

Götter, Mütter, Ahnenkult

Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland

**Von der Gemeinsamen Fakultät für Geistes- und
Sozialwissenschaften der Universität Hannover
zur Erlangung des Grades einer
Doktorin der Philosophie genehmigte
Dissertation**

von

Dr. rer. nat. Ina Wunn

geboren am 26. Juli 1954 in Remscheid

Referent: Prof. Dr. Dr. Peter Antes
Korreferent: Prof. Dr. Hans-Günter Peters
Tag der Promotion: 15. November 1999

Abstract in deutscher und englischer Sprache

Die bisherigen kontroversen Ansichten über die Religionen des Neolithikums auf anatomischem, griechischem und deutschem Gebiet wurden einer Revision unterzogen. Da eine direkte Analyse steinzeitlicher Religionen wegen des Fehlens schriftlicher Zeugnisse nicht möglich ist, mußte eine Methode entwickelt werden, welche den Zugang zu den religiösen Vorstellungen des Neolithikums mit Hilfe des ethnographischen und historischen Vergleichs erlaubt. In diesem Zusammenhang erwies sich die Revision geläufiger evolutionistischer Modelle als unumgänglich. Vorstellungen von einem aus Anatolien stammenden Fruchtbarkeitskult, von kannibalistischen Riten oder megalithischen Sternwarten sind nicht mehr haltbar. In Anatolien, Griechenland und Deutschland war nachweislich der Glaube an eine mythische Urmutter von Bedeutung, die in exhibitionierter Stellung abgebildet, nicht aber kultisch verehrt wurde. Im späteren Neolithikum traten die Abbilder der Urmutter zurück und machten semi-anikonischen Götterbildnissen Platz. Ein weiterer Schwerpunkt neolithischer Religion war die Verehrung der Ahnen, mythischer oder tatsächlicher Vorfahren. Ein Teil der im frühen Neolithikum weit verbreiteten Figurinen muß als Ahnenfiguren angesprochen werden. Auch die Rondelle und Megalithgräber des mittel- und westeuropäischen Neolithikums dienten dem Ahnenkult. Dementsprechend waren Totenbrauchtum und Bestattungssitten von überragender Bedeutung. Im frühen Neolithikum war überall die Sitte der intramuralen Bestattung weit verbreitet, und die Sekundärbestattung scheint weithin praktiziert worden zu sein. Später setzten sich Begräbnisse auf Gräberfeldern durch. Obwohl kultisches Handeln zunächst vorwiegend in häuslichem Rahmen stattfand, lassen sich schon früh Spuren gemeinschaftlich vollzogener Rituale feststellen. Allerdings hat es weder Tempel noch eine dazugehörige Priesterschaft gegeben.

The study of Neolithic religion and the role of early Mother Goddesses are issues that have come to be of increasing concern to scholars of the history of religion and archaeologists. In this paper the appropriateness of the concepts in the interpretation of the archaeological findings is re-evaluated. A direct analysis of stone-age religion is impossible, because only the material parts of the concerned cultures are left. Therefore a new method had to be developed, which allowed the reconstruction of Neolithic religion with the help of ethnographic analogies. In this context the current concepts in evolution of religion had to be discussed. As a result this study has neither endorsed the belief in a pan-Mediterranean and European religion, populated by a pantheon visibly manifested by both anthropomorphic and zoomorphic images, nor conceptions of early cannibalism. But in Anatolia, Greece and Germany certainly the belief in an early Mother-Goddess was common, who was represented in exhibitionated position. This Mother-Goddess was not worshipped in a cult. In the later Neolithic the images of the Mother-Goddess disappeared and made place to non-human cult-images. An other focus of early religion was the worship of the ancestors, who were represented by figurines. The henges and megalithic tombs of Neolithic Germany and western Europe are places of ancestor-worship. Therefore funeral ceremonies were of main concern for Neolithic cultures. The first Neolithic societies buried their dead within their villages or even within their houses and secondary burials were common. In later times the deceased were interred on cemeteries. In the early Neolithic religious rites were mainly performed in the house or privately. Later rituals became a matter of common concern, but neither special buildings like temples nor priests were known.

Schlagworte

Neolithische Religion - Urmutter - Neolithische Figurinen

Neolithic religion - Mother-Goddess - Neolithic figurines

Inhaltsverzeichnis

Abstract in deutscher und englischer Sprache	3
Schlagworte	3
Inhaltsverzeichnis.....	4
Einleitung.....	7
A. Annäherung an das Phänomen Steinzeitliche Religionen.....	10
1. Biologische Voraussetzungen.....	10
1.1. Biologische Dimensionen des Denkens.....	11
1.2. Biologische Grundlagen der Moral.....	14
2. Psychologische Ursachen von Religion.....	16
2.1. Psychologische Theorien zur Entstehung von Religiosität.....	16
2.1.1. Religiöse Anlage.....	16
2.1.2. Anlage und Umwelt.....	17
2.1.3. Kognitive Theorien.....	18
2.2. Exkurs: Konstruktion der Wirklichkeit.....	19
3. Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen.....	24
4. Evolution von Religion.....	27
4.1. Evolutionsmodelle in der Religionswissenschaft.....	27
4.2. Kritik an den Modellen zur religiösen Evolution.....	31
4.3. Anforderungen an ein Evolutionsmodell.....	35
4.3.1. Grundsätzliche Überlegungen.....	35
4.3.2. Methodik.....	37
5. Ethnographischer Vergleich.....	43
B. Kulturen und Fundstellen.....	45
1. Neolithikum in Anatolien.....	45
1.1. Ausgrabungen in Çatal Hüyük.....	46
1.1.1. Städtische Landschaft und Häuser von Çatal Hüyük.....	46
1.1.2. Bestattungen in Çatal Hüyük.....	50
1.1.3. Plastik Çatal Hüyüks.....	52
1.2. Ausgrabungen in Hacilar.....	55
1.2.1. Dörfliche Landschaft und Häuser von Hacilar.....	55
1.2.2. Bestattungen in Hacilar.....	61
1.2.3. Kunst in Hacilar.....	63
1.2.4. Keramik in Hacilar.....	66
2. Neolithikum in Griechenland.....	70
2.1. Ausgrabungen in Griechenland.....	71
2.1.1. Siedlungen des griechischen Neolithikums.....	71
2.1.2. Figurinen im neolithischen Griechenland.....	76
2.1.3. Bestattungen im neolithischen Griechenland.....	80
3. Neolithikum in Deutschland.....	83
3.1. Kultur der Linienbandkeramik.....	84
3.1.1. Siedlungen der Linienbandkeramik.....	85
3.1.2. Bestattungen der Linienbandkeramik.....	89
3.1.3. Figurinen in der Linienbandkeramik.....	92
3.1.4. Keramik in der Linienbandkeramik.....	93
3.1.5. Ein Opferplatz.....	93
3.2. Kultur der Stichbandkeramik.....	94
3.2.1. Siedlungen der stichbandkeramischen Kultur.....	94
3.2.2. Eine Rondellanlage.....	95
3.2.3. Keramik der stichbandkeramischen Kultur.....	96
3.2.4. Bestattungen der stichbandkeramischen Kultur.....	96
3.3. Rössener Kultur.....	97
3.3.1. Siedlungen der Rössener Kultur.....	97
3.3.2. Bestattungen der Rössener Kultur.....	98
3.4. Trichterbecherkultur mit zeitgleichen und verwandten Gruppen.....	99

3.4.1. Siedlungen der Trichterbecherkultur und der verwandten Gruppen.....	100
3.4.2. Begräbnisse der Trichterbecherkultur und verwandter Gruppen.....	105
3.5. Kugelamphorenkultur	118
3.5.1. Bestattungen der Kugelamphorenkultur.....	118
3.6. Havelländische Kultur	119
3.6.1. Bestattungen der Havelländischen Kultur	119
3.7. Schönfelder Kultur	120
3.7.1. Eine Siedlung der Schönfelder Kultur	121
3.7.2 Bestattungen der Schönfelder Kultur	121
3.8. Schnurkeramische Kultur	122
3.8.1. Siedlungen der Schnurkeramik.....	122
3.8.2. Bestattungen der Schnurkeramik.....	123
3.9. Einzelgrabkultur	127
3.9.1. Siedlungen der Einzelgrabkultur.....	127
3.9.2. Bestattungen der Einzelgrabkultur.....	128
3.9.3. Ein endneolithischer Kultplatz	129
3.10. Glockenbecherkultur	130
3.10.1. Siedlungen der Glockenbecherkultur.....	130
3.10.2. Bestattungen der Glockenbecherkultur	131
C. Religionen steinzeitlicher Kulturen	133
1. Frühe Religion Anatoliens.....	134
1.1. Religion in Çatal Hüyük.....	134
1.1.1. Die Deutung Mellaarts.....	134
1.1.2. Kritik aus archäologischer Sicht.....	144
1.1.3. Rekonstruktion der Religion in Çatal Hüyük.....	147
1.2. Religion in Hacilar	178
1.2.1. Die Deutung Mellaarts.....	178
1.2.2. Kritik an Mellaart	180
1.2.3. Religion in Hacilar	180
1.3. Zusammenfassung: Entwicklung der Religion in Anatolien	190
2. Frühe Religion in Griechenland.....	191
2.1. Die Deutung Gimbutas'	191
2.1.1. Gottheiten	192
2.1.2. Kult	192
2.1.3. Todesvorstellungen	193
2.1.4. Gesellschaft	193
2.1.5. Religiöse Organisation	193
2.2. Kritik an Gimbutas	194
2.3. Rekonstruktion der Religion in Griechenland.....	195
2.3.1. Figurinen.....	195
2.3.2. Gottheiten	203
2.3.3. Kult	207
2.3.4. Todesvorstellungen	211
2.3.5. Gesellschaft und Sozialstruktur	215
2.3.6. Religiöse Organisation	216
2.4. Zusammenfassung: Neolithische Religion in Griechenland	216
3. Neolithische Religion in Deutschland	217
3.1. Religion der Linienbandkeramik	218
3.1.1. Standpunkte.....	218
3.1.2. Rekonstruktion der Religion der Linienbandkeramik	220
3.2. Religion der stichbandkeramischen Kultur.....	245
3.2.1. Figurinen und theriomorphe Gefäße.....	246
3.2.2. Kult	246
3.2.3. Todesvorstellungen	247
3.2.4. Kultstätten.....	247
3.2.5. Gesellschaft und Sozialstruktur	251
3.3. Religion der Rössener Kultur.....	251
3.3.1. Idole.....	251
3.3.2. Todesvorstellungen	252
3.3.3. Gesellschaft und Sozialstruktur	253

3.4. Religion der Trichterbecherkultur und verwandter Gruppen	253
3.4.1. Gottheiten	254
3.4.2. Todesvorstellungen und Kult	255
3.4.3. Gesellschaft und Sozialstruktur	261
3.5. Religion der Kugelamphoren- und Havelländischen Kultur	263
3.5.1. Gottheiten	263
3.5.2. Gesellschaft und Sozialstruktur	263
3.5.3. Todesvorstellungen	264
3.6. Religion der Schönfelder Kultur	267
3.6.1. Gottheiten	267
3.6.2. Todesvorstellungen	267
3.6.3. Gesellschaft und Sozialstruktur	268
3.7. Religion der Schnurkeramik und Einzelgrabkultur	268
3.7.1. Die Ansicht Gimbutas´	268
3.7.2. Kritik an der Auffassung Gimbutas´	269
3.6.3. Gottheiten	269
3.6.4. Kult	271
3.6.5. Todesvorstellungen	272
3.6.6. Gesellschaft und Sozialstruktur	274
3.6.7. Religiöse Organisation	274
3.8. Religion der Glockenbecherkultur	275
3.8.1. Todesvorstellungen	275
3.8.2. Gesellschaft und Sozialstruktur	276
3.8. Zusammenfassung: Entwicklung der neolithischen Religion in Deutschland	276
D. Entwicklung der religiösen Vorstellungen	279
1. Neue Ergebnisse	279
2. Entwicklung der Religion im Neolithikum	281
2.1. Gemeinsamkeiten der neolithischen Religionen	282
2.2. Unterschiede der neolithischen Religionen	283
2.3. Schwerpunkte neolithischer Religionen	284
3. Ausblick	285
Anhang	286
1. Zeittafeln zu Ausgrabungsstätten und Kulturenabfolge	286
Kulturenabfolge der Jungsteinzeit in Deutschland (5500 v. Chr. - 2000 v. Chr.)	287
Das Neolithikum in Anatolien und Griechenland (7200 v. Chr. - 4400 v. Chr.)	287
2. Literaturverzeichnis	288
3. Wissenschaftlicher Werdegang	298

Einleitung

Diese Studie beschäftigt sich mit den Religionen des Neolithikums. Im Rahmen einer Revision der bisherigen Vorstellungen über steinzeitlichen Religionen wurden in der jüngsten Vergangenheit bereits die Arbeiten zu paläolithischen Religionen einer kritischen Bearbeitung unterzogen.¹ Die Untersuchung der religiösen Vorstellungen einiger neolithischer Kulturen in Kleinasien, Griechenland und Deutschland versteht sich als Fortsetzung dieser Aufgabe.

Arbeiten über die Religionen der Steinzeit von religionswissenschaftlicher Seite sind durchweg veraltet. Die letzte zusammenfassende Darstellung stammt von Johannes Maringer.² Seine Vorstellungen religiöser Praktiken des steinzeitlichen Menschen fußen auf Forschungsergebnissen der Anthropologie und Archäologie zu Beginn dieses Jahrhunderts. Eine kritische Sichtung unter Berücksichtigung des veränderten Wissensstandes in der Archäologie, Anthropologie und Ethnologie zeigt, daß die bisherigen Auffassungen von den Religionen der Steinzeit als überholt gelten müssen. Darüber hinaus diskutiert die religionswissenschaftliche Literatur zum Thema Religion der Steinzeit zum überwiegenden Teil vermutete religiöse Praktiken der Alt- und Mittelsteinzeit. Dies muß um so mehr verwundern, als die Fundlage gerade für das Paläolithikum sehr schlecht ist. Nur wenige Ausgrabungsbefunde lassen überhaupt Rückschlüsse auf die Lebensweise des altsteinzeitlichen Menschen zu.³ Dennoch schien es den Verfassern möglich zu sein, auf der Basis der spärlichen Funde aus dem Paläolithikum auf verschiedenste religiöse Vorstellungen und Praktiken schließen zu können. Als Beispiele seien hier nur Schädelkult, Langknochenopfer und ritueller Kannibalismus genannt.⁴ Erheblich besser ist das Leben der Neolithiker dokumentiert. Haustypen, Siedlungsformen und -größen, handwerkliche Techniken einschließlich der Keramik, die Wirtschaftsweise, Handel und Verkehr sowie Bestattungen sind von einer schier unübersehbaren Zahl an Fundstellen bekannt.⁵ Die an Umfang geringeren und in ihren Aussagen meist erheblich zurückhaltenderen Arbeiten zu möglichen neolithischen Religionen auch in Mitteleuropa dagegen stützen sich weniger auf die hiesigen Grabungsergebnisse, sondern vorwiegend auf die Resultate von Ausgrabungen im Vorderen Orient wie Jericho, Çatal Hüyük oder Hacilar,⁶ wo die räumliche Nähe zu frühen Hochkulturen, deren religiöse Vorstellungen ihren Niederschlag in ersten schriftlichen

¹ Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1997

² Vgl. Maringer, Johannes: Vorgeschichtliche Religion, Zürich, Köln 1956.

³ Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1987, S. 40 - 84.

⁴ Eine Zusammenstellung findet sich ebd. S. 85 - 132.

⁵ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häßler, Stuttgart 1991, S. 109 - 144.

⁶ Vgl. Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 47 - 58.

Dokumenten fand, eine fundierte Interpretation vergleichsweise einfach erscheinen ließ. So nimmt Maringer an: „Die Verbindung nach dem Orient hin verweist uns auf die dortigen Fruchtbarkeitskulte, in deren Mittelpunkt schon früh eine weiblich aufgefaßte und dargestellte Gottheit steht. Die Fruchtbarkeit des Bodens muß bereits früh nach Analogie der weiblichen Fruchtbarkeit gedeutet und als eine weibliche Kraft verehrt worden sein.“⁷ Auch Mircea Eliade ist der Ansicht, daß die neolithischen Religionen Europas durch Fruchtbarkeitskulte geprägt wurden, in deren Mittelpunkt eine Göttin stand, daß aber auch ein Wettergott „mit seinen Epiphanien Stier und Bukranie“⁸ bekannt gewesen sei. Diese Vorstellungen Maringers und Eliades werden von einigen Archäologen wie James Mellaart und Marija Gimbutas nicht nur geteilt, sondern dahingehend präzisiert, daß im Neolithikum der Glaube an mehrere vorwiegend weibliche Gottheiten verbreitet war, die jedoch letztlich nur die verschiedenen Aspekte einer einzigen „Großen Mutter“ und ihres Sohngeliebten darstellten.⁹ Auf deutschem Gebiet soll nach Ansicht einiger Archäologen der Fruchtbarkeitskult nur eine sekundäre Rolle gespielt haben, während im Vordergrund der Religiosität Opferpraktiken gestanden hätten, bei denen Menschenopfer, Menschenzerstückelung und Kannibalismus eine große Rolle gespielt hätten.¹⁰

Dieser kurze Aufriß des Diskussionsstandes hinsichtlich der neolithischen Religionen erlaubt, die geläufigen Ansichten in einigen Thesen zusammenzufassen:

- Alle neolithischen Kulturen Europas hatten die gleiche oder zumindest eine sehr ähnliche Religion, deren Ursprünge im Vorderen Orient zu suchen sind.
- Im Mittelpunkt dieser Religion stand der Kult einer anthropomorphen „Großen Göttin“ und vielleicht einer ihr nachgeordneten männlichen Gottheit mit seinen Epiphanien Stier und Bukranie.
- Inhalt dieser Religion waren Vorstellungen, die um die Analogie von weiblicher Fruchtbarkeit und Fruchtbarkeit des Bodens kreisten.
- Auf deutschen Gebiet waren zusätzlich Menschenopfer und Kannibalismus verbreitet.

Diese Behauptungen, auf denen die gängigen Rekonstruktionen der religiösen Vorstellungen in verschiedenen neolithischen Kulturen auf deutschem Gebiet fußen, müssen hinterfragt werden. Daher kann eine Diskussion der hiesigen neolithischen Religionen nicht ausschließlich auf der Basis archäologischer Untersuchungen der entsprechenden Kulturen

⁷ Maringer, Johannes: Vorgeschichtliche Religion, Zürich, Köln 1956, S. 240.

⁸ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 57.

⁹ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, und Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967.

¹⁰ Vgl. Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 111 - 139.

erfolgen, vielmehr müssen die Ursprünge dieser weltanschaulichen Vorstellungen im Vorderen Orient und ihre Verbreitung über Europa in die Untersuchung mit einbezogen werden.

Der direkte Zugang zur Geisteswelt früher, schriftloser Kulturen ist verschlossen. Glaubensvorstellungen und Weltbild müssen daher aus den materiellen Hinterlassenschaften des frühen Menschen erschlossen werden. Grundlage einer Rekonstruktion der Religionen neolithischer Kulturen können aus diesem Grunde nur Ausgrabungsberichte sein. Viele Relikte allerdings lassen mehrere Schlußfolgerungen zu oder sind aus dem archäologischen Kontext überhaupt nicht zu erklären. Daher ist es allgemein gängige Praxis, unverständliche Funde anhand von Beispielen aus dem völkerkundlichen Bereich zu deuten, obwohl diese Vorgehensweise von einigen Forschern als unseriös abgelehnt wird.¹¹ Der Vergleich erfolgt im Allgemeinen nach den Grundsätzen der Ähnlichkeit: Gleiche materielle Hinterlassenschaften müssen angeblich einen gleichen geistigen Hintergrund gehabt haben. Das Ergebnis ist dann ein buntes Gemisch aus Versatzstücken der unterschiedlichsten Religionen aus den verschiedensten Kulturkreisen. Auch mit Hilfe anderer wissenschaftlicher Entwürfe, z.B. neueren evolutionistischen Modellen zur Entwicklung von Religion, ist ein Zugang zu den Hinterlassenschaften neolithischer Völker nicht ohne weiteres möglich. Es erwies sich daher als unumgänglich, die Frage nach den biologischen und psychologischen Gründen für die Entstehung von Religion noch einmal aufzuwerfen und die Zusammenhänge zwischen Religionsform und Gesellschaft kurz zu streifen. Da bisher keines der geläufigen religionswissenschaftlichen Modelle den Zugang zu steinzeitlichen Religionen erlaubte, wurde der Versuch gemacht, ein solches Modell zu entwickeln.

In einem ersten Arbeitsschritt soll auf der Basis des aktuellen Wissensstandes der Humanbiologie, der Religionspsychologie und -soziologie versucht werden, diejenigen Grundlagen zu erarbeiten, die eine Deutung archäologischer Phänomene unter religionswissenschaftlicher Fragestellung und damit einen Zugang zu steinzeitlichen Religionen ermöglichen. In einem zweiten Abschnitt werden deutungsrelevante Fundpunkte aufgelistet und beschrieben. Wegen der Fülle der Funde schien es weder möglich noch sinnvoll, eine möglichst umfassende Zusammenstellung der Ausgrabungsbefunde vorzulegen.¹² Die Untersuchung beschränkt sich daher im wesentlichen auf solche Fundkomplexe, die entweder charakteristisch und besonders gut dokumentiert sind, oder auf solche, die zu typischen Fehldeutungen Anlaß gaben. In einem letzten Abschnitt wird das archäologische Quellenmaterial mit Hilfe der im ersten Abschnitt erarbeiteten theoretischen Grundlagen diskutiert.

