen Wahrnehmungsweisen von Natur heraus entwickelt hat. Der Grund hierfür liegt vor allem darin, dass sich ebendiese Wahrnehmungsweisen meist nicht allein anhand ökonomisch-ökologischer Argumente erklären lassen. Dadurch bleibt ein „*unerklärter Rest*“ (Gingrich, Mader 2002: 14) zurück. Diese scheinbar irrationalen Elemente ergeben in den jeweiligen Weltbildern allerdings sehr wohl einen Sinn. Eckart Boege zufolge bilden vor allem Mythen und Rituale den Schlüssel für ein Verständnis indigener Weltbilder und deren Bezug zur natürlichen Umwelt: „[...] *der Mythos begründet die Gegenwart und rechtfertigt die Nutzung der Natur durch den Menschen*“ (Boege 2002: 141). Ein gutes Beispiel in diesem Kontext stellt Boeges Auseinandersetzung mit den MazatekInnen Zentralmexikos und dem Konzept der religiösen Reziprozität dar, das sich auf ein symbolisches Tauschverhältnis zwischen dem Menschen und dem Heiligen bezieht. Das Ziel dieses Tauschverhältnisses ist es, das kosmische Gleichgewicht in Form von Opferritualen zu erhalten. Diese Rituale verfolgen den Zweck einer Wiedergutmachung von Eingriffen in die belebte Natur durch den Menschen. Massive Eingriffe, wie etwa großflächige Entwaldungen oder das Errichten von Staudämmen, sind häufig angstbesetzt, da ein Ungleichgewicht in der Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft entsteht und die Menschen daher kosmische Katastrophen befürchten müssen. Den hier beschriebenen symbolischen Umgang zwischen Mensch und Natur bezeichnet Boege mit dem Begriff „*ethnische Geographie*“ bzw. „*ethnische Opfergeographie*“ (vgl. Boege 2002: 140f / Lomoth 2007: 21).

Natur ist jedoch nicht nur mit Kultur, sondern auch auf vielfältige Weise mit Raum verflochten. Einerseits ist die jeweilige Wahrnehmung von Raum häufig kulturell geprägt und wird durch die in Weltbildern vorherrschenden

Interpretationsschemata beeinflusst, andererseits bildet der Raum die physische, objektive und materielle Voraussetzung von Kultur, Gesellschaft und menschlichem Leben (vgl. Halbmayer, Mader 2004: 8). Diese konzeptuellen Verflechtungen von Natur, Raum und Weltbild werden anhand der Bezeichnung „inscribed spaces“, bedeutungsvolle Landschaften, transportiert.

1.2.1 „Inscribed Spaces“ – Bedeutungsvolle Landschaften

Der Begriff „inscribed spaces“ deutet an, dass Menschen ihre Anwesenheit in ihre Umgebung „einschreiben“ und dadurch in eine Beziehung zu ihrer natürlichen Umwelt treten. Diese Beziehung äußert sich vor allem darin, dass Menschen bestimmten Landschaften oder Orten anhand kultureller Praktiken und Erzählungen eine besondere Bedeutung beimessen (vgl. Low, Lawrence-Zúñiga 2003: 13f).

Ein gutes Beispiel in diesem Zusammenhang liefert das Konzept der so genannten „emplaced myths“, das von Alan Rumsey und James Weiner in ihrer Auseinandersetzung mit Vorstellungen von Landschaft in Australien und Papua Neu Guinea entwickelt wurde. Den beiden Anthropologen zufolge gibt es Mythen, die mit spezifischen Landschaften assoziiert werden und in einer wechselseitigen Bedeutungsübertragung zu diesen Landschaften stehen. Das heißt, die Mythen schreiben bestimmten charakteristischen Landschaftsformationen Bedeutung zu und erhalten gleichzeitig Bedeutung, indem sie in die rituellen Praktiken, die sich an diesen Orten abspielen, miteinbezogen werden (vgl. Santos-Granero 2004: 93f).

Die Anthropologin Hauser-Schäublin hebt hervor, dass sich die Wertigkeit eines Ortes immer aus dem jeweiligen Sinnzusammenhang ergibt, sie hängt also davon ab, ob es ein Raum des Alltagshandelns oder ein Raum des nicht-alltäglichen Handelns ist. Dieser Auffassung zufolge wird Raum – im Sinne von „inscribed space“ - anhand des Sinnzusammenhangs oder der ihm zugeschriebenen Bedeutung und den damit einhergehenden Handlungen strukturiert. Vor diesem Hintergrund unterscheidet Hauser-Schäublin Alltags- und Sakraltopografien, was im folgenden Kapitel näher erörtert wird (vgl. Hauser-Schäublin 2003: 45).

Das Konzept von “inscribed space” gewann seit Mitte der 1990er Jahre im Kontext der Rolle von Landschaft einerseits in der Bewahrung und Übertragung von historischen Erinnerungen, andererseits in der Konstruktion von eigener Identität immer mehr an Bedeutung. Der Fokus der vorliegenden Arbeit soll jedoch auf der kulturellen Bedeutung sakraler Räume und insbesondere deren Beziehung zu Ritual liegen.

1.3 Sakrale Räume

1.3.1 Konstituierende Merkmale sakraler Räume

Sakrale Räume nehmen in nahezu allen Religionen eine zentrale Bedeutung ein und unterscheiden sich von anderen, „profanen“ Orten, wobei diese Sakralität mit Hilfe verschiedenster Erklärungsmodelle begründet wird, die kosmischer, mythischer, historischer, theologischer etc. Natur sein können. In diesem Zusammenhang schreibt die Religionswissenschaftlerin Bettina Bäumer: *„Mythische Begründungen heiliger Stätten liegen den historischen meist voraus und sind oft mit Kosmogonien assoziiert. Doch kommt es häufig vor, dass sich an einem heiligen Ort natürliche, mythische und historische Ebenen verbinden“* (Bäumer 2003: 692). Daraus wird deutlich, dass es viele verschiedene Erklärungsmöglichkeiten für die Heiligkeit bestimmter Plätze gibt. Laut Hauser-Schäublin handelt es sich bei sakralen Orten meist um Teile eines bereits kulturspezifisch wahrgenommenen Gebietes⁵, das mit konkreten Eigenschaften assoziiert und dem eine bestimmte Bedeutung zugeschrieben wird. Entsprechend ihrer Bedeutungszuschreibung unterscheidet die Anthropologin zwischen Alltags- und Sakraltopografien⁶. Als Orte häufiger menschlicher Interaktion weisen Räume des Alltagshandelns grundsätzlich eine andere Strukturierung auf als Räume nicht-alltäglichen Handelns bzw. sakrale Räume oder Räume des Rituals (vgl. Hauser-Schäublin 2003: 45f). Oft entstehen innerhalb der Alltagstopografie jedoch Lücken oder Orte, die nicht in das alltägliche Handeln integriert werden. Diese Orte bilden meist ein wichtiges

⁵ Oder im Sinne von Eric Hirsch: um Teile einer kulturell gestalteten Landschaft

⁶ Wahrscheinlich ist eine derartige Unterscheidung zwischen Alltags- und Sakraltopografie nicht ganz unproblematisch, da die Grenzen in vielen Fällen sicherlich verschwommen sind. Fraglich ist auch, ob diese Trennung auf alle Gesellschaften anwendbar ist.

Kernstück der religiösen Topografie, welche in einer engen Beziehung zur Alltagstopografie steht: *„'Leerstellen' der Alltagstopografie bilden oft die wichtigsten Stellen der religiösen Topografie!“* (Hauser-Schäublin 2003: 46). Unter der Bezeichnung „religiöse Topografie“ versteht die Autorin *„[...] die kulturelle Aneignung und sinnhafte, mit Vorstellungen von sakral und heilig, bzw. geheimnisvoll und geheim versehene, mit bestimmten Handlungen gestaltete Umwelt der Menschen“* (Hauser-Schäublin 2003: 46).

Sakraltopografien enthalten immer gewisse heilige Räume, welche sich durch konkrete Eigenschaften auszeichnen und dadurch von den Räumen des Alltagshandelns unterscheiden. Einige derartiger Charakteristika, die ein Ort erfüllen muss, damit ihm eine gewisse Form der Sakralität zugeschrieben wird, formulieren die AnthropologInnen Gebhard Fartacek (2003), Jack Eller (2007), Hauser-Schäublin (2003) sowie die Religionswissenschaftlerin Bettina Bäumer (2003):

1.3.1.1 Historische Ereignisse und gesellschaftliche Akzeptanz

Sakrale Räume unterliegen nicht einfach einer willkürlichen Auswahl, sondern stellen meist Orte dar, an denen wichtige Ereignisse stattgefunden haben. So gilt etwa die Stadt Jerusalem im Judentum und Christentum aus konkreten historischen Gründen als heiliger Ort. Die ChristInnen assoziieren mit dieser Stadt vor allem den Kreuzgang Jesu, während für die jüdischen Gläubigen dieser Welt die „westliche Mauer“, auch Klagemauer genannt, einen wichtigen Ort des Gebets bildet, da sich an dieser Stelle einst der Jerusalemer Tempel befand (vgl. Eller 2007: 66). Demzufolge schaffen Menschen ihre heiligen Räume selbst, indem sie ein bestimmtes (historisches) Ereignis hervorheben und dem Ort eine spezielle spirituelle Macht und Bedeutung zuschreiben.

Im Laufe der Geschichte errichteten insbesondere die VertreterInnen des christlichen Glaubens immer wieder Kirchen an Orten, wo sich bedeutende Ereignisse zugetragen haben. Ein gutes Beispiel in diesem Zusammenhang stellt der Petersdom im Vatikan dar, der einst Schauplatz der Ermordung des heiligen Peter war. Christliche Kirchen oder Kathedralen, die an Orten errichtet wurden, welche keine spezielle Vorgeschichte aufweisen, wurden häufig mit

heiligen Objekten, wie Relikten oder Körperteilen von Heiligen, ausgestattet, um an diesen Stellen Sakralität zu „verankern“ (vgl. Eller 2007: 66).

Außerdem müssen sakrale Orte von einer bestimmten Mindestanzahl an Menschen als solche anerkannt werden. Dementsprechend müssen heilige Plätze nicht nur religiöse Relevanz im Kontext spiritueller Praxis, sondern auch überregionale Bedeutung besitzen und gesellschaftlich akzeptiert sein (vgl. Fartacek 2003: 174f).

1.3.1.2 Topografische Besonderheiten im Landschaftsbild

Sakrale Orte zeichnen sich sehr häufig durch naturbedingte Besonderheiten und Auffälligkeiten im Landschaftsbild aus. Auf diese Weise heben sie sich vom profanen Umfeld, das sie umgibt, ab (vgl. Fartacek 2003: 151). Auch Brönnle (1994) betont die Bedeutung symbolträchtiger Elemente, wie etwa bizarrer Bäume oder Felsformationen, für die Sakralität von bestimmten Plätzen. Seiner Auffassung nach seien derartige Elemente auch ein wichtiger Aspekt in der Kontinuität heiliger Orte, denn gerade durch die Besonderheiten im Landschaftsbild könne die Heiligkeit eines Platzes auch über Jahrhunderte hinweg bestehen (vgl. Brönnle 1994: 121f). Aus diesem Grund liefert die Natur in vielen Religionen auch die ersten Formen sakraler Räume, wobei insbesondere heilige Berge in den Kulturen der Erde bekannt sind. Diese können in Verbindung mit einer bestimmten Gottheit stehen, als Sitz übernatürlicher Wesen dienen oder auch Schauplatz von Theophanien gewesen sein. Letzteres wird etwa dem Berg Sinai zugeschrieben, wo den Überlieferungen zufolge die Offenbarung an Moses stattgefunden haben soll. Es ist vor allem die aufragende Höhe eines Berges, die immer wieder mit dem Göttlichen assoziiert wird und den Menschen deshalb dazu ermutigt, den Aufstieg auf dessen Spitze zu wagen. In diesem Zusammenhang ist auch die Symbolik der Mitte von großer Bedeutung, da jeder heilige Berg oder Ort meist als Zentrum des Universums, als *axis mundi*, gesehen wird. Neben Bergen, werden meist Flüsse und Quellen als heilige Orte gesehen, da sie für Reinheit und Fruchtbarkeit stehen. Auch Höhlen können als sakrale Räume in der Natur dienen und fungierten als solche bereits in frühester Zeit in Form von Tempeln und Klöstern (vgl. Bäumer 2003: 691f).

1.3.1.3 Mythische Erzählungen

Sakrale Orte existieren meist im Kontext von Mythen oder Legenden, die von einer heiligen Person oder mythologischen Persönlichkeit erzählen und den gegebenen Ort mit dieser Persönlichkeit in unmittelbaren Zusammenhang bringen (vgl. Fartacek 2003: 151). Daraus wird deutlich, dass die sakralen Räume einer Kultur mit den mythologischen Überlieferungen derselben sehr eng verknüpft sind, und erklärt, weshalb viele heilige Orte mit Theophanien in Verbindung gebracht werden, während andere auf die mystischen Erfahrungen von Heiligen oder Weisen zurückgehen. Es gibt jedoch auch heilige Stätten, die für eine ganz bestimmte Gottheit stehen. Für diejenigen, die diese sakralen Räume aufsuchen, bergen die Orte eine gewisse Kraft, die auch als eine Kraft der Reinigung verstanden wird (vgl. Bäumer 2003: 692).

Mythische Erzählungen geben nicht nur Aufschluss darüber, weshalb ein bestimmter Ort heilig ist, sondern bringen die jeweiligen naturbedingten Besonderheiten und Auffälligkeiten im Landschaftsbild, wie etwa Höhlen, Bäume oder Quellen, in einen konkreten Kontext. In Anlehnung an Edmund Leach argumentiert Fartacek außerdem, dass *„[...] das Verhältnis zwischen mythologischer Legende und topographischer Besonderheit als wechselseitig konstituierend begriffen werden [...]“* kann:

„Die Legende erklärt nicht nur das Vorhandensein und die Bedeutung topographischer Besonderheiten, sondern die topographischen Besonderheiten des sakralen Platzes werden umgekehrt auch zur Repräsentation der Legende und veranschaulichen oder konkretisieren diese“ (Fartacek 2003: 160f).

1.3.1.4 Gewisse Form der Tabuisierung

Hauser-Schäublin weist darauf hin, dass es sich bei bedeutenden Plätzen innerhalb einer sakralen Topografie meist um tabuisierte Orte handelt, die nur bestimmten Gottheiten oder den Ahnen vorbehalten und für die Menschen daher nicht frei zugänglich sind. Überdies umfasst die sakrale Topografie einer gegebenen Kultur meist auch solche Dimensionen, in die der Mensch entweder gar nicht oder nur in eingeschränktem Maße eingreifen kann, wie etwa überirdische oder unterirdische Bereiche. Derartige Bereiche fügen sich zu Landschaften übernatürlicher, spiritueller Wesen zusammen. Im Zuge einer

direkten Interaktion mit solchen übernatürlichen Wesen in Form von rituellen Praktiken und religiösen Zeremonien erhalten diese Landschaften eine gewisse Form der Realität, die jener des Alltagshandelns entspricht. Hauser-Schäublin sieht das „aktive Vermeiden“ als wichtiges konstituierendes Merkmal sakraler Räume (vgl. Hauser-Schäublin 2003: 46f).

1.3.2 *Sakraler Raum und Ritual*

Im Rahmen anthropologischer Forschung wurden sakrale Räume bisher als natürlich gegebene Notwendigkeiten erachtet, die anhand religiöser Ideen ausgewählt und mit bestimmten Symbolen in Verbindung gebracht werden (vgl. Hauser-Schäublin 2003: 43). Dabei wird häufig ignoriert, dass Raum vor allem ein gestaltendes Element darstellt und im Zuge komplexer Prozesse, die vor allem Rituale beinhalten, erzeugt wird. In Anlehnung an die Ausführungen von Michael Dickhardt kann davon ausgegangen werden, dass das Heilige als Feld menschlicher Praxis spezifische Erfahrungen, Handlungen sowie Ideologien inkludiert und sich selbst in und durch seine räumliche Zuordnung konstituiert. Das heißt, das Sakrale wird in und durch die Art und Weise erzeugt, wie Menschen heilige Räume formen, heilige Qualitäten lokalisieren oder räumliche Objekte, Bewegungen und Beziehungen nutzen, um sakrale Handlungen auszudrücken (vgl. Dickhardt 2001: 8).

Die Anthropologin Hauser-Schäublin weist darauf hin, dass Raum nicht nur das Ritual, sondern auch die Gesellschaft konstituiert. Die räumliche Strukturierung regelt die sozialen Ordnungen und umgekehrt. In diesem Sinne kommt es also zu einer gegenseitigen Schaffung von Räumlichem und Sozialem im Kontext von Ritualen. Kulturelle Räumlichkeit bildet dementsprechend einen wesentlichen Bestandteil von Ritual, wirkt sich jedoch auch auf die Entstehung, Repräsentation, Kontinuität und Veränderung bzw. Rekonstruktion von Sozialem aus (vgl. Hauser-Schäublin 2003: 43f). Hauser-Schäublin geht ferner davon aus, dass sogar in Gesellschaften, die eine völlig unterschiedliche Strukturierung aufweisen, *„[...] räumliche Bündelungen vorgenommen werden, um mittels einer rituellen Inszenierung eine soziale Verdichtung hervorzubringen, welche die soziale und religiöse Organisation manifest macht und diese reproduziert“* (Hauser-Schäublin 2003: 44). Das heißt, in vielen

Gesellschaften gibt es grundlegende Ordnungsprinzipien anhand derer gewisse Räume konstruiert werden, welche wiederum eine soziale Verdichtung überhaupt erst möglich machen. Da es sich um einen wechselseitigen Prozess der Konstituierung handelt, bildet jedoch gerade auch die soziale Verdichtung einen wesentlichen Aspekt in der Schaffung von Raum. Diese im reziproken Prozess entstandenen Räume bezeichnet die Anthropologin mit dem Begriff „Zentren“, um damit eine „[...] besondere Form sozio-räumlicher Bündelung und Verdichtung [...]“ (Hauser-Schäublin 2003: 45) auszudrücken. Während der Fest- oder Ritualzeiten werden diese Zentren zum zentralen Bezugspunkt des gesellschaftlich-religiösen Handelns und dienen dazu, die soziale Verdichtung räumlich zu repräsentieren, reproduzieren und generieren.

Nahezu überall auf der Welt lässt sich das Phänomen beobachten, dass trotz des kulturellen Wandels innerhalb einer Gesellschaft sakrale Räume häufig unverändert bleiben und sogar über Jahrhunderte hinweg bestehen. Angesichts der ständigen Transformation von rituellen Praktiken, die ein wesentliches konstituierendes Merkmal sakraler Räume darstellen, bildet diese Kontinuität einen besonders interessanten Aspekt sakraler Räume.

Rituale verändern sich kontinuierlich. Sie stellen nicht einfach nur eine Art der Symbolisierung von realen Gegebenheiten, sondern vielmehr dynamische und sich verändernde Prozesse dar. In Anlehnung an dieses Verständnis von Ritual führt der Anthropologe Don Handelman die Idee der Möbius-Rahmung ein, welche eine ständige Interaktion zwischen den Elementen bzw. Inhalten von Ritualen und der sozio-kulturellen Umwelt ermöglicht. Handelman zufolge sind das Innere (der Inhalt) und das Äußere (die soziale Ordnung) des rituellen Rahmens auf stärkste miteinander verwoben und interagieren auf dynamische Weise:

„Through such framing, the outside is taken inside, through the frame, and integrated with the ritual. No less, the inside is taken outside of itself, and thereby is made part of the ritual frame. Therefore the frame is in process within itself, and in a near simultaneous relationship to its inside (its 'content') and to its outside (social order)“ (Handelman 2004: 15).

Mit seinem Konzept der Möbius-Rahmung grenzt sich Handelman von den bisherigen Forschungen bezüglich der Rahmung von Ritualen ab, indem er sich gegen die Vorstellung einer hierarchischen Strukturierung und klaren Trennung

von innen und außen im rituellen Kontext ausspricht. Er argumentiert folgendermaßen:

„[...] this framing is inherently dynamic, continuously relating exterior to interior, interior to exterior. There is no longer any hard-and-fast lineal separation between 'frame' and 'content' on the one hand, and between realities external to and internal to ritual, on the other“ (Handelman 2004: 15).

Er geht noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass sich der rituelle Rahmen selbst aus vielen kleinen Strängen zusammensetzt, die miteinander verflochten werden, um ein Ritual zu konstituieren. Jeder dieser Stränge steht dabei für einen bestimmten Aspekt von Kosmologie, Symbolismus, ritueller Handlung, AkteurlInnen etc. Wenn sich die Stränge miteinander verflechten, dann bringen sie das Innere nach außen und umgekehrt. Dieser Prozess der Verflechtung kann verschiedene Kombinationen von Strängen hervorbringen und vollzieht sich in unterschiedlichen Zeitspannen, sodass häufig nur ein kleiner Moment im Ritual von einer bestimmten Kombination von Strängen gestaltet wird. Auf diese Weise bleibt der rituelle Rahmen in einer ständigen Bewegung (vgl. Handelman 2004: 18). Darüber hinaus weist der Autor darauf hin, dass sich Rituale während ihrer Praxis in und durch sich selbst verändern. Dieser Auffassung zufolge wird der Wandel von Ritualen nicht nur durch äußere Umstände, sondern insbesondere durch ihre eigene Praxis beeinflusst. Demnach ist der Wandel von Ritualen als rekursiv zu verstehen (vgl. Kreinath 2005: 109).

1.4 Zur Dynamik von Kultur

In jüngerer Zeit kam es innerhalb der Anthropologie zu einer Revision und Neubewertung verschiedenster Konzepte und Kategorien. So wurde bereits aufgezeigt, wie etwa die Vorstellung der Einheit von Kultur und Ort dem Diskurs über interkulturelle Verflechtungen weichen musste. Die zunehmende Auseinandersetzung mit überregionalen Kontakten erforderte jedoch nicht nur die Deterritorialisierung von Kultur (vgl. Halbmayer, Mader 2004: 10), sondern auch einen anderen, dynamischeren Zugang zu diesem Konzept.

Andreas Wimmer (1996) führt die Dekonstruktion der klassischen ethnologischen Auffassung von Kultur vor allem auf vier Problematiken

derselben zurück: Der erste Punkt bezieht sich auf die Homogenitätsvorstellung im Kontext einer klassischen Definition von Kultur⁷, also die Annahme, dass es die Kultur einer Gesellschaft gibt. Alle (und insbesondere arbeitsteilige) Gesellschaften weisen jedoch häufig eine große intrakulturelle Variation auf, weshalb diese Vorstellung so nicht haltbar ist. Zweitens missachtet der klassische Kulturbegriff die Tatsache, „[...] daß sich kulturelle Sinngebungsprozesse auch im Spannungsfeld von Machtbeziehungen entfalten, ob zwischen Geschlechtern, Generationen, Klassen, Patrons und Klienten oder ganzen Gesellschaften im Weltsystem“ (Wimmer 1996: 404). Der dritte Kritikpunkt betrifft das so genannte „Modell des übersozialisierten Individuums“ (Wimmer 1996: 404) und beschreibt damit die Vorstellung, „[...] daß die Individuen in ihren Gedanken, Gefühlen und Handlungsplänen weitgehendst den kulturellen Regeln folgen“ (Wimmer 1996: 404). Laut Wimmer werde das kulturell Gegebene jedoch immer wieder hinterfragt und lediglich als eine Möglichkeit unter mehreren verstanden. Viertens blendet der klassische Kulturbegriff das Phänomen des Wandels weitgehend aus und spricht Kultur jegliche Form der Eigendynamik ab. Damit geht die Annahme einher, dass sich Kulturen nicht von innen heraus, sondern nur durch Kontakt mit anderen Kulturen verändern können.

Diese vier Problematiken des klassischen ethnologischen Kulturbegriffs haben lange Zeit einen adäquaten Umgang mit kulturellem Wandel, Machtbeziehungen oder auch kultureller Variation verhindert, weshalb die Ethnologie nach und nach davon abkam, „[...] Kultur als allumfassendes

⁷ Die älteste und wahrscheinlich meistzitierte Definition von Kultur im Rahmen der Anthropologie stammt von dem Briten Edward Burnett Tylor, der mit seinem Ansatz die Wissenschaft langfristig prägte. Er entwickelte nicht nur ein holistisches Kulturkonzept, sondern hob mit seiner Definition auch die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation auf. Tylors Kulturdefinition lautet folgendermaßen: „[...] that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society [...]“ (Tylor zit. nach Barnard 2000: 102). Dieser Ansatz geht davon aus, dass jeder Ethnie eine eigene Kultur zugeschrieben werden kann und jedes Individuum, das in eine bestimmte Kultur hineingeboren wird, automatisch alle Elemente derselben übernimmt. Dementsprechend sieht Tylor die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaften auch immer als Mitglieder einer homogenen Kultur, welche dieselben Glaubensvorstellungen und Gebräuche teilen. In dieser Denktradition entwickelte unter anderen auch Ruth Benedict ihren Begriff des „pattern“ („Muster“, „Modell“). In ihrem bedeutendsten Werk *Patterns of Culture* (1934) vertritt sie die Auffassung, dass jede ethnischen Gruppe einen typischen Charakter besitzt (vgl. Khan-Svik 2008: 2f).

Gestaltungsprinzip menschlichen Zusammenlebens zu betrachten“ (Wimmer 1996: 405).

1.4.1 Skizzierung eines dynamischen Kulturbegriffes: Die Ansätze von Marshall Sahlins, Clifford Geertz und Walter Bühl

Da sich die vorliegende Diplomarbeit mit dem Aufeinandertreffen von Kelten und Römern und einer daraus resultierenden Transformation sakraler Orte in Österreich im historischen Prozess beschäftigt, erschien es mir besonders wichtig, einen Kulturbegriff zu verwenden, der die Dynamik, die Variabilität sowie den prozesshaften Charakter von Kultur hervorhebt und mir als Werkzeug im Laufe dieser Arbeit dienen soll. In diesem Zusammenhang streicht auch der Philosoph Wolfgang Iser heraus, dass Kulturbegriffe nicht nur eine beschreibende Funktion haben, sondern in erster Linie auch operative Begriffe sind, da sie Einfluss auf ihren Gegenstand nehmen und diesen verändern können. Dementsprechend betrachtet Iser den Kulturbegriff als Wirkfaktor bezüglich seines Gegenstandes, das heißt, dass die gelebte Realität von Kultur immer ein Resultat der bestehenden Vorstellung derselben innerhalb einer bestimmten Gesellschaft darstellt (vgl. Iser 1984: 55f).