¹¹ Vgl. Raphael, Max: Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit, Hg. Shirley Chesney und Ilse Hirschfeld nach einem Manuskript Max Raphaels. Frankfurt am Main 1978.

¹² Tabellen zur Periodeneinteilung und Kulturenabfolge der Jungsteinzeit finden sich im Anhang.

A. Annäherung an das Phänomen Steinzeitliche Religionen

Die großen, das Denken ihrer Zeit bestimmenden Entwürfe zur Entstehung von Religion und damit zu frühesten Religionsformen stammen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert. Auch wenn diese Theorien bald als überholt galten und durch andere, z. B. religionspsychologische oder -soziologische Modelle abgelöst wurden, hinterließen die Eingängigkeit und angebliche Folgerichtigkeit dieser Vorstellung einer geradlinigen und aufsteigenden Religionsentwicklung deutliche Spuren bei der Interpretation fossiler schriftloser Kulturen.

Der aktuelle Wissenstand in Forschungsdisziplinen wie Verhaltensbiologie, Psychologie, Religionssoziologie und Anthropologie macht es heute möglich, die Bedingungen, unter denen sich bestimmte Religionsformen bilden, zu beschreiben. Die Darstellung der Prozesse, die zu erstem sittlichen Verhalten führten, der seelischen und gesellschaftlichen Vorgänge, deren Einflüsse auf Religion unbestritten sind, und der Religionsformen von ursprünglich lebenden Völkern erlaubt zwar nicht den Rückschluß auf eine konkrete vorzeitliche Religion. Allerdings können und müssen die Ergebnisse der genannten Disziplinen Interpretationsrichtlinien liefern, mit deren Hilfe das von der Archäologie bereitgestellte Material gedeutet werden kann.¹ Dies darf nicht zu einer Deutung in der Art des naiven Assoziierens führen, wie es bisher leider in der religionswissenschaftlichen Literatur oft der Fall war. Vielmehr müssen die Bedingungen, unter denen das bereitgestellte Wissen angewandt wird, zu einem Modell führen, mit dessen Hilfe ein Zugang zu fossilen Religionen schriftloser Kulturen ermöglicht wird. Der Versuch, ein solches Modell zumindest in Ansätzen zu entwickeln, soll hier gemacht werden. Diese Methode geht von der Voraussetzung aus, daß das Denken und Empfinden des steinzeitlichen Menschen seit dem Jungpaläolithikum, also seit dem Auftreten des modernen Homo sapiens sapiens, weitgehend dem der rezenten Vertreter dieser Art entspricht.²

1. Biologische Voraussetzungen

Es soll kurz umrissen werden, inwieweit das menschliche Gehirn prädisponiert ist, religiöse Gedankengänge zu entwickeln. Religion in diesem Zusammenhang ist dann die Ergänzung der sinnlich erfaßbaren Welt durch einen gedanklichen Überbau, der den empfundenen oder gedachten Mangel an Welterkenntnis mit Hilfe gedanklicher Konstrukte behebt.

¹ Vgl. Eliade, Mircea und Ioan P. Couliano: Handbuch der Religionen, Zürich, München 1991, S. 5.

² Es handelt sich bei diesem Postulat um eine Annahme, die allerdings durch die materiellen Hinterlassenschaften des frühen Homo sapiens sapiens gerechtfertigt scheint. Andererseits weisen Henke und Rothe darauf hin, daß die biologische Evolution des Homo sapiens zu diesem Zeitpunkt noch keineswegs abgeschlossen war. Inwieweit diese Entwicklung Einfluß auf das Denken und Empfinden des Menschen hatte, kann nicht mit endgültiger Sicherheit gesagt werden. Vgl. Henke, Winfried und Hartmut Rothe: Paläoanthropologie, Heidelberg 1994, S. 523 - 534.

1.1. Biologische Dimensionen des Denkens

Das Gehirn der höheren Säugerarten und damit auch des Menschen ist ein hochkomplexes System der Informationsverarbeitung zum Zweck der Verhaltenssteuerung.³ Im Laufe der progressiven Gehirnentwicklung der Hominiden gingen viele ursprünglich genetisch fixierte Programme des Verhaltens verloren und wurden ersetzt durch die Fähigkeit, angemessenes Verhalten in selbstregulierten Instruktionen zu erlernen. Das heißt, daß das menschliche Verhalten im Unterschied zum (Instinkt-)Verhalten anderer Säuger im Verlauf der Evolution immer mehr durch individuell erworbene, also erlernte und im Sozialverband weitergegebene Programme gesteuert wurde. Der Vorteil dieser Entwicklung war eine erhöhte und flexible Anpassungsfähigkeit an die unterschiedlichsten Anforderungen einer ständig wechselnden Umwelt⁴; die Voraussetzung war die Entwicklung eines Gehirns mit höchster Lernfähigkeit. Jedes menschliche Individuum muß in einem eigenen Adaptationsprozeß die jeweils gegebenen Umweltparameter in seine Verhaltensstrukturen und Reaktionsprogramme einbauen. In diesem Zusammenhang spielt die Entwicklung der Sprache eine nicht zu unterschätzenden Rolle, da mit ihrer Hilfe der Lernprozeß ungemein erleichtert und seine Effizienz erhöht wird. Zu den Umweltparametern zählen auch die gespeicherten Erfahrungen der historischen menschlichen Gemeinschaft, deren Traditionswerte das Leistungsprofil des Menschengehirns mitformen.⁵

Im Gehirn findet Informationsverarbeitung zum Zwecke der Verhaltenssteuerung statt. Diese Informationen stammen sowohl aus der äußeren Umwelt des Lebewesens als auch aus dem eigenen Organismus; die Ergebnisse der Informationsverarbeitung sind Informationen an den eigenen Körper und die Umwelt in Form von Bewegungen und Kommunikationsaktionen. Die Bedeutung der Information ist also, eine Verbindung zwischen Lebewesen und Umwelt aufrecht zu erhalten, d. h. zwischen Umwelt und Organismus findet ein Austausch von Wirklichkeitsmerkmalen statt. Allerdings besteht keine Wesensgleichheit zwischen der physikalisch - chemischen Wirklichkeit unserer Umwelt und unseres Körpers und den durch sie ausgelösten wirklichen Gehirnvorgängen, denn Sonnenstrahlung, Schallwellen, Druck usw. sind von den ihnen entsprechenden neurophysiologischen Prozessen völlig verschieden. Der Verkehr zwischen den beiden Wirklichkeitsprovinzen des

³ Vgl. Oeser, Erhard und Franz Seitelberger: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis, Darmstadt 1995, S. 24.

⁴ Die Entwicklung des Menschen vom Homo erectus zum Homo sapiens vollzog sich während des Quartärs, eines geologischen Zeitabschnittes, wo der rasche Wechsel zwischen Warm- und Kaltzeiten innerhalb geologisch kürzester Zeitabschnitte vollkommen unterschiedliche Anforderungen an den Menschen stellte. Diesen Anforderungen wäre der Mensch, wenn er nur über ein genetisch fixiertes Verhaltensrepertoire verfügt hätte, nicht gewachsen gewesen. Im Unterschied zu den anderen quartären Säugerarten, die während der Kalt- bzw. Warmzeiten in für sie günstigere Lebensräume auswichen oder ausstarben, bewohnte die Gattung Homo Europa sowohl während der Warm- als auch während der Kaltzeiten. Dies wurde möglich durch die progressive Hirnentwicklung, die genetisch fixiertes und damit starres Verhalten durch erlerntes Verhalten ersetzte und ein rasches Reagieren auf veränderte Umweltfaktoren ermöglichte. Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1997, S. 11 -19 und S. 29 - 39.

⁵ Dieser Abschnitt hält sich eng an: Oeser, Erhard und Franz Seitelberger: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis, Darmstadt 1995, S. 37 - 40.

Gehirns und seiner Umwelt wird faktisch vollzogen, wobei zwischen den ausgetauschten Merkmalen das Verhältnis der Repräsentanz besteht. Zugänglich ist den Lebewesen lediglich ein bestimmter Ausschnitt der Gesamtwirklichkeit der materiellen Welt, indem nur bestimmte Merkmale überhaupt in den Sinnesorganen von den Rezeptoren aufgenommen, zu Signalmustern umgewandelt und in dieser Form als Nachricht verarbeitet werden.⁶ „Das heißt, das Nervensystem hat grundsätzlich nur mit Entsprechungen und Abstraktionen von Wirklichkeit und keineswegs mit dem Weltwirklichen selbst zu tun.“⁷

Der Informationsträger ist die Nervenzelle. Die Gesamtheit der Nervenzellen kann als „Repräsentanz der Geschichtlichkeit der Individualexistenz und unserer subjektiven Identität“⁸ betrachtet werden. In ihrer Gesamtheit bewahren sie das vom Individuum Erfahrene und Gelernte ebenso wie individuelle Erlebnisse und Gedachtes. Das Gedachte tritt beim Menschen als eigenmächtige innere Information neben die äußere, aus der Umwelt stammende Information und erhöht so die Anzahl der zur Verfügung stehenden Verhaltensalternativen.⁹

Die oben beschriebenen kognitiven Möglichkeiten des Menschen werden durch die Erkenntnistheorie erklärt. Die Hauptthese der evolutionären Erkenntnistheorie lautet: Da der Mensch ein Produkt der Evolution ist, müssen seine Denkstrukturen ebenfalls evolutiv in Anpassung an die reale Welt entstanden sein. Die Strukturen des menschlichen Denkens stimmen zumindest partiell mit der Wirklichkeit überein, da nur eine solche Anpassung eine optimale Verhaltenssteuerung gewährleistet.¹⁰ Mit dem Vokabular der Evolutionstheorie ausgedrückt bedeutete falsches Denken einen gravierenden Mangel an Fitness, während richtiges Denken die Gesamtfitness erhöhte. In diesem Zusammenhang ist die Erwartung kausaler Zusammenhänge ein selektionsbewährter Algorithmus, d.h. letztlich besteht ein „Verhaltenszwang“, nach kausalen Ursachen zu forschen.¹¹

⁶ Vgl. ebd. S. 45 - 50.

⁷ Ebd. S. 45 - 46.

⁸ Ebd. S. 75.

⁹ Vgl. ebd. S. 74 - 75.

Wesentlich für die Frage nach den biologischen Grundlagen von Religion ist, daß Gedachtes als innere Information der aus der Umwelt stammenden äußeren Information gleichwertig gegenübersteht. Das Gedachte kann für den Menschen eventuell einen Informationsvorsprung darstellen, denn der Mensch hat im Laufe der Evolution gelernt, daß präadaptives Denken, also das Vorausdenken verschiedener Ereignismöglichkeiten, die außerhalb seiner jetzigen Erfahrungen liegen, ihm einen Vorteil verschaffen, wenn Unvorhergesehenes eintritt. Wenn nämlich das mögliche Ereignis bereits vorher als Gedachtes verarbeitet wurde und eine theoretisch erarbeitete Handlungsanweisung vorliegt, kann er angemessen reagieren, ohne auf Erfahrung, die er in diesem Falle nicht hat, zurückgreifen zu müssen. Daher werden auch potentielle Möglichkeiten überdacht und in das Verhalten, wenn sinnvoll, mit eingebaut.

¹⁰ Vgl. Mohr, Hans: Natur und Moral, Darmstadt 1995, S. 19.

¹¹ Wo ein genetisch fixierter Verhaltenszwang besteht, eine Ursache zu suchen, wird sie, wenn sie in der realen, d.h. hier in der durch die Sinne vermittelbaren Welt, nicht auffindbar ist, gedacht. Dieses Denken der Ursache ist eine Selektionsvorteil, da durch das Denken von Möglichkeiten Verhaltensanweisungen theoretisch bereitgestellt werden, die im Lebensfalle sofort abgerufen werden können. So eine rein denkerische Lösung eines potentiellen Problems ist auch die Bereitstellung von Religion.

Die Anpassung der menschlichen kognitiven Fähigkeiten an die Umwelt erfolgte über den Weg Information - Informationsverarbeitung - optimierte Verhaltenssteuerung - erhöhte Gesamtfitness - Selektionsvorteil. Die Informationen über die äußere Umwelt erreichen das menschliche Gehirn aber über die Sinne. Demgemäß ist, wie oben bereits erwähnt, die Anpassung unserer kognitiven Strukturen an die Umwelt eng begrenzt. Bedingt durch die Leistungsfähigkeit unserer Sinnesorgane erfolgte die optimierte Anpassung an die Umwelt nur in dem für das Überleben des Menschen relevanten Bereich mittlerer Reichweite.¹² Konkret heißt das: Die „Welt unserer Cromagnon-Vorfahren war in ihren mittleren Dimensionen eine stabile, geordnete, kohärente Welt..., in der keine abrupten Wechsel, kein exponentielles Wachstum, keine Sprünge vorkamen, eine Welt, in der sich lineare Kausalität, monokausales Denken in kurzen Kausalketten, bewährte.“¹³ Da sich der kognitive Apparat des Menschen in Anpassung an die Welt der mittleren Dimensionen entwickelt hat, müssen wir damit rechnen, daß es Grenzen unseres Erkenntnisvermögens gibt. Hans Mohr nennt folgendes Beispiel: Es „ergaben sich in der Physik der kleinen und großen Dimensionen erschreckende erkenntnistheoretische Probleme, die bis heute ungelöst geblieben sind: Die Unschärferelation, das scheinbare ‘Versagen’ des Kausalitätsprinzips in der Mikrophysik, die unbegreiflichen Konsequenzen des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik bei seiner Anwendung auf das Universum, die unüberwindlichen Schwierigkeiten mit den uns vertrauten Ideen... von Raum und Zeit in der Relativitätstheorie. Auch wenn die nicht-euklidische Welt in ihren mathematischen Strukturen noch (partiell?) erkennbar sein sollte, sie ist definitiv nicht mehr vorstellbar.“¹⁴

Ebenso wie in der Physik gewisse erkenntnistheoretische Fragen nicht lösbar sind, können die existenziellen Fragen des Menschen nach seinem Woher und Wohin mit Hilfe seines an einen Mesokosmos angepaßten Gehirns nicht gelöst werden. Der „Verhaltenszwang“, nach kausalen Ursachen zu forschen, zwingt den Menschen jedoch immer wieder, genau diese Fragen zu stellen, die für ihn empirisch nicht lösbar sind. Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist das Denken des Möglichen; d.h. der Mensch schafft sich mit Hilfe des Gedachten eine zusätzliche innere Information, um über eine Anzahl von Verhaltensalternativen zu verfügen, die bei unerwarteten Anforderungen durch die äußere Umwelt vorteilhaft angewandt werden könnten - eine bewährte Evolutionsstrategie.¹⁵ Anders ausgedrückt: wo ein genetisch fixierter Verhaltenszwang besteht, eine Ursache zu suchen, wird sie, wenn sie in der realen, d.h. hier in der durch die Sinne vermittelbaren Welt, nicht auffindbar ist, gedacht. Dieses Denken von möglichen Ursachen ist eine Selektionsvorteil, da durch das Denken von Möglichkeiten

¹² Hans Mohr ist der Ansicht: „Der Grund für die Begrenzung unseres sensorischen Systems und damit unserer Anschauungsformen und kognitiven Strukturen ist darin zu suchen, daß die genetische Evolution des Menschen abhing von der Struktur und Auflösungskraft jener Sinnesorgane, die ihrer prinzipiellen Konstruktion nach viel früher in der tierischen Evolution angelegt waren und kaum noch verbessert werden konnten.“ Mohr, Hans: Natur und Moral, Darmstadt 1995, S. 26 - 27.

¹³ Ebd. S. 29.

¹⁴ Ebd. S. 27.

¹⁵ Vgl. Abschnitt 2.1.1.1. dieser Arbeit.

Verhaltensanweisungen theoretisch bereitgestellt werden, die im Erlebensfalle sofort abgerufen werden können. So eine rein denkerische Lösung eines potentiellen Problems ist auch die Bereitstellung von Religion.

Wenn das Denken des Denkbaren ein theoretisches Gebäude hergestellt hat, das in der Lage ist, kognitive Lücken zu füllen, wird dieses Gedachte kulturell weitervermittelt und immer wieder als innere Information mit Informationen aus der Umwelt verknüpft und anschließend so korrigiert, daß sich ein befriedigendes Abbild der Wirklichkeit formt. Haben sich erst einmal erdachte und überlieferte Glaubensvorstellungen, Mythen, ein eingesetzter Kult oder magische Praktiken bewährt, werden sie zusammen mit anderen Kulturgütern tradiert und bei sich ändernden Umweltbedingungen modifiziert, aber kaum jemals völlig ausgesetzt werden. Da sich die kognitiven Fähigkeiten des Menschen in einer Umgebung entwickelt haben, die keine Sprünge machte, ist dem Menschen ein ungeheurer Glaube an die Uniformität und Verlässlichkeit der Natur eigen, die dazu führt, tradierte Verhaltensweisen beizubehalten.

1.2. Biologische Grundlagen der Moral

Die Evolutionäre Ethik ist eine wissenschaftliche Theorie, die versucht, die historische Genese des tatsächlichen sittlichen Verhaltens wissenschaftlich zu erklären. Da nicht nur die kognitiven Strukturen, sondern auch die Verhaltens- und Handlungsstrukturen im Zuge der Evolution entstanden sind, unterliegen auch sie genetischen Determinanten. Die Friedfertigkeit und Nächstenliebe innerhalb einer Kleingruppe kann überzeugend mit dem soziobiologischen Konzept der Gesamtfitness und der Sippen Selektion erklärt werden.¹⁶ Dabei ist Gesamtfitness die Summe der Fitness, die ein Individuum als solches besitzt, plus aller Einflüsse, die das Individuum auf die Fitness seiner genetischen Verwandten ausübt. Primär ist altruistisches Verhalten für ein Individuum von Nachteil, wenn es auf einen eigenen Vorteil zugunsten eines anderen Individuums verzichtet, also seine persönlichen Überlebenschancen und die seiner eigenen genetischen Nachkommen verringert. Da die Selektion aber nicht nur am Individuum, sondern auch an der Gruppe ansetzt, ist es unter Umständen für das Überleben der Gruppe von Vorteil, wenn ein Individuum seine individuelle Fitness reduziert, um damit die Fitness der Gruppe zu erhöhen. „Dem Konzept der Gesamtfitness liegt also die Vorstellung zugrunde, daß alle sozialen Lebewesen durch die natürliche Selektion genetisch daraufhin disponiert werden, ihr soziales Verhalten so zu gestalten, daß die Weitergabe ihrer Gene maximiert wird, unabhängig davon, ob sie selber oder andere Angehörige der Sippe diese Gene weitergeben.“¹⁷ Aus diesem auf Gesamteignung gerichteten Altruismus der Primaten resultiert letztlich die menschliche Ethik. Hans Mohr faßt zusammen: „Wir brauchen moralisches Verhalten nicht zu lernen - es

¹⁶ Vgl. Mohr, Hans: Natur und Moral, Darmstadt 1995, S. 81.

ist eine angeborene Disposition, die uns befähigt, das moralisch Richtige zu treffen. Aber die jeweils geltenden sittlichen Normen müssen wir lernen. Damit diese uns einleuchten, müssen sie in den angeborenen sittlichen Spielraum passen.“¹⁸

Nicht nur altruistisches, sondern auch aggressives Verhalten ist das Ergebnis der Evolution. Aggressives Verhalten ist nicht auf zwischenmenschliche Auseinandersetzungen beschränkt, sondern bereits ein Instrument im Verhaltensrepertoire von Primaten und anderen Säugern zur Sicherung der sozialen Stellung innerhalb der Gruppe oder zur Verteidigung gegen Aggressoren von außen.¹⁹ Während der Aggressionstrieb in Kleingruppen durch entsprechende angepaßte Verhaltensstrategien im allgemeinen kontrolliert werden kann, kam es beim Homo sapiens zum blutigen „Kampf ums Dasein“, als die Tragekapazität der Erde, bezogen auf die damaligen Produktionsbedingungen, erschöpft war. Zunächst konnten durch das Erschließen einer neuen ökologischen Nische, der des Viehzüchters und Ackerbauern, direkte Auseinandersetzungen vermieden werden. Dann aber mußte Expansion auf Kosten anderer Gruppen erfolgen. Da bei seßhaften Bevölkerungsgruppen territoriale Konflikte nicht wie bei Jägern und Sammlern durch Ausweichen gelöst werden können, kam es seit dem Neolithikum zu Gruppenkonflikten, bei denen die Tötung des Artgenossen in Kauf genommen wurde. Diese Verhaltensstrategien bewährten sich. Daraus folgt eine teilweise genetisch vorgegebene, teilweise erlernte kollektive Aggressionskompetenz des Menschen, die im Widerspruch zu seiner ebenfalls genetisch verankerten Neigung zum Altruismus steht.²⁰

Im Zuge der Evolution des menschlichen Gehirns wurden wie oben beschrieben die starren, angeborenen Triebabläufe abgebaut, während die Antriebe erhalten blieben. Die Regelung der Triebabläufe erfolgt nun über erlernte, kulturell vermittelte Kontrollmuster, die es dem Menschen möglich machen, sich den verschiedensten Umweltbedingungen anzupassen.²¹ Bei einer evolutionistischen Betrachtungsweise kann man sich vorstellen, daß ein bestimmtes Wertesystem innerhalb einer Kultur zum Wohlergehen, also zu erhöhter Fitness der Gruppe beiträgt. Welche Rolle in diesem Zusammenhang Religion spielen kann, beschreibt Ernst Mayr: „Wenn wir... die großen Religionen und Philosophien, einschließlich der chinesischen und indischen, miteinander vergleichen, stoßen wir auf ethische Codices, die sich erstaunlich ähnlich sind, und zwar trotz ihrer weitgehend unabhängigen Geschichte. Dies läßt die Schlußfolgerung zu, daß die Philosophen, Propheten und Gesetzgeber, die für diese Codices verantwortlich waren, ihre jeweilige Gesellschaft genauestens studiert und, unter Nutzung ihrer Fähigkeit zu denken, auf der Grundlage dieser Beobachtungen

¹⁷ Ebd. S. 81.

¹⁸ Ebd. S. 84. Zur Diskussion vgl. auch Sommer, Volker: Alles Leben ist Egoismus. Zur Evolution des Eigennutzes, in: Schriftenreihe Forum Bd.3, Göttingen 1995, S. 66 - 77.

¹⁹ Vgl. Grammer, Karl: Biologische Grundlagen des Sozialverhaltens, Darmstadt 1995, S. 68 - 74.

²⁰ Vgl. Mohr, Hans: Natur und Moral, Darmstadt 1995, S. 83.

²¹ Vgl. Thenius, Erich: Der Mensch und seine Herkunft, in: Grzimek, Bernhard (Hg.): Grzimeks Tierleben Bd. 10, Säugetiere I, Zürich 1972, S. 64 - 65.

entschieden haben müssen, welche Normen von Vorteil waren und welche nicht. Die Normen... waren mit Sicherheit weitgehend ein Ergebnis vernünftiger Überlegung. Sind solche Normen einmal angenommen, werden sie Teil der kulturellen Tradition und von Generation zu Generation weitervererbt."²²

2. Psychologische Ursachen von Religion

Die Frage nach den psychologischen Ursachen von Religion ist in Zusammenhang mit steinzeitlicher Religion aus zweierlei Gründen relevant: Erstens ist nach Mircea Eliade die „Erfahrung des Heiligen... ein Element der Bewußtseinsstruktur“²³; Religion muß also auch in der Steinzeit vorausgesetzt werden. Zweitens wird immer noch von einer Anzahl von Anthropologen den Angehörigen sogenannter primitiver Kulturen die Fähigkeit zu logischem Denken oder reifem religiösen Empfinden abgesprochen.²⁴ Diese Vorstellung beruht auf der (nicht begründbaren) Gleichsetzung von individuellem und menscheitsgeschichtlichem religiösen Reifungsprozeß.

2.1. Psychologische Theorien zur Entstehung von Religiosität

Psychologische Theorien über die Entstehung der Religiosität diskutieren die Ursachen und Bedingungen, unter denen der Mensch religiös oder nicht religiös wird, bzw. wie und wodurch religiöse Bedürfnisse entstehen.

2.1.1. Religiöse Anlage

Die Vorstellung von einer religiösen Anlage, wie sie z. B. auch von Mircea Eliade vertreten wird²⁵, „verweist auf einen philosophischen Kontext, innerhalb dessen zwischen metaphysischen Elementen (dem Glauben an das Heilshandeln Gottes) und psychologischen Elementen (der Religiosität als Erscheinungsform menschlichen Seelenlebens) noch nicht konsequent geschieden wurde.“²⁶ Während die Theorie von einer religiösen Anlage ursprünglich auf der neuplatonischen Lehre von der Analogie des Seins basiert - in allem Seienden ist der Zusammenhang mit dem Sein selbst, mit dem Seinsgrund wesensmäßig angelegt - bezieht sich heute der Anlagebegriff auf die genetische Mitgift des

²² Vgl. Mayr, Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie, München, Zürich 1991, S. 107.

²³ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 17

²⁴ So bezeichnen Schlette und Kirschke das religiöse Denken im Neolithikum als „illusorische Ergänzung der Hilflosigkeit der Menschen gegenüber bestimmten natürlichen Mächten“, da das von den Neolithikern „entworfene Bild der Wirklichkeit unvermeidlich phantastisch und verzerrt“ war. Schlette, Friedrich und Siegfried Kirschke: Religion und Kult in der frühen Menschheitsgeschichte, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 15.

²⁵ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 17.

²⁶ Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 42.

Menschen. Die religiöse Anlage ist danach etwas Gegebenes, es handelt sich um angeborene Triebe im psychologischen Sinn, die in der Erbsubstanz des Menschen fixiert sein sollen. Diese Veranlagung zur Religiosität kommt bei den Menschen von selbst zum Tragen, wobei es sowohl religiös besonders begabte Menschen, als auch für die Entwicklung von Religiosität besonders geeignete Lebensalter geben soll. In diesem Zusammenhang ist in Anlehnung an Kant und Schleiermacher der Begriff des religiösen Apriori eingeführt worden. Auch für religiöse Erkenntnis gilt, daß formale Strukturelemente Bedingung der Erkenntnis sind: „Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder anderen...“²⁷ Im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit habe, so Schleiermacher, der Mensch ein religiöses Apriori, das dem möglichen Empfang religiöser Informationen vorausgehe. Die Fähigkeit zur Intuition ist dann die der Offenbarung gemäße Erkenntnisweise. Die Frage, wann und wo die religiöse Thematik in der Biographie des Menschen aufbricht, führte zur Ergänzung der Anlagetheorie durch Umwelttheorien. „Entwicklung zeigt sich nunmehr als Wechselbeziehung zwischen struktureller Reifung, individuell-genetischen Anlagen, Lernangeboten der Umwelt und Art und Intensität der individuellen Selbststeuerung, die weithin an die Hirnfunktionen gebunden ist.“²⁸ Die Forderung nach einer religiösen Anlage kann daher nur in Verbindung mit Umweltfaktoren gesehen werden. In einer religiös geprägten Umwelt müßte die religiöse Anlage ganz selbstverständlich zu einer religiösen Entwicklung führen, aber auch in einer säkularen Umwelt müßte die religiöse Anlage, wenn es sie denn gibt, zumindest noch in Spuren nachweisbar sein. Offensichtlich besitzt aber die Mehrheit der Menschen eine solche Anlage nicht. Fraas schreibt: „Es ist ... empirisch belegbar, daß Kinder in unserer Gesellschaft bis zum Schulalter aufzuwachsen vermögen, ohne den geringsten Ansatz einer Gottesvorstellung im herkömmlichen Sinn auszubilden“²⁹.

2.1.2. Anlage und Umwelt

Der Anlage-Gedanke im Sinne einer Veranlagung wurde von Rudolf Otto aufgenommen. Der Mensch ist a priori auf das Heilige eingestellt. Seine religiöse Veranlagung führt zu „instinktmäßigem Ahnen und Suchen, zu unruhigem Tasten und sehndem Verlangen, d.h. zu einem religiösen Triebe... teils durch Reize von außen, teils durch eigenen Druck von innen.“³⁰ Nach Otto ist der Grund des Religiösen für den Verstand unfaßlich und das Irrationale ein Moment jeder Religiosität. Demnach kann Religiosität als Einbruch des Irrationalen in den Lebensprozeß bezeichnet werden. Ein Schlüsselbegriff bei Otto ist das „Numinose“³¹, eine Kategorie, die dem Objekt anhaftet, das von außen auf den Menschen

²⁷ Schleiermacher, Friedrich: Reden über Religion (1799), Hamburg 1961, S. 144. Hier zitiert nach Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 46.

²⁸ Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 47.

²⁹ Ebd. S. 48.

³⁰ Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München (1917) 1963, S. 140.

³¹ Ebd. S. 148.

wirkt und das nicht erklärbar, sondern nur durch die Gefühlsreaktion, die es im Menschen auslöst, erfassbar ist. Psychoanalytisch gesehen kann das Numinose im psychischen Innenraum des Kindes angesiedelt werden. Im Rahmen seiner psychischen und psychosexuellen Entwicklung stößt das Kind auf seine eigene, als bedrohlich, chaotisch und dämonisch erlebte Triebdynamik und reagiert mit Angst. Der Weg von der Angst zur Religiosität wird wie folgt erklärt: „Die Triebspannung im psychischen Innenraum führt zur Angst vor den Konsequenzen der Triebbefriedigung. Spannung entsteht durch die Polarität von Geborgenheits- bzw. Bindungsbedürfnis und Freiheitsbedürfnis, entweder vom Unbewußten verschlungen zu werden, oder aber sich zu weit zu exponieren und die Beziehung zum unbewußten Urgrund zu verlieren. Aus diesem Konflikt ergeben sich zwei mögliche Konsequenzen, entweder das Festhalten an der kindlichen Entwicklungsstufe und damit die Blockierung der Entwicklung oder die Umsetzung der Bedürfnisspannung in Phantasietätigkeit,... Die unheimliche, im Innern drohende Triebmächtigkeit wird nach außen verlagert und begegnet als selbständige Wesenheit. Hexen, Riesen, Dämonen, Götter sind demnach Projektionen der eigenen Binnenangst.“³²

2.1.3. Kognitive Theorien

Kognitive Theorien zur Entstehung von Religiosität beschreiben die Entwicklung der Religiosität des Menschen im Laufe seines Lebens, beantworten also nicht die Frage, warum Religiosität überhaupt entsteht. Im Rahmen dieser Arbeit wären diese Modelle nicht von Interesse, wenn sie nicht starke Ähnlichkeit mit neueren Modellen zur Evolution von Religion, wie z. B. dem von Bellah, zeigen würden.³³ Nach der kognitiven Theorie Piagets organisieren sich psychische Strukturen aufgrund einer Wechselbeziehung von organismischen und umweltbedingten Gegebenheiten. Beim Kind verbindet sich ein biopsychischer Reifungsprozeß, der genetisch gesteuert ist, mit der intellektuellen Verarbeitungen von Einflüssen und Eindrücken aus der Umwelt. Das Zusammenspiel zwischen psychisch zerebraler Organisation des Menschen einerseits und der Struktur der Welt andererseits vollzieht sich als Prozeß geistiger Aktivität des Kindes. Hierbei versucht das Kind, mittels Assimilation die Umweltgegebenheiten in seine schon bestehenden Denkstrukturen einzugliedern. Dies gelingt, wenn es mittels Akkomodation seine Denkstrukturen so verändert, daß sie der Umwelterfahrung gerecht werden. Dieser Prozeß

³² Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 55.

³³ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 267 - 302.

Letztlich sind fast alle Psychologen, Soziologen oder Religionswissenschaftler der mehr oder weniger deutlich eingestandenen Ansicht, daß es eine Höherentwicklung vom primitiven Menschen zum heutigen Menschen gibt. Diese Anspielungen tauchen immer wieder auf, auch wenn wie bei Bellah oder Dux oder Döbert die Weiterentwicklung an einer gesellschaftlichen und nicht mehr an einer intellektuellen Entwicklung festgemacht wird. Letztlich ist man aber der Ansicht, der Wildbeuter oder frühe Pflanze habe eben bestimmte Fähigkeiten noch nicht gehabt und stünde daher auf der intellektuellen Stufe eines Kindes oder eines Geisteskranken. Aus dem biologischen Vorspann geht aber klar hervor, daß auch unsere Wirklichkeit

erfolgt mit zunehmender Reifung der Hirnfunktionen und Umfassung der Umwelterfahrungen immer wieder und zwingt dazu, das Gleichgewicht neu herzustellen. Dies geschieht in einer Abfolge geistiger Stadien, in denen in den gleichen Altersstufen die gleichen Probleme der kognitiven Umwelterfassung auf unterschiedliche Weise gelöst werden. Die Reihenfolge dieser Phasen ist festgelegt und unumkehrbar. Es werden unterschieden die Phasen der sensomotorischen Intelligenz, des symbolisch-vorbegrifflichen Denkens, des anschaulichen Denkens, des logisch konkreten Denkens und des logisch abstrakten Denkens.³⁴

Eine vermittelnde Stellung zwischen kognitivistischen und psychosozialen Ansätzen nimmt J. Fowler ein. Er unterscheidet sieben entwicklungsmäßig miteinander verbundene stadienartige Stile von Glaubensbefindlichkeiten, die von einem undifferenzierten Glauben als vorsprachliche Stimmung von Vertrauen in der frühesten Kindheit bis zum allumfassenden Glauben, „der die Menschen über Paradoxien hinaus mit der Einheit der Macht des Seins verwurzelt sieht“³⁵, des reifen Erwachsenen führen.

2.2. Exkurs: Konstruktion der Wirklichkeit

In seinem Buch „Auf der Suche nach einer erträglichen Welt“³⁶ stellt Ludwig Haesler die Frage nach dem menschlichen Wirklichkeitsverständnis und nach dem Wesen des denkenden und handelnden Umgangs mit der äußeren und inneren Welt. Im Spannungsfeld zwischen seinen begrenzten Möglichkeiten der Wirklichkeitserfassung auf der einen und seinen Trieben, Bedürfnissen, Wünschen und Bewertungen der äußeren Wirklichkeit auf der anderen Seite versucht der Mensch, Sicherheit und Orientierung zu finden. Das menschliche Denken wird nicht nur durch das Streben geleitet, die Erkenntnis der äußeren Umwelt mit seinen inneren Wünschen, Erwartungen, Bedürfnissen und Modellen der Wirklichkeit in Einklang zu bringen, sondern er wird auch dort, wo sich diese Übereinstimmung nicht erzielen läßt, sein Bild der äußeren Wirklichkeit verändern und unter Umständen neu bilden.

In diesem Zusammenhang entwickelt Ludwig Haesler einige Gedanken, die zum Verständnis des Auftretens religiöser Phänomene, aber auch zum Verständnis ihres Inhaltes in hohem Maße beitragen.

Das Denken des Menschen wird nicht nur durch die systemeigenen Charakteristika der Sinnesorgane und des Gehirns, sondern ebenso von gefühlshafter und wunschbestimmten Einflüssen bestimmt, so daß diese Wünsche nicht nur auf die Art der Wahrnehmung und die

ein Konstrukt ist, letztlich also keine Hochentwicklung, sondern nur eine Spezialentwicklung. Niemand garantiert uns, daß unsere Wirklichkeit wirklicher als die sogenannter Primitiver ist.

³⁴ Vgl. Piaget, J.: Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kind, Stuttgart 1974. Hier referiert nach Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 62.

³⁵ Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 69.

Wahl eines spezifischen Ausschnittes der Wirklichkeit Einfluß nehmen, sondern die Wirklichkeit auch fortwährend beeinflussen und prägen. Dies führt zu einer wunschbestimmten Gestaltung des Wahrgenommenen, wobei störende oder konfliktverursachende Eindrücke ausgeblendet, unterdrückt oder verdrängt und durch wunschbestimmtes Phantasieren, durch Illusion oder Konstruktion einer Ersatzwirklichkeit ersetzt werden. Da solche gestaltenden Einflüsse aus der inneren Welt Einfluß auf die Wahrnehmung der äußeren Welt nehmen, und die Systemeigenschaften der Sinnesorgane nicht geeignet sind, ein naturgetreues Abbild der tatsächlichen äußeren Wirklichkeit zu liefern, kann postuliert werden, daß nicht die äußere Wirklichkeit in der inneren Wirklichkeit abgebildet, sondern vielmehr unter Berücksichtigung der eigenen Bedürfnisse überhaupt erst gebildet und bei Bedarf auch umgebildet wird.³⁷ Allerdings bestimmen nicht nur Triebe und Konflikte die Art der Wahrnehmung, sondern ebenso der vorher vorhandene Erfahrungs- und Theoriehintergrund. Es gibt bei jeder Wahrnehmung bereits ein Vorverständnis, das die „Zuordnung von Informationen sowie deren Integration in ein Verständnis von der Wirklichkeit überhaupt erst möglich macht.“³⁸ Dieses Vorverständnis ist immer auch kulturell geprägt. Soziales Lernen vermittelt nicht nur, welche Erlebnisse als „wirklich“ und welche als Täuschung einzuordnen sind, sondern auch, welche Wahrnehmungen wichtig und welche unwichtig sind.³⁹

Die Orientierung in der Welt geschieht in einem nicht unerheblichen Maße über die Sprache. Dabei ist das Denken einer Kulturgemeinschaft in ihrer Sprache präzise registriert und charakterisiert. Die Sprache repräsentiert die kulturspezifische Orientierung in der Welt und hat dadurch auch Einfluß auf die Art und Weise des Denkens derjenigen, die diese Sprache benutzen. Eine besondere Bedeutung kann Sprache auch insofern erlangen, als die

³⁶ Haesler, Ludwig: Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, Darmstadt 1995.

³⁷ Vgl. ebd. S. 3 - 7.

³⁸ Ebd. S. 51.

³⁹ Beispiel: Jede aufgeklärte und moderne Mutter oder Bezugsperson wird heute einem Kind, wenn es angsterfüllt von Erlebnissen mit Gespenstern berichtet, erklären, daß es solche Wesen nicht gebe. In einem anderen kulturellen Umfeld wird die Reaktion der Mutter womöglich eine völlig andere sein. Das in der Gegenwart in Mitteleuropa aufwachsende Kind wird seine ängstigende Wahrnehmung anders zu deuten versuchen, als das Kind aus einem Kulturbereich, in dem beispielsweise der Umgang mit Geistwesen geläufig ist. Letzteres wird seine Wahrnehmung mit dem überlieferten Wissen von einer Geistgestalt, sei es Ahne oder Dämon, verknüpfen und so als wahr bestätigt sehen. Im gleichen Sinne äußert sich auch Peter Antes. Vgl. Antes, Peter: How to study religious experience in the traditions, in: Occasional Papers / British Association for the Study of Religions 5, 1992, S. 6 -7, 15 und 18.

Welche Ausschnitte der Wirklichkeit wichtig sind, wird sozial gelernt und dieses Gelernte muß sich in der Auseinandersetzung mit der Umwelt bewähren. Ist das sozial Gelernte nicht mehr sinnvoll, entspricht also die Orientierung an der Wirklichkeit nicht mehr den Erfordernissen einer optimalen Anpassung an diese Umwelt, wird diese Art der Wirklichkeitswahrnehmung der Selektion anheimfallen. Wenn also die Australier in ihrem Denken anders sind, nicht unseren Ausschnitt der Wirklichkeit abbilden und zu diesem Ausschnitt aus der Wirklichkeit weniger über kausales Verknüpfen als über „Träumen - Traumzeit“ kommen, muß diese Art der Wirklichkeitsverarbeitung und Abbildung an ihren Lebensraum und ihr Leben als Jäger und Sammler angepaßt sein. Bei einer Vorstellung von der Wirklichkeit, die den Gegebenheiten nicht entspräche, hätten diese Menschen nicht überleben können. Daß bestimmte Formen der Wirklichkeitserfahrung unter evolutionistischen Gesichtspunkten nicht erfolgreich sind, obwohl sie immer wieder auftreten, zeigen historische Beispiele. Mystik und Asketentum sind im Sinne der Gestaltung einer erträglichen Welt immer wieder aufgetreten und haben weite Kreise erfaßt, konnten aber niemals zur Religion Aller werden.

Vorstellung von einem konkreten Begriffsgegenstand, der einer bestimmten Lautfolge zugeordnet wird, auch ohne dieses akustische Signal als Vorstellung vergegenwärtigt werden kann. „In diesem Sinne kann die sprachliche Lautgebung zum magischen Wort werden, das gleichsam die Kraft hat, auf magische Weise den zugeordneten Gegenstand herbeizuzaubern. Dies ist etwa im archaischen, magischen Denken der sogenannten primitiven Völker der Fall.“⁴⁰ Vorstellung und Benennung der Wirklichkeit fallen hier zusammen.⁴¹

Aus der organischen Struktur des menschlichen Gehirns, der Sinnesapparate und der Art der Informationsverarbeitung sowie aus der Struktur von sprachlichen und nichtsprachlichen Zeichensystemen ergeben sich bestimmte formale Denkstrukturen, mit deren Hilfe das Wahrgenommene geordnet und verknüpft wird. Dazu gehört das Prinzip der Ähnlichkeit, nachdem zwei Ereignisse verknüpft werden, wenn sie einander ähnlich sind, aber auch das Prinzip der Kontiguität, welches dazu führt, daß räumliche, zeitliche oder inhaltliche Nähe mehrerer Ereignisse zu deren Verknüpfung führt. Weitere Prinzipien sind das der Interferenz, der Gestaltwahrnehmung, des Kontrastes, der Prägnanz und des gemeinsamen Schicksals. Die von Frazer unter dem Stichwort „Sympathetische Magie“⁴² beschriebenen Vorstellungen und Praktiken, die er auf „falsche Anwendung der Ideenassoziation“⁴³ zurückführt, sind also letztlich die Konsequenzen der formalen Strukturen des menschlichen Denkens, denen auch wir unterworfen sind, die sich also nicht auf das Denken primitiver Völker beschränken. Die Verknüpfung dieser Ereignisse erfolgt nach bestimmten Regeln, wobei sich wiederum das archaische, vorsprachliche Denken gleich „Denken nach dem Primärvorgang“ mit eigenen Mechanismen und Regeln, welches die unbewußten Prozesse prägt, vom „Denken nach dem Sekundärvorgang“⁴⁴ unterscheiden läßt, das weitgehend mit der Kognition identisch ist. Darunter fallen das gefühlsmäßige, das verstandesmäßige, das intuitive und das diskursive Denken, welches über den Vorgang des Schlußfolgerns aus bekannten Tatsachen oder Zusammenhängen zu neuen Urteilen führt. Außer dem logischen Schließen gibt es das analogische und das Vermutungsschließen, die zu Wahrscheinlichkeitsaussagen führen. Alle diese Schlußfolgerungen gehen ebenfalls in das Bild von der Wirklichkeit ein. Zum Denken als Möglichkeit des erkennenden und deutenden Umgangs mit der Welt treten zusätzlich Erklären, Verstehen, Deuten und Glauben, die dem Menschen die Möglichkeit bieten, die Bedingungen und den Sinngehalt von erlebten Sachverhalten zu erschließen. Erklären, Deuten und Glauben bedürfen jedoch des

⁴⁰ Haesler, Ludwig: Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, Darmstadt 1995, S. 60.