Ausgehend von jenen Ansprüchen, die der Kulturbegriff im Kontext dieser Arbeit erfüllen muss, habe ich mich für drei Ansätze entschieden, welche die Dynamik von Kultur unterstreichen und deshalb an dieser Stelle Erwähnung finden. Zum einen handelt es sich um die Kulturbegriffe der beiden US-amerikanischen Anthropologen Marshall Sahlins und Clifford Geertz, zum anderen möchte ich das Kulturkonzept des Soziologen Walter Bühl näher vorstellen.

Marshall Sahlins versteht „Kultur“ als ein Schema von Bedeutungen oder auch ein Zeichengefüge, in das die Mitglieder einer bestimmten kulturellen Gruppe alle Dinge und Handlungen systematisch einordnen. Auf diese Weise erhalten diese Dinge und Handlungen eine Bedeutung, die auf dem bestehenden Verständnis der kulturellen Ordnung basiert. Demzufolge reproduziert soziales Handeln die Kultur. Außerdem ist der Anthropologe der Auffassung, dass ein kulturelles Bedeutungsschema keineswegs als statisch betrachtet werden kann, sondern ständigen Veränderungen unterliegt. Die Menschen überprüfen ihre gewohnten Schemata immer wieder und können durch ihr kreatives Handeln

das kulturelle System neu bewerten und damit auch verändern. In diesem Zusammenhang spricht Marshall Sahlins von einer „*Strukturellen Transformation*“ (Sahlins 1992: 7): Innerhalb eines kulturellen Bedeutungssystems existieren viele verschiedene Kategorien (oder Zeichen), die miteinander verflochten sind und sich vor allem dadurch definieren, dass sie in einer kontrastiven Beziehung zu den anderen Kategorien im System stehen. Wenn sich nur eine dieser Kategorien verändert, dann ist das gesamte System davon betroffen, da sich auch die Beziehungen der kulturellen Kategorien zueinander verändern (vgl. Sahlins 1992: 7ff).

Marshall Sahlins' Überlegungen schließen die Vorstellung von Kultur als eine Abbildung der Realität aus und schreiben ihr im Vergleich zur Objektwelt einen eher willkürlichen Charakter zu. Kulturelle Kategorien sieht Sahlins durch das praktische Handeln der Akteure gefährdet, denn der willkürliche Charakter von Kultur führt häufig zu Konflikten zwischen der Realität und deren Wahrnehmung und Bewertung. Diese Gefährdung kultureller Bedeutungskategorien ergibt sich insbesondere aus den unterschiedlichen gesellschaftlichen Erfahrungen und Interessen der AkteurInnen und ihrer Handlungen (vgl. Kumoll 2007: 206).

In seinem Werk *Inseln der Geschichte* (1992) hebt Sahlins das Verhältnis zwischen Kultur und Geschichte besonders hervor und bezeichnet dieses als „[...] *die duale Existenz der kulturellen Ordnung, d.h. die Wechselbeziehung zwischen der kulturellen Ordnung, wie sie für die Gesellschaft konstitutiv ist, und der Ordnung, wie sie von den Menschen gelebt wird, also die durch Konvention fixierte und die durch praktisches Handeln realisierte Struktur [...]*“ (Sahlins 1992: 9).

Nur wenn einem bestimmten Ereignis auch kulturelle Bedeutung zugeschrieben wird, kann es seine spezifische Wirksamkeit entfalten: „Ein Ereignis wird zu dem, was die Interpretation aus ihm macht“ (Sahlins 1992: 14). Sahlins verdeutlicht sein Verständnis von Ereignis, indem er das Ereignis als eine Beziehung zwischen einem Geschehen und einer Struktur definiert. Aus einer Synthese von Struktur und Ereignis ergibt sich die so genannte „konjunkturelle Struktur“, „[...] *die praktische Realisierung der kulturellen Kategorien in einem spezifischen historischen Kontext, so wie sie im interessegeleiteten Handeln der historischen Subjekte zum Ausdruck kommt, einschließlich der*

Mikrosoziologie ihrer Interaktion“ (Sahlins 1992: 14). Damit weist Sahlins darauf hin, dass die im Handeln entstehenden Beziehungen durchaus von den kulturell überlieferten Schemata der Handelnden bestimmt werden, allerdings zeitgleich auch immer eine Umwertung dieser Schemata stattfindet. Da Bewertungen immer kontextspezifisch sind, können sie auch auf die Wahrnehmung bereits überlieferter Bedeutungen rückwirkend Einfluss nehmen (vgl. Kumoll 2007: 208).

Zu Beginn der 1970er Jahre erfuhr der Kulturbegriff eine maßgebliche Prägung durch den US-amerikanischen Anthropologen Clifford Geertz, der als einer der bedeutendsten Vertreter der interpretativen Anthropologie gilt. Mit seinem Konzept versucht Geertz holistische Auffassungen von Kultur, wie sie zum Beispiel der Brite Edward Burnett Tylor vertrat, zu überwinden (vgl. Müller-Funk 2006: 236). Dementsprechend schlägt Geertz einen alternativen Kulturbegriff vor:

„Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...], ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht“ (Geertz 1983: 9).

Geertz definiert Kultur außerdem als „*ineinandergreifende Systeme auslegbarer Zeichen*“ und aus diesem Grund dürfe man Kultur auch nicht als Instanz betrachten, „[...] *der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden könnten*“ (Geertz 1983: 21). Kultur bilde lediglich einen Rahmen, in dem diese Ereignisse, Handlungsweisen, etc. verständlich beschreibbar seien (vgl. Geertz 1983: 21).

Geertz' Forschungshaltung kommt in seiner ganz bestimmten Art des (Be-)schreibens ethnologischer Sachverhalte zum Ausdruck, welche er als „Dichte Beschreibung“ bezeichnet. Dieser Terminus geht auf den englischen Philosophen Gilbert Ryle (1971) zurück und steht dafür, dass die „Dichte“ der Beschreibung einer bestimmten Gesellschaft nicht unbedingt im Detailreichtum liegen muss, sondern in ihrer Anknüpfung an die konzeptuellen Systeme der zu Untersuchenden (vgl. Wolff 2000: 86f). Um dies zu veranschaulichen, verwendet Geertz das Beispiel der schnellen Augenlidbewegung. Nur anhand

einer genauen Beobachtung und einer anschließenden Deutung kann zwischen einem unwillkürlichen Zucken, einem intentionalen Zwinkern oder sogar einem vorgetäuschten Zwinkern unterschieden werden. Um all diese Augenbewegungen richtig deuten zu können, muss Kultur im Sinne einer dichten Beschreibung als Text verstanden werden. Die Aufgabe des/der Ethnologen/in ist es, diesen Text zu verstehen und „[...] *ihn im Rahmen einer 'geschichteten Hierarchie bedeutungsvoller Strukturen' zu interpretieren*“ (Müller-Funk 2006: 237f).

Eine ähnliche Auffassung von Kultur vertritt der Soziologe Walter Bühl, der Kultur als ein soziales System definiert, das mit Bedeutungszusammenhängen operiert. Bühl zufolge sind Kulturen auch offene, nicht determinierte Systeme, „[...] *weil ihre Grenzen und ihre Komponenten variieren, je nach den zu bewältigenden sozialen bzw. kulturellen Problemen, Konflikten oder Assimilationen*“ (Bühl 2005: 21f). In diesem Zusammenhang verwendet er den Begriff der „Fuzzy Systems“ (Bühl 2005: 25): „*Fuzzy Systems' sind löchrige und ausgefranste Systeme ohne definitive gleichbleibende Komponenten, ohne klare Grenzen und Relationen zwischen ihnen, ohne lineare Kausalitäten und zweckrationale Sinnbezüge*“ (Bühl 2005: 25). Ein derartiges Verständnis von Kultur gewinnt vor allem im Zuge von Transkulturalität an Bedeutung.

1.4.2 Kulturtransfer und Transkulturalität

Die drei angeführten Kulturkonzepte von Sahlins, Geertz und Bühl stellen kulturelle Mischungen und Durchdringungen in den Vordergrund und definieren Kulturen demnach als transkulturell (vgl. Welsch 1998: 51). Diese Transkulturalität ist jedoch – historisch gesehen - keine neue Entwicklung, da es im Laufe der Geschichte immer wieder zu einem Aufeinandertreffen unterschiedlicher kultureller Gruppen und einem daraus resultierenden Transfer sowie einer Aneignung oder Reinterpretation gewisser fremder Elemente und Ideen kam (vgl. Welsch 1998: 51ff). So schreibt etwa die Archäologin Jane Webster über den intensiven Kulturkontakt zwischen Römern und der lokalen Bevölkerung in den römischen Provinzen im Zuge der Expansion des Imperium Romanum:

„In the Roman west, indigenous beliefs encountered a Classical pantheon that was itself the product of centuries of religious interchange between Roman, Greek, and Eastern religions. Added to this, many of the Romans in the west (for example, auxiliary soldiers) came from territories that had also been conquered by Rome, and whose belief systems had already engaged with the Roman pantheon. Britons and Gauls, encountering these already complex gods of Rome, brought other strands of belief and practice into this arena (Webster 2001: 219).

Dieser kurze Auszug zeigt, dass zur Zeit der Ausdehnung des römischen Reiches Kulturen durch kulturelle Vermischungen gekennzeichnet waren, was Jane Webster noch einmal in folgender Aussage über die römische Kultur betont: *„Roman culture was of course never static: it comprised a fluid repertoire of styles and practices altered, not least, by absorbing and adapting influences from the provinces“* (Webster 2001: 210).

In der Beschreibung und Analyse von kulturellen Vermischungen ist der Begriff der Hybridisierung zu einem wichtigen Werkzeug der Kultur- und Sozialanthropologie geworden. Eine besondere Prägung erfuhr dieser durch die Arbeiten des argentinisch-mexikanischen Anthropologen Nestor García Canclini, der den prozesshaften Charakter kultureller Hybridisierung betont und sich von der Vorstellung transkultureller Vermischungen zwischen Kulturen, die als abgeschlossen oder statisch interpretiert werden, distanziert (vgl. Mader, Hirzer 2011: 75f). Vielmehr handelt es sich *„[...] um eine spezifische Dynamik im Rahmen eines permanenten Kulturwandels [...]“*, welcher *„[...] zu jeder Zeit und an allen Orten [...]“* (Mader, Hirzer 2011: 76) stattgefunden hat. Auf diese Weise hebt das Konzept der Hybridisierung nicht nur das kreative Potential kultureller Verflechtungen, sondern auch die Rolle der AkteurInnen und die Entstehung neuer kultureller Symbole und Praktiken hervor (vgl. Mader, Hirzer 2011: 77).

Synonym mit dem Begriff der Hybridisierung wird häufig jener der Kreolisierung verwendet. Dabei handelt es sich um einen Ausdruck aus der Linguistik, der die Verschmelzung zweier Sprachen zu einem Dialekt beschreibt. In jüngerer Zeit wurde dieser für den Prozess multikultureller Adaptierung gebraucht, um Phänomene, wie die Entstehung afro-amerikanischer oder afro-karibischer Gesellschaften zu erklären (vgl. Webster 2001: 217). Das Konzept der Kreolisierung kommt auch in Jane Websters Auseinandersetzung mit der

Erforschung von Kulturkontakt und kulturellem Wandel in den Provinzen des Imperium Romanum zum Einsatz. Gerade im Kontext der interkulturellen Begegnung zwischen Römern und der lokalen Bevölkerung in den römischen Provinzen wurde lange Zeit mit dem Begriff der Romanisierung operiert, welcher auf ein veraltetes und vereinfachendes Modell kulturellen Wandels Bezug nimmt. Wie Akkulturation, beschreibt auch das Modell der Romanisierung einen linearen, einseitigen Transfer von Ideen, der von Rom, dem Zentrum, ausgeht. Dadurch wird ein reziproker Austausch zwischen den Römern und der lokalen Bevölkerung der römischen Provinzen ausgeschlossen (vgl. Webster 2001: 210). Mit der Verwendung des Konzeptes der Kreolisierung versucht Webster einen neuen Ansatz in die archäologische Erforschung von Kulturkontakt und kulturellem Wandel einzubringen.

Eine ähnliche Ansicht vertritt der Kulturhistoriker Peter Burke im Zuge der Formulierung seiner Theorie des Kulturtransfers. Burke versteht den Austausch kultureller Elemente als eine Interaktion zwischen einem Zentrum und einer Peripherie. Seiner Auffassung nach passiert ein kultureller Transfer niemals einseitig, sondern besteht immer nach beiden Richtungen. Dementsprechend spricht er auch nicht von „Akkulturation“, sondern von „Transkulturation“, um hervorzuheben, dass es nicht nur einen passiven Empfänger gibt, der einem aktiven Übermittler gegenübersteht. Stattdessen ist der Empfänger aktiv am kulturellen Austausch beteiligt, indem er das, was er aus der fremden Kultur entlehnt, seinen eigenen Bedürfnissen anpasst. Hiermit handelt es sich um eine doppelte Bewegung von De- und Rekontextualisierung (vgl. Burke 2000: 13).

Burke geht auch auf die unterschiedlichen Situationen ein, in denen ein Kulturtransfer stattfinden kann, wobei die Machtverhältnisse in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung sind. Ein Austausch kultureller Elemente orientiert sich nämlich häufig daran, ob Geber und Nehmer in einem gleichberechtigten Verhältnis zueinander stehen oder ob einer dem anderen überlegen ist. Im letzteren Fall liegt die Initiative für gewöhnlich beim Geber (vgl. Burke 2000: 24).

Einen weiteren wichtigen Aspekt in Situationen des Kulturtransfers bildet das Rezeptionsverhalten des Empfängers. In diesem Kontext unterscheidet Burke Kulturen, die sehr stark dazu tendieren, Elemente von anderen Kulturen zu

übernehmen von solchen, die eine schwache Tradition der Übernahme und Aneignung aufweisen. Überdies hebt der Autor die Bedeutung des Schauplatzes hervor, an dem sich Kulturaustausch vollzieht. Vor allem Metropolen, wo viele verschiedene Kulturen aufeinandertreffen und Grenzregionen bilden gute Voraussetzungen für kulturellen Transfer (vgl. Burke 2000: 26f).

Kultureller Transfer geht Prozessen der Verschmelzung oder Kreolisierung von Kulturen meist voraus. Die Auswahl jener kulturellen Elemente, die „vermischt“ werden, orientiert sich dabei an Prinzipien, die aus den Tiefenstrukturen der aneignenden Kultur stammen (vgl. Burke 2000: 35f).

Im Kontext kultureller Interaktionen im Bereich von Religion und ritueller Praxis ist abschließend der etwas umstrittene Begriff des „Synkretismus“ zu erwähnen. Dieser erhielt im Laufe der Geschichte ganz unterschiedliche Wertungen und wurde in den verschiedensten Zusammenhängen verwendet. Im antiken Griechenland bezeichnete das Wort „*syngkretismos*“ eine strategisch nützliche und moralisch legitimierte politische Vereinigung, eine Art brüderlicher Liebe, und war demnach sehr positiv behaftet. Im Zuge des 16. / 17. Jahrhunderts erhielt der Begriff jedoch erstmals eine negative Bedeutung im Sinne einer planlosen Vermischung verschiedenster religiöser Elemente. Dieses negative Verständnis von Synkretismus fand insbesondere durch die Arbeiten von TheologInnen und ReligionswissenschaftlerInnen allgemeine Verbreitung und ging sogar so weit, dass Synkretismus in ein evolutionistisches Schema eingeordnet und als Vorstufe des christlichen Monotheismus gesehen wurde. Innerhalb der Religionswissenschaften gilt der Begriff bis heute eher als unbrauchbar (vgl. Stewart, Shaw 1994: 3ff).

Auch Stewart und Shaw sehen den Ausdruck Synkretismus als problematisch, da er einerseits mit der Vorstellung der „Verunreinigung“ einer „reinen“ Tradition mit Bedeutungen und Symbolen einer anderen, inkompatiblen Tradition einhergeht (vgl. Stewart, Shaw 1994: 1) und andererseits in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Begriff der „Religion“ steht, welcher ein Konstrukt der westlichen Welt darstellt und daher auf viele nicht-westliche Kulturen gar nicht anwendbar ist (vgl. Stewart, Shaw 1994: 10). Stewart und Shaw zufolge werde in vielen Arbeiten zu religiösen Synthesen überdies die Rolle der AkteurInnen in

der Gestaltung derartiger Prozesse unterbewertet: „*Religions are frequently treated as analogous to 'rivers of tradition' which flow free of human agency, or as akin to impersonal actors with their own dispositions towards or against synthesis*“ (Stewart, Shaw 1994: 16).

Stewart und Shaw sind der Auffassung, dass in der Erforschung religiöser Synthesen der Fokus auf Synkretismus als Prozess gelegt werden sollte, da Religionen kontinuierlich neu interpretiert und konstruiert werden. Außerdem führen sie das Konzept von „Anti-Synkretismus“ ein, das sie als „*the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries*“ (Stewart, Shaw 194: 7) definieren. Prozesse von Anti-Synkretismus bezwecken also die Konstruktion und Bewahrung von Authentizität und Reinheit und stehen demnach häufig in unmittelbarer Verbindung mit der Regelung von Machtansprüchen sowie der Abgrenzung und Schaffung von Identität in Situationen von Eroberung und Kolonialismus (vgl. Stewart, Shaw 1994: 19f). Dieser letzte Aspekt ist im Hinblick auf die nähere Auseinandersetzung der vorliegenden Arbeit mit der interkulturellen Begegnung zwischen Römern und Kelten im Zuge der Ausdehnung des römischen Reiches natürlich von besonderem Interesse.

1.4.3 *Kultureller Wandel*

Marshall Sahlins zufolge existieren neben Gesellschaften, die sich durch schnellen kulturellen Wandel auszeichnen, auch solche Gesellschaften, die gegenüber Wandlungsprozessen immun zu sein scheinen. In diesem Zusammenhang wirft Peter Burke auch den Begriff der „Kristallisation“ ein: im Prozess der kulturellen Begegnung und des Austausches herrscht zunächst eine Phase relativer Flüssigkeit. Darauf folgt jedoch eine Phase, in der sich das Flüssige verfestigt, also zur Routine und dadurch dem Wandel gegenüber unangreifbar wird. Auf diese Weise werden alte Strukturen in ein neues Muster eingeordnet und es kommt zur Entstehung einer neuen „Figuration“ (vgl. Burke 2000: 38).

Um den Unterschieden zwischen einer schnellen und einer langsamen Anpassung von Gesellschaften an Wandlungsprozesse näher auf den Grund gehen zu können, operiert Sahlins mit den Begriffen „performative“ und

„präskriptive“ Strukturen. Während sich performative Ordnungen selbst an zufälligen Umständen orientieren, passen präskriptive Strukturen die Umstände sich selbst an, wobei Sahlins darauf hinweist, dass diese Unterscheidung nicht auf ganze Gesellschaften bezogen sein muss. In einer Gesellschaft können sowohl performative als auch präskriptive Strukturen auftreten (vgl. Kumoll 2007: 207f). Des Weiteren hebt Sahlins hervor, dass jede Transformation einer Struktur in unmittelbarem Zusammenhang mit ihrer Reproduktion steht. Gerade interkulturelle Kontakte können derartige Prozesse hervorrufen, jedoch wird kultureller Wandel häufig auch durch kulturinterne Faktoren ausgelöst (vgl. Kumoll : 208f). Alles in allem entwirft Sahlins eine dialektische Theorie von kulturellem Wandel. Externe Ideen, Gegenstände und Praktiken werden von einer vorliegenden Kultur absorbiert oder angegliedert, wodurch eine gewisse Neugliederung von Kultur erfolgt (vgl. Burke 2000: 37).

Das in diesem Kapitel beschriebene dynamische Verständnis von Kultur sowie die dargestellten Konzepte von Kulturtransfer und kulturellem Wandel sind im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit von besonderer Bedeutung. Der Wandel sakraler bzw. bedeutungsvoller Landschaften in Österreich ist das Ergebnis langwieriger Prozesse der Übernahme äußerer Einflüsse. Kreolisierungsprozesse im Zuge überregionaler Kontakte und der Zusammenstoß divergierender Verständnisse von Natur und Raum haben die sakralen Landschaften der Kelten im Laufe der Geschichte immer wieder geprägt und führten im Kontext der Ausbreitung des Christentums zu einer christlichen Neubewertung ebendieser Orte.

Der folgende Teil dieser Arbeit beschäftigt sich mit der keltischen Kultur vor ihrem Kontakt mit der römischen und versucht einen Einblick in das Weltbild, Naturverständnis und die sakralen Räume der Kelten zu geben. Außerdem werden frühe Formen von Transkulturalität in Österreich beleuchtet.

2 DIE KELTEN IN ÖSTERREICH

Eine Besonderheit der keltischen Zivilisation ist das Zusammenspiel von Einheit und Vielfalt. Letztere wird unter anderem anhand der Unterschiede in der räumlichen Ausdehnung, aber auch der Existenzdauer keltischer Völker sichtbar, während sich die Einheit der keltischen Zivilisation in einigen allgemeinen charakteristischen Zügen wiederfindet, die allen keltischen Gruppen in Europa gemeinsam waren. Zu diesen Charakteristika zählt etwa die Bedeutung der mündlichen Überlieferung in der keltischen Kultur zur Bewahrung von Wissen und Traditionen. Überdies besaßen die Kelten zunächst eine gemeinsame Sprache, die indoeuropäischen Ursprungs war und sich erst im Laufe der Zeit in unterschiedliche Sprachzweige, das Gälische und das Brit(ton)ische, aufspaltete. Schließlich teilten die Kelten auch ein gemeinsames philosophisches, juristisches und religiöses System, welches sie bis zur Christianisierung miteinander verband und heute gemeinhin unter dem Begriff „Druidentum“ bekannt ist (vgl. Markale 1985: 10f).

Zusammenfassend erklärt auch der Keltologe Helmut Birkhan, dass die Bezeichnung „Kelten“ auf unterschiedliche ethnische Gruppen Alteuropas Bezug nehme, die jedoch eine relativ einheitliche materielle (Latène-Kultur) und immaterielle Kultur (bezüglich der Gesamtheit kollektiver Gewohnheiten und Normen) aufgewiesen und sich dadurch von anderen ethnischen Gruppen der Region abgehoben habe. Diesen Ausführungen zufolge waren die Kelten also niemals ein geschlossenes Volk, dem es gelang, ein gemeinsames Reich zu gründen (vgl. Birkhan 1997: 32). Der Keltenbegriff stellt dementsprechend ein Konstrukt dar, das die Kelten so nicht hatten, weshalb viele Historiker und Keltologen heute auch vermehrt von „Völkern mit keltischer Kultur“ sprechen (vgl. Bergmann 2004: 14 | Birkhan 1997: 34). In die Kategorie der „anderen“ fallen u.a. die Etrusker, Italiker, Veneter, Illyrer, Griechen, Iberer, Germanen, Thraker, Skythen etc., mit denen die Kelten nicht nur in ständigem Kontakt standen, sondern auch gewisse Einflüsse dieser Völker in ihre eigene Kultur integrierten (vgl. Birkhan 1997: 32).

Die Besiedelung Österreichs durch die Kelten erfolgte nicht in einem Zug, sondern in Form mehrerer Einwanderungswellen aus verschiedenen Richtungen. Die ursprüngliche Heimat der Kelten dürfte sich in Ostfrankreich

und Südwestdeutschland befunden haben. Von dort aus setzten sie sich ab etwa 400 v. Chr. in Bewegung und begannen gen Süden und Südosten vorzustoßen, wodurch sie erstmals auch ins Licht der Geschichte rücken. Dieser Prozess gipfelte in einer großen Wanderungsbewegung keltischer Völker, die sie in das östliche Bayern, das nördliche Salzburg, Ober- und Niederösterreich sowie bald auch das obere Salzachtal führte (vgl. Alföldy 1974: 21). Zu dieser Zeit diente vor allem das Donautal als bedeutendes Durchgangsgebiet der Kelten in ihren Unternehmungen gegen die ungarische Tiefebene, den Balkan und Griechenland. Im Zuge ihrer Expansion konnten die keltischen Völker in das gesamte Alpenvorland und Donautal bis nach Ungarn und Slowenien vordringen, wobei ihnen bald darauf auch der Vorstoß in den österreichischen Süden mit Kärnten und der Grazer Bucht gelang. Lediglich große Teile Tirols und das gesamte Vorarlberg blieben im Laufe der Geschichte von den Kelten unbesiedelt (vgl. Dobesch 2001: 826).

Kärnten erwies sich vor allem deshalb als besonders günstig für eine keltische Besiedelung, da es sich in geschützter alpiner Lage befand und dennoch genug fruchtbaren Raum bot, um als Basis für eine eigenständige Entwicklung dienen zu können. Überdies lag Kärnten in unmittelbarer Nähe zum italisch-mediterranen Bereich, wodurch Kulturkontakte möglich waren und die Kelten entscheidende Aspekte der italischen Kultur übernehmen konnten ohne sich der Gefahr einer völligen Assimilierung aussetzen zu müssen, denn sie waren durch die Berge geschützt, die eine natürliche Trennwand zu den Italikern im Süden bildeten. Ein weiterer wichtiger Faktor für die Besiedelung Kärntens und des gesamten Ostalpenraumes durch die Kelten war das so genannte „ferrum Noricum“, eine damals sehr geschätzte Eisensorte, die in der Region abgebaut werden konnte und ein wichtiges Gut im Handel mit dem Süden darstellte. Das norische Eisen hatte bedeutende Auswirkungen auf die wirtschaftliche und technische Entwicklung der Kelten, sodass die keltischen Noriker im zentralen Kärnten und der westlichen Steiermark zu den TrägerInnen der größten Machtentwicklung in der antiken Geschichte der Alpen avancierten. Sie herrschten über die gesamten Ostalpen, vom Inntal bis in die Ungarische Tiefebene und über die Donau nach Norden. Zu dieser Zeit lag das politische und kulturelle Zentrum der Noriker im Süden Österreichs, erst später wurde es

in den Norden an die Donau verlagert. Bezüglich dieser Verschiebung des Zentrums von Süden nach Norden schreibt der Keltologe Gerhard Dobesch:

„Hierin spiegelt sich der große historische Prozeß, der sich seit der Antike vollzog: das Zurücktreten des mediterranen Bereichs als des einst ausschließlichen Mittelpunktes und das eigenständige Hervortreten des kontinentalen und mittleren Europa als neuer Kraftquelle [...]“ (Dobesch 2001: 827).