⁴¹ Die zwingende Kraft des Wortes ist nicht nur Bestandteil magischer Praktiken, sondern eine von der modernen westlichen Wissenschaft anerkannte Tatsache, die man sich bei der Hypnose oder dem autogenen Training zunutze macht. Schultz, Johannes: Das autogene Training, Stuttgart 1982.

⁴² Frazer, James George: Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker (1922), Hamburg 1994, S. 15.

⁴³ Ebd. S. 17.

⁴⁴ Vgl. Haesler, Ludwig: Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, Darmstadt 1995, S. 69.

Vorverständnisses, also einer Modellvorstellung oder theoretischer Grundannahmen, von denen her ein Gegenstand erklärbar ist. „Sowohl der wissenschaftliche ‘Glaube’ als auch der religiöse Glaube meinen, sich auf Tatsachen zu stützen. Der wissenschaftliche Glaube sieht die Stützung in den Grundlagen und Voraussetzungen seines Denkens, in den Grundlagen seiner theoretischen Sichtweisen, während der religiöse Glaube diese Stützung in den Bereich des Transzendentalen verlegt. Je größer der ‘Glaube’, die Gewißheit und die Überzeugungen von der Richtigkeit der eigenen Annahmen, um so eher werden diese das Vorverständnis, soweit es Bereiche dieses Glaubens berührt, fixieren und gegen das im Prozeß des Verstehens Erschlossene immun machen“⁴⁵.

Der Tod als natürliches Ende des Lebens, als Schlußpunkt eines einmaligen biologischen Prozesses ist für den Menschen die am wenigsten begreifbare Tatsache seiner Existenz. Das Wissen von der Zeitlichkeit als Grundform jeder bewußten Existenz ist nur dem Menschen eigen, der auch das einzige Lebewesen ist, das seine Toten bestattet. Kleinkinder haben dieses Bewußtsein von Zeitlichkeit und Tod noch nicht. Sie erleben den Tod nur als eine unendliche Getrenntheit. Erst wenn sich im Laufe der kindlichen Entwicklung eine Bewußtheit von der Möglichkeit des Trennens von der Bezugsperson und damit eine gewisse Trennungstoleranz entwickelt hat, kann der heranwachsende Mensch zwischen Trennung und Tod differenzieren. In der Geschichte der Menschheit entwickelten sich gesellschaftsspezifische Todesvorstellungen, die wiederum den Umgang mit der Realität des Todes prägten. „insofern lassen sich Gesellschaften und Kulturen auch danach unterscheiden, wie sie mit ihren Toten umgehen, mit welchen Sterbe- und Totenriten sie dem Tod begegnen.“⁴⁶ Das Erlebnis des Todes und die Unausweichlichkeit des eigenen Sterbens führt beim Menschen zu tiefen existentiellen Ängsten, die sein Denken und Handeln grundlegend bestimmen können. Das Gefühl der Verlassenseins, die Unfähigkeit, die endgültige Trennung durch den Tod anzuerkennen, können zu einem Sehnen nach Wiedervereinigung führen, das gleichzeitig mit Ängsten gepaart ist, der Tote könne wiederkehren, Vergeltung üben oder den Lebenden zu sich holen.⁴⁷ Ein Mensch, der gestorben ist, der also jemanden verlassen und in ohnmächtig machender Trauer und Wut zurückgelassen hat, kann durch Projektion dieser Wut- und Haßgefühle seinerseits hassende, vergeltende und verfolgende, also „böse“ Züge gewinnen. Dieses Böse muß dann durch defensiv-protective Anstrengungen abgewehrt werden. Konkret bedeutet das, daß Rituale entwickelt werden, mit denen das bedrohliche, böse und verfolgende Objekt in Schach gehalten werden kann. Diese Vorstellungen, die aus der psychischen Dynamik des Individuums bekannt sind, und die auf archaische Modi des Denkens aus der frühen individuellen Entwicklung zur Bewältigung von Trennung und Verlust zurückzuführen sind, sind auch die Grundlage vieler ritueller Praktiken des Totenkultes und Totenglaubens in

⁴⁵ Ebd. S. 88.

⁴⁶ Ebd. S. 111.

⁴⁷ Vgl. ebd. S. 111.

einigen archaischen Gesellschaften.⁴⁸ Eine andere Form des Umgangs mit dem Tod ist der Versuch einiger Religionen, den Tod in religiöse Heilsversprechungen und Glaubensvorstellungen einzubinden und auf diese Weise eine Gegenwirklichkeit gegen die Wirklichkeit des Todes zu stellen. Letztlich versuchen alle diese Formen des Umgangs mit dem Tod, „denkende Erkenntnis in das Rätselhafte, Unbegreifliche und Unerklärliche des Todes hineinzutragen.“⁴⁹

Gerade die im Umgang mit dem Tode zum Ausdruck kommenden Formen der Gestaltung der Wirklichkeit machen deutlich, daß der Mensch die äußere Wirklichkeit immer da umbildet, wo sie mit den inneren Voraussetzungen und Erwartungen nicht mehr übereinstimmt oder nicht ertragen werden kann. Die Tendenzen im menschlichen Denken zur Umbildung der Wirklichkeit werden besonders im Traum deutlich. Die Traumlogik folgt im Wesentlichen dem Denken, das Freud den Modus des Denkens nach dem Primärvorgang genannt hat. Im Traum werden Konflikte um elementare Regungen und Wünsche triebhafter und narzißtischer Natur, aber auch traumatische Erfahrungen verarbeitet, die im Wachzustand durch die psychische Kontrolle in Schach gehalten und unterdrückt werden. Wie Haesler sagt, ist der Traum eine „originäre, kreative Leistung des menschlichen Denkens, eine spezifische Art der Bildung und Umbildung der Wirklichkeit in der inneren Welt, die formal und inhaltlich in vielerlei Hinsicht der künstlerischen Produktion der Malerei und Plastik, der Literatur und der Musik nahesteht, aber auch der Art und Weise, wie der Mensch in Gestalt mythologischer und religiöser Vorstellungen seine ihm rätselhafte und ungewisse, fortgesetzt bedrohte Existenz, seine Wirklichkeit zu sehen und zu deuten versucht.“⁵⁰ Der Traum ist also ein umfassender Bereich menschlicher Erfahrung und menschlichen Denkens, dessen Bedeutung in den Religionen vor allem von Eugen Drewermann betont wurde.⁵¹ Eine weitere, nicht zu unterschätzende Rolle in der Wahrnehmung spielt die Phantasie, mit deren Hilfe die Wahrnehmung von Dingen, von

⁴⁸ Das Gleichsetzen bestimmter Denkmodi ursprünglich lebender Völker mit dem Denken von geisteskranken Personen oder Kindern hat in der Psychologie Tradition. Von Sigmund Freuds „Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“, über Piaget bis zu Ludwig Haesler wird bewußt oder unbewußt das Denken archaischer Jäger- oder Pflanzergemeinschaften als kindlich, krankhaft oder zurückgeblieben abgewertet, was besonders bei einem Autor wie Haesler erstaunen muß, da gerade er die kulturelle Bedingtheit des Denkens und der Wirklichkeitserfahrung deutlich machen will. Das Denken anderer Kulturen ist jedoch weder primitiver noch weniger richtig als das Denken des Amerikaners oder Europäers der letzten beiden Jahrhunderte, sondern nur anders, indem andere Wirklichkeitsausschnitte in den Mittelpunkt des Denkens und Erlebens gestellt werden. Daß unser Bild der Wirklichkeit konstruiert ist, konnte Ludwig Haesler eindrucksvoll nachweisen; daß eine ganz bestimmte philosophische Tradition und Geistesgeschichte die Basis unseres wissenschaftlichen Denkens und damit der Maßstab dessen, was wir für wahr halten, ist, macht Kurt Hübner deutlich. Die Folgerichtigkeit und Logik im Denken eines sogenannten Naturvolkes streicht u.a. Hans-Jürgen Greschat heraus. Vgl. Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: Ges. Werke IX, 1938 ff. und Haesler, Ludwig: Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, Darmstadt 1995 und Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos, München 1985, siehe besonders S. 28 u. 37 sowie Greschat, Hans-Jürgen: Mana und Tapu. Die Religion der Maori auf Neuseeland, Berlin 1980, besonders S. 3.

⁴⁹ Haesler, Ludwig: Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, Darmstadt 1995, S. 115.

⁵⁰ Ebd. S.125.

Vorgängen und menschlichen Beziehungen in einen neuen Zusammenhang gebracht werden können, der so neue Orientierungsmöglichkeiten eröffnen kann. Die Analyse von Phantasieinhalten enthüllt immer wieder Strukturen, die als universelle Grundstrukturen erkannt wurden, und das menschliche Phantasieren aller Zeiten beeinflusst haben.⁵² Diese Grundstrukturen lassen sich auch in den „zentralen kulturellen Strukturen und Gestaltungen der Menschheit wiederfinden, in den Mythen und Märchen, in den Gestaltungen der Literatur, der bildenden Kunst und Musik, schließlich auch in den religiösen Mythologien und den daraus hervorgegangenen religiösen Ritualen und in den Strukturen, innerhalb deren sich menschliche Gesellschaft orientiert.“⁵³ Ein weiterer wichtiger Begriff ist der der Illusion. Illusion bewegt sich in einem Raum der Ambiguität, in dem sowohl die Eigenschaften des „ist“ als auch die des „ist-nicht“ bestimmend sind. Entwicklungsphysiologisch ist die Illusion auf die sogenannten Übergangsphänomene zurückzuführen.⁵⁴ Die Illusion ist die Grundlage jedes kreativen Phantasierens, des Spiels, der Philosophie und der Religion. Mit Hilfe des „als-ob“, dieser Doppelqualität des „ist/ist-nicht“ wird im illusionären Raum das Unvertraute durch Vertrautes erschlossen. Ein Beispiel für Illusion in der Religion ist das christliche Abendmahl nach römisch-katholischem Verständnis, dessen Brot und Wein für den Gläubigen wirkliches Fleisch und Blut Christi sind, auch wenn die äußere Wahrnehmung vermittelt, daß es sich um Brot und Wein handelt.

3. Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen

Die Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen geht auf den Begründer der Soziologie, Émile Durkheim, zurück. Er erkannte, daß alle wesentlichen sozialen Institutionen und Normen ihren Ursprung in der Religion haben. Nach Durkheim wird das soziale Verhalten, das für das Funktionieren einer jeden Gesellschaft unabdingbar ist, dessen Regeln aber im Alltag immer wieder gebrochen werden, durch die Religion gestützt und stabilisiert. Fritz Stolz faßt zusammen: „Religion nährt die sozial relevanten Verhaltensweisen; damit führt sie zu gewissen Einschränkungen der individuellen Regelungen, sie fordert die Opferbereitschaft und schafft den Glauben an Mächte, die dem Menschen überlegen sind. Die Mechanismen dieser Regulierung arbeiten auf der Ebene des Unbewußten; es werden gemeinsame Gefühle und Emotionen geweckt.“⁵⁵ Eine menschliche Gemeinschaft kann daher als Spiegel ihrer Religion betrachtet werden. Auf dieser Basis

⁵¹ Vgl. Drewermann, Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese Bd. I. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten, Freiburg im Breisgau 1984, S. 101 - 162.

⁵² Vgl. Haesler, Ludwig: Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit, Darmstadt 1995, S. 135.

⁵³ Ebd. S. 135 und 136.

⁵⁴ Vgl. ebd. S. 140.

⁵⁵ Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 51.

versuchte Durkheim, Gesellschaftssysteme in verschiedene Grundtypen zu klassifizieren, welche je spezifische soziale und also auch religiöse Mechanismen aufweisen.⁵⁶

Ein Beispiel für eine mögliche Klassifizierung von Religionstypen im Hinblick auf den Grad ihrer inneren Gliederung, der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionen führt Stolz an:⁵⁷ Demnach sind segmentäre Gesellschaften, die häufig auch als „primitiv“ oder „archaisch“ bezeichnet werden, Gesellschaften mit geringer Arbeitsteilung und einer wenig entwickelten Technologie. Sämtliche Aufgaben innerhalb der Gesellschaft können von jedem ihrer Mitglieder wahrgenommen werden, höchstens gibt es eine Trennung der Aufgaben nach Geschlechtern. Die Gesamtgesellschaft ist in Personengruppen unterteilt, die auf verwandtschaftlichen Bindungen basieren, wie z. B. Clan, Subclan und Lineage. Eine große Rolle spielen die Vorfahren, von denen sich das einzelne Verwandtschaftsgefüge ableitet. Obwohl das auf verwandtschaftlichen Beziehungen basierende Sozialgefüge für die Orientierung in der Welt in wirtschaftlicher und religiöser Hinsicht von entscheidender Bedeutung ist, entspricht ihm kein Machtgefüge. Der geringen sozialen Differenzierung dieser Gesellschaften entspricht eine ebenso geringe Differenzierung im Bereich der Religion. Gelegentlich finden sich jedoch Spezialisten wie „Schamanen“ oder „Medizinmänner“, die eine Vermittlerposition zwischen Gemeinschaft und lebensbestimmenden Mächten einnehmen. Segmentäre Gesellschaften gelten als besonders traditionsverhaftet. Lebensweise, Normen, Werte und Institutionen werden nicht hinterfragt und von einer Generation auf die andere übertragen. Anders ist auch der Zeitbegriff. Stammbäume werden zwar oft über eine längere Zeit im Gedächtnis behalten, aber dies ist nicht mit einem Bewußtsein unterschiedlicher Qualitäten der Zeiten verbunden. Die Welt ist so stark auf die eigene Ethnie bezogen, daß Menschen außerhalb dieser eigenen Welt oft gar nicht als Menschen anerkannt oder höchstens als Negativmenschen, z.B. bei der Kopffjagd, einbezogen werden. Die Religion umfaßt alle Lebensbereiche; es gibt keine Trennung in sakral und profan. Allerdings gibt es auch in diesen Gesellschaften Menschen, die das Wirken der lebensbestimmenden Mächte stärker empfinden als andere.⁵⁸ Die Religion vermittelt Orientierung in sämtlichen Lebensbereichen, wie Natur, Geographie, Wetter, Gesellschaft usw. Alle diese Bereiche werden in einen Zusammenhang gebracht, aus dem sich eine Orientierung ergibt, die die Grundprobleme des Lebens angeht. Besonders wird immer wieder das Verhältnis zwischen Leben und Tod, zwischen Natur und Kultur und zwischen analogen Spannungen, die das Menschsein betreffen, geregelt. Die Aktualisierung dieser Orientierung erfolgt auf verschiedenen Ebenen: auf der der Handlung, der Musik, der Sprache, des Schauens usw. Im Konzept von der Person findet sich in

⁵⁶ Vgl. ebd. S. 46 -51.

⁵⁷ Vgl. ebd. S. 70 - 78.

⁵⁸ Diese Beobachtung geht auf Paul Radin zurück, wird aber bei Stolz nicht belegt. Vgl. Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 74, und Radin, Paul: Gott und Mensch in der primitiven Welt, Zürich, ohne Jahresangabe.

segmentären Gesellschaften keine scharfe Unterscheidung zwischen ich und wir, innen und außen. Daher werden psychische Erfahrungen Außenerfahrungen gleichgestellt.⁵⁹

Hierarchisch gegliederte Gesellschaftsformen entstehen dann, wenn komplexere Wirtschaftsformen Arbeitsteilung unabdingbar machen. Arbeitsteilung aber ist nur bei einem höheren Grad gesellschaftlicher Organisation möglich. Das Bedürfnis nach Verwaltung, Verteilung von Kompetenzen, Koordination und Organisation schafft spezialisierte Berufsstände, und es entstehen verschiedene Bevölkerungsklassen. Diese zunehmende Stratifizierung der Gesellschaft spiegelt sich in ihrer Religion wider. Einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft steht ein analog gegliedertes Pantheon gegenüber, dessen Götter deutlich von einander abgegrenzte Charaktere und Eigenschaften haben und dadurch zu Persönlichkeiten werden. Es entsteht ein Priestertum mit genauer Funktionsabgrenzung. Religiöse Spezialisten überarbeiten das überlieferte religiöse Traditionsgut; Mythen und Riten werden in einen stärkeren Zusammenhang gebracht. Innerhalb von Schriftkulturen kommt es zu priesterlicher Spekulation. An die Stelle fragmentarischen rituellen Handelns tritt das umfassende Ritual. Die Welt dieser stratifizierten Gesellschaften bleibt jedoch auf den eigenen Stamm, das eigene Volk beschränkt, andere Völker werden als Barbaren ausgegrenzt und als Feinde betrachtet. Mit zunehmender Weiterdifferenzierung solcher Gesellschafts- und Kultursysteme können sich Umschichtungen einstellen. Privatkulte, die vom Staatskult oft völlig getrennt sind, nehmen einen höheren Stellenwert ein. In dieser Phase der Entwicklung kommt es zu religiösen Revolutionen, bei denen Religionsstifter auftreten, die das Symbolsystem umbilden. Diese neue Religion wird entweder marginalisiert oder setzt sich durch und führt ihrerseits zu gesellschaftlichen Veränderungen.⁶⁰

Zuletzt werden in der modernen Gesellschaft einzelne gesellschaftliche Bereiche ausdifferenziert und zu eigentlichen Teilbereichen ausgebaut; hier ist Religion ein System neben anderen Systemen. Sie wird zunehmend zur Privatsache, zu einem persönlichen Orientierungsrahmen.

⁵⁹ Daß es keine tatsächlichen Unterschiede zwischen psychischer Erfahrung und Außenerfahrung gibt, konnte Haesler zeigen (siehe oben). Kein Bild der Wirklichkeit ist ein getreues Abbild des „Außen“, sondern ist ein Konstrukt, das durch verschiedenste Prozesse der sinnlichen Wahrnehmung und des denkenden Verarbeitens dieser Eindrücke auf der Basis von bereits vorhandenen Modellen der Wirklichkeit zustande kommt. Eine Unterscheidung zwischen innen und außen, wie sie hier vorgenommen wird, ist also rein willkürlich und geht von einem naiv-eurozentrischen Weltbild aus, das der Ansicht ist, unsere Art der Wahrnehmung zeige uns die Welt, wie sie wirklich ist. Dementsprechend ist bei Naturvölkern offen oder unterschwellig stets von einem „noch-nicht“, also von einer noch nicht voll entwickelten Fähigkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, die Rede. Wäre das der Fall, hätten diese Völker, die aufgrund ihrer Abhängigkeit von der Natur auf Wirklichkeitserkenntnis in viel stärkerem Maße angewiesen sind als der Kulturmensch, bestimmt nicht bis heute überleben können. Daß der Begriff der Person und des „ich“, wie sie uns heute selbstverständlich sind, historisch gewachsen ist, so daß unsere heutige Vorstellung von der Person als apomorphes Merkmal gelten muß, konnte Marcel Mauss zeigen. Vgl. Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie 2. Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des „ich“. Frankfurt 1989, S. 221 - 252.

⁶⁰ Vgl. Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 74 - 77.

4. Evolution von Religion

Nur ein kleiner Schritt führt von der Klassifizierung von Religionen nach soziologischen Gesichtspunkten über das ordnende Auflisten zur Feststellung einer Entwicklungsrichtung von Religionen. Die Gliederung in Religionen segmentärer Gesellschaften, stratifizierter Gesellschaften und moderner Gesellschaften erfaßt sowohl alle rezenten Religionen als auch die Religionen erloschener Kulturen und beschreibt damit ebenfalls eine Religionsentwicklung von niederer zu höherer Differenzierung.⁶¹ Dies entspricht nach Stolz „der biologischen Evolutionstheorie: Höher organisierte Lebewesen mit spezifischerer Umweltpassung sind im Evolutionsverlauf später angesiedelt als niederer organisierte.“⁶² Auf der Basis dieser Vorstellung entwickelte Robert Bellah wie vor ihm James G. Frazer, Edward B. Tylor und andere ein Modell über Evolution von Religion.⁶³

4.1. Evolutionsmodelle in der Religionswissenschaft

Keine auch noch so knappe Auflistung von Wissenschaftlern, die sich mit der Vorstellung von Evolution der Religion auseinandergesetzt haben, kann auf die Erwähnung Herbert Spencers (1820 - 1903) verzichten. In seinem Werk „The Principles of Sociology“ formulierte er seine Gedanken über die religiösen Vorstellungen ursprünglicher Kulturen. Von der sozialen Organisation primitiver Gesellschaften ausgehend, versuchte er, den Ursprung der Religion im Ahnenkult zu finden.⁶⁴ Edward B. Tylor (1823 - 1917) gilt als der Begründer des sogenannten „Animismus“. Seiner Ansicht nach beginnt Religion mit dem Animismus, dem Glauben an eine menschliche Geist-Seele, der später auf belebte und auch unbelebte Dinge übertragen wird. Ein weiterer Schritt wird mit dem Manenkult erreicht, es folgen der Fetischkult, die Idolatrie, der Polytheismus und der Monotheismus.⁶⁵ Für James George Frazer galt Religion als eine defiziente Art und Weise, die Wirklichkeit zu erfassen. In seinem Hauptwerk „The Golden Bough“ bringt er die Religion in eine Entwicklungsreihe, die von der Magie über Religion zur Wissenschaft führt.⁶⁶ Das Werk Robert Ranulph Marett's (1866 - 1943) markiert schließlich den Übergang vom Evolutionismus in der Religionswissenschaft und Anthropologie zum Funktionalismus.⁶⁷ Damit schien das Schicksal evolutionistischer Ideen zum Thema Religionsentwicklung besiegelt.

⁶¹ Vgl. ebd. S. 70.

⁶² Ebd. S. 70.

⁶³ Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 267 - 302.

⁶⁴ Vgl. Evans-Pritchard, Edward Evan: Theories of Primitive Religion, Oxford 1965, S. 23 und 24.

⁶⁵ Vgl. Kohl, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 41 - 59.

⁶⁶ Vgl. Wißmann, Hans: James George Frazer, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 77 - 89.

⁶⁷ Vgl. Riesebrodt, Martin: Robert Ranulph Marett, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 170 - 184.

„Neuerdings ist wiederum ein Aufleben evolutionistischer Theorien zu beobachten, wobei allerdings älterer und neuerer Evolutionismus überhaupt nicht miteinander zu vergleichen sind“, beschreibt Fritz Stolz die neueren Tendenzen in der Religionswissenschaft. „Religion (wird) nicht mehr als irreversibles Naturgesetz betrachtet, sondern als Entwicklungstendenz, die sich in vielen Fällen beobachten läßt. Insbesondere von religionssoziologischer Warte aus werden evolutive Prozesse beobachtet.“⁶⁸

Diese neuen Theorien sind weniger ethnozentrisch und berücksichtigen Variationen in der Entwicklung ebenso wie die Rolle exogener Faktoren.⁶⁹ Die wesentlichen Eigenschaften der neueren evolutionistischen Theorien werden besonders bei dem häufig zitierten und diskutierten Modell Robert Bellahs deutlich.⁷⁰ Er definiert zunächst den Evolutionsbegriff: „Ich definiere Evolution auf jeder Systemebene als einen Prozeß zunehmender Differenzierung und Komplexität der Organisation, die den Organismus, das Sozialsystem, oder welche Einheit auch immer zur Debatte steht, mit einer größeren Fähigkeit ausstattet, sich an seine Umwelt anzupassen, so daß diese Einheiten gegenüber ihrer Umgebung eine größere Autonomie besitzen als ihre weniger komplexen Vorläufer.“⁷¹ Religion, um deren Entwicklung und Differenzierung es hier geht, ist nach Bellah „eine Reihe symbolischer Formen und Handlungen, die den Menschen mit den letzten Bedingungen seiner Existenz in Beziehung setzen.“⁷² Religionen lassen sich anhand bestimmter Merkmale wie dem „Phänomen der religiösen Weltablehnung“⁷³ oder Fehlen des „Ziel(s) der Erlösung“⁷⁴ einer Reihe von Stufen zuordnen. Hier unterscheidet Bellah die primitive, die archaische, die historische, die frühmoderne und die moderne Stufe, in denen ein Übergang von einem monistischen zu einem dualistischen Weltbild stattfindet.⁷⁵

Merkmale primitiver Religion sind einmal ein religiöses Symbolsystem, welches Bellah in Anlehnung an Lévy-Bruhl als „le monde mythique“ bezeichnet.⁷⁶ Kennzeichnend sind teils menschliche, teils animalische Ahnengestalten, deren Kräfte und Möglichkeiten das Maß

⁶⁸ Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 206.

⁶⁹ Vgl. Laeyendecker, Leo: Evolution, in: Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 1, Göttingen 1986, Spalte 1227 - 1228.

⁷⁰ Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 267 - 302.

Nachfolgend wird hauptsächlich auf die Evolutionstheorie Bellahs Bezug genommen, nicht, weil es keine anderen Versuche gegeben hätte, Evolutionsmodelle zur Religion zu entwerfen, sondern weil das Modell Bellahs das meistzitierte Modell ist und weil sich andere Modelle wie beispielsweise das von Rainer Döbert in der Abgrenzung der einzelnen Entwicklungsstufen voneinander oder in der Anzahl der Stufen, nicht aber in ihrem prinzipiellen Aufbau von dem Bellah'schen Modell unterscheiden. Vgl. Döbert; Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973, S. 87 - 139.

⁷¹ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 268.

⁷² Ebd. S. 268.

⁷³ Ebd. S. 270.

⁷⁴ Ebd. S. 271.

⁷⁵ Vgl. ebd. S. 272.

⁷⁶ Vgl. ebd. S. 276.

menschlichen Vermögens überschreiten, die aber dennoch keine Götter sind.⁷⁷ Der Mythos verknüpft Menschen und Ahnengestalten mit der Welt. Alles menschliche Handeln ist auf dieser Religionsstufe in Träumen vorgeformt.⁷⁸ Die vielen Mythen sind noch unzusammenhängend, Eigenschaften der Gottheiten liegen nicht fest. Ebenso wie der Mythos Ausdruck des religiösen Symbolsystems in primitiven Religionen ist, entspricht primitivem religiösen Handeln das Ritual, in dem das Handeln der mythischen Gestalten wiederholt wird. Auf dieser Stufe gibt es keine getrennten religiösen Organisationen. Weder ist eine Kirche noch sind religiöse Spezialisten bekannt. Eine Differenzierung innerhalb der Gesellschaft erfolgt nach Alter, Geschlecht und Verwandtschaftsbeziehungen. Frauen sind vom religiösen Leben zwar nicht ausgeschlossen, aber spielen eine geringere Rolle.⁷⁹ In sozialer Hinsicht stärkt die Religion die Solidarität in der Gesellschaft und führt deren Angehörige in ihre Rechte und Pflichten ein.

Die archaische Religion dagegen kennt einen echten Kultus mit Göttern, Priestern, Verehrung, eventuellen Opfern und möglicherweise Gott- oder Priesterkönigtum.⁸⁰ Mythische Wesen werden nun bestimmter gefaßt, ihnen werden Eigenschaften zugeordnet, sie haben Persönlichkeit. Der Mensch kann sich an sie wenden, mit ihnen interagieren, aber nicht mehr im Ritual mit ihnen eins werden. Die Beziehungen der Götter untereinander und ihre Zuständigkeit für einen bestimmten Bereich der Welt werden Inhalt religiöser Spekulation und Systematisierung. Wissen, Macht und Einsicht dieser Götter sind weitreichend. Die Beziehung der Menschen zu diesen Göttern wird mit Hilfe von Kommunikationssystemen geregelt, wie sie Verehrung, Opfer und Anbetung darstellen. Zur Aufrechterhaltung dieser Kommunikation ist ein besonderer Priesterstand notwendig. Diese religiöse Organisation ist aber noch immer eng mit anderen sozialen Strukturen verbunden. Die politische Elite beansprucht auch einen höheren religiösen Status. Die sozialen Implikationen der archaischen Religion bleiben denen in primitiven Gesellschaften ähnlich. Die göttliche Ordnung umfaßt den geschaffenen Kosmos ebenso wie Götter, Mensch und Natur, so daß es kaum Unterschiede zwischen religiösen Geboten und sozialen Normen gibt. Soziale Konformität wird mit religiösen Sanktionen gesichert.

Die nächste Stufe nehmen die historischen Religionen ein. Sie unterscheiden sich von den bisher genannten dadurch, daß sie transzendental sind: neben die empirische Welt tritt eine

⁷⁷ Es handelt sich hier offensichtlich um die Gestalten der Mythologie, die Jensen Dema-Gottheiten genannt hat. Allerdings erwähnt Bellah Jensen nicht. Vgl. Adolf E. Jensen: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

⁷⁸ Das Träumen im oben genannten Zusammenhang ist eine Art religiöser Erfahrung, die meines Wissens nur bei australischen Völkern eine derartig herausragende Rolle spielt. Vgl. Stöhr, Waldemar: Totem, Traumzeit, Tjurunga - Die australischen Religionen, in: Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 3/2, Freiburg, Basel, Wien 1991, S. 184 - 207.

⁷⁹ Ob Frauen auch in den steinzeitlichen Religionen eine geringere Rolle spielten, ist zumindest sehr fraglich. Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, und Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 95 - 155 und S. 211 - 240.

⁸⁰ Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 280 - 283.

gänzlich andere Welt religiöser Realität. Den religiösen Symbolsystemen, so verschieden sie auch sind, ist gemeinsam, daß sie alle eine dualistische Weltsicht haben. Das Interesse religiösen Lebens ist nicht mehr auf die diesseitige, sondern auf die jenseitige Welt, auf das Leben nach dem Tode gerichtet. Religiöses Handeln konzentriert sich dementsprechend konsequent auf Heilsgewinnung. Religiöse und politische Hierarchien sind nun getrennt. Das Zwei-Klassen-System der archaischen Periode geht in ein Vier-Klassen-System über, indem sich eine kulturell-religiöse und eine kulturell-militärische Elite sowie eine städtische und eine ländliche untere Schicht ausbilden.

Als typisches Beispiel für frühmoderne Religion nennt Bellah die protestantische Reformation.⁸¹ Kennzeichnend ist der Zusammenbruch der hierarchischen Strukturierung der religiösen wie der politischen Welt. Das Heil kann nicht mehr in der Weltflucht, sondern muß im Handeln in der diesseitigen Welt gefunden werden. Im frühmodernen Symbolismus geht es um die direkte Beziehung zwischen Individuum und transzendenter Realität. Religiöses Handeln ist nun nicht mehr auf besondere Akte und Kulte beschränkt, sondern ist eine Forderung, an der sich jedes Handeln im Alltag messen lassen muß. Auch in den religiösen Organisationsformen wurde die Hierarchie eliminiert. An die Stelle von zwei Ebenen religiöser Qualifikation trat die Unterscheidung zwischen Erwählten und Verworfenen. Das alte Vier-Klassen-System in der Gesellschaft löste sich auf und wurde durch einen multizentrierten Typus gesellschaftlicher Organisation ersetzt. Kirche wie Staat erhielten eigene Autoritätsbereiche, obwohl die Kirche noch lange eine Rolle als ethische Kontrollinstanz spielte und sie zahlreiche Entwicklungen in der öffentlichen Wohlfahrtspflege wie auch der Kultur initiierte.

Die moderne Religion ist eine Stufe der religiösen Entwicklung, die sich von den vorausgehenden eklatant unterscheidet. Über ein religiöses Symbolsystem kann nicht mehr gesprochen werden. Das Problem der Religion wird nicht mehr von einer Gruppe verwaltet, sondern es besteht eine Vielzahl von Möglichkeiten „die Welt neu zu gestalten, einschließlich der symbolischen Formen, mittels derer sie erfaßt und auch der Formen, die die unveränderlichen Bedingungen seiner eigenen Existenz ausdrücken.“⁸² Religiöses Handeln ist noch weniger an den begrenzten Raum der Kirche gebunden als bei der frühmodernen Religion, sondern bedeutet die Suche nach persönlich reifem und verantwortungsbewußtem Handeln in der Welt. Religiöse Organisation findet im Rahmen privater religiöser Vereinigungen mit offener und flexibler Mitgliedschaft statt.⁸³

⁸¹ Vgl. ebd. S. 289 - 294.

⁸² Ebd. S. 298.

⁸³ Vgl. ebd. S. 294 - 301.

4.2. Kritik an den Modellen zur religiösen Evolution

Allen älteren Modellen zur Evolution von Religion ist gemeinsam, daß sie die Entwicklung von Religion von ihren primitivsten Anfängen in der Vorzeit bis heute beschreibend zu erklären versuchten. Dabei wurden die Religionen steinzeitlicher Jäger- und Sammlerkulturen oder früher Ackerbauern mit den Religionen rezenter Jäger und Sammler bzw. den Religionen primitiver Pflanzerkulturen gleichgesetzt; d.h. es wurde postuliert, daß es sich bei jenen Kulturen um eine Art lebender Fossilien handele, die den direkten Rückschluß auf nicht nur die Lebensweise, sondern auch die Glaubensvorstellungen unserer Vorfahren ermöglichen sollte. Diese Vorstellungen erwiesen sich jedoch als nicht haltbar.⁸⁴

Im Zusammenhang mit neueren Vorstellungen zur Evolution von Religion treten zwei verschiedene Evolutionsbegriffe auf: Während Stolz in seiner Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen die Entwicklung von Religionen als eine der biologischen Evolution entsprechende Weiterentwicklung ansieht,⁸⁵ definiert Bellah den Evolutionsbegriff für seine Zwecke neu: „Ich definiere Evolution auf jeder Systemebene als einen Prozeß zunehmender Differenzierung und Komplexität der Organisation, die den Organismus, das Sozialsystem, oder welche Einheit auch immer zur Debatte steht, mit einer größeren Fähigkeit ausstattet, sich an seine Umwelt anzupassen, so daß diese Einheiten gegenüber ihrer Umgebung eine größere Autonomie besitzen als ihre weniger komplexen Vorläufer.“⁸⁶ Diese Definition von Evolution geht auf Herbert Spencer zurück⁸⁷, der unter dem Einfluß Lamarcks eine organizistische Evolutionstheorie noch vor Charles Darwin entwickelte. Spencer war der Ansicht, daß sich das Evolutionsprinzip auf alle Wissenschaften anwenden lasse. Er ermöglichte damit eine Betrachtungsweise, die Aspekte des sozialen Wandels mit Modernisierungs- und Differenzierungserscheinungen verbindet und so versucht, die Komplexität und die erhöhte Funktionalität moderner Gesellschaften zu erfassen. Auch Bellah kommt zu dem Ergebnis, „daß der Freiheitsspielraum des Subjekts wie der Gesellschaft gegenüber den sie umgebenden Bedingungen auf jeder Stufe zugenommen hat... weil auf jeder folgenden Stufe die Beziehung des Menschen zu den Bedingungen seiner Existenz komplexer, offener und geeignet zu Wandel und Entwicklung aufgefaßt wurde.“⁸⁸ Im Vergleich Bellah - Spencer wird also nicht ganz klar, was an Bellahs

⁸⁴ Eine zusammenfassende Kritik findet sich z. B. bei Mühlmann, Wilhelm Emil: Urreligion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup: Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. VI, 3.Ausg. Tübingen 1957, S. 1203 - 1204.

⁸⁵ Vgl. Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 70.

⁸⁶ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 268.

⁸⁷ Vgl. Rudolph, W.: Kultureller Evolutionismus, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, Basel 1972, Spalte 835 - 836.

⁸⁸ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 301.

Evolutionstheorie, abgesehen von ihrer systemtheoretischen Konzeptualisierung, so neu ist.⁸⁹

Nun nimmt Bellah aber in seine Definition von Evolution ausdrücklich die Organisation von Organismen mit hinein, unterstellt also genau wie Stolz, daß bei der religiösen Evolution die gleichen Mechanismen wirksam werden wie bei der biologischen Evolution, wobei für ihn Evolution eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Entwicklung bedeutet. Dies ist aber zumindest für die Biologie nicht richtig. Es handelt sich bei der biologischen Evolution nicht um etwas, das man analog zu Entwicklungsprozessen in der Sozialwissenschaft definieren kann, sondern um eine Reihe empirisch ermittelter Fakten, die gewissen Gesetzmäßigkeiten gehorchen. Eine einfache Definition der Evolution in der Biologie gibt Franz Wuketits: „Mit Evolution bezeichnen wir... einen Vorgang der Abänderung der Phänomene in der unbelebten und in der belebten Welt. In der Biologie ist mit Evolution jener Prozeß charakterisiert, der dazu führt, daß im Laufe langer Generationenfolgen Tier- und Pflanzenarten verglichen mit früheren Formen (ihren Vorfahren) ´andersartig´ werden... Evolution bedeutet also in der Biologie die Veränderung der Arten in der Zeit: alle Arten, ob Pflanzen oder Tiere - und ebenso der Mensch - sind veränderlich.“⁹⁰ Im Gegensatz zu Evolutionsvorstellungen in den Sozialwissenschaften, in denen bisher unter Evolution eine Entwicklung auf ein ganz bestimmtes Ziel hin - bei Bellah ist es zunehmende Differenzierung und Komplexität, bei Stolz zunehmende Umweltbeherrschung⁹¹ - verstanden wird, beschreibt biologische Evolution keine zielgerichtete, also teleologische Entwicklung. Aus der Perspektive des Menschen als „Krone der Schöpfung“ - so die menschliche Selbsteinschätzung - erscheint es dem nicht biologisch geschulten Beobachter, als hätten sich pflanzliche und tierische Organismen im Laufe der Erdgeschichte von einfachen zu komplizierten Formen entwickelt. Tatsache ist jedoch, daß es komplexe und hochspezialisierte Lebewesen in der Erdgeschichte schon sehr früh gegeben hat, ebenso, wie es immer noch einfache Organismen gibt.⁹² Evolution im biologischen Sinne kommt nicht durch Höherentwicklung, sondern durch die Anpassung einer Population an einen bestimmten Lebensraum zustande. Dies kann unter Umständen auch bedeuten, daß Organismen im Laufe der Entwicklung ihres Taxons einfacher und weniger komplex werden,

⁸⁹ Kritik am systemtheoretisch konzeptualisierten Phasenmodell Bellahs übt unter anderen auch Rainer Döbert. Allerdings bezieht sich seine Kritik nicht darauf, ob Bellah den Evolutionsgedanken richtig auf die Entwicklung von Religion übertragen hat, sondern ob sich ein kulturelles System, speziell Religion, unter das systemtheoretische Entwicklungsmodell subsumieren läßt. Vgl. Döbert; Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973, S. 75 - 82.

⁹⁰ Wuketits, Franz: Evolutionstheorien, Darmstadt 1995, S. 7.

⁹¹ Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 301 und Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 70.

⁹² Mit Beginn des Kambriums, also vor etwa 570 Millionen Jahren, waren alle erhaltungsfähigen Tierstämme mit Ausnahme der Wirbeltiere bereits ausdifferenziert vorhanden. Vgl. Ziegler, Bernhard: Allgemeine Paläontologie; Stuttgart 1975, S. 216.

wenn es ihr Überleben in einer bestimmten Umwelt fordert.⁹³ Die Vorstellung von einer zielgerichteten Entwicklung zählt zu den Dauerproblemen nicht nur der Sozialwissenschaften. „Es ist etwas überraschend, wie viele Philosophen, Physiker und gelegentlich sogar Biologen immer noch mit dem Konzept einer teleologischen Determinierung der Evolution liebäugeln. Teilhard de Chardins (1955) ganzes philosophisches Gebäude baut auf einer derartigen Teleologie auf, und das gleiche gilt... für fast alle bedeutenderen Ideologien der Vergangenheit wie auch der Gegenwart“⁹⁴, schreibt Mayr, und weiter heißt es: „Teleologische Auffassungen gehören zu den Haupthindernissen für die Theoriebildung in der Biologie.“⁹⁵ Dabei konnte bereits Darwin die evolutionären Ursachen für die scheinbare Effizienz und Zweckmäßigkeit der lebenden Systeme erklären, deren Angepaßtheit das Resultat von Millionen von Generationen der natürlichen Auslese ist.⁹⁶

Ein kurzer Vergleich der neueren evolutionistischen Klassifizierungen von Religionssystemen mit den kognitiven Theorien zur Entwicklung von Religiosität im Rahmen biopsychischer Reifungsprozesse zeigt, daß zwischen diesen psychologischen Modellen auf der einen und den religionssoziologischen Modellen auf der anderen Seite gewisse Ähnlichkeiten bestehen. So erinnert die Stufe des symbolisch-vorbegrifflichen Denkens in der kognitiven Theorie Piagets oder die Stufe intuitiv projektiven Glaubens in der Theorie Fowlers⁹⁷ stark an die Stufe primitiver Religion, in der „die aktuelle Existenz auf die denkbar intimste Weise mit den paradigmatischen Mythen verquickt ist“⁹⁸. Die Möglichkeit einer solchen Parallelisierung von Entwicklungspsychologie und Entwicklung von Religion birgt die Gefahr in sich, in den Angehörigen von Völkern auf ursprünglicher Wirtschaftsstufe Menschen zu sehen, die zu logisch-abstraktem Denken, der fünften Entwicklungsstufe bei Piaget, noch nicht fähig sind. Die Übereinstimmung der Vorstellungen der kognitiven Theorien mit der Evolutionstheorie Bellahs wird überdies dadurch deutlich, daß hier wie dort

⁹³ Nach dem großen Artensterben an der Grenze Kreide/Tertiär wurden auf dem Festland die großen, hochspezialisierten Saurier zunächst durch wenig spezialisierte, kleine Säugetiere ersetzt; im Meer verschwanden die Meeressaurier und machten wieder Fischen Platz. Fische gelten in einer allgemein verbreiteten, aber unwissenschaftlichen Entwicklungs„hierarchie“ im Vergleich zu Reptilien (zu denen die Saurier zählen) als niedriger stehend, da sich schließlich aus „Fischen“ über „Amphibien“ die Reptilien entwickelt haben. Vgl. Ziegler, Bernhard: Allgemeine Paläontologie; Stuttgart 1975, S. 215 - 218. Daß gleiche Lebensbedingungen äußerlich gleiche, analoge Formen hervorbringen, mag ein einfaches Beispiel veranschaulichen: Den Lebensraum des Fischjägers im Ozean teilen sich der Hai (Knorpelfische, Chondrichthyes), Zahnwale (Säugetiere, Mammalia; Unterordnung Odontoceti), Robben (Mammalia, Ordnung Raubtiere, Carnivora; Unterordnung Robben, Pinnipedia) und Pinguine (Vögel, Aves; Ordnung Sphenisciformes). Alle diese Tiere sind, bis auf den Hai, moderne Formen der Evolution. Jedes dieser „fischgestaltigen“ Tiere ist an seinen Lebensraum optimal angepaßt. Von einer Höherentwicklung zu sprechen ist hier nicht möglich. Vgl. Wuketits, Franz: Evolutionstheorien, Darmstadt 1995, S. 70 - 78

⁹⁴ Mayr, Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie, München, Zürich 1991, S. 57.