2.1 Frühe Formen von Transkulturalität in Nord- und Mitteleuropa vor Beginn des römischen Imperialismus

Als die Kelten in Form mehrerer Einwanderungswellen nach Mitteleuropa vordrangen, war die einheimische Bevölkerung Österreichs zu dieser Zeit sicherlich nicht „alteingesessen“, denn Nord- und Mitteleuropa war seit jeher von Zuwanderungen, Abwanderungen und Bevölkerungsverschiebungen betroffen und diente in prähistorischer Zeit verschiedenen Völkern als Durchzugsgebiet. Gerade in der späten Eisenzeit war die Region kulturell sehr heterogen, da die einheimischen Bevölkerungsgruppen des europäischen Festlandes bereits lang bestehende Kontakte zu anderen kulturellen Gruppen außerhalb der späteren Verwaltungsgrenzen Roms hatten, wodurch sich eine weitläufige eisenzeitliche Kultur in Europa herausgebildet hatte. Die Basis dieser Kultur formten gemeinsame Technologien in Kriegsführung, Architektur und Metallurgie, aber auch landwirtschaftliche Praktiken. Das späte prähistorische Nord- und Mitteleuropa darf also keineswegs als kulturelle oder ethnische Einheit verstanden werden, obwohl die Gesellschaften dieser Region durchaus viele Gemeinsamkeiten aufwiesen (vgl. Gschlößl 2006: 12 | Woolf 1997: 341f).

Als die Römer 186 v. Chr. erstmals mit der lokalen Bevölkerung des norischen Königreiches im Süden Kärntens in näheren Kontakt gerieten, wies diese bereits eine sehr starke Heterogenität auf. Die keltischen ImmigrantInnen hatten sich nach ihrer Ankunft im südlichen Österreich mit älteren ansässigen Völkern der Region vermischt, was im Laufe der Zeit zur Entstehung ganz neuer prähistorischer Kulturen führte. Mit dem Ende der frühen Eisenzeit, also kurz vor dem Einfall der Kelten, war der Süden Österreichs – wie auch viele Teile des Nordens - von der so genannten Hallstattkultur geprägt. Diese wurde aufgrund des Vormarsches keltischer Völker und der damit einhergehenden

Verbreitung der Latène-Kultur weitgehend verdrängt, wenngleich sie in einigen Teilen Österreichs noch lange Zeit Bestand hatte (vgl. Alföldy 1974: 14f).

Vor dem Hintergrund dieser multikulturellen und multiethnischen Ausgangssituation im Süden Österreichs muss auch die Entstehung und Entwicklung des norischen Königreiches betrachtet werden, dessen Anfänge in die Zeit zwischen 186 und 170 v. Chr. fallen dürften. Der ständige Kulturkontakt der Kelten mit anderen Völkern Nord- und Mitteleuropas könnte möglicherweise auch eine entscheidende Rolle in ihren späteren Beziehungen zu den Römern und der daraus resultierenden gegenseitigen Übernahme kultureller Traditionen gespielt haben, da in der wissenschaftlichen Literatur häufig darauf hingewiesen wird, dass die Fähigkeit zur Anpassung und kulturellen Synthese ein besonders auffallendes Merkmal der Kelten war, das ihre Geschichte immer wieder bestimmte.

2.2 Das norische Königreich

Auf einem Großteil des heutigen Österreich bestand in den letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderten das norische Königreich (regnum Noricum). Hierbei handelte es sich zu keiner Zeit um ein einheitliches staatliches Gebilde, sondern vielmehr um einen Zusammenschluss mehrere keltischer Völker, wobei die Noriker die Vormachtstellung im Reich innehatten. Die übrigen Volksgruppen, die so genannten „*socii*“ oder „*clientes*“, standen in einer gewissen Abhängigkeit zu den Norikern, denn sie erhielten den vollen Schutz des norischen Königs nur dann, wenn sie in Kriegszügen Gefolgschaft leisteten. Dies betraf vor allem auch rechtliche Angelegenheiten, wie etwa die Vertretung vor dem römischen Senat. Wahrscheinlich ist, dass es sich im Falle der „*socii*“ zum Teil auch um besiegte Völker der Kelten handelte, die ihre Selbstständigkeit jedoch weitgehend beibehalten konnten (vgl. Schlinke 1988: 21).

Bis zur Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. umfasste das norische Königreich das heutige Kärnten, Osttirol, Salzburg, die Steiermark, Slowenien und möglicherweise auch Teile Oberösterreichs. In der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts konnte das Reich sein Gebiet nach Norden bis über die Donau und nach Osten bis nach Carnuntum ausdehnen, indem es sich

gegen den immer stärker werdenden Druck der Germanen im Westen und Osten behauptete, sodass der Großteil Österreichs bis etwa 45 n. Chr. unter der Herrschaft der Noriker stand (vgl. Schlinke 1988: 25). Zu dieser Zeit erfolgte die Eingliederung des norischen Königreiches in das Imperium Romanum. Bevor ich jedoch näher auf dieses Ereignis in der Geschichte der Kelten in Österreich eingehe, möchte ich einen kleinen Einblick in deren Religion, Weltbild und Naturverständnis vor der Annexion liefern.

2.3 Weltbild und Naturverständnis der Kelten

Während sich die keltischen Göttervorstellungen und Opferrituale mit Hilfe archäologischer Funde weitgehend rekonstruieren lassen, muss für die Erforschung des diesen Riten zugrundeliegenden Weltbildes insbesondere auf sprachliche Quellen zurückgegriffen werden. Da der Schriftgebrauch⁸ bei den Kelten sehr spärlich ausfiel, ist die Anzahl der vorhandenen Texte aus vorchristlicher Zeit leider äußerst gering und die literarischen Quellen aus dem Mittelalter sind bereits deutlich von biblisch-christlichen Anschauungen beeinflusst. Aus diesem Grund ist die Rekonstruktion eines geschlossenen Weltbildes der Kelten bis heute nicht gänzlich möglich und muss deshalb weiterhin lückenhaft bleiben (vgl. Maier 2001: 55).

Im Gegensatz zum christlichen Weltbild dürfte es in der keltischen Kultur keine klare Unterscheidung zwischen Himmel und Erde sowie zwischen Diesseits und Jenseits gegeben haben. All diese Sphären wurden als miteinander verwoben verstanden und *„[...] es gab auch gewissermaßen eine Relativität von Lebenszeiten und Erlebenszeiten, was in verschiedenen keltischen Mythen zum Ausdruck kommt“* (Moser 2003: 68). Die Kelten besaßen die Vorstellung von einer „Anderen Welt“, wobei dieser Terminus nicht im Sinne einer jenseitigen Welt oder eines entrückten Totenreiches, sondern vielmehr *„[...] im Sinne der Geschichte und der sozialen Umstände veränderte Menschenwelt, in die der Neukarnierte hineingeboren wird [...]“* (Birkhan 1997: 838) zu verstehen ist.

⁸ Bezüglich des Schriftgebrauchs bei den Kelten schreibt Caesar in seinem *De bello Gallico*: *„Die Religion verbietet den Druiden, ihre Lehre der Schrift anzuvertrauen, während für öffentliche und private Angelegenheiten das griechische Alphabet benutzt wird [...] Sie wollen nicht, dass ihre Lehre allgemein bekannt wird, noch dass diejenigen, die lernen, ihr Gedächtnis weniger üben“* (Caesar zit. nach Bats 2002: 11).

Erst durch eine terminologische Neuerung des Christentums erhielt die Bezeichnung „Andere Welt“ die Bedeutung des Jenseits. Vergleichbare Vorstellungen von einer „Anderen Welt“ existierten übrigens auch bei anderen Völkern der Antike, wie etwa bei den Griechen und Germanen, aber auch bei nichtindogermanischen Gesellschaften, wie Azteken und Mayas. Andere Welt-Vorstellungen haben sich sogar bis heute in unseren Volkserzählungen erhalten. Ein gutes Beispiel hierfür ist etwa das unter dem Brunnen gelegene Reich der „Frau Holle“ (vgl. Birkhan 1997: 838f).

Göttlichen Wesen und sogar Menschen war es in der Vorstellung der Kelten möglich, willentlich zwischen den Welten hin und herzuwechseln (vgl. Moser 2003: 67f). Dementsprechend gab es innerhalb der keltischen Kultur keine klare Trennung zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich. Weltliches und spirituelles Handeln standen in einer unmittelbaren Verbindung zueinander, was die keltische Denkweise maßgeblich vom griechisch-römischen Weltbild und später auch von der Vorstellungswelt moderner westlicher Gesellschaften unterschied (vgl. Moser 2003: 68).

Obwohl die alten Kelten nicht zwischen Himmel und Erde sowie Diesseits und Jenseits unterschieden, sondern diese als parallel existierende Welten verstanden, so scheinen sie doch die kosmische Vorstellung von einem Himmel gekannt zu haben, welcher meist als großes Wasser oder Stein gedacht war. Überdies hielt man die Gefahr des Himmeleinsturzes für grundsätzlich möglich (vgl. Birkhan 1997: 781f).

Obwohl die Natur in der Religion der Kelten eine bedeutsame Rolle spielte, ist das Bild unberührter heiliger Haine und keltischer Völker, die in völligem Einklang mit der Natur leben, längst überholt. So weist der Religionswissenschaftler und Keltenforscher Bernhard Maier darauf hin, dass derartige Darstellungen der Kelten in antiken Schriften wahrscheinlich eher auf einem literarischen Klischee als auf konkreten Beobachtungen beruhen. Er sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Konstruktion eines griechisch-römischen Keltensbildes und der philosophischen Strömung der Stoa, welche die Forderung beinhaltete, den Göttern und Göttinnen keine Tempel zu errichten, sondern diese im Geiste zu verehren und ihnen im Herzen ein Heiligtum zu weihen. Diese stoische Anschauung kam bereits um 300 v. Chr. auf und findet

sich auch in der römischen Kaiserzeit bei Autoren wie Seneca oder Plinius wieder. Später wurde sie sogar von christlichen AutorInnen aufgegriffen (vgl. Maier 2009: 50f). Auch Helmut Birkhan geht von einer Missinterpretation der Kelten als „Menschen des Waldes“ aus, wenn er schreibt:

„So wurden die Kelten [...] speziell als 'Menschen des Waldes' hingestellt, ohne daß der heilige Hain in der keltischen Religion eine erkennbar größere Bedeutung gehabt hätte als bei anderen alteuropäischen Völkern. Ja, ganz im Gegenteil! Kaum ein anderes Volk des alten Europa hat an seinem Wald solchen Raubbau getrieben wie die Kelten, die Meister der Erzverhüttung, des Schmiedehandwerks und Künstler der Keramik!“ (Birkhan 1997: 5).

Trotz einer möglichen Überinterpretation der religiösen Bedeutung von Natur bei den Kelten vor allem im Kontext esoterischer Zugänge zur keltischen Religion, kann nicht gänzlich geleugnet werden, dass Natur grundsätzlich als beseelt verstanden und deshalb gewissen natürlichen Räumen, wie z.B. Quellen, Flüssen, Bäumen oder Höhlen, die Rolle von Heiligtümern zugeschrieben wurde. Wie auch bei anderen indogermanischen Völkern, kam insbesondere Bäumen eine religiöse Bedeutung zu und es gibt Hinweise darauf, dass sie eine Art „Pflanzentotem“ kannten, was in keltischen Personennamen zum Ausdruck kommt. Pflanzennamen spielten im Personennamenschatz der Kelten eine große Rolle und auch heute noch existieren Namen wie Mac Carthaine, „Sohn der Eberesche“, oder Mac Daro, „Sohn der Eiche“ (vgl. Birkhan 2002: 156). Ein weiteres gutes Beispiel für die Bedeutung natürlicher Landschaften innerhalb der keltischen Kultur liefert die religiöse Verehrung der Eiche und das damit verbundene Mistelritual, welches im Kontext der Auseinandersetzung mit den sakralen Räumen der Kelten und den damit verbundenen rituellen Handlungen näher beschrieben wird.

Überdies spiegelt sich die Bedeutung der Natur im keltischen Sakralkönigtum wieder. Der Sakralkönig erhielt nämlich seine Legitimation einerseits aufgrund seiner mythischen Abstammung von einer Gottheit oder einem Heros, andererseits durch die so genannte „Heilige Hochzeit“ (griech.: hieròs gámos), die einen wesentlichen Bestandteil seiner Amtseinführung darstellte. Im Zuge dieser Zeremonie wurde der Sakralkönig mit der lokalen Landesgöttin rituell verheiratet. Aus diesem Grund scheint es Sakralköniginnen, die ja nicht mit der Landesgöttin verheiratet werden konnten, nur in sehr seltenen Fällen gegeben zu haben (vgl. Birkhan 1997: 882f).

2.4 Sakrale Räume und rituelle Handlungen der Kelten

Wie im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit skizziert wurde, tendiert die westliche Gesellschaft meist dazu, eine klare Unterscheidung zwischen einem weltlichen und einem religiösen Bereich des Lebens zu treffen. Dies wird vor allem im Zuge der Betrachtung unseres Siedlungsraumes deutlich, der in hohem Maße als weltlich empfunden wird, da sich in diesem Bereich der Großteil unserer Alltagshandlungen abspielt. *„Davon scharf abgegrenzt existiert, sozusagen außerhalb des alltäglichen Lebens und in diametralem Gegensatz zu diesem stehend, der auch durch spezielle Architektur (wie z.B. Kirchen, Moscheen, Tempel, etc.) und / oder deutliche physische Abgrenzungen (wie z.B. Friedhofs- oder Klostermauern) gekennzeichnete Kulturraum des 'religiösen Lebens'“* (Karl 2008: 103). Meist sind wir uns als Mitglieder der westlichen Gesellschaft durchaus bewusst, dass eine klare Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen nicht immer möglich ist und reagieren in derartigen Fällen häufig mit einer Vermischung der beiden Elemente. Ein gutes Beispiel in diesem Zusammenhang ist das Kloster, das in erster Linie als sakraler Raum wahrgenommen wird, jedoch auch eine weltliche Komponente aufweist, da es gleichzeitig als Wohnraum der dort lebenden Mönche dient. Im Falle des Klosters hat das sakrale Element einen höheren Stellenwert, das heißt, der weltliche Aspekt bleibt untergeordnet. Ein Kloster ist demnach primär immer sakral (vgl. Karl 2008: 103f).

Anders als im modernen westlichen Verständnis von Raum, ist im Kontext der keltischen Raumauffassung der Gedanke der Gesamtheit und Einheit von zentraler Bedeutung, das heißt, die Kelten trafen keine klare Unterscheidung zwischen einem sakralen und einem profanen Bereich des Lebens. Die jenseitige Welt, die so genannte Anderswelt, existierte parallel zur Welt der Lebenden, und nur zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten konnten die Grenzen zwischen den Welten überschritten werden (vgl. Moser 2003: 68).

Die Verehrung von Göttern und Göttinnen sowie die Durchführung ritueller Handlungen in der keltischen Kultur hat zunächst nicht in befestigten Tempeln stattgefunden. Die Kelten kannten keine Tempel wie sie etwa von den antiken Griechen oder Römern erbaut worden waren. Ihre Heiligtümer waren zumeist einsame Orte in Wäldern und Hainen, bestimmte Berggipfel, Höhlen, Grotten

oder Quellen, also Plätze, die sich meist unter freiem Himmel befanden und als eine Art Mittelpunkt verstanden wurden (vgl. Resch-Rauter: 229), wobei es sich dabei häufig um rechteckige Einfriedungen mit unregelmäßigen Seitenlängen handelte, die durch Wälle und Gräben von der Umgebung abgegrenzt waren. Diese rechteckigen Aushebungen werden im deutschsprachigen Raum mit dem Begriff „Viereckschanzen“ bezeichnet (vgl. Maier 2000: 73).

Mittlerweile gibt es auch konkrete Hinweise darauf, dass die Kelten vor dem Kontakt mit Römern und Griechen keine Tempel gebaut haben. Beweise für die Existenz befestigter Tempel vor der Eroberung Galliens durch die Römer konnten weder in den mythischen Überlieferungen der Kelten, noch in den Schriften römischer oder griechischer Autoren gefunden werden und auch Caesar spricht in seinem *De bello gallico* lediglich von einem „locus consecratus“, einem geweihten Ort (vgl. Markale 1985: 131). Demzufolge entstanden die ersten Tempelbauten erst nach der Eroberung Galliens, allerdings wurden sie zu dieser Zeit nicht länger im Kontext des keltischen Druidentums genutzt, sondern erhielten im Zuge einer römisch-keltischen Synthese religiöser Glaubensvorstellungen eine völlig neue Bedeutung.

Im Kontext keltischer Heiligtümer spielte die Ausrichtung der Eingänge eine wesentliche Rolle. Diese waren meist gen Osten oder Südosten gerichtet, was darauf hinweist, dass den Himmelsrichtungen unterschiedliche symbolische Bedeutungen zugeschrieben wurden (vgl. Karl 2008: 108). So stand etwa der Süden, die rechte Seite, für die Attribute gerecht, angemessen und schicklich, während der Norden, die linke Seite, als böse und übel gewertet wurde, weshalb sich Gebäudeeingänge auch niemals im Norden befanden. Die Orientierung von Plätzen nach Osten und die positive Bewertung der rechten Seite sind jedoch keineswegs spezifische keltische oder indogermanische Phänomene. Derartige Handlungen und Konzepte stehen mit dem Lauf der Sonne in unmittelbarem Zusammenhang und lassen sich daher in vielen Kulturen der Welt beobachten (vgl. Maier 2001: 57f). Wie viele andere Religionen kannte die keltische auch eine ausgeprägte Symbolik der Mitte, was sich durchaus auch auf die Ausrichtung von Heiligtümern auswirkte (vgl. Birkhan 1997: 785).

Im Laufe dieser Arbeit wurde bereits auf das Konzept der so genannten „inscribed spaces“ hingewiesen, die ihre Bedeutung in unmittelbarem Zusammenhang mit der Durchführung kultureller Praktiken erhalten. Die folgenden Unterpunkte sollen nun den Versuch darstellen, dieses Konzept der inscribed spaces innerhalb der keltischen Vorstellungswelt zu lokalisieren. Hierzu sollen einige keltische Rituale und Ritualorte als Beispiele dienen.

2.4.1 *Die religiöse Bedeutung der Eiche und das Mistelritual:*

Die moderne Vorstellung von der keltischen Religion geht in hohem Maße auf Plinius' Beschreibung der DruidInnen⁹ und der rituellen Handlung des Mistel-Schneidens im 16. Buch der „naturalis historia“ zurück, welche um 77 n. Chr. entstanden ist. Plinius behandelt in seiner Naturgeschichte unterschiedlichste naturwissenschaftliche Themen und wendet sich im 16. Buch dem Bereich der Botanik zu, indem er etwa auf die Beschaffenheit der Bäume und des Holzes, aber auch auf klimatische Verhältnisse eingeht. Gegen Ende des Buches wird auch die Mistel ausführlich behandelt, wobei Plinius' botanische Ausführungen zu dieser parasitären Pflanze nicht immer den tatsächlichen Gegebenheiten entsprechen. Der Autor selbst dürfte demnach keine grundlegenden botanischen Fachkenntnisse besessen haben (vgl. Hofeneder 2007: 307ff). Dennoch unternimmt er den Versuch einer wissenschaftlichen Beschreibung der Mistel und hebt in diesem Kontext auch deren Bedeutung in der keltischen Kultur hervor, wobei an dieser Stelle zu erwähnen ist, dass Plinius nicht als Augenzeuge spricht, wenn er das keltische Ritual des Mistel-Schneidens schildert, sondern sich diesbezüglich wahrscheinlich einer griechischen Quelle als Vorlage bedient hat. Diese Annahme wird insbesondere dadurch gestützt, dass zur Zeit der Entstehung der „naturalis historia“ (77 n. Chr.) das Druidentum schon längst verboten war. Die Identität des Autors des Originaltextes ist allerdings bis heute nicht geklärt (vgl. Maier 2009: 44). Deshalb wird die Beschreibung der DruidInnen und der Mistelernte auch heute noch gemeinhin mit Plinius dem Älteren in Verbindung gebracht. Seine berühmte Textpassage beginnt der antike Schriftsteller mit folgenden Worten:

⁹ Einige AutorInnen weisen darauf hin, dass auch Frauen dieses Amt besetzen konnten. Ob es diesen Druidinnen auch erlaubt war, das Mistelritual durchzuführen bleibt jedoch ungeklärt.

„Die Druiden ... halten nichts für heiliger als die Mistel und den Baum, auf dem sie wächst, wenn es eine Steineiche ist. Schon um ihrer selbst willen wählen sie Steineichenhaine und sie verrichten keinen Kult ohne deren Laub [...]. Denn alles, was daraus hervorwächst, halten sie für vom Himmel gesandt und für ein Zeichen, daß der Baum vom Gott selbst erwählt sei [...]“ (Plinius nach Birkhan 1997: 902)

Die religiöse Bedeutung der Eiche beschränkte sich in vorchristlicher Zeit nicht nur auf die keltische Kultur, sondern war in ganz Europa verbreitet und lebte auch nach dem Vordringen des Christentums weiter. So war eines der ältesten und berühmtesten griechischen Orakel die heilige Eiche von Dodona im Nordosten Griechenlands, einer Gegend, die in der Antike unter dem Namen Thesprotien bekannt war. Obwohl die Bedeutung der heiligen Stätte von Dodona im 6. und 5. Jahrhundert vor Chr. durch das Orakel von Delphi in den Hintergrund geriet, wurde sie auch während dieser Zeit ununterbrochen weitergeführt (vgl. Brosse 1990: 61f).

Auch bei den Kelten hatte die kulturelle Bedeutung der Eiche eine sehr lange Tradition. So existieren etwa Berichte von den Galatern, einem keltischen Volk, das sich im 3. Jahrhundert v. Chr. in Kleinasien niederließ, die darauf hinweisen, dass der Ältestenrat bzw. Senat der Galater in einem „drynemetum“, einem heiligen Eichenhain, zusammen kam, um seine Ratsversammlung oder Thing (Ding) abzuhalten. Vergleichbare Versammlungen unter Eichen wurden bis ins Mittelalter abgehalten (vgl. Storl 2000: 318ff).

In zahlreichen Werken des vergangenen Jahrhunderts wurde das Wort „Druide“ sogar mit dem griechischen „drus“, „Eiche“, in Verbindung gebracht. Diese Ableitung geht auch auf Plinius und seine *historia naturalis* zurück. Markale sieht in dieser Etymologie jedoch vielmehr einen Analogieschluss, der aufgrund der Ähnlichkeit zwischen den beiden Begriffen „Druide“ und „drus“ entstanden ist und durch die tatsächliche Bedeutung der Eiche für die DruidInnen getragen wird. Laut Markale bestehe also keinerlei Beziehung zwischen dem Wort „Druide“ und dem griechischen Wort „drus“. Nichtsdestoweniger haben viele AutorInnen die Erklärung von Plinius übernommen (vgl. Markale 1985: 19f).

Die nach Plinius vielfach rezitierte Passage über die Mistelernte hat das moderne Verständnis von der keltischen Religion beeinflusst, was mitunter in der bekannten Comic-Serie Asterix und Obelix zum Ausdruck gebracht wird.

Darin erhält der Druiden Miraculix, der als alter weißgekleideter Mann mit einer Sichel dargestellt wird, eine zentrale Rolle. Aufgrund des Überlebens derartigen Assoziationen durch die Jahrhunderte widmet sich Andreas Hofeneder einer genauen Betrachtung von Plinius' Textpassage über die DruidInnen aus wissenschaftlicher Sicht und versucht das Ritual des Mistel-Schneidens zu rekonstruieren.

Von allen bekannten Mistelarten dürfte die Weiße Mistel oder Nordische Mistel (lat.: *viscum album* L.)¹⁰ die größte Faszination auf die Kelten ausgeübt haben, da es sich um eine immergrüne Pflanze handelt, die auch im Winter Früchte bzw. weiße Beeren trägt. Als so genannte Schmarotzerpflanze kann die Weiße Mistel auf verschiedenen Wirtspflanzen gedeihen und wird dementsprechend in drei Unterarten unterteilt: die Tannenmistel, Kiefernmistel und Laubholzmistel. Letztere entspricht jener Mistelart, die Plinius in seiner Beschreibung des keltischen Rituals erwähnt. Sie wächst vorwiegend auf Apfelbäumen, Pappeln, Linden, Birken oder Weiden und kommt nur äußerst selten auf Eichen vor. Doch gerade diese Seltenheit der Nordischen Mistel auf Eichen dürfte wesentlich zu ihrer Bedeutung in der keltischen Kultur beigetragen haben. Hinzu kommt natürlich der Umstand, dass es sich bei der Nordischen Mistel um eine ganz besondere Pflanzenart handelt, die nur auf Bäumen wächst und immergrün ist, während der Baum, auf dem sie gedeiht, im Winter scheinbar ohne Leben ist. Da der Eiche bei den Kelten eine wichtige religiöse Bedeutung zukam, galt es als Zeichen der Götter, wenn der seltene Fall eintrat, dass eine Mistel auf einer Eiche wuchs (vgl. Hofeneder 2007: 315f). Eine derartige Entdeckung soll laut Plinius zur rituellen Handlung des Mistel-Schneidens geführt haben, welche er folgendermaßen beschreibt:

¹⁰ Der lateinische Ausdruck „*viscum*“ wird meist ganz allgemein mit dem Wort „Mistel“ übersetzt. Tatsächlich waren zur Zeit der Antike jedoch zwei Arten von Misteln bekannt: die Nordische Mistel (*viscum album* L.) und die so genannte Echte Eichenmistel oder Riemenblume (*Loranthus europaeus* Jacquin). Diese beiden Arten unterscheiden sich zwar voneinander, wurden allerdings in den antiken Schriften aufgrund der allgemeinen Bezeichnung „*viscum*“ nicht eindeutig voneinander getrennt. Im Gegensatz zur Nordischen Mistel ist die Riemenblume nicht immergrün, sondern winterkahl und hat gelblich-rote Beeren. Außerdem kam sie in den keltischen Regionen nicht vor und hatte die Eiche als Hauptwirt, wodurch der „Seltenheitsfaktor“ wegfiel (vgl. Hofeneder 2007: 315f).