⁹⁵ Lagerspetz, K.: Teleological explanations and terms in biology. In: Ann. Zool. Soc. Vanamo 19, S. 1 - 73, 1959, hier zitiert nach Mayr, Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie, München, Zürich 1991, S. 55.

⁹⁶ Vgl. Mayr, Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie, München, Zürich 1991, S. 73 und Darwin, Charles: The Origin of Species by Means of Natural Selection, London 1995 (1859), S. 48 - 105.

⁹⁷ Vgl. Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 62 und 68.

⁹⁸ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 277.

der Stufenbegriff auftaucht. Diesen Stufenbegriff kritisiert bereits Fraas im Zusammenhang mit psychologischen Modellen; die Kritik trifft aber auch auf moderne Modelle zur religiösen Evolution zu: „Der Stufenbegriff legt die... Vorstellung nahe, daß es sich um eine Wertung handelt. Hier ist nun aber offen, was gewertet werden soll: das Denkniveau hinsichtlich seiner Abstraktionshöhe bzw. die logische Urteilsfähigkeit oder aber die Religiosität selbst.“⁹⁹ Der Verdacht einer Wertung drängt sich auch darum auf, weil die beiden obersten Entwicklungsstufen, die frühmoderne und die moderne Religion, von Religionen Europas bzw. des modernen nordamerikanisch-europäischen Kulturraumes eingenommen werden, andere Kulturen also offensichtlich nicht in der Lage waren, eine derartige Entwicklungshöhe überhaupt zu erreichen.

Bellah hat im Unterschied zu Tylor oder Frazer die Frage nach einer ersten Religion nicht *expressis verbis* gestellt, sie vielleicht sogar bewußt ausgeklammert. Er beschreibt unter „primitive Religion“ die Religionen noch heute lebender Völker wie die der Dinka, die viehzüchtende Nomaden und frühe Ackerbauern sind, und die australischer Völker, die auf der wirtschaftlichen Stufe von Jägern und Sammlern leben. In diesem Zusammenhang behauptet Bellah nicht, daß die ursprüngliche Religion der Menschen so ausgesehen haben könne wie die der noch heute lebenden sogenannten Naturvölker. Allerdings gibt es einige Anzeichen, die dafür sprechen, daß mit der Beschreibung von Primitivreligionen auch eine solche Urreligion gemeint sei. Da ist einmal seine Vorstellung von Evolution als einer Weiterentwicklung von Komplexität und Differenzierung; d.h. am Anfang dieser Entwicklung standen seiner Ansicht nach Gesellschaften, deren Gesellschaftssystem und damit auch Religion einfacher waren - dies entspricht der von ihm beschriebenen primitiven Religion. Zum anderen orientiert sich die Beschreibung der weiteren „Stufen religiöser Evolution“¹⁰⁰ an der historischen Entwicklung: Auf die primitive Religion folgt die archaische Religion, die in der „antiken Welt“¹⁰¹ und in „der frühen Geschichte Israels“¹⁰² angesiedelt wird. Aus der archaischen Religion entwickelt sich die historische Religion, zu der der frühe Buddhismus ebenso gehört wie das frühe Christentum und der frühe Islam.¹⁰³ Die historische Entwicklung setzt sich dann mit dem Entstehen der frühmodernen Religion zur Reformationszeit fort und endet mit der heutigen, modernen Religion. Offensichtlich beabsichtigte Bellah also, mit seinem Stufenmodell eine zeitliche Abfolge von Religionen zu beschreiben, so daß sich die früheste Form von Religion unter den als primitive Religion klassifizierten Religionsformen finden lassen muß.

⁹⁹ Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, S. 67.

¹⁰⁰ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 301.

¹⁰¹ Ebd. S. 282.

¹⁰² Ebd. S. 283.

¹⁰³ Vgl. ebd. S. 284 - 286.

Sowohl Bellahs Stufe der primitiven Religion als auch Stolz' Typus der primitiven Gesellschaft umfaßt sämtliche Religionen von paläolithischen bis rezenten Völkern mit rein aneignender Wirtschaftsweise ebenso wie die Religionen früher Ackerbauern und Viehzüchter. Damit sind nicht nur dreißigtausend Jahre religiöser Entwicklung, sondern auch die Mehrzahl der rezenten Religionen auf einer Stufe untergebracht bzw. einem Typus zugeordnet, oder, salopp ausgedrückt, in einen Topf geworfen. Zum Verstehen prähistorischer Religionen kann ein solches Evolutionsmodell daher nur begrenzt beitragen.

4.3. Anforderungen an ein Evolutionsmodell

Ein Modell zur Evolution von Religion muß erlauben, historische ebenso wie rezente Religionen nach bestimmten Gesichtspunkten zu klassifizieren, ohne daß auf eine hierarchische Anordnung in Stufen zurückgegriffen werden muß.

4.3.1. Grundsätzliche Überlegungen

Nach ihrem großen Siegeszug im 19. Jahrhundert, als basierend auf der soziologisch-anthropologischen Evolutionslehre Herbert Spencers und der biologischen Evolutionslehre Charles Darwins evolutionistische Entwicklungsmodelle die Forschung auf fast allen Gebieten beeinflussten, wuchs im 20. Jahrhundert die Einsicht, daß wirkliche Entwicklungen sich kaum durch ein starres Schema erfassen lassen. Die Evolutionslehren gerieten in Konflikt mit der Geschichte. Während sich die Geschichte auf den tatsächlichen Verlauf beziehe und daher eher geeignet sei, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen darzustellen, stelle die Evolutionslehre die Logik der Entwicklung in den Mittelpunkt.¹⁰⁴

Beim Evolutionsbegriff in Geschichte und Kultur muß es sich zwangsläufig, so Wolfgang Wieland, um eine bestimmte Interpretation von Fakten handeln; darin liege der wesentliche Unterschied zum biologischen, auf den Fakten selbst fußenden Evolutionsbegriff.¹⁰⁵ Dies ist meiner Ansicht nach aber nicht richtig. Sowohl biologische als auch sozial- und geisteswissenschaftliche Evolutionsmodelle versuchen, eine Fülle von Fakten sinnvoll zu ordnen. Wie in der Biologie die Menge der Arten ist auch die Mannigfaltigkeit der Religionen eine Folge eines historischen Entwicklungsprozesses. In der Biologie ebenso wie in den Sozial- und Religionswissenschaften sind es bestimmte Merkmale, die dazu führen, daß Formen mit ähnlichen Merkmalen zusammengefaßt werden.

¹⁰⁴ Wörtlich heißt es: „Die Evolutionstheorie formuliert... keine kausalgesetzlichen Aussagen für 'den' historischen Prozeß des gesellschaftlichen Wandels. Ihr Erkenntnisinteresse liegt primär in der Formulierung von Bedingungen und Folgen der Differenzierung evolutionärer Mechanismen.“ Luhmann, Niklas: Entwicklung und Geschichte, in: ders.: Soziologische Aufklärung Bd. II, Opladen 1975, S. 152.

¹⁰⁵ Vgl. Wieland, Wolfgang: Entwicklung II. In Geschichte und Natur, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup: Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II, 3.Auflg. Tübingen 1958, Spalte 510 - 516.

Es gibt allerdings einen entscheidenden Unterschied zwischen biologischer und religiöser Evolution: Die biologische Evolution verändert im Laufe einer historischen Entwicklung die Art durch zufällige erbliche Veränderungen (Mutation) und Auslese (Selektion). Auch bei den Religionen lassen sich ähnliche Vorgänge beobachten: Eine sich ändernde Umwelt, eine neue Wirtschaftsweise stellen andere Anforderungen an die Menschen - ihre soziale Organisation und ihre Religion ändern sich. Aber: gerät eine fremde biologische Art in den Lebensraum einer dort heimischen Art, wird das zwar auf das Ökosystem und damit auf beide Arten einen Einfluß haben, sicherlich werden sich aber keine Mischformen zwischen diesen Arten ausbilden. Anders bei Religionen: Die Fülle der Beispiele, wie sich aus autochthonen und eingewanderten Religionen ganz eigene Formen entwickelten, ist fast unübersehbar.

Der entscheidende Unterschied zwischen den heute anerkannten biologischen und nicht-biologischen evolutionistischen Entwicklungsmodellen ist meiner Ansicht nach der, daß die Biologie in der Evolution Veränderung in Anpassung an bestimmte Umweltparameter sieht, wohingegen nicht-biologische Entwicklungsmodelle immer noch von einer Höherentwicklung ausgehen.¹⁰⁶ Diese Vorstellung einer wie auch immer gearteten Höherentwicklung führt zu einer ganz bestimmten Gewichtung der Merkmale, die dann in die Merkmalskategorien primitiv - einfach - differenziert eingeordnet werden, so daß als Ergebnis dieser Klassifikationen letztlich nur immer wieder ein Stufenmodell herauskommen kann. Eine stärkere Berücksichtigung der historischen Sequenz von Religionen und ihrer geographischen Verbreitung könnte analog zur biologischen Evolution zum Herausarbeiten von Verwandtschaftsbeziehungen führen, an deren Ende nicht ein Stufenmodell, sondern ein Stammbaum stände.

Eine stärkere Anlehnung eines Modells zur Evolution von Religion an biologische Evolutionsmodelle ist m.E. auch aus dem Grunde vertretbar, da Religion über die Erkenntnisleistung des menschlichen Gehirns direkt mit der Biologie des Menschen verknüpft ist. Religion im Sinne der Definition unter 2.1. ist ein Produkt der menschlichen Umweltwahrnehmung, die Wahrnehmung aber eine Folge der menschlichen Gehirnstruktur und diese wiederum eine biologische Tatsache, die der Umwelt auf evolutivem Wege angepaßt ist und vor allen Dingen auch deshalb so hoch entwickelt und spezialisiert ist, um auf Umweltänderungen durch neue Anpassungen rasch reagieren zu können.

Warum überhaupt ein Evolutionsmodell - warum es nicht bei den zahlreichen Modellen aus psychologischem und soziologischem Bereich belassen? Diese Modelle sind durchaus in der Lage, Gesellschaft und Religion bei sogenannten Naturvölkern ausreichend zu erklären.

¹⁰⁶ Daß auch Evolution von Religion kein stetiges Aufwärtsschreiten bedeutet, hat bereits Tylor gewußt; wie stark das Verhalten des Einzelnen, sein persönliches Evolutionsniveau, von seiner Umwelt abhängt, beschreibt der Begründer der Evolutionslehre, Herbert Spencer. Vgl. Kohl, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 41 - 59 und Spencer, Herbert: Social Statics, in: Collected Writings Bd. 2, Routledge (1851) 1996, S. 409 - 413.

Darüber hinaus haben diese Modelle das unzweifelhafte Verdienst, den Zusammenhang zwischen Wirtschaftsweise, Sozialstruktur und Religion einer Gesellschaft deutlich zu machen.

In dieser Arbeit und in vielen anderen geht es aber immer wieder um die Frage fossiler Religionen, also um Religionen, die weder durch Befragungen noch durch teilnehmende Beobachtung noch durch Schriftzeugnisse erschlossen werden können. Will man nicht die ur- und frühgeschichtlichen Religionen ausklammern, muß man Wege finden, wie sich ihre materiellen Hinterlassenschaften, nennen wir sie Fossilien, deuten lassen. Nach den Arbeiten Durkheims, Malinowskis, Bellahs und anderen kann als gesichert gelten, daß steinzeitliche Religionen diejenigen Merkmale zeigten, die für die Stufe der primitiven Religion, im späteren Neolithikum auch für die der archaischen Religion, charakteristisch sind. Damit ist jedoch noch keine Möglichkeit gegeben, bestimmte Erscheinungen wie z.B. die zahlreichen Frauenstatuetten des anatolischen Neolithikums oder Pferdebestattungen im neolithischen Mitteleuropa sinnvoll zu interpretieren oder die Unterschiede der kulturellen Hinterlassenschaften verschiedener steinzeitlicher Kulturen zu deuten. Dies ist vielmehr nur dann möglich, wenn bestimmte historische Entwicklungslinien aufgezeichnet werden, anhand derer sich eine Religionsentwicklung auch zurückverfolgen läßt. Dazu ist aber ein Modell erforderlich, welches nicht nur die unterschiedlichen Stufen von Religion berücksichtigt, sondern auch ihre individuellen Verschiedenheiten und deren Veränderung in der Zeit. Ein solches Modell, welches sowohl die verschiedenen rezenten Religionsformen als auch ihre Ur- und Vorformen einbezieht und sie in einen genetischen Zusammenhang zu bringen versucht, ist aber ein evolutionistisches Modell.

Im Unterschied zu den bisherigen evolutionistischen Modellen ist mit religiöser Evolution weder eine Höher- noch eine Weiterentwicklung, keine zunehmende Differenzierung oder Unabhängigkeit von der Umwelt gemeint. Vielmehr wird im Folgenden unter religiöser Evolution in Anlehnung an den biologischen Evolutionsbegriff ein Vorgang der Veränderung von Religionen verstanden. Mit Evolution ist demnach jener Prozeß charakterisiert, der dazu führt, daß im Laufe der Zeit eine bestimmte Religion andersartig wird. Evolution bedeutet also in der Religionswissenschaft die Veränderung einer Religion in der Zeit.

4.3.2. Methodik

Jeder, der sich mit Religionen beschäftigt, sieht sich einer verwirrenden Fülle von rezenten und historischen Religionen gegenüber. Ziel einer jeden Klassifizierung ist es, in diese Vielzahl der Phänomene eine Ordnung zu bringen, die über das Herausarbeiten von

Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu einem besseren Verständnis sowohl der Einzelphänomene als auch ihrer Zusammenhänge führt.¹⁰⁷

4.3.2.1. Klassifikation von Religionen

Eine von mehreren Möglichkeiten des ordnenden Unterscheidens von einzelnen Religionen wird beispielsweise in der Religionsgeschichte besprochen. Die Religionsgeschichte behandelt „nacheinander die primitiven Religionen und die toten und lebenden Kulturreligionen des Ostens und Westens mitsamt den ihnen entsprossenen Weltreligionen“.¹⁰⁸ Eine andere Möglichkeit der Klassifizierung wird gewählt, wenn verschiedene Religionstypen herausgearbeitet werden. Je nachdem unter welchem Gesichtspunkt eine solche Typologie vorgenommen wird, können ganz verschiedene Religionen zu einer Gruppe zusammengefaßt werden.¹⁰⁹ Solche Typologien von Religionen sind beispielsweise mit den Begriffen „Weltreligionen“, „Indische Religionen“ oder „Archaische Religionen“ beschrieben.

Wie alle empirischen Formen von Klassifikation gründet sich auch die evolutionistische auf die Tatsache, daß es offensichtlich leicht voneinander abgrenzbare natürliche Gruppen von Religionen gibt. Im Unterschied zu anderen empirischen Klassifikationsmethoden fordert ein evolutionistischer Ansatz, daß es eine Erklärung für die Ähnlichkeit der Religionen einer solchen Gruppe geben muß. Eine mögliche und einleuchtende Erklärung für diese Ähnlichkeit ist die kulturelle und historische Verwandtschaft bestimmter Religionen.

Eine Klassifikation im Rahmen eines Modelles zur Evolution von Religionen sollte also im Unterschied zu den oben genannten Möglichkeiten die Vielzahl von Religionen auf der Grundlage ihrer auf Verwandtschaft beruhenden Ähnlichkeit von Merkmalen bestimmten Gruppen zuordnen.¹¹⁰

Evolutionistische Klassifikation führt demnach zur Rekonstruktion von historischen und kulturellen Zusammenhängen zwischen verschiedenen Religionen. Ein solches Klassifizieren von Religionen muß einmal geographische und historische Zusammenhänge berücksichtigen. Darüber hinaus ist ein Abwägen und Bewerten bestimmter Ähnlichkeiten auf der Basis des religionswissenschaftlichen Vergleichs notwendig. Als Merkmalskatalog kann beispielsweise die von der Religionsphänomenologie herausgearbeitete Menge

¹⁰⁷ Vgl. Antes, Peter: Religion; in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 3, Göttingen 1992, Spalte 1543 - 1545.

¹⁰⁸ Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, S. 18.

¹⁰⁹ Friedrich Heiler nennt folgende Möglichkeiten: Eine Typologie von Religionen nach dem soziologischen Charakter, nach dem Gottesbegriff, nach der Lebensart, nach der psychologischen Eigenart. Vgl. Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, S. 19.

¹¹⁰ Als verwandte Religionen gelten solche, die entweder aus einander entstanden sind oder sich gegenseitig entscheidend beeinflusst haben und/oder zeitlich und regional unmittelbar aufeinander folgen.

derjenigen Merkmale dienen, die in ihrer Gesamtheit das „Wesen der Religion“¹¹¹ beschreiben, aber auch die von Döbert beschriebenen „Deskriptiven Gesichtspunkte für die Beschreibung von Religionen“¹¹². Schwierigkeiten bei der praktischen Anwendung dieser Methode ergeben sich dadurch, daß ein solcher Merkmalskatalog nicht Punkt für Punkt abgefragt und eine Verwandtschaft zwischen zwei oder mehreren Religionen bei Übereinstimmung in möglichst vielen Punkten postuliert werden kann.¹¹³ In diesem Falle käme man leicht wieder zu dem bekannten Ergebnis, daß sich primitive Religionen untereinander sehr stark ähneln, daß sie also auch miteinander verwandt sein müssen. Dieses Ergebnis kann aber offensichtlich nicht richtig sein; so sind sich beispielsweise die Religion der Wemale auf Ceram, der Marind-anim Neuguineas und der frühen Griechen in einigen Punkten ähnlich, wie Adolf E. Jensen deutlich herausarbeiten konnte.¹¹⁴ Während eine entfernte Religionsverwandtschaft zwischen den Marind-Anim und Wemale durchaus denkbar sein könnte, ist die Religion Griechenlands sicher aus völlig anderen Wurzeln entstanden und hat mit den Religionen des pazifischen Raumes nichts gemeinsam, bis auf eben jene Primitivmerkmale, die alle Religionen der „Stufe der Primitiven Religion“¹¹⁵ aufweisen. Dies bedeutet also, daß die Merkmale gewichtet werden müssen, wenn als Ergebnis eines Merkmalsvergleichs ein Verwandtschaftsverhältnis von verschiedenen Religionen auf der Basis gleicher bzw. unterschiedlicher Abstammung herauskommen soll. Diejenigen Merkmale, die zur Zuordnung bestimmter Gruppen von Religionen zu bestimmten Stufen geführt haben, sind offensichtlich ungeeignet. Warum? Diese Primitivmerkmale beschreiben Eigenschaften, Praktiken und Symbole, die in direktem Zusammenhang mit der Sozialstruktur und der Wirtschaftsweise dieser Völker stehen, sie können sich also bei Völkern gleicher Wirtschaftsweise gar nicht unterscheiden.

Als Ergebnis dieser kurzen Erörterung kann festgehalten werden, daß zur Bewertung von Verwandtschaftsverhältnissen (meint: gleicher Ursprung dieser Religionen) zwischen Religionen nicht gemeinsame Primitivmerkmale herangezogen werden dürfen, sondern nur solche Merkmale, die als gemeinsame Sonderentwicklung aufgefaßt werden können. Zur Erläuterung des Gemeinten mögen zwei Beispiele dienen:

Aus dem westeuropäischen Mesolithikum stammen Funde von Kieseln, die mit abstrakten Zeichen bemalt wurden: es handelt sich um Wellenbänder, Kreise, Punkte und Sonnen. Da

¹¹¹ Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979, S. 561.