„Die Mistel ist jedoch ziemlich selten zu finden, und wenn sie gefunden wird, so wird sie mit großer Feierlichkeit geerntet, insbesondere am sechsten Tag des Mondes (womit bei ihnen die Monate und Jahre beginnen) und nach dem dreißigsten Jahr eines Zeitabschnittes, weil sie dann Kräfte im Überfluss hat und nicht nur die Hälfte. Sie nennen sie in ihrer Sprache 'Allheilmittel'. Sie bereiten nach dem Ritus unter dem Baum ein Opfer und Opfermahl vor und führen zwei weiße Stiere herbei, deren Hörner bei dieser Gelegenheit das erste Mal bekränzt werden. In weißem Kultgewand besteigt der Priester den Baum und schneidet die Mistel mit einer goldenen Hippe (*falx aurea*) ab. Man fängt sie in einem weißen Wolltuch auf. Endlich schlachten sie die Opfertiere, wobei sie beten, daß der Gott seine Gabe jenen, denen sie zu Teil wird, zum Glück ausschlagen lasse. Sie glauben, daß durch Mistelabsud jegliches unfruchtbare Tier fruchtbar werde und daß er ein Gegengift gegen alle Gifte sei [...]“ (Plinius nach Birkhan 1997: 902f)

Dieser Textpassage zufolge stellte der richtige Zeitpunkt der Mistelernte, nämlich am sechsten Tag nach Neumond, einen wesentlichen Aspekt dieses Einholrituals dar. Es ist anzunehmen, dass die Ernte zwischen November und Januar, also in den Wintermonaten, stattfand, da die Mistel nur im Laufe dieser Zeitspanne ihre Früchte trägt (vgl. Hofeneder 2007: 319). In seiner „*naturalis historia*“ erwähnt Plinius, dass die Mistel nicht nur Fruchtbarkeit brachte und Geschwüre heilen konnte, sondern auch gegen Epilepsie eingesetzt wurde, eine Krankheit, die in der griechisch-römischen Welt als göttliches Leiden galt. Tatsächlich haben neuere Untersuchungen die medizinischen Eigenschaften der Mistel bewiesen. So senkt sie etwa den Blutdruck und kräftigt das Herz. Das Interesse, das die Druiden der Mistel entgegenbrachten, basierte demnach auf ihrer tatsächlichen medizinischen Wirkung (vgl. Perrin 2002: 16).

Überdies erwähnt Plinius im Zuge seiner Beschreibung des Mistelrituals die Stieropfer, deren Hörner bei dieser Gelegenheit das erste Mal bekränzt wurden, was ein Hinweis darauf ist, dass die Tiere ungezähmt waren. Stiere galten bei den Kelten als besonders wertvoll und deren Opferung lässt eine hohe religiöse Bedeutung der Zeremonie vermuten (vgl. Hofeneder 2007: 319). In den wissenschaftlichen Betrachtungen von Plinius' Schilderungen zog auch immer wieder die Verwendung der goldenen Hippe große Aufmerksamkeit auf sich. Die lateinische Bezeichnung „*falx*“ kann sowohl eine Haken- oder Bogensichel als auch ein krummes Laubmesser bezeichnen. Eine Hippe aus Gold wäre für das Schneiden von Misteln viel zu weich gewesen, deshalb dürften die Druiden ein rituelles Messer aus vergoldeter Bronze verwendet haben. Entscheidend

hierfür war vermutlich die rituelle Vermeidung von Eisen, dessen Gebrauch sich auf den profanen Bereich beschränkte (vgl. Maier 2009: 46).

Trotz aller Möglichkeiten der modernen Wissenschaft und der detaillierten Beschreibung von Plinius kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, wie das Mistelritual tatsächlich ablief. Wesentliche Aspekte der rituellen Handlung bleiben völlig im Dunkeln, wie etwa der Zweck oder der genaue Ort des Opfers und auch die Rolle der Gemeinschaft. Mit dem Verbot der Druiden ging auch ihr Wissen verloren und möglicherweise handelt es sich bei Plinius' Beschreibung lediglich um ein perfektes Spiel mit Analogien:

„Weiss sind die Beeren der Mistel, das Fell der jungen Stiere und das Gewand der Druiden; golden sind die große Sichel des Mondes am sechsten Tag, die Sichel des Druiden und später die getrockneten Mistelblätter. Das Blut der Tiere, das am Fuße des heiligen Baumes vergossen wird und ihn nährt dient als Ausgleich für den Saft, der aus ihm gewonnen wird [...]“ (Perrin 2002: 16).

2.4.2 *Die Bedeutung der Alpen im Kontext des Brandopfers und die Quellverehrung*

Nachweise vorrömischer Rituale sind vor allem in den keltischen Regionen schwer zu erbringen, allerdings konnten aufgrund archäologischer Funde und antiker Schriftquellen einige rituelle Praktiken der Kelten weitgehend rekonstruiert werden. Eine dieser Praktiken ist das Brandopfer, das insbesondere in der Alpenregion und im Alpenvorland durchgeführt wurde. Auf gewaltigen Altären, so genannten Brandopferplätzen, wurden ab der mittleren und späten Bronzezeit bestimmte Teile von Opfertieren, darunter Rinder, Schafe oder Ziegen, geopfert. Über den Ascheresten der verbrannten Opfertiere wurden dann neue Opferfeuer entfacht, sodass im Laufe der Jahrhunderte meterhohe Aschehaufen entstanden.

Die Brandopferplätze wurden an markanten Landschaftspunkten in extremen Höhenlagen oder an auffälligen Stellen nahe von Verkehrswegen angelegt. An diesen Orten hielten sie sich bis zum Ende der Hallstattzeit, wobei es gerade in den Alpen einige Brandopferplätze gab, die bis in die späte Mittelatènezeit (ca. 200-150 v. Chr.) betrieben wurden. Besonders interessant im Kontext dieser rituellen Handlung ist ihre Wiederaufnahme in der Spätlatène- und Römerzeit (vgl. Gschlößl 2006: 68ff).

Auch die religiöse Verehrung von Quellen, Mooren und Flüssen ist anhand archäologischer und schriftlicher Zeugnisse überliefert. Vor allem dann, wenn ein Ort einer Heilgottheit geweiht war, befand sich an dieser Stelle auch eine heilige Quelle (vgl. Birkhan 1997: 778). Dem antiken Schriftsteller Strabon zufolge dürfte die Deponierung von Opfern in heiligen Quellen, Flüssen oder Mooren so häufig gewesen sein, „[...] daß die Römer diese Gewässer später als Hoffnungsprojekte verkauften [...]“ (Birkhan 1997: 798).

In der Nähe von ehemaligen Quellheiligtümern gab es zahlreiche Funde von Votivgaben, also Opfergaben, die aus einem Gelübde heraus dargebracht worden waren. Dem Wasser einer heiligen Quelle wurden heilende Kräfte zugeschrieben, weshalb dort oftmals Arm-, Bein-, und Brustvotive deponiert wurden, denn „[...] diejenigen Körperteile oder Organe, die erkrankt waren, ließ der Gläubige aus Holz, Stein oder Bronze nachbilden und brachte sie ex voto (aus einem Gelübde heraus) der Göttin mit der Bitte um Genesung [...]“ (Gschlößl 2006: 73). Dieser Brauch hat sich bis in die moderne Zeit erhalten und so befinden sich auch heute noch in vielen katholischen Wallfahrtskirchen Nachbildungen von kranken Gliedmaßen, mit denen gläubige Personen um Heilung bitten.

2.4.3 Die keltische Siedlung als sakraler Raum?

Dem österreichischen Archäologen und Keltologen Raimund Karl zufolge könnte in eisenzeitlichen Kulturen eine Einheit von Profan- und Sakralraum bestanden haben. Da in der wissenschaftlichen Erforschung derartiger Kulturen bisher immer von einer klaren Trennung der beiden Bereiche ausgegangen wurde, liefert Karl den ersten Versuch einer Rekonstruktion keltischer Siedlungen in ihrer Funktion als sakrale Räume.

Besonders auffallend an eisenzeitlichen Siedlungen ist die allgemeine Ostausrichtung von Eingängen. Karl schließt nicht aus, dass diese Form der Ausrichtung durchaus auch profane Gründe gehabt haben könnte, allerdings gibt es einige Gebäudefunde aus keltischer Zeit, bei denen der Zutritt aufgrund der Ostlage des Einganges maßgeblich erschwert wird. In solchen Fällen ist die Position der Zugänge praktisch nicht erklärbar. Auch die statistische Dominanz der Ost-Südost-Ausrichtungen spricht dafür, dass die Anlage von Siedlungen

und Häusern nicht willkürlich erfolgte. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass die Orientierung keltischer Siedlungen aufgrund von religiösen und kosmologischen Vorstellungen gewählt und jeder der vier Himmelsrichtungen eine unterschiedliche symbolische Bedeutung zugeschrieben wurde (vgl. Karl 2008: 107f). Demnach könnte die Ausrichtung eines Siedlungs- oder Hauseinganges als rituelle Handlung interpretiert werden, weshalb Karl sogar die Idee äußert, dass es möglicherweise eine *„gemeinkeltische Praxis der rituellen Orientierung“* (Karl 2008: 110) gegeben haben könnte. Die Himmelsrichtungen scheinen auch eine wichtige Rolle in der Konstruktion von Gebäuden gespielt zu haben. So war das Innere irischer Rundhäuser der Eisenzeit in verschiedene Nutzungszonen aufgeteilt. Anhand einer axialen Zweiteilung waren die Häuser in einen nördlichen Schlafbereich und einen südlichen Arbeitsbereich gegliedert.

Laut Karl könnte die religiöse Bedeutung der Siedlung in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der keltischen Auffassung von Frieden gestanden haben, denn in der Vorstellung der Kelten umfasste Frieden umfasste nicht einfach nur eine allgemeine Abwesenheit von Kriegen, Konflikten und Gewalt, sondern war vor allem mit der Erhaltung von Ordnung in der Welt verbunden. Der Ursprung dieses keltischen Friedenskonzeptes liegt in der gemeinindogermanischen, kosmologischen Vorstellung von der *„Umwandlung des ursprünglichen, elementaren, bedrohlichen Chaos in eine geordnete, friedliche Welt, die aber ihrerseits dauernd von Zerstörung durch das Chaos bedroht ist“* (Karl 2008: 120) begründet. Es liegt in der Macht der Götter und Göttinnen, Stabilität und Ordnung im gesamten Kosmos herzustellen und somit menschliches Leben innerhalb eines abgegrenzten Raumes zu ermöglichen. Unter diesem abgegrenzten Raum verstanden die Kelten den Bereich unter dem als Kuppel konzipierten Himmel, welcher jederzeit einstürzen konnte (vgl. Karl 2008: 121).

Die Anlage einer neuen Siedlung vergleicht Karl mit einer Art göttlichen Handlung, denn überall dort, *„wo vorher nur Unordnung und wilde, ungezähmte Natur herrschten, schafft der Siedlungsgründer einen geordneten Raum“* und es ist *„[...] daher wenig überraschend, wenn die Siedlungsanlage kosmologischen Vorstellungen folgt, eine klare Abgrenzung gegen das Umland benötigt und dafür als Folge des Ordnungsaktes, der sie schafft, unter dauerndem, mit dem*

Hofbesitzer verbundenen Rechtsschutz steht“ (Karl 2008: 122). Während die Götter und Göttinnen die Ordnung in der Welt wahren, ist der/die Besitzerin eines Hofes für die Ordnung auf dem Hof zuständig. Das Ergebnis dieser Erkenntnisse fasst Raimund Karl mit folgenden Worten zusammen:

„Auf diese Weise wird die Siedlung jedoch, schon alleine dadurch, dass sie in ihrem Aufbau die kosmische Ordnung reflektiert, aber auch besonders deshalb, weil sie eine Friedstatt ist, auch ein heiliger Raum, ein nemeton. Die profane Funktion als Wohnstätte von Menschen ist von der sakralen Funktion als Ort, an dem dauernder Friede herrscht, nicht zu trennen, die beiden sind ein und dasselbe“ (Karl 2008:122)

Wenn die Siedlung in ihrer Funktion als Ort des Friedens und der Ordnung wirklich als heiliger Raum galt, dann wurde sie wahrscheinlich auch rituell genutzt. Rituelle Handlungen der Kelten mussten demnach nicht unbedingt in speziell vorgesehenen Heiligtümern stattfinden.

In diesem Kapitel wurden Weltbild, Naturverständnis und die Bedeutung bestimmter Räume und Landschaften im rituellen Kontext vor Beginn des römischen Imperialismus behandelt. Der folgende Abschnitt setzt sich nun mit den ersten Kulturkontakten zwischen Kelten und Römern auseinander und versucht jene daraus resultierenden Kreolisierungsprozesse zu rekonstruieren, die in der Folge unmittelbare Auswirkungen auf die Entwicklung keltischer Sakralräume hatten.

3 INTERKULTURELLE BEGEGNUNGEN ZWISCHEN RÖMERN UND KELTEN

3.1 Erste Kontakte zwischen Römern und Kelten vor Beginn des römischen Imperialismus

3.1.1 Die Überschreitung der „unverletzlichen Alpengrenze“

Aus den Texten des großen Geschichtsschreibers Titus Livius aus Padua (59 v. Chr. bis 17 n. Chr.), der zur Zeit des Kaisers Augustus' lebte, geht hervor, dass die Römer erstmals 186. v. Chr. in näheren Kontakt mit den Norikern, der keltischen Bevölkerung der südlichen Ostalpen, gerieten. Damals wanderten etwa zwölftausend Kelten mit ihren Familien über die Alpengrenze hinaus nach Oberitalien, um im Gebiet des späteren römischen Aquileia ein Oppidum¹¹, eine städtische Siedlung größerer Ausdehnung, zu gründen. Dieses Auswanderungsunternehmen der Kelten war insbesondere durch die schwierige innere Lage in der Region der südlichen Ostalpen ausgelöst worden, wo ein Bevölkerungsüberschuss und die damit einhergehende Landnot zu schweren inneren Konflikten geführt hatten. Der Senat in Rom sah in dem Vorstoß der Kelten über die Alpen hinaus eine Gefährdung der römischen Interessen, woraufhin die Noriker in ihre Heimat (ohne Einsatz von Gewalt) zurückgedrängt wurden (vgl. Schlinke 1988: 19f). Sodann beschloss Rom bis auf Weiteres am „Grundsatz der unverletzlichen Alpengrenze“ (Dobesch 2001: 830) festzuhalten und diesen mit aller Schärfe zu vertreten. Die Alpen sollten eine unüberschreitbare Trennlinie zwischen dem römischen und dem freien keltischen Gebiet schaffen. Damit setzte Rom seiner eigenen Expansion eine Grenze, die in republikanischer Zeit auch nicht überschritten wurde (vgl. Dobesch 2001: 830). Eine Maßnahme zur Wahrung dieser unverletzlichen Alpengrenze war die Gründung der römischen Stadt Aquileia im Jahre 181 v. Chr., welche als städtischer und militärischer Stützpunkt zur Absicherung des Grenzgebietes dienen sollte. Aufgrund der regen Handelsbeziehungen, die

¹¹ Bei einem Oppidum (MZ: Oppida) handelt es sich um eine städtische Ansiedlung der Kelten, die meist eine sehr große Ausdehnung aufwies. Diese Siedlungsform kam im Zuge der Spätlatènezeit (etwa 150 bis 25/15 v. Chr.) auf, also in der letzten Phase der keltischen Hochkultur vor der römischen Eroberung. Die Oppida basierten auf einem äußerst komplexen Wirtschaftssystem mit Münzproduktion und Fernhandel. Die Bezeichnung geht auf Cäsar zurück, der sie für die gallischen Städte verwendete (vgl. Gschlößl 2006: 12).

schon seit sehr früher Zeit zwischen Oberitalien und der Ostalpenregion bestanden, avancierte Aquileia bald zu einer der bedeutendsten Städte Italiens und wurde damit auch zum Ausgangspunkt der Romanisierung der nördlichen NachbarInnen (vgl. Schlinke 1988: 20).

3.1.2 *Römisch-Keltische Handelsbeziehungen und die Gründung eines „hospitium publicum“*

Die Gründung der römischen Stadt Aquileia führte zu einer Intensivierung der Handelsbeziehungen zwischen den Römern und der Bevölkerung der Ostalpenregion, wobei die Alpenländer den Süden vor allem mit Rohstoffen versorgten, während die Römer meist mit Luxusgütern, wie z. B. Wein, handelten (vgl. Dobesch 2001: 828ff). Wie bereits erwähnt, spielte das „ferrum Noricum“ eine wesentliche Rolle im Handel zwischen den Kelten Österreichs und den Römern. Norisches Eisen galt zur Römerzeit als äußerst qualitativ, was auch aus den antiken Schriften, wie etwa bei Plinius oder Ovid, hervorgeht. Das hohe Ansehen des ferrum Noricum war durchaus berechtigt, denn genau genommen handelte es sich dabei um kohlenstoffhaltigen, härtbaren Stahl, der von den Kelten hergestellt wurde und den Produkten anderer Provinzen weit überlegen war. Demnach verstanden es die Noriker nicht nur kohlenstofffreies, weiches Eisen, sondern auch kohlenstoffhaltigen Stahl zu erzeugen. Kaum anderswo wurde die Erzeugung dieses Werkstoffes und seine Weiterverarbeitung so sehr beherrscht, was Noricum zu seiner wirtschaftlichen Bedeutung verhalf (vgl. Straube 1996: 24f).

Um das Jahr 170 v. Chr. kam es zur Gründung eines „hospitium publicum“ zwischen Römern und Norikern, *„[...] also einer staatlichen Gastfreundschaft als international wirksames, vertragliches Band zwischen zwei Mächten“* (Dobesch 2001: 835). Dieses Bündnis war vor allem deshalb von Bedeutung, da es den Handel und die HändlerInnen sicherte, das heißt, die HändlerInnen standen im jeweils fremden Land unter dem direkten Schutz des fremden Staates, sodass die Noriker rechtlichen Schutz in Italien erhielten und umgekehrt. Im 1. Jhdt. v. Chr. bildete die staatliche Gastfreundschaft auch die juristische Grundlage für die italische Händlerniederlassung am Magdalensberg im heutigen Kärnten (vgl. Dobesch 2001: 835).

Trotz des „hospitium publicum“ waren Römer und Kelten keine Verbündeten im klassischen Sinn, da die staatliche Gastfreundschaft keinerlei Verpflichtung zu gegenseitiger militärischer Hilfestellung beinhaltete. Rom hatte zwar sehr gute Beziehungen zu den Keltenfürsten der Alpenregion, allerdings hielt es sich aus den internen Belangen der Kelten heraus (vgl. Dobesch 2001: 836).

Aufgrund der regen Handelsbeziehungen und des starken Zuzugs römischer Handelsleute in das norische Königreich „[...] kam es auf keltischem Boden zu verstärkten Kontakten zwischen dem heimischen Volkstum und dem des Südens. Die keltische Kultur wurde auf ganz friedliche Weise immer stärker mit südlichen Lebensformen durchdrungen, was an den Ausgrabungen am Magdalensberg deutlich wird. Größere Siedlungen begünstigen solche Vorgänge stets“ (Schlinke 1988: 27). Die Errichtung des Rhein-Donau-Limes unter Kaiser Augustus 15 v. Chr. und die Angliederung des norischen Reiches an das Imperium Romanum 30 Jahre später verstärkte diese kulturellen Synthesen, allerdings stieg damit auch die Gefahr der Überfremdung durch die römische Zivilisation (vgl. Schlinke 1988: 27). An dieser Stelle muss jedoch erwähnt werden, dass auch die römische Zivilisation aufgrund reger Handelsbeziehungen mit den östlichen Regionen Europas mitunter sehr stark von äußeren Einflüssen geprägt war. Dies ist wiederum ein weiterer Hinweis darauf, dass das Phänomen der Transkulturalität nicht nur eine Erscheinung der Moderne ist, sondern eine lange Tradition aufweist, die bis zu den Anfängen der menschlichen Zivilisation zurückreicht.

3.2 Kreolisierungsprozesse in den nördlichen Provinzen im Kontext des römischen Imperialismus

3.2.1 *Die Eingliederung des norischen Königreiches in das römische Imperium*

Die bisher freundschaftlichen Beziehungen zwischen Rom und dem Reich der Noriker durchlebten gegen Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. einen entscheidenden Wandel, welcher auf die geplante Offensive der Römer gegen die Germanen zurückgeführt werden kann. Die möglichst reibungslose Durchführung dieser römischen Offensive erforderte die Unterwerfung all jener Völker der Alpenregion, die den Römern feindlich gesinnt waren. Obwohl die

Noriker stets eine „*prorömische Politik*“ (Piccottini 1996: 180) verfolgt hatten, wurden auch sie nicht von den Okkupationsplänen der Römer verschont und vollständig unterworfen, wobei die römische Landnahme innerhalb des norischen Reiches weitgehend friedlich verlief (vgl. Piccottini 1996: 180). Die militärische Besetzung des norischen Königreiches durch die Römer erfolgte bereits um 15 v. Chr., allerdings wurde es erst um 45 v. Chr. mit der Errichtung des Donau-Limes, der römischen Grenzbefestigung entlang der Donau, unter dem Namen „Noricum“ als Provinz in das Imperium Romanum eingegliedert. Damit verloren die Kelten in Österreich auch ihre politische Selbständigkeit, wenngleich die einheimischen gesellschaftlichen Strukturen unter der Führung einer lokalen Oberschicht weiterhin Bestand hatten (vgl. Schlinke 1988: 30f).

3.2.2 *Die Verbreitung von „humanitas“ und die Entstehung einer römisch-keltischen Kultur*

Aus den Texten antiker Schriftsteller wird ersichtlich, dass die Römer eine klare Unterscheidung zwischen ihrer eigenen Kultur und jener der von ihnen als „Barbaren“ bezeichneten Bevölkerungsgruppen in den römischen Provinzen trafen. Dieser fundamentale Unterschied ergab sich insbesondere aus der Tatsache heraus, dass die so genannten „Barbaren“ aus anderen Regionen, nämlich vorwiegend Nord- und Mitteleuropa, stammten, weder die lateinische noch die griechische Sprache beherrschten und der römischen Vorstellung zufolge äußerst fremdartigen Gebräuchen nachgingen. Die Repräsentation „barbarischer“ Völker in den Schriften antiker Autoren ist jedoch keineswegs homogen, sondern erfolgte immer auf zweierlei Weise: Einerseits wurden sie als unzivilisiert, wild und ungehobelt dargestellt, andererseits galten sie aufgrund ihrer übermäßig verfeinerten Lebensweise auch als edel und unverdorben. Vor diesem Hintergrund entwickelten die Schriftsteller der Antike auch Kategorien, wie „germanisch“ oder „keltisch“ (vgl. Wells 2007: 110ff).

Die Römer selbst verstanden ihren kulturellen Einfluss in den Provinzen als eine Form der Zivilisierung, also als Verbreitung gewisser römischer Werte, die mit dem Begriff „humanitas“ (Zivilisation) zusammengefasst wurden. Dementsprechend sahen es die Römer als ihre Pflicht an, „humanitas“ unter anderen Völkern und insbesondere deren führenden Schichten zu verbreiten.

Die römische Kultur war jedoch keineswegs statisch. Sie umfasste ein Repertoire an Stilen und Praktiken, die sich durch die Übernahme von Einflüssen aus den Provinzen durchaus immer wieder veränderten (vgl. Webster 2001: 210). Entgegen der Darstellung klassischer Beiträge zum römischen Imperialismus und seinen kulturellen Konsequenzen, die meist von einem einseitig verlaufenden Prozess kultureller Assimilation in den römischen Provinzen ausgehen, ist demnach anzunehmen, dass den eroberten Völkern und insbesondere deren lokalen Eliten eine durchaus bedeutende Rolle im Rahmen von Kreolisierungsprozessen zukam. Die interkulturellen Begegnungen zwischen den Römern und den provinziellen Bevölkerungsgruppen führte nicht einfach nur zu einer gegenseitigen Übernahme gewisser kultureller Elemente, sondern brachte zum Teil eine völlig neue Kultur hervor, welche die römischen Traditionen genauso ersetzte wie die der eroberten Völker Nord- und Mitteleuropas (vgl. Woolf 1997: 340f). Diesen Aspekt des „Neuen“ hebt auch Roland Gschlößl hervor, wenn er auf die Entstehung einer römisch-keltischen Religion eingeht:

„Die römische und die keltische Religion verschmelzen nicht nur durch ihre Götter, sondern der römische Einfluss verändert in den keltischen Provinzen auch Kultbilder, Heiligtümer und Rituale. Es ist jedoch keine bloße Imitation des Römischen, die hier geschieht, sondern ein Wandel zu etwas völlig Neuem – zusammengefügt aus keltischen und römischen Elementen“ (Gschlößl 2006: 11).

Kreolisierungsprozesse in den römischen Provinzen wurden in erster Linie durch die provinzielle Aristokratie vorangetrieben, ebenso wichtig war jedoch die so genannte „*plebejische Romanisierung*“ (Meyer-Zwiffelhofer 2009: 116), welche vom römischen Heer ausging. Die römische Armee bestand in hohem Maße aus Rekruten und Freiwilligen aus verschiedensten Provinzen, die im Zuge ihrer Stationierung in Legionslagern direkt mit der römischen Kultur und Lebensweise konfrontiert waren. Auf diese Weise kamen die Soldaten mit der lateinischen Sprache in Berührung, erwarben erste Lese- und Schreibkenntnisse und wurden Teil einer bürokratisch organisierten Institution. Überdies entwickelten sie in der rituellen Verehrung des römischen Kaisers „[...] *eine gemeinsame religiöse Vorstellungswelt und Ausdrucksweise und verschmolzen ihre einheimischen Kulte mit den römischen Gottheiten. Kleidung, Esskultur und Konsum orientierten sich am römischen Vorbild. Die Soldaten*

erlernten Handwerk und Technik in den Werkstätten des Heeres und wurden mit den Prozeduren des römischen Zivilrechts vertraut“ (Meyer-Zwiffelhofer 2009: 116). Im Laufe der Zeit gerieten die Soldaten in immer stärkeren Kontakt mit der Zivilbevölkerung in den römischen Provinzen und trieben somit den kulturellen Austausch voran (vgl. Meyer-Zwiffelhofer 2009: 117).

Im Kontext der Erforschung von Kreolisierungsprozessen wurde dem Bereich der Religion stets eine bedeutende Rolle eingeräumt, da diese häufig als Raum genutzt wird, um gegen äußere Bedrohungen der bestehenden Ordnung zu rebellieren. Dadurch erweist sich Religion oftmals auch als ein Bereich, der gegen Prozesse der Akkulturation besonders resistent ist. Der folgende Teil der vorliegenden Arbeit soll sich deshalb einerseits mit der römisch-keltischen Synthese religiöser Vorstellungen und Praktiken, andererseits mit der Bewahrung keltischer Traditionen und der Kontinuität sakraler Räume in römischer Zeit auseinandersetzen.

3.2.3 *Römisch-Keltische Religionssynthesen und die „Interpretatio Romana“*

In seiner Gesamtdarstellung der keltischen Kultur hebt der Keltologe Helmut Birkhan die Toleranz der Römer gegenüber den Religionen der unterworfenen Völker im Kontext des römischen Imperialismus hervor, wodurch sich einige wichtige Quellen erhalten haben. Dank dieser Zeugnisse kann die keltische Religion zum Teil rekonstruiert werden. Birkhan schreibt:

„Höchst selten in der Geschichte des Kolonialismus ist die Toleranz, mit der die Römer den Religionen der unterworfenen Völker gegenüberstanden; nur bestimmte, als inhumane Auswüchse empfundene Praktiken, wie Menschenopfer und Kopfjagd, oder politisch Gefährliches, wie das Druidentum, wurden verboten. Die alte Form des gallischen Umgangstempels wurde beibehalten, auch wenn nun darin der mit Augustus bezeichnete und so mit dem Kaiserkult fusionierte Gott verehrt wurde. Ergebnis dieser Toleranz sind auch die Denkmäler in griechischer und vor allem lateinischer Sprache, die in die Tausende gehen [...]“ (Birkhan 1997: 433).

Im Zuge der Verbreitung römischer Werte in den keltischen Gebieten des Imperium Romanum kam es zwangsläufig auch zu einer Romanisierung der Glaubensvorstellungen der dort ansässigen Bevölkerung. Diese Entwicklung verlief jedoch keineswegs einseitig. So nahmen die keltischen EinwohnerInnen die Gottheiten der vermeintlich überlegenen römischen Kultur an, *„doch auch*

die umgekehrte Entwicklung lässt sich nicht selten beobachten, wenn Römer bis in die höchsten sozialen Kreise ihre Verehrung für keltische Gottheiten durch Weihinschriften zum Ausdruck bringen“ (Gschlößl 2006: 9).

Die römisch-keltische Religionssynthese lässt sich am Beispiel von Epona, der keltischen Göttin der Pferde, veranschaulichen. Besonders interessant an dieser Gottheit ist, dass sie nicht nur keltische und römische Elemente, sondern auch griechische und orientalische in sich vereinte. In ihrer Ikonographie wies sie Anleihen von den Bildtraditionen weiblicher Gottheiten des gesamten römischen Reiches auf, wie etwa der Matres oder Matronae, keltisch-germanischen Muttergottheiten. In Rom wurde Epona als römische Gottheit verehrt, obwohl sie keltischen Ursprungs war. Sie war vor allem in den unteren Bevölkerungsschichten sehr beliebt und erfuhr besondere Verehrung durch jene Soldaten, die am Donau-Rhein-Limes stationiert waren (vgl. Gschlößl 2006: 47). Jane Webster beschreibt die Rolle Eponas folgendermaßen: *„[...] Epona cannot be regarded as a Celtic deity or a Roman one. She is the product of the post-Roman negotiation between Roman and indigenous beliefs and iconographic traditions [...]“* (Webster 2001: 221).

In unmittelbarem Zusammenhang mit der Verschmelzung der keltischen und römischen Götterwelt steht der Begriff „Interpretatio Romana“, der auf den römischen Historiker Tacitus (ca. 55 – 120 n. Chr.) zurückgeht und im Bezug zu der Übersetzung und dem Verständnis von Religion steht. Es handelt sich um eine Form der Interpretation, welche in erster Linie dazu diente, die für die Römer meist unverständlichen Götternamen der eroberten Völker in eine vertraute Sprache zu übersetzen und auf diese Weise Analogien zur römischen Kultur herstellen zu können. Die Interpretatio Romana unterlag der Grundannahme, dass überall dieselben Gottheiten vorfindbar sind, deren Namen jedoch aufgrund der verschiedenen Sprachen variieren. So erfolgten oftmals sogar Gleichsetzungen von Gottheiten unterschiedlicher kultureller Gruppen, wie etwa die Identifikation des griechischen Gottes Zeus mit dem römischen Jupiter oder der Aphrodite mit Venus (vgl. Gschlößl 2006: 10). Diese Vorgehensweise erinnert stark an die missionarische Expansion in Afrika im Zuge des 19. Jahrhunderts, in deren Zentrum die Übersetzbarkeit der christlichen Botschaft in verschiedene kulturelle und linguistische Formen stand.

Die einzelnen christlichen Agenden mussten Homologien zwischen dem Christentum und den autochthonen Glaubensvorstellungen der AfrikanerInnen konstruieren, um ihre Lehren verbreiten zu können. Anhand derartiger Homologien konnten gewisse Aspekte des afrikanischer Glaubenskonzepte durch vergleichbare christliche Praktiken und Vorstellungen ersetzt werden. So erfolgte etwa der Austausch des Blutopfers gegen die Kommunion. In der Folge kam es zu einer Konstruktion eines homogenen afrikanischen Glaubenssystems, welches durch die europäischen MissionarInnen und später sogar afrikanische TheologInnen, die genau genommen VerfechterInnen eines kulturellen Nationalismus waren, auf ganz Afrika übertragen wurde (vgl. Bauer 2012: 25f | Shaw 1990: 342f).

Trotz einer starken Übernahme der neuen römischen Religionsformen durch die Bevölkerung der römischen Provinzen, war diese keineswegs selbstverständlich und konnte auch nicht alle religiösen Traditionen der unterworfenen Kulturen vereinnahmen.

3.2.4 Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jhdt. n. Chr.

Eine besonders mannigfaltige Bandbreite an Religionen im Imperium Romanum ist zur Zeit der „Krise des 3. Jahrhunderts“ zu beobachten, die sich auf alle Bereiche der römischen Gesellschaft auswirkte. Die lang andauernden Kriege, insbesondere gegen die Germanen an Rhein und Donau, hatten Rom wirtschaftlich geschwächt und in der Führung des Reiches fehlte es an Kontinuität, da kaum ein Kaiser auf natürliche Weise starb. Aufgrund dieses tiefgreifenden Wandels in allen Bereichen des Lebens und des massiven Drucks, der auf dem römischen Reich lastete, erfreuten sich zahlreiche Mysterienreligionen¹², deren Lehren und Riten geheim und deshalb nur initiierten Mitgliedern vorbehalten waren, im Laufe des 3. Jahrhunderts n. Chr. eines regen Zulaufs an Gläubigen (vgl. Fleck 2006: 289 | Thrans 1992: 15ff). Schließlich kam es sogar zu einer Synthese zwischen religiösen Elementen aus den Mysterienreligionen und den alten römischen Lokalriten, sodass Rom zu

¹² Zu den bekanntesten Mysterienreligionen der antiken Welt zählen etwa die Mysterien von Eleusis, der Dionysoskult, der bereits im 5. und 6. Jhdt. v. Chr. in Griechenland existierte, der Kybelekult, Isiskult oder auch das Mithras-Mysterium (vgl. Thrans 1992: 15ff).

Beginn des 4. Jahrhunderts ein buntes Gemisch aus verschiedensten religiösen Praktiken und Vorstellungen griechischer, ägyptischer, altetruskischer, keltischer, germanischer sowie orientalischer Herkunft bot (vgl. Thrans 1992: 18). Angesichts derartiger Prozesse steht das 3. Jahrhundert also nicht nur für eine Zeit der Krise im Römischen Reich, sondern vielmehr für ein Zeitalter der Evolution, deren Struktur auch die geistige und religiöse Entwicklung trug. Die römische Religion, die als Staatsreligion bezeichnet werden kann, da sie im Unterschied zur griechischen Religion auf einen einzigen Staat und seine BürgerInnen beschränkt war, konnte die gewandelten religiösen Bedürfnisse der Menschen, wie etwa das Bedürfnis nach Erlösung, und das ständig wachsende Interesse am Transzendentalen und Okkulten nicht länger befriedigen, weshalb sich die Römer zunehmend anderen Religionen zuwandten (vgl. Thrans 1992: 21). In diesem Zusammenhang schreibt auch Thorsten Fleck:

„Im Gegensatz zu den von einem Mysterium umgebenen Göttern, deren Anteilnahme am eigenen Schicksal man sich sicher zu sein glaubte, erlaubte die Mehrzahl der traditionellen griechisch-römischen Gottheiten vergleichbare persönliche Bindungen nur schwerlich, ganz zu Schweigen von den trüben Aussichten, die ein nicht in ein Mysterium Eingeweihter nach dem Tod zu erwarten hatte“ (Fleck 2006: 289).

Trotz der immensen Popularität der Mysterienreligionen, konnten diese die traditionelle griechisch-römische Religion niemals völlig verdrängen. Vielmehr kam es zu einer Integration ehemals fremder Gottheiten in die griechisch-römische Religion, deren Kräfte auf diese Weise für das Wohl des Reiches genutzt werden konnten. Diese Vorgehensweise wurde bald zu einem Charakteristikum römischer Religionspolitik. Die fremden Lehren und Praktiken wurden geduldet, solange diese nicht den herrschenden Moralvorstellungen zuwiderliefen (vgl. Fleck 2006: 290).

In dieser Phase des Wandels innerhalb des Römischen Reiches erhielten auch die nördlichen Provinzen starken Zulauf von Menschen aus allen Teilen des Imperiums, die dort in erster Linie Handel treiben wollten. Überdies bereicherten die Soldaten, meist Männer orientalischer Herkunft, die kulturelle Vielfalt in den Grenzregionen an Rhein und Donau. Aufgrund der langjährigen Stationierung der Truppen in den Provinzen, weitreichender Handelsaktivitäten und der Ansiedlung römischer BürgerInnen in den neugegründeten Städten kam es zu

der Entstehung einer neuen Provinzbevölkerung, sodass die Unterschiede zwischen Einheimischen und Fremden immer mehr verschwanden. Nichtsdestoweniger spielte der Aspekt der ethnischen Herkunft weiterhin eine bedeutende Rolle, was aus dem Fortbestehen der keltischen oder auch germanischen Religion ersichtlich wird (vgl. Gschlößl 2006: 79).

4 DAS FORTBESTEHEN KELTISCHER TRADITIONEN UND RITUALORTE

Im Zuge einer intensiven Romanisierungspolitik nach dem Ende des Gallischen Krieges förderte die römische Macht überall in den Provinzen, von den Pyrenäen bis zum Rhein, die Entstehung eines neuen politischen Rahmens, nämlich den der Gemeinden, der „civitates“. Die Übernahme dieses Systems der „civitates“ in den römischen Provinzen ging sehr häufig mit der Errichtung urbaner Zentren und dem Aufkommen organisierter Gemeinschaften einher. Die provinziellen Eliten waren in diesen Entstehungsprozess miteingebunden, indem man sie mit der Ausübung städtischer Ämter beauftragte. Auf religiöser Ebene hatte die Einrichtung der Gemeinden die Wahl kommunaler PriesterInnen für den Kaiserkult zur Folge, allerdings handelte es sich bei diesen PriesterInnen nicht um Religionsexperten oder besonders gläubige Personen, sondern vielmehr um herausragende Persönlichkeiten der Bürgergemeinde, die eine hohe gesellschaftliche Position innehatten und die Aufgabe übernahmen, die Gemeinde, ihre BürgerInnen und deren GöttInnen zu repräsentieren (vgl. Andringa 2002: 39f). Die DruidInnen hatten in der neuen politischen Ordnung Roms keinen Platz mehr, sodass sich ihre religiöse Macht „[...] nur im Randbereich, das heisst nur außerhalb des bürgerlichen Systems der gallo-römischen Gemeinden erhalten konnte“ (Andringa 2002: 41). Vor diesem Hintergrund ist auch die Entscheidung von Kaiser Augustus zu sehen, der zunächst nur den römischen BürgerInnen die Ausübung des Druidentums verbot. Weitere restriktive Maßnahmen - unter anderem auch wegen der angeblichen Unvereinbarkeit der druidischen Rituale mit dem römischen Recht – erfolgten durch Kaiser Tiberius. Während der Regierungszeit von Kaiser Claudius (41-54 n. Chr.) trat schlussendlich ein endgültiges Verbot der DruidInnen in Kraft (vgl. Maier 2009: 71).

Trotz des DruidInnenverbotes durch insgesamt drei römische Kaiser – Augustus, Tiberius und Claudius – in einem Zeitraum von nur zwei Generationen, gibt es Hinweise darauf, dass es auch weiterhin sowohl männliche als auch weibliche DruidInnen gab. Dies ist ein Indiz dafür, welchen großen Einfluss die DruidInnen in den provinziellen Gesellschaften hatten und wie sehr die Bevölkerung ihrem Glauben auch nach den Verboten verhaftet

blieb (vgl. Coulon 2002: 42). Als Grund für das Verbot der DruidInnen wird in den antiken Quellen die Unvereinbarkeit der keltischen Opferpraktiken mit dem römischen Recht genannt. Fraglich bleibt jedoch, ob diese Maßnahme nicht vielmehr politisch motiviert war, denn die DruidInnen hatten einen gewaltigen politischen Einfluss und hätten demnach zu einem „[...] *potentiellen Herd antirömischen Widerstands* [...]“ (Maier 2000: 79) werden können.

Faktum ist, dass das Druidentum auch in römischer Zeit weiterlebte, allerdings dürfte es einen Wandel in der Funktion der keltischen DruidInnen gegeben haben. In einigen antiken Schriften, die kurz nach dem DruidInnenverbot verfasst wurden, werden die ehemaligen PriesterInnen nur noch als MeisterInnen des Wissens und MagierInnen bezeichnet. Demnach dürften die DruidInnen ihre religiöse Funktion als philosophische PriesterInnen in der römischen Kaiserzeit verloren haben (vgl. Coulon 2002: 42f).

Wie bereits erwähnt, begannen die Kelten erst nach dem Kontakt mit Griechen und Römern mit dem Bau befestigter Tempel aus Stein. Es kann davon ausgegangen werden, dass die späteren so genannten gallo-römischen Umgangstempel, deren Name schon allein die Synthese einheimischer Traditionen und römischer Architektur andeutet, ihren Ursprung in vorrömischen Tempelanlagen hatten. Gallo-Römische Umgangstempel kommen vor allem in keltisch besiedelten Regionen vor und weisen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Struktur auf, die sich im Laufe der Zeit kaum änderte. Der sakrale Bereich in diesen Tempelanlagen war von seinem Umfeld mithilfe eines rechteckig angelegten Grabens oder Walls abgegrenzt, was diese Form des Sakralbaus vom klassisch römischen Tempel unterschied. Im Gegensatz zu den gallo-römischen Bauwerken fand bei letzterem auch stets die Vorderfront besondere Betonung (vgl. Gschlößl 2006: 61). Im Zentrum des sakralen Bereichs befand sich meist eine große Grube oder ein ganzes Grubensystem, wo Opfer dargebracht wurden. Zu Beginn der Römerzeit traten an die Stelle der Gruben große Brandflächen, wobei besonders interessant ist, dass die Brandopfer rituale mit dem Ende der Hallstattzeit weitgehend verschwunden waren und nun zwei Jahrhunderte später offensichtlich wiederaufgenommen wurden (vgl. Haffner 1995: 22). Zusammenfassend lässt sich also eine Entwicklung keltischer Sakralräume von „[...] *einer einfachen Opferstelle unter*

freiem Himmel hin zu einem Umgangstempel aus Holz und dann aus Stein [...]“ (Gschlößl 2006: 61) beobachten. Obwohl sich die Tempelbauweise der Kelten im Zuge des Kulturkontaktes mit der römischen Zivilisation veränderte, blieben die Orte, die bereits in vorrömischer Zeit in einem sakralen und rituellen Kontext genutzt wurden, bestehen.

5 DAS VORDRINGEN DES CHRISTENTUMS UND SEINE AUSWIRKUNGEN

Unter Kaiser Diokletian, der das römische Reich von 284 bis 305 n. Chr. regierte, blieb die altvertraute religiöse Umwelt der BewohnerInnen des Imperiums und dessen Provinzen zunächst unverändert. Zu dieser Zeit galt es als selbstverständlich, *„[...] daß es viele Götter gab und daß diese Götter Verehrung durch konkrete, öffentlich sichtbare Gebärden der Ehrerbietung und Dankbarkeit für sich verlangten [...] Religio, die jedem Gott gebührende Verehrung, betonte (und idealisierte) soziale Kohäsion und die Überlieferung innerhalb der Familien, der örtlichen Gemeinschaften und auch durch die Erinnerungen stolzer Städte und Nationen, die auf eine jahrhundertelange Geschichte zurücksahen“* (Brown 1996: 33f). Kaiser Diokletian fühlte sich der „traditionellen“ römischen Staatsreligion tief verbunden und vertrat demnach die Ansicht, dass diese nicht von einer neuen Religion erschüttert werden solle. Denn es sei *„[...] höchst verbrecherisch, das, was die Ahnen ein für allemal bestimmt hatten, Dinge, die ihren anerkannten Platz und Lauf einhalten und bewahren, umstoßen zu wollen“* (Brown 1996: 35).

Das Jahr 312 n. Chr. brachte jedoch eine entscheidende Wende in der Religionspolitik des römischen Reiches, als Kaiser Konstantin verlauten ließ, dass er ein einzigartiges Zeichen von dem einen Gott der ChristInnen erhalten habe. Kurze Zeit später konvertierte Konstantin zum Christentum und förderte fortan nicht nur die Verehrung des christlichen Gottes, sondern sorgte auch für die rechtliche Anerkennung des Christentums als Bestandteil des „ius publicum“. Zum Zeitpunkt der Konvertierung Konstantins war das Christentum keine neue Erscheinung. Die christliche Religion bestand bereits seit 250 Jahren und geriet während dieser Zeitspanne immer wieder in einen Konflikt mit dem heidnischen Imperium, welcher in der Christenverfolgung und der Zerstörung christlicher Kirchen gipfelte. Unter Kaiser Konstantin konnte die christliche Kirche erstmals Frieden finden (vgl. Brown 1996: 36).

Obwohl der Vormarsch des Christentums mit dem Amtseintritt von Kaiser Konstantin begonnen hatte, wurden auch in der Zeit nach 312 weiterhin heidnische Rituale praktiziert, da die ChristInnen noch eine Minderheit im Reich bildeten und sozial sowie politisch ohne Einfluss waren. *„Die Senatsaristokratie*

von Rom war heidnisch, die große Mehrheit der Oberschicht war heidnisch, und auch die Truppen Konstantins bekannten sich 312 überwiegend zum Heidentum“ (Thrams 1992: 37), worauf der Kaiser Rücksicht nehmen musste, wenn er seine Stellung dauerhaft sichern und legitimieren wollte. Nichtsdestoweniger näherte sich die römische Staatsreligion unter Kaiser Konstantin langsam ihrem Ende, wenngleich die heidnischen Opfer und Tempelbesuche erst sehr viel später unter Kaiser Theodosius I verboten wurden (vgl. Thrams 1992: 37ff).

Die lang andauernde Koexistenz von Christentum, orientalischen Mysterienreligionen, hellenistischen und römischen Traditionen sowie heidnischen Religionen Nord- und Mitteleuropas hatte im Laufe der Zeit zu einem regelrechten Glaubenskrieg innerhalb des Imperium Romanum geführt, den das Christentum im 4. Jahrhundert n. Chr. schlussendlich für sich entscheiden konnte. Indem Kaiser Theodosius I¹³, auch Theodosius der Große genannt, die heidnischen Opfer endgültig verbot, brachte er den jahrzehntelangen Konflikt zum Abschluss. Bereits vor Theodosius' Regierungsantritt zu Beginn des Jahres 379 n. Chr. hatte Kaiser Gratian einen konsequenten antipaganen Kurs verfolgt und war somit auch der erste Kaiser, der sich gegen die heidnischen Opferrituale aussprach, das erste direkt gegen das Heidentum gerichtete Gesetz wurde allerdings erst unter Theodosius im Jahr 381 erlassen, womit er eine besonders einschneidende Maßnahme gegen das Heidentum traf (vgl. Thrams 1992: 186ff):

„Der Angriff gegen die Opfer bedeutete eine höchst einschneidende Maßnahme gegen das Heidentum, boten sie doch die Hauptangriffsfläche der Christen gegen die Heiden überhaupt. Mit den Opfern stand und fiel das Heidentum. Die Christen brachten ihre Seele Gott dar, während die Heiden durch Rauch- und Brandopfer die Götter zu versöhnen suchten. Insofern muß das Opferverbot des Theodosius vom J. 381 schon als ein für die Heiden höchst gefährlich werdendes Fanal angesehen werden“ (Thrams 1992: 190).

¹³ Kaiser Theodosius I war der letzte Kaiser, der über das gesamte römische Imperium herrschte.

5.1 Der Wandel des religiösen Selbst- und Naturverständnisses im Zuge der christlichen Expansion

Mit dem Vordringen des Christentums kam es zur Entwicklung eines neuen religiösen Selbstverständnisses, das es in der vorchristlichen Antike in dieser Weise nicht gegeben hatte:

„Im Bereich der Religion gab es in der vorchristlichen Antike keine dogmatisch geschlossenen Systeme, die universale Geltung beanspruchten und 'Wahrheit' von 'Irrlehre' kanonisch unterschieden. Der pagane philosophische Diskurs über die Wahrheit war nicht religiös determiniert, sondern vernunftgeleitet. Die nicht-christliche Lehre vom Göttlichen war in keiner Weise normativ und jeglicher Glaube undogmatisch. In der heidnisch-antiken Tradition sah man den religiösen Grundkonsens durch kultische Differenzen nicht in Frage gestellt“ (Claus 2010: 136).

Die Toleranz gegenüber anderen Religionen begann sich mit der Expansion des Christentums und der Entstehung eines neuen christlichen Wahrheitsverständnisses zu ändern. Die ChristInnen begannen die Wahrheit für sich und ihre Religion zu beanspruchen, was auch anhand eines Auszuges des Johannesevangeliums verdeutlicht wird: *„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“* (Johannes 14, 6 zit. nach Claus 2010: 136). Dieses Selbstverständnis des frühen Christentums führte in der Folge zur Entstehung von Kategorien wie „wahr“ und „falsch“, wobei das Eigene als wahr und das Fremde als falsch interpretiert wurde, und resultierte schließlich in einer Aufteilung in FreundIn und FeindIn. Die GegnerInnen der christlichen Religion verstand man als eine große Einheit, die dem Christentum und seinen AnhängerInnen in der Rolle des Feindes gegenüberstand (vgl. Claus 2010: 138ff).

Neben einem veränderten christlichen Selbstverständnis, brachte die Christianisierung auch einen Wandel im Naturverhältnis des Menschen mit sich. Dem Historiker Lynn White zufolge liege der Hauptgrund für eine derartige Entwicklung in der Botschaft der Bibel, die für die Idee, sich die Erde untertan zu machen und die damit einhergehende Trennung von Mensch und dem Rest der Natur verantwortlich sei. Natürlich kann nicht einfach von der Schuld oder Verantwortung „des“ Christentums in der Ausbeutung von Natur gesprochen werden, da die jüdisch-christliche Tradition selbst als *„[...] eine Mischung aus kontradiktorischen Traditionselementen [...]“* (Eder 2002: 38) betrachtet werden

kann. Sie vereint sowohl den instrumentellen als auch den nicht-instrumentellen Gebrauch der Natur als Möglichkeit in sich.

Die Beziehung der Römer zu ihrer natürlichen Umwelt zum Zeitpunkt ihrer Begegnung mit den Kelten kann als äußerst ambivalent beschrieben werden: wilde, unwirtliche, bewaldete Flächen flößten den Römern Ehrfurcht und Angst ein, allerdings kam gerade Wäldern und Bäumen eine besondere spirituelle Bedeutung zu, da Flora und Fauna vor der Verbreitung des Christentums als beseelt galten. Antike Schriftsteller arbeiteten häufig mit dem metaphorischen Bild der Verbindung zwischen Mensch und Baum, wie etwa der Vorstellung vom „Weltenbaum“, aus dem der Mensch heraus entsteht. Einerseits wurden Wälder und Bäume also als Geburtsstätten des Menschen gesehen, andererseits galt es auch als Zeichen der fortschreitenden Zivilisation, wenn die Distanz zu diesen alten Ursprungsorten erhalten und das Holz der Bäume zum Bau von Schiffen oder Häusern herangezogen wurde (vgl. Nenninger 2001: 19).

So riefen insbesondere die dunklen bewaldeten Flächen in den nördlichen Provinzen des römischen Reiches, deren BewohnerInnen und die Unberechenbarkeit der Natur eine gewisse Abneigung hervor. Kultivierte Waldabschnitte betrachteten die Römer hingegen als angenehm, da diese wirtschaftlich genutzt werden konnten (vgl. Bussel 2011: 32). Die Beurteilung von Natur erfolgte in der römischen Kultur also in hohem Maße aufgrund ihres Nutzens für den Menschen, denn in den Augen der Römer brachte die Natur Flüsse, Quellen, Steine, Bäume und Wälder in erster Linie um ihrer Nützlichkeit willen hervor, wobei durchaus auch die Vorstellung von einer „schönen“ Landschaft existierte, welche das Vorhandensein von Gewässern und Bäumen voraussetzte und mit ästhetischem Blick betrachtet wurde. Aus diesem Grund versuchten die Römer sogar derartige schöne und natürliche Landschaften direkt in das Zentrum ihres Reiches, nach Rom, zu holen, indem sie dort riesige Gartenanlagen anlegten (vgl. Nenninger 2001: 18).

Der Wald und die darin lebenden Tiere standen unter dem Schutz der Göttin Diana, allerdings galt Silvanus¹⁴ für die Römer als Herr des Waldes, der Lichtungen und angrenzenden Felder. Durch römische Soldaten gelangte die

¹⁴ Der Name Silvanus geht auf das lateinische „silva“ zurück, was „Wald“ bedeutet.

Vorstellung des Gottes Silvanus auch an die Reichsgrenzen, wodurch er zum Wächter am Übergang von Natur- und Kulturraum wurde (vgl. Bussel 2011: 32).

Die römische und keltische Konzeption von Natur weisen gewisse Ähnlichkeiten auf, die jedoch mit der neuen christlichen Religion nicht länger vereinbar waren, sodass der Übergang von der Antike zum Christentum mit einer Art der Entgöttlichung von Natur einherging. Die beiden AutorInnen Gingrich und Mader sind der Ansicht, dass der Monotheismus im Vergleich zu nicht-monotheistischen religiösen Weltbildern die Natur gegenüber dem Menschen abwerte. Der Monotheismus baue auf kulturellen und weltanschaulichen Vorstellungen auf, die schon seit langer Zeit transportiert würden und folgende Inhalte vermittelten:

„Der eine transzendente Gott hat den Kosmos, die Welt und die Menschen erschaffen. Daher ist die Schöpfung nur Ergebnis göttlichen Wirkens, aber sie ist nicht mehr selbst göttlich. Die monotheistische Konstruktion der Welt entgöttlicht also in hohem Ausmaß den diesseitigen Teil der Schöpfung, und sie stellt den Menschen (als ein diesseitiges Ebenbild des transzendenten Gottes) an die Spitze des übrigen, diesseitigen Teils der Schöpfung. Dieser ist entgöttlicht und in einer kognitiven Hierarchie auch dem Menschen untergeordnet“ (Gingrich, Mader 2002: 12).