¹¹² Döbert; Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973, S. 85 - 86.

¹¹³ Die Diskussion um die Wertigkeit bestimmter Merkmale zur Abgrenzung von Kulturen wurde im ethnologisch-anthropologischen Bereich schon einmal geführt, nämlich zwischen den Vertretern verschiedener Richtungen der von Leo Frobenius begründeten Kulturkreislehre. Allerdings stand hier die Gesamtheit der kulturellen Erscheinungen, nicht ausschließlich die Religion im Vordergrund des Interesses. Vgl. Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948, S. 26 - 31.

¹¹⁴ Vgl. ebd. S. 33 - 77.

¹¹⁵ Mit Stufe der Primitiven Religion sind alle die Religionen gemeint, die Bellah und Stolz aufgrund ihrer gemeinsamen Primitivmerkmale dieser Stufe zugeordnet haben. Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 273 - 280 und Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 207.

ihre Bedeutung aus den Fundstücken selbst nicht abzuleiten ist, hofft Mircea Eliade, dieser Bedeutung durch den völkerkundlichen Vergleich näherzukommen. Er führt aus: „Überzeugender jedoch erscheint der Vergleich mit den australischen Tschuringas. Bekanntlich stellen diese zumeist aus Stein gefertigten und mit verschiedenen geometrischen Mustern verzierten rituellen Gegenstände den mystischen Leib der Ahnen dar.“¹¹⁶ Ähnlich fühlt sich Michel Lorblanchet an die religiösen Praktiken der australischen Ureinwohner erinnert, wenn er zur möglichen Bedeutung der jungpaläolithischen Höhlenmalereien schreibt: „Wir sind der Ansicht, daß die Bilderhöhlen in Frankreich wie in Australien der ‘Traumzeit’ angehören.“¹¹⁷ Wer die Berechtigung eines solchen Vergleichs anerkennt, der die Religionen von Völkern verschiedener Kontinente und verschiedener geologischer Zeiten in unmittelbarem Zusammenhang bringt, kann nur von zwei möglichen Voraussetzungen ausgehen: Eine Möglichkeit besteht in der Annahme, den Religionen der Australier und der steinzeitlichen Westeuropäer läge eine gemeinsame Urreligion zugrunde, aus der sich dann beide Religionen als Tochterreligionen entwickelt hätten, deren Ähnlichkeit aber immer noch groß genug ist, um die Inhalte der einen mit Hilfe der anderen erschließen zu können. Dies wird bei der großen räumlichen und zeitlichen Distanz und bei fehlenden fossilen und rezenten Zwischengliedern niemand mit Ernst annehmen. Die zweite Möglichkeit ist die, daß man Traumzeit und Tschuringa bzw. Tjurunga für ein Primitivmerkmal hält, also ein Merkmal, das einer jeden Religion auf der Stufe der „Primitiven Religion“ eigen ist. Dies ist aber einerseits nicht richtig - wie Waldemar Stöhr ausführt, handelt es sich hierbei um eine während langer historischer Zeiträume entstandene Spezialentwicklung der australischen Religion¹¹⁸ - andererseits wäre es dann für die Rekonstruktion der paläolithischen europäischen Religion eine unoriginelle Erkenntnis, da man ihr getrost sowieso alle typischen Primitivmerkmale der untersten Religionsstufe der Stufenmodelle zuordnen könnte, über die spezifischen Eigenheiten dieser Religion aber weiterhin nichts weiß. Also: Es gibt keine kulturgenetische Verwandtschaft der australischen Religion mit der europäisch-paläolithischen Religion, daher können Spezialmerkmale¹¹⁹ der australischen Religion nicht herangezogen werden, um die frühe Jägerreligion Europas zu erklären.¹²⁰

Das zweite Beispiel entstammt der germanischen Religion. Die Quellenlage zur germanischen Kultur- und Religionsgeschichte ist schlecht. Wie Ake Ström schreibt, ist die

¹¹⁶ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 40.

¹¹⁷ Lorblanchet, Michel: Höhlenmalerei. Sigmaringen 1997, S 18.

¹¹⁸ Vgl. Stöhr, Waldemar: Totem, Traumzeit, Tjurunga - Die australischen Religionen, in Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 3/2, Freiburg, Basel, Wien 1991, S. 184 - 207.

¹¹⁹ Spezialmerkmale können deshalb nicht herangezogen werden, da es sich hierbei um eine Sonderentwicklung handelt. Beispiele aus dem Bereich der australischen Religion können aber durchaus Phänomene steinzeitlicher Religion erklären, wenn es sich um sogenannte Primitivmerkmale handelt.

¹²⁰ Im Übrigen konnte eine paläolithische Religion bis heute nicht nachgewiesen werden. Alle angeblichen Belege für frühe religiöse Praktiken erwiesen sich als nicht haltbar. Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1977, S. 89 - 106.

Forschung für die ältesten Perioden auf die Auswertung nichtliterarischer Denkmäler angewiesen, während für die spätere Zeit einige wenige Texte vorliegen.¹²¹ Diese spärlichen Quellen werden erschlossen und ergänzt mit Hilfe von Fakten, deren Kenntnis anderen indogermanischen Religionen entnommen ist.¹²² Die völlig legitime Begründung Ströms ist folgende: „Weil die Germanen indogermanischer Zunge sind, haben wir den Hintergrund der germanischen Religion in derjenigen der Indogermanen zu suchen.“¹²³ Der Zusammenhang zwischen indogermanischer Sprachverwandtschaft und indogermanischer Kultur wurde von Ström an anderer Stelle erörtert.¹²⁴ Grundlage der germanischen Religion ist also eine historisch ältere indogermanische Religion, von der aus sich sowohl die germanische als auch die indische, die iranische, die baltische, die slawische, die griechische Religion und andere entwickelt haben. Diese gemeinsame indogermanische Religion hatte verschiedene Merkmale, die sich in leicht abgewandelter Form bei allen Tochterreligionen wiederfinden. Zu diesen Merkmalen zählen nach Ström: Der Gegensatz Mensch - Gott, das System der Götter, der Mythos vom Unsterblichkeitstrank, das Pferdeopfer, der Feuerkultus, das Fehlen von Tempeln und Götterbildern sowie mündliche Überlieferung der Tradition.¹²⁵ Dieser von Ström angeführte Merkmalskatalog entspricht den Forderungen nach einer Merkmalsgewichtung im Rahmen einer evolutionistischen Klassifikation. Er fußt auf der kulturellen Verwandtschaft der Religionen; er benutzt keine Primitivmerkmale, sondern gemeinsame Sonderentwicklungen der genannten Religionen, um sie als Gruppe von Religionen abzugrenzen. Mit Hilfe des Vergleichs gelingt es Ström darüber hinaus, innerhalb der genannten Gruppe indogermanischer Religionen näher und weniger nah verwandte zu unterscheiden, sowie mit Hilfe des sprachwissenschaftlichen Vergleichs den Zeitpunkt ihrer Trennung in etwa zu bestimmen.¹²⁶

4.3.2.2. Der Religionsbegriff als systematische Einheit

Eine Schwierigkeit bei der Durchführung der Klassifikation der Religionen unter evolutionistischen Gesichtspunkten ergibt sich dadurch, daß in der Religionswissenschaft eine natürliche systematische Einheit fehlt, wie sie in der Biologie mit dem Artbegriff gegeben ist, an der die Evolution gleich Veränderung ansetzt. Unter Religion wird in der Religionswissenschaft einmal ein Begriff verstanden, der sich auf inhaltliche Fragen bezieht. In diesem Sinne sind Definitionen des Religionsbegriffes zu verstehen, wie sie sich bei Autoren wie Bellah¹²⁷, Heiler¹²⁸ und auch in dieser Arbeit unter 2.1 finden. Durchaus geläufig

¹²¹ Zur Quellenlage vgl. Ström, Ake V. und Harald Biezais: Germanische und Baltische Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975, S. 37 - 44.

¹²² Vgl. ebd. S. 51.

¹²³ Ders. S. 51.

¹²⁴ Vgl. ders. S. 16.

¹²⁵ Vgl. ebd. S. 52 - 56.

¹²⁶ Vgl. ebd. S. 17 - 18.

¹²⁷ Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 268.

ist jedoch auch die Verwendung des Begriffs Religion als systematische Einheit. So schreibt Heinrich von Stietencron über die Religionen des indischen Subkontinents: „Der Begriff ‚Hinduismus‘ faßt eine Gruppe miteinander verwandter, aber durchaus verschiedener Religionen, die im südasiatischen Raum... entstanden sind, zu einer Einheit zusammen.“¹²⁹ An anderer Stelle heißt es: „Nun steht aber in nahezu allen Büchern über den Hinduismus, daß es sich bei den Kulturen des Vishnu, des Shiva und anderer Göttinnen und Götter um Sekten innerhalb des Hinduismus handele. Aber können wir den Begriff Sekte auf religiöse Gruppierungen anwenden, welche zwar einer gemeinsamen kulturellen Tradition angehören, sich aber in Bezug auf ihre Stifter, auf ihre heiligen Schriften, auf ihre Seher und Theologen und auf ihren Kult deutlich voneinander unterscheiden und die vor allem nicht den gleichen Gott als höchsten Gott anbeten?“¹³⁰ Aus dem Gesagten wird deutlich, daß unter Religion als systematische Einheit ein Glaubenssystem verstanden wird, das sich von anderen durch einen eigenen Stifter, eigene heilige Schriften und einen eigenen Kult unterscheidet. Nach dieser Definition sind Christentum, Islam, Judentum, der Buddhismus Religionen im systematischen Sinne.¹³¹ Schwieriger wird es, wenn man den Religionsbegriff als systematische Einheit auf primitive oder archaische Religionen übertragen will. Hier fehlen zumindest einige der Kriterien, die oben als notwendig für die Einstufung eines Glaubenssystems in die Kategorie Religion angesehen wurden. Als Beispiel möge die Griechische Religion gelten. Offensichtlich handelt es sich um eine Gruppe verwandter symbolischer Formen und Handlungen, die untereinander ähnlich genug sind und eine immerhin so große historische und kulturelle Bedeutung haben, daß es gerechtfertigt scheint, den Begriff Religion auf sie anzuwenden. Dabei fehlen sowohl der gemeinsame Stifter wie die gemeinsamen heiligen Schriften. Selbst Kult und Götter waren zumindest in der griechischen Frühzeit verschieden. Ähnliche Probleme werden sich bei der Klassifikation der primitiven oder früharchaischen Religionen ergeben: Meist wird nicht abzugrenzen sein, ob es sich um eine Religion im systematischen Sinne oder um lediglich eine Variante von lokaler Bedeutung handelt, die passender mit einem anderen Begriff, der eine untergeordnete systematische Wertigkeit impliziert, zu bezeichnen wäre.

Um solche systematischen Einheiten oder Taxa, die hinsichtlich ihrer systematischen Wertigkeit dem Begriff Religion untergeordnet sind, handelt es sich bei den Begriffen Kirche, Konfession und Sekte. Diese Begriffe lassen sich anhand ihrer Definitionen durchaus unterscheiden,¹³² können aber nicht in eine eindeutige Stufenfolge abnehmender Wertigkeit

¹²⁸ Vgl. Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 1 - 5.

¹²⁹ Stietencron, Heinrich von: Hinduismus, in: Theologische Realenzyklopädie Bd. XV, Berlin, New York 1986, S. 346.

¹³⁰ Stietencron, Heinrich von: Hinduistische Perspektiven, in: Küng, Hans (Hg.): Christentum und Weltreligionen, München, Zürich 1984, S.219.

¹³¹ Vgl. Antes, Peter (Hg.): Grosse Religionsstifter, München 1992.

¹³² Vgl. Honigsheim, Paul: Sekten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. V, 3. Aufl. Tübingen 1961, Spalte 1657 - 1658, Marhold, Wolfgang: Sekte, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 194 - 197 und Fahlbusch,

gebracht werden. Da mit den genannten Begriffen einschließlich des Religionsbegriffes stets inhaltliche Vorstellungen und Wertungen verbunden sind, ist es unter Umständen günstiger, im Rahmen einer evolutionistischen Klassifizierung von Religionen für die Bezeichnung der Taxa unterschiedlicher Wertigkeit neue Begriffe zu finden.

5. Ethnographischer Vergleich

Die Schwierigkeiten des Archäologen, aus den spärlichen Hinterlassenschaften längst versunkener Völker nicht nur ihre materielle Kultur, sondern auch ihre Geisteswelt rekonstruieren zu wollen, konkretisiert Marija Gimbutas: „Als ich damit begann, die Bedeutung der Zeichen und ornamentalen Muster zu erforschen, die mir immer wieder auf den Kultobjekten und der bemalten Keramik des neolithischen Europa begegneten, wollte es mir scheinen, als seien sie Teile eines riesigen Puzzles - von dem zwei Drittel fehlten.“¹³³ Ohne schriftliche Zeugnisse, die den Zweck eines Gerätes oder den symbolischen Gehalt eines Bildes erklären, bleiben viele Fundstücke stumm oder lösen abenteuerliche Spekulationen aus.¹³⁴ Um diesem Mangel abzuweichen, ziehen Archäologen und Religionswissenschaftler analoge Modelle rezenter schriftloser Völker heran, die den geistigen Horizont der Völker aus vorgeschichtlicher Zeit nachbilden sollen. Ob diese Methode überhaupt eine gewisse Berechtigung hat, ist umstritten. Während André Leroi-Gourhan den ethnographischen Vergleich ablehnt,¹³⁵ entwirft Eliade durch den Rückgriff auf Versatzstücke aus verschiedensten primitiven Religionen für das europäische Paläolithikum das Bild einer Religion, die bis in Einzelheiten bekannt ist.¹³⁶ Nach den Arbeiten von Ucko¹³⁷ und Binford¹³⁸ hat sich der ethnographische Vergleich einen festen Platz in der Vorgeschichtsforschung erobert. Auf der einen Seite wertvolle Anstöße, um zu einem besseren Verständnis der Lebens- und Denkweise vorgeschichtlicher Völker zu gelangen, auf der anderen Seite abenteuerliche Spekulation durch beliebiges Assoziieren: bis heute

Erwin: Konfession; in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 2, Göttingen 1989, Spalte 1356 - 1365.

¹³³ Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, S. XV.

¹³⁴ Kunstgeschichtliche Hermeneutik befaßt sich mit der begründeten Auslegung von Kunstwerken. Als notwendige Voraussetzung für die Interpretation eines natürlichen oder primären Sujets nennt Oskar Bätschmann die praktische Erfahrung bzw. die Vertrautheit mit den Gegenständen und Ereignissen. Ein solches Sujet ist beispielsweise die Darstellung einer Landschaft auf einer Hauswand Çatal Hüyük's. Die durch die Ausgrabung vermittelte Kenntnis der Siedlung selbst und ihrer Umgebung ermöglicht das Erkennen des auf dem Wandbild Dargestellten. Aber um ein sekundäres oder konventionelles Sujet, das die Welt von Allegorien, Bildern und Anekdoten bildet, interpretieren zu können, bedarf es bereits der Vertrautheit mit bestimmten Themen und Vorstellungen, die im allgemeinen nur aus schriftlichen Quellen bekannt sind. Vgl. Bätschmann, Oskar: Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik, Darmstadt 1992, S. 69.

¹³⁵ Vgl. Leroi-Gourhan, André: Die Religionen der Vorgeschichte, Frankfurt/Main 1981, S. 10.

¹³⁶ Vgl. Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 15 - 37.

¹³⁷ Vgl. Ucko, Peter: Prehistoric Anthropological Figurines of the Ancient Near East and the Aegean. Ph.D. dissertation, University of London, 1962.

¹³⁸ Vgl. Binford, Lewis R.: Die Vorzeit war ganz anders, München, 1984.

wurden die theoretischen Grundlagen nicht zusammengestellt, wann und in welchen Fällen der Vergleich mit welchem rezenten Volk legitim ist.¹³⁹

Lewis Binford hat das Verhalten rezenter Jägervölker sorgfältig studiert, nicht um durch die Feststellung einer ähnlichen Lebensweise der steinzeitlichen und der rezenten Jäger- und Ackerbauvölker auf einen gleichen psycho-sozialen Hintergrund zu schließen, sondern um aus den Zusammenhängen von Tätigkeiten und feststellbaren Spuren bzw. Artefakten Anhaltspunkte zu finden, wie archäologische Fundstücke „gelesen“ werden können.¹⁴⁰ Der ethnographische Vergleich ist nach den Ergebnissen von Binfords Arbeiten immer dann berechtigt, wenn es sich um die Klärung technischer Fragen handelt, wie Hausbau, Werkzeugherstellung, Waffengebrauch usw.

Im religiösen Bereich ist der Vergleich dann erlaubt, wenn es sich um die Aufhellung von Phänomenen handelt, die kulturunabhängig immer wieder auftreten. Zu diesen Phänomenen gehören, wie Warburg zeigen konnte, bestimmte Bilder und Symbole, deren Auftreten er bei den verschiedensten Kulturen nachweisen konnte.¹⁴¹ Da die Bedeutung solcher Symbole aber nicht immer gleich sein muß, kann nicht von der bekannten Deutung des einen auf die andere geschlossen werden.

Erlaubt ist der Vergleich weiter, wenn es um die Klärung von Merkmalen geht, die einer bestimmten Religionsstufe der neueren evolutionistischen Stufenmodelle zuzuordnen sind. Merkmale, die für eine bestimmte Stufe charakteristisch sind, können für eine Religion vorausgesetzt werden, wenn ihre Zuordnung zu dieser Stufe auf Grund anderer, z.B. gesellschaftlicher Merkmale, als sicher gelten kann. Beispiel: Primitive Religionen kennen keine separierten religiösen Organisationen, also darf man schließen, daß die unter gleichen ökonomisch-sozialen Bedingungen auf der Stufe früher Ackerbauern lebenden Neolithiker ebenfalls diese Art religiöser Organisation nicht kannten.¹⁴²

Erlaubt ist der Vergleich immer, wenn es sich um verwandte Religionen im Sinne des oben entwickelten Modells zur Evolution von Religionen handelt. Dieses Modell hat die Aufgabe, die unübersehbare Fülle der verschiedenen rezenten und historischen Religionen sinnvoll erklärend zu ordnen. Darüber hinaus dient es in dieser Untersuchung einem konkreten Zweck: Es soll helfen, die archäologisch gesicherten Artefakte historischer, schriftloser Kulturen zu deuten, so daß sich die Geisteswelt dieser Kulturen zumindest in Ansätzen erkennen läßt. Archäologische Religionszeugnisse müssen dann in ihrem Verhältnis zur vorausgegangenen Religion einerseits und zur nachfolgenden - eventuell durch schriftliche Zeugnisse bereits besser bekannten - Religion andererseits beurteilt werden.

¹³⁹ Vgl. Talalay, Lauren E.: Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 40.

¹⁴⁰ Vgl. Binford, Lewis R.: Die Vorzeit war ganz anders, München, 1984.

¹⁴¹ Vgl. Warburg, Aby: Schlangensymbol. Ein Reisebericht, Berlin (1988) 1996.

¹⁴² Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 267 - 302.

B. Kulturen und Fundstellen

Zu Beginn des Neolithikums, in Kleinasien ab 9000 v. Chr., in Mitteleuropa etwa in der Mitte des 6. Jahrtausends v. Chr., vollzog sich der Wechsel zu einer völlig neuen Wirtschaftsweise, die das Leben der Menschen in vielen Bereichen entscheidend veränderte. Der Übergang vom Jagen und Sammeln zur Produktion von Nahrungsmitteln durch Anbau von Pflanzen und durch Viehhaltung machte eine sesshafte Lebensweise und damit die Anlage fester Häuser und Siedlungen möglich.¹ Im Gegensatz zum Paläolithikum und Mesolithikum ist das Neolithikum durch Hunderte von Fundstellen in ganz Europa belegt. Dies ermöglicht nicht nur ein Abgrenzen verschiedener Kulturen und Verfolgen ihrer Entwicklung, sondern läßt auch präzisere Rückschlüsse auf die Lebensweise der Bewohner neolithischer Siedlungen zu. Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, auch nur einen Überblick über die Fülle der Kulturen oder gar Ausgrabungsstätten zu bieten. Es muß notwendigerweise eine Auswahl getroffen werden, die einerseits Schwerpunkte setzt, andererseits das Vordringen neolithischer Kulturen und ihrer Geisteswelt nach Europa verdeutlicht.

1. Neolithikum in Anatolien

Früheste Jungsteinzeitkulturen in Europa stehen in enger Beziehung zu Anatolien. Die auf dem Boden der heutigen Türkei gefundenen Gerätschaften, Schmuckgegenstände und Skulpturen sind denjenigen Nordgriechenlands, der mittleren Balkaninsel und des Donaubeckens so ähnlich, daß von einer weitgehenden Übereinstimmung der Kulturen ausgegangen werden muß.² Diese Ähnlichkeit macht es unumgänglich, die Ergebnisse der wichtigsten Ausgrabungen in der heutigen südwestlichen Türkei kurz zu referieren, da sich dort für die meisten Aspekte des Lebens im beginnenden Neolithikum eine Fülle von Belegen findet. So sind nach den Ausgrabungen von James Mellaart 1961 - 1963 und 1965 Aussagen über Handel, Wirtschaft, Architektur, Kunst und Religion der ehemaligen Bewohner anatolischer Ortschaften möglich.³

¹ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 109 und Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt am Main 1996, S. 2.