Eine ähnlich kritische Haltung nimmt der Historiker A. Toynbee ein, der in der Entstehung des Monotheismus die Ursache der ökologischen Krise vermutet. Damit kritisiert Toynbee nicht nur das Christentum, sondern den Monotheismus überhaupt als eine Religionsform, die jede Naturverehrung verbietet und in der Folge zu einer Zerstörung der Natur führt.

Im Gegensatz zur christlichen Kultur vertraten die Kelten auch eine völlig andere Auffassung vom imaginären Raum. Im religiösen Weltbild der Kelten war Raum nämlich folgendermaßen konzipiert:

„In der keltischen Kultur gab es keine vertikale Schichtung der Sphären und Hierarchien [...] Die keltische Kultur unterschied zwischen der Welt der Menschen, der diesseitigen Welt und der Anderswelt. Die Anderswelt existierte parallel zur diesseitigen Welt und es gab Orte und Zeiten, wo die Tore zur Anderswelt offen waren und wo es möglich war, zwischen dem Hier und dem Dort hin- und herzuwechseln. Die Menschen verstanden sich als aktiv Teilnehmende an diesem wechselseitigen Leben“ (Moser 2000: 52f).

Den religiösen Vorstellungen der Kelten zufolge konnten im Bereich der Unterwelt sterbliche Menschen für eine gewisse Zeitspanne aus ihrem irdischen Dasein herausgenommen werden ohne dabei zu sterben. Die Kelten glaubten,

dass dies anhand von Zeitverschiebungen geschehen könne, wodurch eine gewisse Zeitspanne in der Unterwelt sehr kurz erschien, während im Diesseits inzwischen mehrere Jahre vergingen. Im Gegensatz dazu kann der sterbliche Mensch in der christlichen Vorstellungswelt erst nach seinem Ableben in das Jenseits oder Paradies eintreten (vgl. Moser 2000: 53).

5.2 Die Zerstörung nicht-christlicher Heiligtümer

Bald nach der neu gewonnenen Vormachtstellung des Christentums innerhalb des römischen Reiches, waren alle anderen nicht-christlichen Religionen sowie die Durchführung heidnischer Opfer unter der Todesstrafe verboten. Auch für zahlreiche nicht-christliche Heiligtümer hatte die Christianisierung des römischen Reiches schwerwiegende Folgen. In der Annahme, dass jeder Baum, Fels, Berg, jede Höhle und Quelle der Sitz eines alten Gottes oder einer alten Göttin sein könnte, begannen AnhängerInnen des Christentums die ehemals heiligen Stätten zu zerstören. Es gab kirchliche Erlasse, welche die christlichen Missionare damit beauftragten, alle heiligen Haine zu fällen, die zu dieser Zeit in nahezu jeder Siedlung existierten (vgl. Brönnele 1994: 181f). Eichen, die bei den Kelten als Sitz des Donnergottes Tanaris galten und auch bei den Germanen mit dem Gott Donar-Thor in Verbindung gebracht wurden, waren den MissionarInnen ein besonderer Dorn im Auge. Der Donnergott stellte für die ländliche Bevölkerung die bedeutendste Gottheit dar, denn er war für das Wetter, die Fruchtbarkeit des Landes, des Viehs und des Menschen sowie für die Gerechtigkeit verantwortlich. Außerdem galt er als besonders starke Gottheit, die den Menschen Schutz gegen die Kräfte des Chaos garantierte. Das Fällen heiliger Eichen bedeutete für die nicht-christliche Bevölkerung eine besonders einschneidende Maßnahme gegen das Heidentum, weshalb die Kirche begann, diese Strategie aus machtpolitischen Gründen verstärkt einzusetzen (vgl. Störl 2000: 323).

Nach der Zerstörung heidnischer Heiligtümer wurden die Orte, auf denen jene heiligen Stätten errichtet worden waren, verteufelt. Ein gutes Beispiel hierfür ist die vorübergehende Bezeichnung „Mont Mallet“ für den Mont Blanc, der in vorchristlicher Zeit als heiliger Ort galt. Das Wort „Mallet“ leitet sich von dem

lateinischen „maledictus“ ab, das mit „verflucht“ übersetzt werden kann (vgl. Brönnle 1994: 182).

Der anfängliche Zerstörungswahn der christlichen MissionarInnen endete erst um 550 n. Chr., als Papst Gregor der Große befahl, heidnische Heiligtümer durch Weihung zu christianisieren. Um 590 n. Chr. schrieb er an den Abt Melitus in einem Kloster in England:

„Nach langer Überlegung habe ich erkannt, daß es besser ist, anstatt die heidnischen Heiligtümer zu zerstören, dieselben in christliche Kirchen umzuwandeln [...] es ist nämlich unmöglich, diese rohen Gemüter mit einem Schlage von ihren Irrtümern zu reinigen. Wer die Spitze eines Berges erreichen will, steigt nicht in Sprüngen, sondern Schritt für Schritt“ (zit. nach Haid 1992: 67).

Von diesem Zeitpunkt an wurden die heiligen Stätten entweder einem oder mehreren christlichen Heiligen geweiht, die den heidnischen Gottheiten entsprachen. Diese Umwandlung von heidnischen in christliche Stätten der Verehrung führte dazu, dass die bereits vorhandenen Ausrichtungen und Anordnungen der heiligen Orte in den späteren Kirchen bestehen blieben (vgl. Brönnle 1994:182). In diesem Zusammenhang meint Mircea Eliade, dass gerade in der Eroberung bereits bewohnter Gebiete eine Verbindung von Kosmisierung und Heiligung zu beobachten ist. Kosmisierung entspricht immer einer Neuordnung von Raum, was Eliade – wie auch der Keltologe Raimund Karl - als einen schöpferischen Akt betrachtet. Aus diesem Grund sei die Weihung eines Ortes in einem eroberten Gebiet auch nichts anderes als eine Form der rituellen Besitzergreifung (vgl. Eliade 1990: 33).

Die katholische Kirche erkannte bereits sehr früh, dass vor allem irische Mönche dazu geeignet waren, der heidnischen Bevölkerung den christlichen Glauben näherzubringen, denn sie waren mit der keltischen Religion und den alten Bräuchen vertraut und wussten um die Bedeutung der heiligen Orte. Die obersten Vertreter der katholischen Kirche waren deshalb der Ansicht, dass die keltische Bevölkerung am besten über das Verständnis irischer ChristInnen zum Christentum bekehrt werden könnten. Aus diesem Grund verlief der Übergang von einer Religion zur anderen und von einem Kult zum anderen in den ersten Jahrhunderten der Christianisierung Österreichs auch weitgehend konfliktfrei. Keltische Religionsvorstellungen wurden weitgehend geduldet und nicht sofort

ausgemerzt, was diese Art des Religionswechsels zu einem sehr tiefgreifenden und fundamentalen Prozess machte (vgl. Haid 1992: 67ff).

6 KONTINUITÄT UND WANDEL SAKRALER RÄUME IN ÖSTERREICH: FALLBEISPIELE

Der Titel der vorliegenden Arbeit *„Kontinuität und Wandel sakraler Räume in Österreich“* setzt nicht nur eine Auseinandersetzung mit bedeutungsvollen Landschaften Österreichs im historischen Prozess – also innerhalb der keltischen, römischen und später der christlichen Kultur – voraus, sondern muss sich auch der Nutzung natürlicher Bedeutungsräume in einem modernen, rituellen Kontext zuwenden. Die Rolle sakraler Landschaften und Orte im Keltentum, zur Zeit der Ausdehnung des Imperium Romanum sowie des Christentums wurde bereits in den letzten Kapiteln näher erörtert. Der folgende Abschnitt soll sich deshalb der religiösen, spirituellen und vor allem rituellen Nutzung natürlicher Landschaften in der heutigen Zeit widmen. Zu diesem Zweck erfolgten zwei Fallstudien:

Zum einen, führte ich am 23. Juni 2012 eine teilnehmende Beobachtung im Rahmen der Sommwendfeier in Spitz an der Donau durch, wobei die gesamte umliegende Landschaft in das Ritual miteinbezogen wurde und dadurch rituelle Bedeutung erhielt. Zum anderen, nahm ich am 25. August 2012 an einem Selbstermächtigungsritual in einer Höhle am Untersberg in Salzburg teil, welches in unmittelbarer Verbindung mit den „Energien“ des Berges durchgeführt wurde.

Beide Rituale und vor allem die Bedeutung der umliegenden Landschaften im Kontext der rituellen Handlungen sollen an dieser Stelle näher beschrieben werden.

6.1 Methoden der empirischen Forschung

Die Methodologie der dieser Diplomarbeit zugrunde liegenden empirischen Forschung basiert im Wesentlichen auf der Durchführung teilnehmender Beobachtungen und so genannter rezeptiver Interviews. Während bereits im Vorfeld der Feldforschung feststand, dass teilnehmende Beobachtungen einen fixen Bestandteil der Vorgehensweise ausmachen würden, erfolgte die Entscheidung für die Anwendung rezeptiver Interviews relativ spontan. Wie sich bereits zu Beginn der Forschungssituation herausstellte, kam es –

insbesondere im Rahmen des Untersbergrituals – zu einer sehr intensiven Thematisierung der ganz persönlichen Hintergründe, Schicksale und Lebenskrisen der zu befragenden Personen, was nicht nur eine komplette Anonymisierung der GesprächspartnerInnen, sondern schlussendlich sogar die Durchführung einer verdeckten Forschung erforderte.

Wie der Name „rezeptives Interview“ schon vermuten lässt, zeichnet sich diese Form des informellen Gesprächs vor allem dadurch aus, dass der/die InterviewerIn nicht als FragestellerIn auftritt, sondern vielmehr als ZuhörerIn fungiert. Die zu befragenden Personen werden im rezeptiven Interview nicht über Inhalt, Gegenstand und Form der Befragung aufgeklärt, weshalb sich diese Interviewtechnik besonders gut für eine verdeckte Forschung eignet (vgl. Lamnek 2005: 373).

Nach Kleining (1988) stellt das rezeptive Interview eine „*Extremform qualitativer Befragung*“ (Lamnek 2005: 375) dar, da es eine besonders offene Form des Gesprächs ermöglicht und äußerst befragtenzentriert ist. Der/Die ForscherIn gibt im Zuge der Fragestellungen keine Antwortmöglichkeiten vor und überlässt sogar die Themenwahl den InterviewpartnerInnen, sodass die persönliche Lebenswelt der befragten Person zum bestimmenden Faktor des rezeptiven Interviews wird. Auf diese Weise ist auch eine prädeteminierende Einflussnahme durch den/die ForscherIn ausgeschlossen. Aufgrund seines explorativen Potentials und seiner Orientierung an alltäglicher Kommunikation ist das rezeptive Interview insbesondere für solche Gegenstände einer Untersuchung geeignet, die nur schwer zugänglich oder sogar tabuisiert sind, da die Gesprächssituation nicht autoritär ist und der Eindruck vermieden wird, als würde der/die ForscherIn seine/n GesprächspartnerIn aushorchen (vgl. Lamnek 2005: 375ff). Rezeptive Interviews lassen sich besonders gut mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung, einer Standardtechnik der Feldforschung, kombinieren.

Im Falle der teilnehmenden Beobachtung handelt es sich vorwiegend um eine Methode, „[...] mit der sich der Ethnologe den Menschen, deren kulturelles Verhalten er untersuchen möchte, anzupassen versucht“ (Hauser-Schäublin 2008: 47). Dementsprechend basiert diese Form der Datenerhebung in hohem Maße auf den sozialen Beziehungen zwischen ForscherIn und den zu

untersuchenden Personen. Da die teilnehmende Beobachtung immer von der jeweiligen Situation vor Ort und den involvierten Menschen abhängt, lässt sie sich niemals auf dieselbe Weise wiederholen. Die mittels teilnehmender Beobachtung gewonnenen Resultate sind zudem nicht völlig objektiv, denn sie sind immer von den Interaktionen des/der ForscherIn mit dem Untersuchungsfeld geprägt (vgl. Hauser-Schäublin 2008: 38).

Die große Schwierigkeit in der Anwendung der teilnehmenden Beobachtung liegt in dem Widerspruch, der auch in ihrem Namen ausgedrückt wird, denn *„Teilnahme bedeutet Nähe, Beobachten Distanz“* (Hauser-Schäublin 2008: 42). Der/Die EthnologIn sieht sich häufig mit dem Problem konfrontiert, diese beiden gegensätzlichen Ansprüche zu vereinen. Nur dann, wenn der/die ForscherIn die Rolle eines/r Außenstehenden einnimmt und somit Distanz wahrt, kann er/sie das Selbstverständliche und deshalb nahezu Ausgeblendete des alltäglichen Lebens der zu untersuchenden Personen erkennen. Wer sich jedoch zu stark distanziert, wird kaum die Gelegenheit haben *„[...] die kleinen, für das ethnologische Verstehen so wichtigen Alltäglichkeiten menschlicher Interaktionen, die oft nur bei nahem Dabei-Sein wahrgenommen werden können, zu beobachten [...]“* (Hauser-Schäublin 2008: 42).

Die Nähe-Distanz-Problematik stellt sich vor allem im Kontext längerer Forschungsaufenthalte und ergab sich während der Durchführung meiner Feldforschung weniger, da die Beobachtungen lediglich mittels der Teilnahme an zwei Ritualen stattfanden.

Die beiden hier beschriebenen Methoden der Datenerhebung sind maßgeblich vom Aspekt der Subjektivität geprägt. In nahezu allen Forschungssituationen - gerade im Kontext von Ritual - spielt die subjektive Erfahrung der TeilnehmerInnen, aber natürlich auch des/der ForscherIn eine wesentliche Rolle. Eine wichtige Dimension der subjektiven Erfahrung im Kontext von Ritual ist sicherlich der Einfluss von Stimmungen und Atmosphären. Situationen, in denen Menschen zusammenkommen, Gefühle und Meinungen teilen und sogar rituelle Handlungen vollziehen, sind mehr als ein auf Reize und Reaktionen ausgelegter Austausch. Vielmehr unterliegen derartige Situationen ganz bestimmten Stimmungen und Empfindungen, die maßgeblich zu einer atmosphärischen *„[...] Umgebungsqualität der Situation [...]“* (Lehmann 2007:

69) beitragen. Die daraus entstehende Situationsatmosphäre wirkt sich wiederum auf die persönliche Stimmung und den körperlichen Zustand der involvierten Personen aus. Demnach handelt es sich um eine Art der reziproken Beeinflussung. In diesem Zusammenhang schreibt der Kulturanthropologe Albrecht Lehmann:

„Eine Situationsatmosphäre [...] kann uns anregen oder deprimieren, uns mitreißen oder traurig stimmen. Sie bringt die verschiedenen Komponenten einer Situation zusammen. Und wir bringen unsere aktuelle Gefühlslage in die Situation ein. Wir beeinflussen unser Umfeld auf dieser Grundlage und wir nehmen es unter dieser Voraussetzung zur Kenntnis. Die Atmosphäre bildet [...] die Qualität einer Situation. Und zwar nicht als die Summe einzelner Objekte oder Mensch-Umwelt-Relationen, sondern als ein 'kontextuelles Ganzes'“ (Lehmann 2007: 69).

Natürlich sind Atmosphären und Stimmungen nicht systematisch beobachtbar, da sie subjektiv erlebt werden (vgl. Lehmann 2007: 69). Dennoch ist ihre Wirkung kontinuierlich spürbar – so auch im Rahmen der Sonnwendfeier und des Untersbergrituals, worauf im Zuge der Ritualbeschreibungen näher eingegangen wird. Überdies entstammen Atmosphären nicht immer dem Zufall, sondern sind häufig das Ergebnis einer sozialräumlichen Inszenierung. Ein gutes Beispiel hierfür ist etwa die Lagerfeuerromantik der Jugendbewegung (vgl. Lehmann 2007: 85ff).

Besonders deutlich ist das Phänomen der Atmosphäre im Zusammenhang mit Naturwahrnehmung zu beobachten. So nehmen unterschiedliche BetrachterInnen eine Landschaft häufig auf eine ganz bestimmte Weise einheitlich wahr, was in hohem Maße auf die spezifische Stimmung, in der sich eine Landschaft selbst ausdrückt, zurückgeführt werden kann. Der Geograph Herbert Lehmann hat hierfür – in Anlehnung an Georg Simmels „Philosophie der Landschaft“ - den Begriff der „Landschaftsatmosphäre“ geprägt (vgl. Lehmann 2007: 95f). Albrecht Lehmann geht jedoch davon aus, dass die subjektive Bewertung von Natur nicht einfach auf eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt reduziert werden kann, sondern dass das, was ein/e BetrachterIn in der Natur als schön oder hässlich, angenehm oder beängstigend empfindet immer auch ein Resultat sozialer Gegebenheiten darstellt, „[...] z.B. von konkreten Erfahrungen, etwa von Reisen, von der sozialen Herkunft, Geschlecht und Bildung, kurzum: von der Lebensgeschichte“

(Lehmann 2007: 97). Die persönliche Erfahrung mit Natur und Landschaften verschiedenen Typs bildet demnach einen zentralen Aspekt der Bewertung natürlicher Umgebung.

6.2 Fallbeispiel 1: Die Sonnwendfeuer in der Wachau und im Nibelungengau

Die Wachau ist eine besondere Kulturlandschaft in Niederösterreich, die im Jahr 2000 sogar in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes aufgenommen wurde. Gerade diese Region zwischen Melk und Krems an der Donau stellt ein sehr gutes Beispiel für den prozesshaften Charakter von Landschaft dar. Wie auch Kultur, ist Landschaft durch eine spezielle Dynamik gekennzeichnet, welche durch die wirtschaftlichen Nutzung durch den Menschen, aber natürlich auch die kulturelle Bedeutung für den Menschen bestimmt ist. Das heutige Bild der Wachau muss demnach als Resultat eines langwierigen Prozesses von jahrtausendelanger Kultivierung und Bedeutungseinschreibung durch den Menschen betrachtet werden:

„Der Landschaftswandel, der zum heutigen Bild der Wachau geführt hat, ist ein komplexer, mehrfach überlagerter und oft auch ins Stocken geratener Prozeß. Es sind dadurch mosaikartig auseinandergefügte charakteristische Landschaftstypen entstanden, die ein Ausdruck der räumlich und zeitlich differenzierten Nutzungsansprüche an den Raum sind“ (Schramayr 1995: 47).

Einmal im Jahr, wenn rund um den 21. Juni die so genannten „Sonnwendfeuer“ entzündet werden, kommt der Landschaft der Wachau eine besondere Bedeutung zu. Bei der Entzündung der Feuer handelt es sich um ein Ritual, das den Jahreszeitenwechsel vom Frühling zum Sommer begleiten oder auch herbeiführen soll und kann – nach Arnold van Gennep – somit zur Kategorie der so genannten Übergangsriten gezählt werden (vgl. Gennep 1986: 172). Im folgenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit soll einerseits der Hintergrund der Sonnwendfeiern, andererseits die Rolle der Landschaft im Rahmen des Rituals genauer behandelt werden.

Das Entfachen der „Sonnwendfeuer“ zur Sommersonnenwende geht auf die menschliche Vorstellung zurück, dass man Gewalt über die Naturkräfte erlangen könnte, indem man diese nachbildete. Da das Feuer als eine Art irdisches Gegenstück zur himmlischen Sonne gesehen wurde, glaubten die

Menschen prähistorischer Kulturen durch das Abbrennen großer Feuerstöße oder das Abrollen glühender Räder über Berghänge Einfluss auf das Sonnenfeuer nehmen zu können. Auf diese Weise sollte die Kraft der Sonne für das Vieh und die Felder genutzt werden (vgl. Moser 2003: 69 | Schneider 1985: 80).

Es gibt unterschiedliche Bezeichnungen für jene Höhenfeuer, die zum Zeitpunkt des höchsten Sonnenstandes, entzündet werden. Auch die Termine weisen häufig regionale Unterschiede auf je nachdem, ob sich das Entfachen der Feuer an den alten Jahresanfängen oder dem kirchlichen Festkalender orientiert. So spielt etwa die Bezeichnung „Johannisfeuer“ auf den Johannistag an, der drei Tage nach der astronomischen Sommersonnenwende, am 24. Juni gefeiert wird (vgl. Richter 2011: 148). Die christliche Kirche legte auf diesen Tag den Geburtstag von Johannes dem Täufer, wobei die Wahl des Datums sicherlich kein Zufall war, *„[...] denn die Kirche wollte damit möglichst viele heidnische Bräuche 'aufsaugen', die an zahlreichen Orten mit dem Sommerpunkt zusammenhingen. Wie zumeist, kam es auch hier zu einer Vermischung vorchristlicher und christlicher Traditionen“* (Richter 2011: 149). Die Wechselbeziehung zwischen Johannes dem Täufer und dem Termin der Sommersonnenwende entstand jedoch in erster Linie aufgrund folgenden Auszuges aus Johannesevangelium: *„Ich bin der Messias nicht, sondern ein Abgesandter bin ich, der ihm vorangeht ... Diese Freude, die mir zukommt, hat nun ihren Höhepunkt erreicht: Jener muß wachsen, ich aber abnehmen“* (Auszug Johannesevangelium in Galler 1982: 26). Diese Worte wurden symbolisch mit dem Jahr in Verbindung gebracht und aus diesem Grund feiert man den Geburtstag von Johannes dem Täufer genau ein halbes Jahr vor Christi Geburt (vgl. Galler 1982: 26). Heute finden die Sonnwendfeiern im Allgemeinen an dem Wochenende statt, welches dem 21. Juni am nächsten liegt, zumeist an einem Samstag. Dies war jedoch nicht immer so, da die Sonnwendfeuer zunächst immer auf den Johannistag fielen. Der 21. Juni wurde erst durch die Nationalsozialisten verstärkt in den Mittelpunkt gerückt, da er keine christlichen Bezüge aufwies (vgl. Galler 1982: 6). Was die Johannisfeuer betrifft, so kann man davon ausgehen, dass es sich um die Integration der heidnischen Sonnenverehrung in das christliche Brauchtum handelt.

Neben den beiden Bezeichnungen „Sonnwendfeuer“ (meist Samstag oder Sonntag nach dem 21. Juni) und „Johannisfeuer“ (24. Juni), gibt es auch die so genannten „Peterlfeuer“ zu Peter und Paul am 29. Juni oder „Sankt-Veit Feuer“ um den 15. Juni. Außerdem kam es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Tirol zu einer Wiederaufnahme der „Herz-Jesu-Feuer“, die lange Zeit verboten waren. Hierbei ist die Darstellung christlicher Symbole mittels kleiner Feuer und Fackeln besonders beliebt (vgl. Schneider 1985: 80).

Obwohl auch heute noch zum Zeitpunkt der Sommersonnenwende in ganz Österreich große Feuer entfacht werden und in den letzten Jahren sogar eine verstärkte Wiederaufnahme dieses Brauches in einigen Regionen zu beobachten ist, wird das Ereignis in der Wachau und im Nibelungengau – im Speziellen in Spitz an der Donau – ganz besonders inszeniert. Das Besondere an diesem Schauspiel ist, dass die gesamte umliegende Landschaft, also alle Berge, Weinrieden und auch die Donau, in das Ritual miteinbezogen werden. Dadurch erhalten die einzelnen Orte ganz im Sinne von „inscribed spaces“ eine ganz besondere Bedeutung, die sich im Zuge des Entfachens der Sonnwendfeuer ergibt. Dies konnte ich insbesondere während einer teilnehmenden Beobachtung im Rahmen der Sonnwendfeier in Spitz an der Donau am 23. Juni 2012 selbst erleben. Dort findet jedes Jahr sicherlich eines der imposantesten Feste zur Sommersonnenwende statt. Sobald es dunkel wird, also ab etwa 22:00, werden die umliegende Landschaft und sämtliche Wahrzeichen von Spitz mithilfe zahlreicher Fackeln und Lichter erhellt. So werden nicht nur die Weingärten des Tausendeimerberges und die gesamte Donauuferpromenade mit diversen Lichteffekten in Szene gesetzt, sondern auch der Gipfel des Singerriedls mit einem Kreuz aus unzähligen Fackeln geschmückt. Überdies erhellt ein spektakuläres Feuerwerk den Himmel über Spitz.

Für das Aufstellen der Fackeln und das Errichten der Feuerstöße sind die „Sunnawendbuam“ verantwortlich. In fast jedem Ort der Wachau ist es auch heute noch üblich, dass im Zusammenhang mit den Sonnwendfeuern lebensgroße Puppen aus Stroh verbrannt werden, die entweder den Namen „Sunnawendhexl“ oder „Sunnawendhansl“ tragen und meist in alte Kleider gehüllt sind. Auch die Bezeichnungen „Gaugawitzl“ oder „Gaugamann“ sind in

der Donau-Region geläufig. Die Strohpuppen gelten als ein wichtiges Symbol der Festzeit und fest eingefügtes Brauchdetail, welches man nicht missen möchte. Verschiedenen Deutungen zufolge soll durch das Verbrennen der Strohpuppen etwas Böses oder Schädliches beseitigt werden (vgl. Galler 1982: 14f). Diese Interpretation der Sonnwendfeier ist auch in folgender Aussage enthalten: „[...] *Eines ist sicher, daß das Feuer beim Puppenverbrennen das Verzehrende ist, das Schlechtes oder Verbrauchtes beseitigt, dessen Zeit abgelaufen ist, und es ist auf rituelle Weise seiner vergänglichen Gestalt entkleidet*“ (R. Wolfram zit. in Galler 1982: 15). Die Puppenverbrennung im Kontext der Sonnwendfeiern erinnert an eine Opferhandlung der frühen Kelten, welche in Zeiten der Not und im Falle schwerer Krankheiten durchgeführt wurde. Im Zuge dieser Opferhandlung wurden aus Ruten geflochtene Standbilder erstellt, mit Menschen gefüllt und anschließend verbrannt (vgl. Birkhan 2002: 143). Ob eine nähere Verbindung zwischen den frühen Menschenopfern und der heutigen Puppenverbrennung besteht, soll an dieser Stelle offen bleiben, da es hierzu keine wissenschaftlichen Belege gibt.

Früher war in der Donau-Region im Zusammenhang mit den Sonnwendfeiern auch das Lichterschwimmen üblich, das leider weitgehend verschwunden ist. Dazu befestigte man Eierschalen, die mit Öl und Fett gefüllt waren, an kleinen Holzbrettchen. Danach zündete man die Lichter an und ließ sie den Strom hinunterschwimmen (vgl. Hartenstein 1991: 212). Aufgrund dieser Form der Illumination wurde häufig der Anschein erweckt, als würde der gesamte Donaustrom brennen. Heute werden die kleinen Flusslichter vor allem durch die Scheinwerfer der zahlreichen Schiffe ersetzt, die donauabwärts fahren, damit auch TouristInnen das Schauspiel vom Fluss aus beobachten können (vgl. Hartenstein 1991: 212). Bezugnehmend auf meine Recherchen im Kontext keltischer Religion möchte ich an dieser Stelle den Gedanken einbringen, dass das Lichterschwimmen möglicherweise ein „Überbleibsel“ alter heidnischer Rituale darstellen könnte, die mit dem Element Wasser in Verbindung standen. In vielen rituellen Handlungen der Kelten spielten Seen, Quellen, Flüsse oder Moore eine zentrale Bedeutung, da sie häufig als heilige Orte betrachtet wurden. So gab es etwa von der frühen Bronzezeit an so genannte Versenkopfer, im Zuge derer wertvolle Gegenstände als Opfergaben ins Wasser

geworfen wurden. Ob es sich beim Lichterschwemmen tatsächlich um eine Form der Opferung handelt ist freilich nicht wissenschaftlich zu belegen und sei an dieser Stelle lediglich in den Raum gestellt.

Seit einigen Jahren kommen immer mehr Fremde in die Wachau, um die Sonnwendfeiern mitzuerleben. Dadurch sind die Feste zwar zu einer Touristenattraktion avanciert, allerdings verlieren sie dadurch auch immer mehr an Eigenständigkeit (vgl. Hartenstein 1991: 213).

6.3 Fallbeispiel 2: Selbstermächtigungsritual in der „Grasslhöhle“ am Untersberg in Salzburg

Der Untersberg an der bayrisch-österreichischen Grenze ist der nördlichste Gebirgsstock der Berchtesgadner Alpen in den Salzburger Kalkalpen. Die geologische Beschaffenheit des Berges weist verschiedene Gesteinsarten wie Dolomitgestein, Dachsteinkalk und Liaskalk auf. Eine derartige Beschaffenheit ist durch eine besonders starke Wasserlöslichkeit gekennzeichnet, was den Untersberg zum höhlenreichsten Berg der Berchtesgadner Alpen macht (vgl. Weber-Fleischer 1991/92: 58f).

Die eindrucksvollen Formationen des Untersberges und seine Höhlen haben im Laufe der Geschichte dazu geführt, dass viele Sagen rund um diesen Berg entstanden und ihn zu einer der markantesten Sagenlandschaften im österreichischen und süddeutschen Raum machten. Diesbezüglich schrieb auch schon der Historiker Wilhelm Erben, der 1914 eine Studie zur Geschichte der Untersberg-Sagen veröffentlichte:

„Der Untersberg ist zu hoch, sein Umfang ungeheuer, sein Ansehen zu schauerlich, als daß er nicht auch wunderbare Sagen hätte veranlassen sollen. Allgemein war einst der Glaube, daß er in seinem Inneren ganz ausgehöhlt sei; daß sich in demselben große Paläste, Kirchen und Klöster befinden so wie anmuthige [sic!] Gärten, spiegelhelle Quellen und Hügel von Gold und Silber“ (Erben 1914 zit. in Weber-Fleischer 1991/92: 60).

Jene Sagen, die Erben an dieser Stelle erwähnt, werden im Allgemeinen mit dem Begriff „deutsche Kaisersagen“ bezeichnet. Hierbei handelt es sich um Erzählungen, die im deutschsprachigen Raum und ganz Europa verbreitet sind. Je nachdem an welchem Ort die Handlung der Sage spielt, ranken sich die Motive meist um bestimmte bergentrückte Persönlichkeiten, die auf ihre

Wiederkehr warten. Meist werden diese im Berg schlafenden Helden¹⁵ mit historisch überlieferten Persönlichkeiten assoziiert, wobei es sich bei den „Bergentrückten“ meist um Kaiser oder Könige handelt. Die Grundidee hinter den Kaisersagen war die Vorstellung von einem Erretter, der in Zeiten höchster Not aus dem Berg emporsteigt, um die Ordnung wiederherzustellen. Vorherrschend war dabei die Annahme, dass die jeweiligen Helden nicht gestorben seien, sondern bergentrückt in einem todesähnlichen Schlaf verharrten und auf ihre Wiederkehr warteten. Möglicherweise stehen die deutschen Kaisersagen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit vorchristlichen Mythen zur Bergentrückung, allerdings haben sie sich erst zur Zeit des Investiturstreits im mittelalterlichen Europa, als sich die Menschen mit einer großen Krise konfrontiert sahen, völlig entfaltet (vgl. Fielhauer 1975: 220).

Bezüglich der genauen Geschichte und Bedeutung der Bezeichnung „Untersberg“ gibt es verschiedene Theorien. Wahrscheinlich ist jedoch, dass der Name auf das Wort „*untorn*“ aus dem Altbayrischen, das mit „*Mittagszeit*“ übersetzt werden kann, zurückgeht. Demnach ist der Untersberg als „*Mittagsberg*“ zu verstehen, das heißt, die Sonne steht zur Mittagszeit direkt über dem Berg (vgl. Weber-Fleischer 1991/92: 64). Für diese Interpretation spricht im Übrigen auch, dass am Untersberg zu Mittag regelmäßig Licht- und Sonnenphänomenen beobachtet werden können.

Ob und wie genau der Untersberg von keltischen Völkern im religiösen Kontext genutzt wurde, ist nicht geklärt. Mit Sicherheit kann lediglich gesagt werden, dass sich in unmittelbarer Nähe des Untersberges eine keltische Siedlung mit dem Namen Iuvavum befand, die zum norischen Königreich gehörte und ab 15. v. Chr. von den Römern besetzt war. Außerdem gab es in den umliegenden Regionen der Stadt Salzburg immer wieder archäologische Funde, die auf eine kontinuierliche Präsenz keltischer Völker und religiöser Aktivitäten hinweisen. Gewiss ist auch, dass die Kelten die Vorstellung von einer „Anderen Welt“ kannten. Der Zugang zu ihr galt jedoch als besonders schwierig und war, einmal verloren, nie wieder zu finden. Höhlen wurden als wichtige Form des Einganges zur Anderen Welt betrachtet (vgl. Birkhan 1997: 840) und immerhin

¹⁵ Diese Helden sind meist männlichen Geschlechts, weshalb an dieser Stelle keine Genderisierung vorgenommen wurde.

weist der Untersberg aufgrund seiner geologischen Beschaffenheit eine Vielzahl an Höhlen auf. Außerdem berichten lokale Zeitungen häufig von Wanderern und Wanderinnen, die auf ihren Touren am Untersberg verschwinden, und regen damit die Spekulationen über geheime Zeitportale und versteckte Paläste im Inneren des Berges an (vgl. www.untersberg.org, Link 1). Die Vorstellung vom Untersberg als Portalberg lässt sich möglicherweise auf den alten keltischen Glauben zurückführen, die Menschen könnten zwischen den Welten hin- und herpendeln. Die Idee des „Welten-Wandelns“ könnte sich also in Form der deutschen Kaisersagen und dem Motiv der Bergentrückung erhalten haben.

Die Rolle des Untersberges als Portalberg erwies sich auch während des Rituals, im Zuge dessen ich meine teilnehmende Beobachtung durchführte, als zentral. So wurde das Frequenzfeld des Untersberges genutzt, um „[...] aus der Klammer der Zeit-Matrix heraus in Kontakt mit der nächsten Dimension zu kommen [...]“ (www.carl-sperlich.com, Link 2). Der Untersberg wurde als eine besondere Schnittstelle präsentiert, die es den RitualteilnehmerInnen ermöglichen sollte, aus der Zeit auszutreten und in eine andere Dimension zu gelangen, wo Vergangenheit und Zukunft sozusagen gleichzeitig existieren. Eine genaue Beschreibung des „Untersbergrituals“ soll im folgenden Abschnitt erfolgen.

Seit einiger Zeit wird die als „Kraftort“ geltende Grasslhöhle am Untersberg für rituelle Zwecke in einem modernen Kontext genutzt. Sie befindet sich oberhalb der wasserreichsten Quelle des Untersberges, dem Fürstenbrunnen, und unterhalb der Mittagsscharte, einer geologischen Formation, die sich genau an der Grenzlinie zwischen Bayern und Salzburg befindet und ebenfalls als spezieller Energiepunkt gilt. Lokalen Erzählungen zufolge handelt es sich bei der Mittagsscharte um ein Zeitportal, das sich alle paar Jahre zu Maria Himmelfahrt am 15. August öffnen soll. Dementsprechend wird die Mittagsscharte immer wieder mit Zeitphänomenen oder Zeitanomalien in Verbindung gebracht. Inmitten der geologischen Formation befindet sich eine Höhle bzw. Deckenöffnung namens „Steinerner Kaser“, wo sich am 21. Juni und am 15. August angeblich Licht- und Sonnenphänomene beobachten lassen (vgl. www.untersberg.org, Link 3).

Am Samstag, den 25. 08. 2012, wurde die Grasslhöhle zum Schauplatz eines so genannten Selbstermächtigungsrituals, das bereits zum vierten Mal von Carl Sperlich, einem selbstständigen Bewusstseins- und Gesundheitslehrer, geleitet wurde. Das Ritual verfolgte das Ziel, die insgesamt neun TeilnehmerInnen von ihren persönlichen tiefsitzenden Hemmungen und Problemen zu befreien sowie die eigenen - bisher gebundenen - Lebensenergien freizusetzen, denn laut Sperlich ist Heilung „[...] *nichts anderes als sich zu erinnern, wer man selbst ist* [...]“ (Carl Sperlich am 25.08.2012). Zu Beginn gab es eine persönliche Vorstellungsrunde auf einer Wiese unterhalb der Grasslhöhle, in der jede/r der TeilnehmerInnen sein/ihr Anliegen vorbringen konnte. Hierbei war besonders auffallend, dass nahezu alle der anwesenden Personen zu diesem Zeitpunkt in einer sehr schweren persönlichen Krise steckten. Vorherrschende Themen diesbezüglich waren: persönliche Sinnsuche, Ausweglosigkeit und Depression, Alkoholismus, Probleme im Kontext einer beruflichen Neuorientierung, private Trennung bzw. Scheidung sowie das Gefühl der totalen Selbstaufgabe für die Familie. Die Vorstellungsrunde erwies sich bereits nach kurzer Zeit als sehr emotional, weshalb ich in diesem Moment auch die Entscheidung traf, auf die Offenlegung meiner Intentionen sowie die Aufnahme von Interviews mithilfe eines Tonbandgeräts zu verzichten und mich stattdessen auf informelle Gespräche mit den TeilnehmerInnen zu beschränken. Aus diesem Grund wird auch lediglich der Name des Ritualleiters genannt.

Ein wichtiger Bestandteil des Rituals ist der Einsatz der von Carl Sperlich entwickelten NEIONICARD, einer Karte, die von den TeilnehmerInnen während des gesamten Vorgangs um den Hals getragen wird und zwei wichtige Funktionen erfüllen soll: Ein Ziel der Verwendung der NEIONICARD ist es, die teilnehmenden Personen mit ihrer persönlichen „*ur-eigensten Kraftquelle*“ (www.carl-sperlich.com, Link 4) zu verbinden. Außerdem sollen mithilfe der Karte alle Leitbahnen und Felder, über die die TeilnehmerInnen ihre persönliche Ur-Kraft nutzen, zugänglicher gemacht und möglicherweise repariert werden.

Vor Beginn des Selbstermächtigungsrituals kam es des Weiteren zum Einsatz so genannter „Symbolons“, welche die Wirkung der NEIONICARD verstärken sollen. Hierbei handelt es sich um kleine Karten, die mit bestimmten Mandala ähnlichen Mustern versehen sind, wobei jedem der Symbolons eine

konkrete Fähigkeit, wie z.B. die Fähigkeit der Selbstheilung und Transformation oder auch der Lösung von Widerständen im eigenen Körper, zugeschrieben wird. Direkt im Anschluss an die Vorstellungsrunde wurden sechs dieser Karten im Kreis durchgegeben, sodass jeder der TeilnehmerInnen die jeweiligen Fähigkeiten der Symbolons auf sich selbst übertragen konnte, indem er/sie diese zunächst genau betrachtete und anschließend mit der flachen Hand auf die Brust oder den Solarplexus legte. Diese Übung war mit einem „In-Sich-Gehen“ und einer Form der Entspannung verbunden.

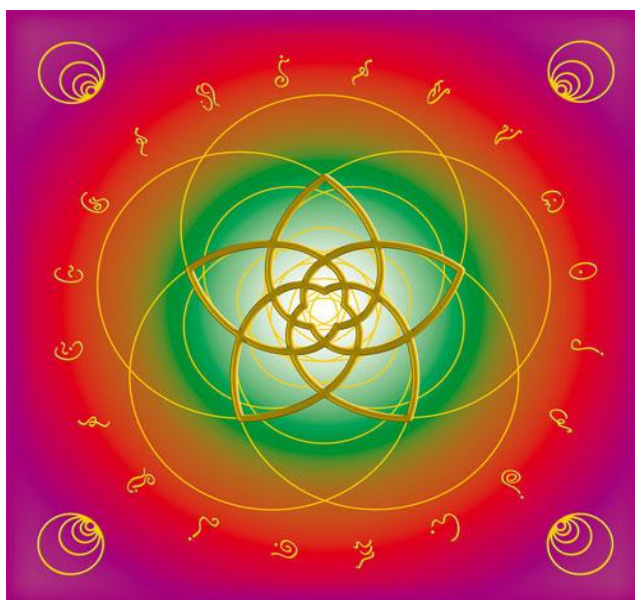


Abbildung 1: Symbolon "Der Venuscode" zur Selbstheilung und Transformation

Quelle: www.carl-sperlich.com

Nach der Vorstellungsrunde und der ersten Übung unter Verwendung der Symbolons begann der gemeinsame Aufstieg zur Grasslhöhle, wo das „eigentliche“ Ritual stattfand. In der Mitte der Höhle war eine Spirale aus Steinen gelegt worden, welche in einem kleinen Altar mündete. Auf diesem Altar konnten die TeilnehmerInnen persönliche Gegenstände, Fotos von Angehörigen, Pendel etc. deponieren, um diese im Zuge des Rituals mit Energien aufzuladen. Anschließend forderte der Ritualleiter alle Personen auf, sich einen Platz in der Höhle zu suchen, um mit dem Ritual beginnen zu können. Er startete mit einer Atemübung, welche die Teilnehmenden von tiefsitzenden Blockaden und Hemmungen befreien sollte. Diese Übung

resultierte schon bald in einem sehr lauten „Miteinander“, da einige der teilnehmenden Personen die Kontrolle über den eigenen Körper „vergaßen“ und ihre Blockaden, Ängste und Hemmungen zum Teil laut hinausriefen oder -sangen. Die Atemübung war auch mit Mantra ähnlichen Vorgaben des Ritualleiters verbunden, welche die TeilnehmerInnen immer wieder vor sich hersagten. Eines dieser „Mantras“ lautete beispielsweise: „Ich habe die Kraft, ich habe die Macht“.

Auf die eben beschriebene Atemübung folgten die zwei Hauptrituale: ein Selbstermächtigungs- und ein AhnInnenritual. Das Selbstermächtigungsritual bestand im Wesentlichen aus der eigenen Vorstellungskraft der teilnehmenden Personen. Diese wurden vom Ritualleiter aufgefordert, sich einen großen brennenden Ring in der Bauchgegend vorzustellen. Das Ziel dabei war es, diesen Ring gedanklich aufzubrechen und somit innere Blockaden zu lösen sowie den Energiefluss im eigenen System wiederherzustellen. Im Feedbackgespräch im Anschluss an das Ritual berichteten die TeilnehmerInnen vom gedanklichen Einsatz verschiedenster Werkzeuge, um den Ring aufzubrechen: Einige verwendeten in ihrer Vorstellung eine große Schere, andere ein Messer und wieder anderen gelang die Durchbrechung des Rings nur mithilfe der eigenen Hände. Einer der TeilnehmerInnen erzählte auch, dass er seinen Ring zunächst mit einem Messer zu lösen versuchte und als dies nicht gelang, rote und violette Flammen einsetzte. Wie auch die Atemübung zuvor, wurde das Selbstermächtigungsritual durchgehend von einem Trommelrhythmus begleitet, welcher sich von einem relativ schwachen Trommeln gegen Ende in einen starken Rhythmus wandelte.

Auch das AhnInnenritual, das direkt im Anschluss an das Selbstermächtigungsritual durchgeführt wurde, erforderte die ganze Vorstellungskraft der TeilnehmerInnen. Diese sollten ihre rechte Seite mit den AhnInnen der väterlichen Reihe und ihre linke Seite mit jenen der mütterlichen Reihe besetzen, sodass eine lange AhnInnenkette entstand. Diese Kette wurde immer wieder durch große schwarze Punkte unterbrochen, welche die RitualteilnehmerInnen als symbolisch für jene Personen betrachten sollten, die in der Vergangenheit von der Familie ausgegrenzt oder verstoßen wurden. Das Ziel dieser Übung war es, die ehemals „schwarzen Schafe“ der Familie wieder

in die AhnInnenkette einzufügen und somit eine Art der Wiedergutmachung zu erzielen. Da die familiäre Vergangenheit für viele der Teilnehmenden ein wichtiges Thema in der persönlichen Lebensgeschichte darstellte, wurde dieses Ritual besonders stark angenommen und einige Personen assoziierten die Menschen zu ihrer rechten und linken Seite sogar mit realen Familienmitgliedern¹⁶. Die TeilnehmerInnen wurden aufgefordert sich direkt an die Angehörigen, ob verstorben oder lebendig, zu wenden und ihnen etwaige Fehler zu verzeihen.

Den Abschluss des Untersbergrituals bildete eine kleine Feedbackrunde, in der alle TeilnehmerInnen über ihre persönlichen Erfahrungen in der Höhle sprachen. Einige berichteten von einer starken Müdigkeit bzw. einer Art Trance, die sie während des Rituals bemerkten. Eine der teilnehmenden Personen berichtete auch über eine besondere Atmosphäre, die sie im Zuge des Rituals verspürt habe. Sie erzählte von einer Art männlicher Energie, die sie jedoch nicht als bedrohlich, sondern vielmehr als angenehm und schützend empfunden habe. Außerdem sei die Verbindung mit den Energien des Berges wahrnehmbar gewesen. Der Ritualleiter selbst beschrieb den Untersberg nicht als einen lieblichen Berg, sondern als bedrohlich und meinte, dass er ihm jedes Mal aufs Neue Respekt einflöße.

Der Untersberg und im Speziellen die Grasslhöhle als die beiden Orte des Geschehens erwiesen sich im Kontext der rituellen Handlungen von zentraler Bedeutung. In einem Gespräch meinte der Ritualleiter Carl Sperlich, dass sich die Höhle besonders gut für die Durchführung von Selbstermächtigungsritualen eigne, da während des Vorgangs eine Verbindung zum Inneren des Untersberges hergestellt werden könne und auf diese Weise auch jene Wesenheiten, die sich im Berg befinden, in das Ritual miteinbezogen würden. Außerdem weise der Untersberg zahlreiche energetische Felder auf und sei durch eine Art „Energieantenne“ mit dem Ayers Rock, dem heiligen Berg der australischen Aborigines, verbunden, der dem Untersberg auf der Weltkugel genau gegenüber liege.

¹⁶ Einer der TeilnehmerInnen, der als so genanntes Scheidungskind ohne den Vater aufgewachsen war, erzählte im Anschluss an das Ritual, dass er anstelle der Figur des Vaters eine „Alien ähnliche“ Gestalt gesehen habe.

Ein weiteres wichtiges Indiz für die Bedeutung des Untersberges als ritueller Raum ist die NEONICARD, in deren Mitte sich ein ausgestanztes Loch befindet. Sperlich zufolge verbrennt er die daraus entstandenen, kreisförmigen Überreste in einem Feuer, das er in der Grasslhöhle am Untersberg entzündet. Dadurch, dass ein Teil der NEONICARD in der Höhle verbrannt werde, seien die TeilnehmerInnen auch außerhalb der Rituale mit den Energien des Berges verbunden. Auf diese Weise erhält der Untersberg eine besondere rituelle Bedeutung im Sinne von inscribed space und die Zuschreibung einer bedeutungsvollen Landschaft, die bereits in der Vergangenheit als Ort des Rituals genutzt wurde und auch heute noch in einem modernen Kontext genutzt wird.

7 CONCLUSIO

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit sakralen Landschaften der Kelten und deren Wandel im historischen Prozess beinhaltet zugegebenermaßen ein gewisses Wagnis. Die Gründe hierfür sind zahlreich und müssen bis in die Zeit vor Christi Geburt zurückverfolgt werden. Zunächst einmal fiel der Schriftgebrauch bei den Kelten sehr spärlich aus und wurde im Allgemeinen nur für profane Zwecke eingesetzt, weshalb Religion, Weltbild und Naturverständnis der Kelten fast ausschließlich anhand archäologischer Funde und antiker Schriftquellen rekonstruiert werden können. Während ersteres meist nur die Basis für Interpretationen liefern kann, unterliegt zweiteres häufig den Ausgeburten menschlicher Phantasie. Dementsprechend gibt es viele Fragen, die offen bleiben müssen.

Ein weiterer Faktor, der die Auseinandersetzung mit keltischer Religion und deren Sakralräume zu einem schwierigen Unterfangen macht, ist die Fülle an vorhandener Literatur mit esoterischem Hintergrund. Zahlreiche Anleitungen zu keltischen Ritualen und die Konstruktion keltischer Baumkalender zeichnen meist ein sehr einseitiges Bild einer spannenden und vielschichtigen Kultur, die es verstand, verschiedenste äußere Einflüsse in ihr alltägliches Leben zu integrieren und dadurch eine besondere Fähigkeit zur Anpassung zu entwickeln. Auch die romantische Darstellung der Kelten als „Menschen des Waldes“ ist so nicht haltbar, denn gerade die BewohnerInnen des norischen Königreiches waren als MeisterInnen der Eisenverarbeitung im gesamten römischen Imperium bekannt. Hierfür mussten ganze Wälder abgeholzt werden. Trotz einer möglichen Überinterpretation der Bedeutung von Natur innerhalb der keltischen Kultur kann jedoch nicht gänzlich von der Hand gewiesen werden, dass es durchaus gewisse natürliche Räume und Landschaften gab, die in einem sakralen, rituellen Kontext genutzt wurden. In diesem Zusammenhang seien noch einmal die religiöse Bedeutung der Eiche und das Mistelritual, die Rolle von Bergen im Rahmen von Brandopfern oder auch die Versenkopfer in Flüssen und Mooren erwähnt.

Schließlich birgt auch die Rekonstruktion kulturellen Wandels durch die Geschichte hindurch einige Schwierigkeiten, die wiederum in der weitgehenden Abwesenheit zugänglicher Quellen begründet liegen. Überdies stellt Wandel per

se immer einen sehr langwierigen Prozess dar, der sich nicht einfach auf linearer Ebene vollzieht, sondern verschiedensten Faktoren unterliegt.

Trotz vieler Problematiken, die sich in der Auseinandersetzung mit der Thematik dieser Arbeit stellen, wurde der Versuch unternommen, ein möglichst „authentisches“ Bild der keltischen Kultur in ihrem religiös-rituellen Umgang mit der natürlichen Umwelt zu erstellen und den Wandel im Naturverhältnis des Menschen aufzuzeigen. Zu diesem Zweck wurde nicht nur ein kleiner Einblick in die religiöse Vorstellungswelt, die rituellen Praktiken und Heiligtümer der Kelten gewährt, sondern insbesondere auch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher politisch-religiöser und gesellschaftlicher Grundhaltungen sowie Naturkonzeptionen im Zuge interkultureller Begegnungen mit den Römern herausgearbeitet. Während in der Frühphase des römischen Imperialismus noch ein relativ ähnliches Natur- und Religionsverständnis sowie eine gewisse religiöse Toleranz seitens der Großmacht Rom zu beobachten sind, ändert sich dieses friedliche und reziproke Verhältnis des Austausches zwischen Kelten und Römern mit dem Vordringen des Christentums schlagartig. Die neue, christliche Religion brachte ein verändertes religiöses Selbstverständnis mit sich, wodurch die Toleranz gegenüber anderen „feindlichen“ Religionen völlig verschwand. Sowohl die Botschaft der Bibel, der Mensch solle sich die Natur untertan machen, als auch machtpolitische Motivationen trugen schlussendlich dazu bei, dass viele heidnische, also auch keltische, Heiligtümer dem Zerstörungswahn des Christentums zum Opfer fielen. Im frühen Mittelalter nahm dieser anfängliche Zerstörungswahn vorläufig ein Ende und viele heilige Stätten, die man einst in einem heidnischen Kontext aufgesucht hatte, wurden durch Weihung in christliche Ritualorte umgewandelt.

Den Abschluss der vorliegenden Diplomarbeit bildete eine empirische Forschung, welche das Ziel verfolgte, einen kleinen Einblick in die aktuelle Bedeutung und rituelle Nutzung natürlicher Landschaften in Österreich aufzuzeigen. Es konnte dargestellt werden, dass einigen Landschaften und Räumen in der Natur im Sinne von inscribed spaces auch heute noch eine zentrale Rolle zukommt. Dieses Einschreiben von Bedeutungen passiert in der heutigen Zeit nicht unbedingt in einem religiösen Zusammenhang, wie es etwa bei den Kelten der Fall war, sondern vielmehr in einem spirituellen, traditionellen

und zum Teil „selbsttherapeutischen“ Kontext. Die Menschen der modernen österreichischen Gesellschaft – wie auch in vielen anderen westlichen Ländern – sehen sich auf der einen Seite immer stärker mit Herausforderungen und Leistungsdruck, auf der anderen Seite mit der Angst zu versagen oder Überforderung konfrontiert. Daraus resultieren häufig Gefühle der Ohnmacht und Hilflosigkeit, weshalb sich viele Menschen aus ihrem eigenen Bedürfnis heraus auf die Suche nach Antworten bzw. auf eine Sinnsuche begeben, welche sie schlussendlich zurück zu ganz fundamentalen und oft vergessenen Bereichen des Lebens, wie eben die Verbundenheit mit der Natur und eine gewisse Form der Spiritualität, führen. In derartigen Fällen ist der Hintergrund für eine Annäherung an Natur im Kontext von Ritual vorwiegend ein spiritueller und selbsttherapeutischer. So war es sicherlich kein Zufall, dass zum Zeitpunkt der Durchführung des Untersbergrituals alle TeilnehmerInnen mit sehr schwerwiegenden Problemen, wie Depression, Scheidung, berufliche Neuorientierung, Alkoholismus und Drogenkonsum etc., zu kämpfen hatten. All diese Menschen hofften, im Zuge des Rituals Antworten auf ihre ganz persönlichen Fragestellungen zu erhalten, wobei hierfür nicht etwa die Macht eines bestimmten Gottes oder einer bestimmten Göttin, sondern vielmehr die Verbundenheit mit den natürlichen Energien des Berges im Mittelpunkt stand.

Ein derartiger spiritueller und selbsttherapeutischer Zugang zu Natur konnte im Zuge der Sonnwendfeiern in der Wachau nicht beobachtet werden. Die Einbeziehung der natürlichen Umgebung in das Ritual erfolgte in diesem Fall vor dem Hintergrund eines traditionellen und kulturellen „Miteinanders“. Mithilfe zahlreicher Fackeln und Lichter wurde ein ritueller Raum „abgesteckt“, innerhalb dessen sehr alte Traditionen wiederauflebten. Überdies konnte beobachtet werden, dass die Frage der Herkunft im Laufe des Festes eine zentrale Rolle einnahm. Es erschien fast so, als wollten sich die BewohnerInnen der Dörfer entlang der Donau einerseits mithilfe ihrer Trachten und Gesänge von den zahlreichen BesucherInnen abheben, die zur Zeit der Sonnwendfeiern in die Wachau kommen, andererseits ihre Kultur auf diese Weise „zur Schau stellen“. Demnach liegt die Vermutung nahe, dass die Sonnwendfeiern vor allem eine identitätsstiftende Funktion, aber natürlich auch die Funktion des Wiederauflebens alter Traditionen erfüllen. In Anlehnung daran scheint mit ein

Zitat von Klaus Eder sehr passend: *„Die Dynamik der Moderne wird [...] aus der Suche nach kollektiver Identität gespeist. In dieser Suche werden alte und neue Kollektivsymbole mobilisiert, gerade auch Kollektivsymbole, die bereits dem Prozeß der Modernisierung geopfert zu sein schienen“* (Eder 2002: 52f). Ich denke, dass Natur und insbesondere bedeutungsvolle Landschaften gerade in der heutigen Zeit oftmals als Rahmen dienen, in dem sich diese Suche nach kollektiver Identität vollzieht.

Das Fazit der vorliegenden Diplomarbeit ist also, dass gewissen natürlichen Landschaften und Räumen in Österreich im Laufe der Geschichte kontinuierlich eine besondere Bedeutung zugeschrieben wurde, die über den profanen Bereich des Lebens hinausging. Demnach erfüllten diese Orte vor allem in prähistorischer Zeit häufig eine religiöse Funktion. Ein Wandel lässt sich jedoch dahingehend beobachten, dass sich der Kontext, in dem natürliche Landschaften und Räume genutzt werden, eindeutig verändert hat: von sakralen Landschaften der Kelten zu bedeutungsvollen Landschaften der ÖsterreicherInnen.

Bibliographie

- Aase, Tor H. 1994. Symbolic Space: Representations of Space in Geography and Anthropology. In: Geografiska Annaler. Series B, Human Geography; Vol. 76 (1); 51-58
- Alföldy, Géza. 1974. Noricum. London, Boston: Routledge & Kegan Paul
- Andringa, William van. 2002. Das Druidenverbot. In: Cain, Hans-Ulrich und Sabine Rieckhoff [Hrsg.]. Fromm – Fremd – Barbarisch: Die Religion der Kelten. Mainz am Rhein: von Zabern; 39-42
- Barnard, Alan. 2000. History and Theory in Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press
- Bats, Michel. 2002. Zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. In: Cain, Hans-Ulrich und Sabine Rieckhoff [Hrsg.]. Fromm – Fremd – Barbarisch: Die Religion der Kelten. Mainz am Rhein: von Zabern; 11-15
- Bauer, Andrea. 2012. Afrikanische Religionen als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung: Die Auseinandersetzung mit dem Glaubenssystem der Yoruba Südwestnigerias im historischen Prozess. unpubl. Diplomarbeit
- Bäumer, Bettina. 2003. Sakraler Raum und heilige Zeit. In: Figl, Johann [Hrsg.]. Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck, Wien: Tyrolia-Verlag; 690-701
- Bender, Barbara. 1993. Introduction: Landscape – Meaning and Action. In: dies. [Hrsg.]. Landscape: Politics and Perspectives. Providence, Oxford: Berg Publishers; 1-19
- Bergmann, Bernhard. 2004. Als die Barbaren baden gingen: das Leben der Kelten und Römer in der Steiermark. Graz: Steirische Verlagsgesellschaft
- Berner, Ulrich. 1996. Religion und Natur: Zur Debatte über die historischen Wurzeln der ökologischen Krise. In: Kessler, Hans [Hrsg.]. Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Birkhan, Helmut. 1997. Kelten: Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Boege, Eckart. 2002. Natur und Gesellschaft in Mythos und Ritual: Ein Essay über das mesoamerikanische Denken. In: Gingrich, Andre und Elke Mader (Hrsg.). Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt. Wien [u.a.]: Böhlau; 127-142

- Brezansky-Günes, Katrin Julia. 2011. Erkenntniswege in ethnographische(n) Sphären: Über die Bedeutung und Transformation sakraler Plätze und Pilgerrituale in globalen und sozio-technischen Netzen im Kontext der 12er Scharia. Wien: DISS
- Brosse, Jacques. 1990. Mythologie der Bäume. Olten: Walter-Verlag AG
- Brown, Peter. 1996. Die Entstehung des christlichen Europa. München: Beck-Verlag
- Brönnle, Stefan. 1994. Landschaften der Seele: von mystischen Orten, heiligen Stätten und uralten Kulturen. München: Kösel
- Burke, Peter. 2000. Kultureller Austausch. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bussel, Gerard van. 2011. Wald – Baum – Mensch; Ausstellungskatalog. Wien: Museum für Völkerkunde
- Bühl, Walter. 2005. Formen des Kulturwandels in der Globalisierung. In: Merz-Benz, Peter-Ulrich und Gerhard Wagner [Hrsg.]. Kultur in Zeiten der Globalisierung: Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie. Frankfurt am Main: Humanities Online; 15-39
- Clauss, Manfred. 2010. Der Weg zur Wahrheit kostet Leben: zum frühchristlichen Selbstverständnis. In: Barceló, Pedro [Hrsg.]. Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit. Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 135-145
- Coulon, Gérard. 2002. Das Weiterleben des Druidentums in römischer Zeit. In: Cain, Hans-Ulrich und Sabine Rieckhoff [Hrsg.]. Fromm – Fremd – Barbarisch: Die Religion der Kelten. Mainz am Rhein: von Zabern; 42-45
- Dickhardt, Michael. 2001. Creating and Representing Sacred Spaces as Processes of Symbolic Mediation: A Theoretical Introduction from a Cultural Anthropological Perspective. In: Dickhardt, Michael and Vera Dorofeeva-Lichtmann [eds.]. Creating and Representing Sacred Spaces. Göttinger Beiträge zur Asienforschung 2-3. Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag; 7-37
- Dobesch, Gerhard. 2001. Ausgewählte Schriften, Band 2: Kelten und Germanen. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag
- Eder, Klaus. 2002. Die Natur: Ein neues Identitätssymbol der Moderne? Zur Bedeutung kultureller Traditionen für den gesellschaftlichen Umgang mit der Natur. In: Gingrich, Andre und Elke Mader (Hrsg.). Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt. Wien [u.a.]: Böhlau; 31-69

- Egenter, Nold. 1991. Otto Friedrich Bollnow's anthropologisches Konzept des Raums und seine Bedeutung für die wissenschaftliche Architekturforschung heute. Vortragsunterlagen
<http://home.worldcom.ch/negenter/015AcrobatArchives/InternetPublic/BollnowRaum.pdf> [Letzter Zugriff: 08. 09. 2012]
- Eliade, Mircea. 1990. Das Heilige und das Profane. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Eller, Jack David. 2007. Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate. New York, London: Routledge
- Fartacek, Gebhard. 2003. Pilgerstätten in der syrischen Peripherie: Eine ethnologische Studie zur kognitiven Konstruktion sakraler Plätze und deren Praxisrelevanz. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- Fielhauer, H. 1975. Sagen vom Untersberg und seinen Höhlen: geschichtliche und gesellschaftliche Beziehungen in den Untersberg-Sagen. In: Klappacher, Walter [Hrsg.]. Salzburger Höhlenbuch 1. Salzburg: Landesverein für Höhlenkunde in Salzburg
- Fleck, Thorsten. 2006. Isis, Sarapis, Mithras und die Ausbreitung des Christentums im 3. Jahrhundert. In: Johne, Klaus-Peter | Gerhardt, Thomas und Udo Hartmann [Hrsg.]. Deleto paene imperio Romano: Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit. Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 289-315
- Galler, Werner. 1982. Sonnwend- und Johannisbrauch in Niederösterreich
- Geertz, Clifford. 1983. Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Gennep, Arnold van. 1986. Übergangsriten. Campus-Verlag: Frankfurt am Main, New York
- Gingrich, Andre und Elke Mader. 2002. Der Elephant im Garten: Einleitende Bemerkungen von Andre Gingrich und Elke Mader. In: dies. [Hrsg.]. Metamorphosen der Natur: Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt. Wien [u.a.]: Böhlau; 7-31
- Gschlößl, Roland. 2006. Im Schmelztiegel der Religionen: Göttertausch bei Kelten, Römern und Germanen. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern Verlag
- Haffner, Alfred. 1995. Heiligtümer und Opferkulte der Kelten. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag
- Haid, Hans. 1992. Mythos und Kult in den Alpen. Ältestes, Altes und Aktuelles über Kultstätten und Bergheiligtümer im Alpenraum. Bad Sauerbrunn: Ed. Tau & Tau Type

- Halbmayer, Ernst und Elke Mader. 2004. Kultur, Raum und Landschaft in Zeiten der Globalisierung: Zur Einleitung. In: dies. [Hrsg.]. Kultur, Raum, Landschaft: zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel; 7-20
- Handelman, Don. 2004. Re-Framing Ritual. In: Kreinath, Jens / Hartung, Constance and Annette Deschner [eds.]. The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context. New York, Berlin, Oxford: Peter Lang; 9-21
- Hartenstein, Christine. 1991. Zwischen „Groben“ und „Steinfeder“: Weinbauvolkskunde der Marktgemeinde Spitz an der Donau. Wien: DISS
- Hauser, Robert und Gerhard Banse. 2010. Kultur und Kulturalität: Annäherung an ein vielschichtiges Konzept. In: Parodi, Oliver [Hrsg.]. Wechselspiele: Kultur und Nachhaltigkeit: Annäherungen an ein Spannungsfeld. Berlin: Ed. Sigma
- Hauser-Schäublin, Brigitta. 2003. Raum, Ritual und Gesellschaft: Religiöse Zentren und sozio-religiöse Verdichtungen im Ritual. In: Hauser-Schäublin, Brigitta und Michael Dickhardt [Hrsg.]. Kulturelle Räume – räumliche Kultur: Zur Neubestimmung des Verhältnisses zweier fundamentaler Kategorien menschlicher Praxis. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag; 43-89
- Hauser-Schäublin, Brigitta. 2008. Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina [Hrsg.]. Methoden ethnologischer Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag; 37-59
- Hirsch, Eric. 1995. Landscape: Between Place and Space. In: Hirsch, Eric und Michael O'Hanlon [eds.]. 1995. The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space. Oxford: Clarendon Press; 1-31
- Hofeneder, Andreas. 2007. Plinius und die Druiden: Überlegungen zur naturalis historia 16, 249-251. In: Birkhan, Helmut [Hrsg.]. Kelten-Einfälle an der Donau: Akten des Vierten Symposiums deutschsprachiger Keltologinnen und Keltologen, 17. - 21. Juli 2005. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 307-325
- Karl, Raimund. 2008. Hausfrieden: Die Siedlung als magisch-religiös geschützter Raum. In: Stifter, David [Hrsg.]. Keltische Forschungen 3. Wien: Praesens Verlag; 103-143
- Khan-Svik, Gabriele. 2008. Kultur – ethnologisch betrachtet. In: Paideia: Philosophical E-Journal of Charles University 1 (5); 1-21
<http://userweb.pdf.cuni.cz/paideia/download/khan.pdf> [Letzter Zugriff: 08. 09. 2012]

- Kreinath, Jens. 2005. Semiose des Rituals: Eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung. Heidelberg: DISS;
http://archiv.ub.uniheidelberg.de/volltextserver/volltexte/2006/6570/pdf/Jens_Kreinath_Semiose_des_Rituals_2006_06_14.pdf [Zugriff: 01. 04. 2012]
- Kumoll, Karsten. 2007. Kultur, Geschichte und die Indigenisierung der Moderne. Bielefeld: transcript Verlag
- Lamnek, Siegfried. 2005. Qualitative Sozialforschung: Lehrbuch. 4. Auflage. Weinheim, Basel: Beltz Verlag
- Lehmann, Albrecht. 2007. Reden über Erfahrung: Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin: Dietrich Reimer Verlag
- Lomoth, Mirco. 2007. Mapuche, Forstunternehmen und Staat: ein Streitfall aus dem heutigen Chile. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag; Dipl.arbeit
- Low, Setha M. and Denise Lawrence-Zúñiga. 2003. Locating Culture. In: dies. [eds.]. The Anthropology of Space and Place: Locating Culture. Oxford: Blackwell Publ.; 1-49
- Mader, Elke. 2002. Die Macht des Jaguars: Natur im Weltbild der Shuar und Achuar in Amazonien. In: Gingrich, Andre und Elke Mader [Hrsg.]. Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt. Wien [u.a.]: Böhlau; 183-223
- Mader, Elke und Petra Hirzer. 2011. Peruanisches Masala. Hybridisierungsprozesse in der lateinamerikanischen Bollywood-Fankultur. In: Gugenberger, Eva und Kathrin Saringen [Hrsg.]. Hybridität – Transkulturalität – Kreolisierung: Innovation und Wandel in Kultur, Sprache und Literatur Lateinamerikas. Wien, Berlin: LIT-Verlag; 73-101
- Maier, Bernhard. 2000. Die Kelten: Ihre Geschichte von den Anfängen bis in die Gegenwart. München: Beck-Verlag
- Maier, Bernhard. 2001. Die Religion der Kelten: Götter – Mythen – Weltbild. München: Beck-Verlag.
- Maier, Bernhard. 2009. Die Druiden. München: Beck-Verlag
- Markale, Jean. 1985. Die Druiden: Gesellschaft und Götter der Kelten. München: Dianus-Trikont
- Meyer-Zwiffelhofer, Eckhard. 2009. Imperium Romanum: Geschichte der römischen Provinzen. München: Beck-Verlag

- Morphy, Howard. 1993. Colonialism, History and the Construction of Place: The Politics of Landscape in Northern Australia. In: Bender, Barbara [Hrsg.]. Landscape: Politics and Perspectives. Providence, Oxford: Berg Publishers; 205-245
- Moser, Anne. 2003. Raum und Zeit im Spiegel der Kultur. Frankfurt am Main, Berlin, NY [u.a.]: Peter Lang
- Müller-Funk, Wolfgang. 2006. Kulturtheorie: Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag
- Nenninger, Marcus. 2001. Die Römer und der Wald: Untersuchungen zum Umgang mit einem Naturraum am Beispiel der Römischen Nordwestprovinzen. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Perrin, Franck. 2002. Die Mistel. In: Cain, Hans-Ulrich und Sabine Rieckhoff [Hrsg.]. Fromm – Fremd – Barbarisch: Die Religion der Kelten. Mainz am Rhein: von Zabern; 15-17
- Peterson, Anna L. 1998. Nature and Society: Anthropological Perspectives by Philippe Descola and Gisli Palsson (Book Review). In: Agriculture and Human Values 15; 179-183
- Piccottini, Gernot. 1996. Die Stadt auf dem Magdalensberg. Geschichte – Handel – Kultur. In: Straube, Harald [Hrsg.] Ferrum Noricum und die Stadt auf dem Magdalensberg. Wien, New York: Springer Verlag; 168-187
- Resch-Rauter, Inge. 1994. Unser keltisches Erbe: Flurnamen, Sagen, Märchen und Brauchtum als Brücken in die Vergangenheit. Wien: Téletool Ed.
- Richter, Günther. 2011. Feste und Bräuche im Wandel der Zeit: Kirmes, Kürbis und Knecht Ruprecht. Bielefeld: Luther-Verlag
- Sahlins, Marshall David. 1992. Inseln der Geschichte. Hamburg: Junius
- Santos-Granero, Fernando. 2004. Arawakan Sacred Landscapes: Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia. In: Halbmayer, Ernst und Elke Mader. Kultur, Raum, Landschaft: zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel; 93-123
- Schlinke, Diether. 1988. Kelten in Österreich, 2. Auflage. Wien: Österreichischer Bundesverlag
- Schneider, Werner. 1985. Brauchtum und Feste in Österreich. Innsbruck: Pinguin-Verlag
- Schramayr, Georg. 1995. Landschaft im Wandel. In: Arbeitskreis zum Schutz der Wachau [Hrsg.]. Die Wachau: Perspektiven einer europäischen Flußlandschaft. Krems: Malek Verlag; 47-52

- Shaw, Rosalind. 1990. The Invention of „African Traditional Religion“. In: Religion 20; 339-353
- Stewart, Charles und Rosalind Shaw. 1994. Introduction: problematizing syncretism. In: Stewart, Charles und Rosalind Shaw [eds.]. Syncretism / Anti-syncretism: The politics of religious synthesis. London, New York: Routledge
- Storl, Wolf-Dieter. 2000. Die Pflanzen der Kelten: Heilkunde-Pflanzenzauber-Baumkalender
- Straube, Harald. 1996. Vom Beginn der Eisenzeit bis zur Römischen Kaiserzeit. In: ders. [Hrsg.]. Ferrum Noricum und die Stadt auf dem Magdalensberg. Wien, New York: Springer Verlag; 17-26
- Thrams, Peter. 1992. Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute; Vol. 4 (3); 469-488
- Weber-Fleischer, Yvonne. 1991/92. Die Überlieferung von den Herrschern im Berg – dargestellt am Beispiel der Untersbergsage. In: Kammerhofer-Aggermann, Ulrike [Hrsg.]. Sagenhafter Untersberg: Die Untersbergsage in Entwicklung und Rezeption. Salzburg: Salzburger Landesinstitut für Volkskunde; 17-171
- Webster, Jane. 2001. Creolizing the Roman Provinces. In: American Journal of Archaeology; Vol. 105 (2); 209-225
- Wells, Peter S. 2007. Die Barbaren sprechen: Kelten, Germanen und das römische Europa. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Welsch, Wolfgang. 1998. Transkulturalität: Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. In: Drechsel, Paul [Hrsg.]. Interkulturalität: Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainz: Studium generale; 45-73
- Wimmer, Andreas. 1996. Kultur: Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 48 (3); 401-425
<http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/wimmer/B19.pdf> [Letzter Zugriff: 08. 09. 2012]
- Wolff, Stephan. 2000. Clifford Geertz. In: Flick, Uwe | Kardorff, Ernst von und Ines Steinke [Hrsg.]. Qualitative Forschung: Ein Handbuch. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag; 84-96
- Wolf, Greg. 1997. Beyond Romans and Natives. In: World Archaeology; Vol. 28 (3); 339-350

Zelzer, Klaus. 2007. Der Goldene Zweig des Aeneas. In: Birkhan, Helmut [Hrsg.]. Kelten-Einfälle an der Donau: Akten des Vierten Symposiums deutschsprachiger Keltologinnen und Keltologen, 17. - 21. Juli 2005. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; 653-660

INTERNETQUELLEN (ohne Angaben):

www.untersberg.com [Letzter Zugriff: 08. 09. 2012]

Link 1: http://www.untersberg.org/html/untersbergzeit_wochenblatt_200.html

Link 3: <http://www.untersberg.org/html/mittagsscharte.html>

www.car-sperlich.com [Letzter Zugriff: 08. 09. 2012]

Link 2: <http://www.carl-sperlich.com/untersberg%20ritual.html>

Link 4: <http://www.carl-sperlich.com/neionicard1.html>

Zusammenfassung

Österreich ist ein Land im Herzen Europas, das nicht nur eine lange Geschichte aufweist, sondern auch seit jeher ein Zentrum interkultureller Begegnungen war. Als solches diente das Land bereits in prähistorischer Zeit verschiedensten Völkern als Durchzugsgebiet und war auch ständig von Zuwanderungen, Abwanderungen und Bevölkerungsverschiebungen betroffen. Auch wenn jene Gesellschaften, die sich im Zentrum Europas ansiedelten, durch viele Gemeinsamkeiten in den beiden Bereichen der Technologie und Landwirtschaft verbunden waren, darf das prähistorische Österreich keineswegs als kulturelle oder ethnische Einheit verstanden werden. Die Region war vielmehr durch eine starke Heterogenität als Resultat ständiger Kulturkontakte verschiedenster Völker geprägt. Aufgrund dieser multikulturellen und multiethnischen Ausgangssituation konnten die in Mitteleuropa ansässigen Bevölkerungsgruppen eine besondere Fähigkeit zur Anpassung und kulturellen Synthese entwickeln, die ihre Geschichte immer wieder bestimmen sollte.

In Anlehnung an die Theorien von Marshall Sahlins (1992), Clifford Geertz (1983) und Walter Bühl (2005) operiert die vorliegende Arbeit mit einem dynamischen Kulturbegriff, welcher die Variabilität, den prozesshaften Charakter und insbesondere die Wandelbarkeit von Kultur hervorhebt. Anhand dieses Kulturkonzeptes wird die interkulturelle Begegnung zwischen Kelten und Römern in Österreich während der römischen Expansion rekonstruiert und das Entstehen einer neuen römisch-keltischen Kultur als Resultat eines reziproken Austausches hervorgehoben. Im Mittelpunkt der Analyse stehen die Entwicklung und Veränderung sakraler Räume der Kelten im historischen Prozess, wobei die Darstellung keltischer Heiligtümer vorwiegend im Kontext ritueller Praktiken erfolgt. Darüber hinaus wird aufgezeigt, welche Auswirkungen das Vordringen des Christentums und das damit einhergehende gewandelte Naturverständnis auf die sakralen Räume der Kelten hatte.

Den Abschluss dieser Abhandlung bildet eine empirische Forschung, die sich einigen ausgewählten Landschaften in Österreich widmet, denen auch in einem modernen Kontext eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird, wengleich sich diese Bedeutung heute eher auf eine spirituelle, denn religiöse Ebene beschränkt.

Die theoretische Einbettung dieser Arbeit erfolgte einerseits anhand des Ansatzes von Eric Hirsch (1995), der Landschaft – wie auch Kultur – als einen dynamischen Prozess versteht, andererseits spielen die Überlegungen von Hauser-Schäublin (2003) sowie Low und Lawrence-Zúñiga (2003) bezüglich der Bedeutung und Sakralität von Raum und Landschaft eine zentrale Rolle. Vor allem das Konzept der “inscribed spaces”, bedeutungsvoller Landschaften, die ihre Wertigkeit aufgrund kontinuierlicher Bedeutungszuschreibungen erhalten, dient als Werkzeug der Analyse.

Abstract

Austria is a country in the heart of Europe which not only offers a long history, but has also always been a center of intercultural encounters. As such, Austria served different peoples of prehistoric times as an important transit area and was therefore constantly affected by migrations and population shifts. Although those societies which settled in early times in the center of Europe shared many similarities in the two areas of technology and agriculture, prehistoric Austria should not be looked upon as cultural or ethnic unity. The region was rather characterized by a strong heterogeneity as a result of constant cultural contacts of different peoples. Because of this multi-ethnic and multi-cultural baseline, populations in Central Europe could develop a special ability to adapt and to form cultural syntheses which was to determine their history again and again.

Based on the theories of Marshall Sahlins (1992), Clifford Geertz (1983) and Walter Bühl (2005), the present work operates with a dynamic concept of culture which highlights the variability, processual character and especially the changeableness of culture. Using this concept of culture, the intercultural encounter between Celts and Romans in Austria in the course of Roman expansion is reconstructed and the emergence of a new Romano-Celtic culture as a result of reciprocal exchange is emphasized. The analysis focuses on the development and change of Celtic sacred spaces in the historical process. In doing so the representation of these places and landscapes is mainly carried out in the context of ritual practices. Furthermore this thesis shows the strong impact of Christian expansion on sacred spaces of the Celts which was initiated by changes in the concepts of nature and space and led to the destruction of Celtic sacred places.

Finally this paper includes an empirical research that deals with some selected natural landscapes in Austria. These places are attributed particular importance in a modern context, although their meaning is rather limited to a spiritual than a religious level.

On the one hand the theoretical embedding of this work is based on the approach of Eric Hirsch (1995), who understands landscape as a dynamic process, on the other hand considerations of Hauser-Schäublin (2003) and Low

and Lawrence-Zúñiga (2003) on the importance and sacredness of space and landscape play a central role. In particular the concept of "inscribed spaces", meaningful landscapes that maintain their value through constant attributions of meaning, serves as a tool of analysis.

Curriculum Vitae

Angaben zur Person

Name: Mag. ANDREA BAUER
Geboren am: 04.05.1984 in Klosterneuburg
Anschrift: Gutheil-Schoder-Gasse 74/17/7, 1230 Wien
Tel.: 0664/ 3525833
e-mail: andreabauer84@gmx.at
Eltern: Dr. iur. Heinrich Bauer, Richter in Pension
Elisabeth Bauer, Bankangestellte in Pension
Staatsbürgerschaft: Österreicherin

Ausbildung

Seit 10/ 2002 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie sowie der Afrikawissenschaften an der Universität Wien
Abschluss mit Auszeichnung
06/ 2002 Schulabschluss mit Matura
1994 bis 2002 Besuch des BG/BRG Klosterneuburg

Berufserfahrung

Seit 07/ 2012 Lehrerin für Deutsch als Fremdsprache bei Actilingua Academy GmbH
seit 09/ 2011 Mitarbeiterin bei fran cultures, Plattform frankophoner Kulturen (zuständig für die Bereiche Presse und PR sowie interne Kommunikation)
09/ 2011 bis 02/ 2012 Museumspädagogin am Museum für Völkerkunde Wien
10/ 2010 bis 02/ 2011 Museumspädagogin am Museum für Völkerkunde Wien
07/ 2010 Teilnahme am Fellowship-Programm von „OYASAF“ (Omo-Oba Yemisi Adedoyin Shyllon Art Foundation) in Lagos, Nigeria
05/ 2009 bis 06/ 2010 Volontariat im Wiener Museum für Völkerkunde in der Abteilung „Afrika südlich der Sahara“
02/ 2008 bis 09/ 2011 Personalis GmbH
09/ 2006 bis 03/ 2007 Volontariat in der *community based organisation* „Edirisa“ in Kabale Town / Südwest-Uganda
07/ 2005 Ferialpraktikum in der Erste Bank / Filiale Klosterneuburg

Besondere Kenntnisse

Sprachkenntnisse: Deutsch – Muttersprache
Englisch – sehr gute Kenntnisse in Wort und Schrift
Spanisch – gute Kenntnisse
Französisch – Grundkenntnisse
PC-Kenntnisse: MS Office