² Vgl. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 102 - 108.

³ James Mellaart ist sogar der Ansicht, daß durch die Ausgrabungen in Çatal Hüyük die Entwicklung einer frühen Religion rekonstruierbar sei. Er schreibt: „Die gängige Deutung jungpaläolithischer Kunst als Ausdruck des Jagdzaubers... bot wenig Hoffnung, irgendeine Verbindung zu den späten Fruchtbarkeitskulten des Nahen Ostens nachzuweisen, in deren Mittelpunkt sich die Gestalt einer Großen Göttin mit ihrem Sohne befindet, wenn auch das Vorhandensein einer solchen Göttin schwerlich abgestritten werden konnte. Dies hat sich ganz und gar geändert: Çatal Hüyük und Hacilar haben den Zusammenhang zwischen diesen beiden großen Kunstrichtungen außer Zweifel gestellt, und es läßt sich eine Kontinuität der Religionen von Çatal Hüyük über Hacilar und weiter bis zu den großen Muttergottheiten archaischer und klassischer Zeit aufzeigen - jenen zum Teil wenig greifbaren Gestalten, die als Kybele, Artemis und

1.1. Ausgrabungen in Çatal Hüyük

Çatal Hüyük liegt in der Ebene von Konya auf einem heute trockenen Hochplateau in der südlichen Zentraltürkei. Die Landschaft war und ist auch heute noch besonders fruchtbar; zu Beginn des Neolithikums waren dort wilde Getreidearten und domestizierbare Tiere heimisch. Älteste Siedlungsspuren, die ins Natufien datieren, zeigen, daß sich Spuren erster Kulturentfaltung in Çatal Hüyük bis ins 8. und 10. Jahrtausend v. Chr. zurückverfolgen lassen. Bereits in dieser Zeit muß es erste Versuche gegeben haben, Wildgetreide gezielt anzubauen und Wildtiere zu domestizieren.⁴ Die eigentliche Stadt, die sich hier entwickelte und zu ihrer Blütezeit bis zu 7.000 Einwohner zählte, wird nach der kalibrierten Zeitrechnung auf 7250 - 6150 v. Chr., nach unkalibrierter Zeitrechnung auf 6500 - 5750 v. Chr. datiert.⁵ Die Grabungen deckten dreizehn aufeinanderfolgende Besiedlungsniveaus auf, die für jeweils verschiedene Städte, nicht nur Bauphasen oder Instandsetzungen, stehen⁶, davon wurden Flächenausschnitte der Schichten II - VII so gründlich untersucht, daß sich die Baupläne der zeitlich aufeinander folgenden Städte rekonstruieren ließen.⁷

1.1.1. Städtische Landschaft und Häuser von Çatal Hüyük

Sämtliche Gebäude, solide gemauert auf einem Fundament aus bis zu sechs Ziegellagen, waren errichtet aus luftgetrockneten, rechteckigen Schlammziegeln mit einem meist hohen Strohanteil und einer innen vor die Wand gesetzten Holzstruktur, auf der die Balken der Flachdächer auflagen.⁸ Die Häuser standen ohne Zwischenräume dicht zusammen und waren sorgfältig verputzt. Türen in den Außenwänden gab es nicht. Die Häuser wurden durch Luken in den Dächern betreten; nur vom Hauptraum zu unwichtigen Nebenräumen gab es niedrige, unverschlossene Durchlässe. Offensichtlich waren die Räume kaum möbliert. Zum Sitzen und Schlafen dienten Plattformen aus Lehm. Diese Plattformen im Hausinneren spielen nach Mellaart für die Rekonstruktion der Religion der Bewohner Çatal Hüyüks eine wesentliche Rolle, daher soll seine Schilderung hier wörtlich wiedergegeben werden: „Diese Plattformen, so sorgfältig verputzt wie das übrige Haus und häufig mit einer gerundeten Einfassung versehen, sind die Urbilder des türkischen Sofas (und Divans). Sie

Aphrodite bekannt sind.“ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 32.

⁴ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt am Main 1996, S. 7.

⁵ Vgl. ebd. S. 7. Kalibrierte Daten sind mit Hilfe physikalischer Messungen, z.B. der C 14 Methode, ermittelte Werte, die mittels Dendrochronologie korrigiert werden.

⁶ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 41 - 44.

⁷ Vgl. ebd. S. 68. Gebäudegrundrisse der verschiedenen Städte finden sich auf S. 68 - 73, die Skizze eines typischen Hausraumes S. 74 und die schematische Rekonstruktion eines Teiles der ehemaligen Stadt von Schicht VI auf S. 76.

⁸ Es handelt sich also nicht um eine Fachwerkkonstruktion, ein Eindruck, der nach Lektüre der Ausgrabungsberichte Mellaarts entstehen konnte. Vielmehr stellten die Bauhandwerker ins Innere der leichten Ziegelwandkonstruktion, die nicht stabil genug gewesen wäre, das Dach zu tragen, ein Stützgerüst, auf denen eine Art Kapitell auflag, das wiederum kurze, senkrechte Balkenstücke trug. In Höhe dieses Kapitells war die Ziegelschicht der Außenwände um einige cm eingezogen. In dieser etwas schmaleren

dienten zum Sitzen, zum Arbeiten und zum Schlafen. Oft sind sie mit Rohr- oder Binsenmatten bedeckt, der Unterlage für Polster, Tücher und Bettzeug. Unter diesen Plattformen lagen die Toten begraben, und die Untersuchung der Bestattungsbräuche ergab, daß die kleine Eckplattform dem Mann, dem Hausherrn, die weit größere Hauptplattform dagegen der Hausherrin gehörte. Das Bett der Frau wechselte nie seinen Platz, dasselbe gilt für die Anordnung der Küche. Anders verhielt es sich jedoch mit dem Bett des Mannes. Die soziologischen Folgerungen, die daraus zu ziehen sind, liegen auf der Hand. Kinder wurden entweder bei der Frau oder unter den übrigen Plattformen begraben, doch finden sie sich nie neben dem Hausherrn.⁹ Jedes Haus war an seiner Südwand mit einer hölzernen Leiter zur Eingangsöffnung auf dem Dach ausgestattet; direkt darunter befand sich der teilweise in die Wand eingelassene Backofen. Neben den Öfen lag an der Südwand des Hauses noch eine gemauerte Nische zur Aufnahme von Brennmaterial. Der Küchentrakt nahm nach Mellaart etwa ein Drittel der Grundfläche des Raumes ein. Fast alle Häuser besaßen Vorratskammern mit Behältern aus getrocknetem Ton, die Kornvorräte, aber auch Werkzeug enthielten.¹⁰ Besonders in den Sommermonaten müssen zahlreiche häusliche Aktivitäten auch auf den Flachdächern, wo man die Spuren von ehemaligen Feuerstellen fand, stattgefunden haben.¹¹ Nach Mellaart handelt es sich bei rund einem Drittel der Häuser um Kultstätten. Insgesamt wurden 139 Häuser in den Schichten II bis X ausgegraben; vierzig davon wurden als Heiligtum angesprochen. Besonders hoch scheint der Anteil der Sakralbauten in Schicht VI A, wo von 41 Räumen 13 als Kultstätte angesprochen wurden.¹² Die angeblichen Heiligtümer unterscheiden sich von gewöhnlichen Wohnbauten durch ihre sorgfältige und aufwendige Innendekoration und sind oft, aber nicht immer größer als die als Profanbauten identifizierten Räume. In Grundriß und Einrichtung oder Verwendung von Baumaterial differieren Kult- und Wohngebäude nicht. Auch die auffallend ausgestatteten Räume enthalten Plattformen, Bänke, Herde und Backöfen; auch hier wurden die Toten unter den Plattformen bestattet.¹³ Mellaart betont, daß es in den angeblichen Sakralbauten keine Altäre, keine Tische zum Ausbluten von Opfertieren, keine Blutrinnen und keine

Dachzone werden die Fensterluken vermutet. Vgl. Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, S. 19 - 21.

⁹ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967. S.74 - 75. Die Ausgrabungen in Çatal Hüyük wurden zu Beginn der neunziger Jahre wieder aufgenommen, die Grabungsergebnisse regelmäßig veröffentlicht. Nach dem letzten Ausgrabungsbericht scheint es, anders als von Mellaart beobachtet, daß die verschiedenen Plattformen als bestimmten Aktivitäten vorbehaltene Bereiche dienten. Die Bestattungsdaten legen nach neuesten Beobachtungen den Schluß nahe, daß bestimmte Teile der Häuser definierten sozialen Gruppen (jung gegen alt), nicht Geschlechtern, vorbehalten waren. Vgl. Hodder, Ian: Introduction and Summary, in: Çatalhöyük 1998 Archive Report, veröffentlicht im Internet http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/Archive_rep98/hodder98.html und Cessford, Craig: The Excavation of the North Area 1998, ebd.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 76 - 77.

¹¹ Vgl. Hodder, Ian: Introduction and Summary, in: Çatalhöyük 1998 Archive Report, veröffentlicht im Internet http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/Archive_rep98/hodder98.html.

¹² Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967. S. 99 und 100.

¹³ Ebd. S. 75 heißt es: „Die Anordnung der Schlafstätten beschränkt sich nicht auf Wohnhäuser, vielmehr findet sie sich auch in Gebäuden, die - ihrer Innenausstattung zufolge - als Heiligtümer oder Kultstätten dienten. Auch hier wurden die Toten unter den Plattformen begraben, und auch hier befanden sich ebenso Herde wie Backöfen. Aus Gründen jedoch, die später darzulegen sind, ist es wohl unwahrscheinlich, daß diese Kultstätten ständig bewohnt waren.,“

Knochengruben gegeben habe. Allerdings fanden sich in einem Heiligtum Haufen von Auerochschädeln, in einem anderen über hundert Feuerstein- und Obsidianwaffen, auf Sockeln aufgestellte Menschenschädel und in die Wände eingemauerte Tierfigürchen. Die Verwendung roten Ockers bei Bestattungen scheint ebenfalls an diese auffallenden Gebäude geknüpft zu sein. Das Innere der Häuser wurde, wie die Siedlung überhaupt, offensichtlich peinlich sauber gehalten. Licht erhielten die Räume durch kleine, direkt unter dem Dach gelegene Fensterluken oder steinerne Lampen. Für hygienische Zwecke und als Müllplätze wurden unbebaute Flächen oder verfallene Gebäude benutzt. Die Wände der bei Mellaart „Heiligtum“ genannten Räume waren mit Wandgemälden und/oder Gipsreliefs geschmückt. Häufig erscheint eine aus Gips modellierte, schematisierte weibliche Gestalt mit rechtwinklig vom Körper abgespreizten Armen und Beinen als großes, die dekorierte Wand dominierendes Relief. Ein weiteres Zeichen für das Dominieren des weiblichen Elements ist die häufige Darstellung weiblicher Brüste, die über in die Wand eingelassenen Schädeln von Geiern, Füchsen und Wieseln modelliert wurden. Im Gegensatz zu Frauendarstellungen des Paläolithikums fehlt hier aber die Betonung der Geschlechtsmerkmale. Weder Vulven noch auch nur Schamdreiecke sind überhaupt dargestellt. Betont werden lediglich die weiblichen Brüste und die Nabelregion, letztere durch aufgemalte konzentrische Kreise, was zu der Deutung der entsprechenden Frauenreliefs als „Schwangere Göttin“ führte. Tiere und Tierköpfe wurden massiv aus Ton geformt, wobei häufig Tierknochen zur Befestigung der Abbildung dienten, während echte Gehörne der Darstellung Naturtreue verleihen sollten.¹⁴

Mellaart glaubt, eine gewisse Gesetzmäßigkeit bei der Wanddekoration feststellen zu können: Szenen, die inhaltlich mit Todesdarstellungen oder -Symbolen verknüpft sein könnten, finden sich stets an den Ost- und Nordwänden, an denen die Toten auch bestattet wurden.¹⁵ Darstellungen von Geburten nehmen die westlichen Wände ein, während man die Abbildungen ganzer Stiere nur an der Nordwand finden kann.¹⁶ Stierdarstellungen, Bukranien und in Bänke eingelassene Stiergehörne werden von Mellaart als männliche Symbole gedeutet.¹⁷ Ein Relief einer Göttin mit in gespreizten und nach oben gebogenen Beinen, der üblichen stilisierten Darstellung, die von Mellaart als Gebärhaltung verstanden wird, mit direkt darunter befindlichem modellierten Stierkopf sieht Mellaart als Göttin, die soeben den Stier geboren hat.¹⁸ Die Gestaltung der Innenräume blieb im Laufe der Jahre nicht immer gleich. Mellaart beschreibt mehrere Gebäude, wo über ehemaligen Stierköpfen eine Putzschicht angebracht wurde, neue Keilerkiefer eingelassen oder Brüste modelliert wurden. Ehemals bemalte Wände verschwanden unter einer weißen Putzschicht oder

¹⁴ Vgl. ebd. S. 104 - 105.

¹⁵ Ebd. S. 106 und 107 gibt eine schematische Übersicht über die Wanddekorationen von 28 Hauptheiligtümern wieder. Geierdarstellungen sind für zwei Gebäude ausgewiesen.

¹⁶ Vgl. ebd. S. 108.

¹⁷ Ebd. S. 141.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 149.

wurden völlig anders gestaltet.¹⁹ Bemerkenswert ist, daß in aufgegebenen Gebäuden die Reliefs zerstört, die Eingänge vermauert und die Räume zugeschüttet wurden. Dieser Vorgang wird bei Heinrich Klotz folgendermaßen gedeutet: „Ein Lehmhaus hält Nutzung und Wetter etwa einhundert bis einhundertzwanzig Jahre stand. Die auf den Wänden entdeckten, oft über hundert, dünn übereinanderliegenden Kalkschichten stammen von der jährlichen Erneuerung des Wandanstrichs. Sobald ein Haus baufällig wurde, trug man die Wände oder Teile davon ab, schüttete das Haus zu und errichtete darüber ein neues Haus... Es scheint, daß die Bewohner ihr baufällig gewordenes Haus, das zudem häufig Sanktuarium und - wie noch darzustellen sein wird - auch Grablage der Vorfahren war, vor der Aufgabe anzündeten. Es brannte in den vier Lehmwänden ab.“²⁰

Die Malerei beschränkte sich nicht allein auf das Verzieren der Wände, sondern auch die Reliefs, Statuetten, Körbe und nicht zuletzt die Töpferwaren wurden farbig verziert. Die Farbstoffe wurden aus Mineralien gewonnen und mit dem Pinsel aufgetragen. Die Wandmalereien in den Häusern dienten nach Ansicht Mellaarts rituellen Zwecken. Er folgert dies daraus, daß Lagen unbemalten Putzes mit bemalten Schichten in unregelmäßigem Rythmus wechseln.²¹ Die farbig dekorierten Wände können sehr verschieden gestaltet sein. Es kommen einfache Farbfelder, meist in einem Rotton vor. Nur in einem einzigen Fall konnte eine schwarze Wand ausgemacht werden. Die Muster sind entweder Linien oder geometrische Muster nach Art heutiger Kelims, oder aber Kreise, Kreuzblumen, Zacken, Sterne. Oft finden sich Handabdrücke oder Bänder von Handabdrücken, aber auch naturalistische Darstellungen von Jagdszenen, Menschen, Stieren, Vögeln und Leoparden, von Bestattungsriten, Landschaft und Architektur.²² Auf diese naturalistischen Darstellungen soll noch einmal eingegangen werden, da sie offensichtlich Szenen aus dem Leben der neolithischen Bewohner Çatal Hüyük wiedergeben und daher Aufschluß über den Alltag der ehemaligen Bewohner geben können. An der Wand eines Hause der Grabungsschicht VII fand Mellaart eine Malerei, die offensichtlich den Grundriß der Stadt Çatal Hüyük darstellt. Der Künstler gab die einzelnen Häuser mit Nebenräumen und teilweise sogar Wandnischen und die Zwischenräume zwischen den Häusern wieder. Im Hintergrund erscheint ein Berg mit zwei Gipfeln, dessen Umriß an den von Çatal Hüyük gut sichtbaren Vulkan Hasan Dag erinnert. Striche und Punkte über dem Gipfel könnten einen Vulkanausbruch andeuten. Dies

¹⁹ Vgl. ebd. S. 150 - 155.

²⁰ Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, S.21.

²¹ Wörtlich heißt es bei Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, S. 158: „In Heiligtümern und Wohnhäusern dienten die Wandmalereien rituellen Zwecken. Wenn die Malerei ihre Aufgabe erfüllt hatte - unbekannt ist, welchen Zeitraum dies beanspruchte; es mag sich um ein Jahr oder auch nur um die Dauer bestimmter Feste gehandelt haben - ,wurde sie mit einer Lage weißen Bewurfs bedeckt. Es mochte sein, daß die betreffende Stelle zu einem späteren Zeitpunkt erneut bemalt wurde, und es ist auch möglich, daß sich nicht weniger als ein Dutzend Malereien an einer und derselben Wand finden; doch verhält es sich nicht allgemein so, vielmehr kommt es auch vor, daß eine einzige Wandmalerei von hundert unbemalten Putzlagen bedeckt wird.“

²² Vgl. ebd. 159.

ist demnach die erste Darstellung einer Landschaft in der Kunstgeschichte überhaupt.²³ Auf einer Wand eines anderen Hauses wird eine Jagdszene geschildert. Man sieht in Schurze aus Leopardenfell gekleidete tanzende Männer, die mit Bogen und Keulen bewaffnet sind, daneben eine Anzahl von Hirschen. Es sind auch nackte Akrobaten und ein Mann, der eine Trommel schlägt, abgebildet.²⁴

Immer wieder erwähnt wird das Wandgemälde in Schicht VI B, das eine Reihe menschlicher Schädel und Knochen unterhalb der Vorderfront eines Bauwerkes zeigt. Auch in diesem dargestellten viergiebeligen Gebäude liegen die Überreste menschlicher Körper. Diese Gemälde soll nach übereinstimmender Deutung ein Beinhaus darstellen, dessen natürliches Vorbild, da es in der Siedlung selbst nicht gefunden wurde, vielleicht außerhalb derselben errichtet worden war.²⁵ Ebenso große Beachtung wegen des für den heutigen Betrachter grausigen Motivs fanden die mit Geierdarstellungen bemalten Wände verschiedener Häuser. Geier, abgebildet in ungefähr natürlicher Größe mit einer Flügelspannweite von etwa 150 cm hacken auf kopflose, winzige kleine Menschenkörper ein.²⁶ Ganz offensichtlich hatten die Bewohner der Stadt Çatal Hüyük keine Scheu, Themen darzustellen, die mit dem Tode verbunden waren und das Ausgeliefertsein an den Tod durch die Wahl der Größenverhältnisse Menschen - Geier bei der Malerei noch betonen. Nichts an der übrigen Ausstattung der Häuser weist darauf hin, daß sie anders als die übrigen genutzt worden wären; auch hier sind Herd und Schlafplattformen vorhanden.

Eine große Bedeutung kam offensichtlich der roten Farbe zu, die sich in Spuren an jedem Hause fand.²⁷ Diese rote Farbe hatte sowohl nach Ansicht Mellaarts als auch Klotz' eine religiös-magische Bedeutung: Sie sollte für Schutz sorgen bzw. als Sinnbild des Lebens schützen und böse Geister abwehren.²⁸

1.1.2. Bestattungen in Çatal Hüyük

Die Bewohner Çatal Hüyüks begruben ihre Toten, soweit bis heute bekannt ist, ausschließlich unter den Lehmpodesten im Innern ihrer Häuser. Sowohl unter den Podesten der als Profanbauten gedeuteten Räumlichkeiten als auch unter den Podesten der sogenannten Heiligtümer fanden sich die Reste von Bestattungen. Es gab weder außerhalb des Stadtgebietes noch in Lagerräumen oder Höfen irgendwelche Spuren weiterer

²³ Vgl. Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, S.22.

²⁴ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, Abb. 61 - 63.

²⁵ Vgl. ebd. S. 80 - 81.

²⁶ Vgl. ebd. Tafeln 45 - 49.

²⁷ Vgl. ebd. S. 160.

²⁸ Vgl. ebd. S. 160 und Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, S. 23. Aus den Grabungen geht die von Klotz und Mellaart vorgeschlagene Bedeutung des roten Farbstoffes nicht hervor. Nach Ansicht Bernd Cibis' wurden und werden Rottöne gern verwendet, weil sie am einfachsten und billigsten herzustellen sind. Die Blaufärbungen, die sich bei einigen der Begräbnisse fanden und die von

Grabstätten, so daß es eindeutig zu sein scheint, daß die Bewohner Çatal Hüyüks ihre Toten bei sich behielten. Wie die Ausgrabungen ergaben, war Skelettbestattung üblich.²⁹ Die Darstellungen auf den Innenwänden eines Hauses legen den Schluß nahe, daß die Toten in einem eigens dafür errichteten Gebäude außerhalb des eigentlichen Stadtgebietes aufgebahrt wurden, wo vermutlich Geier, vielleicht aber auch die anderen Aasfresser, deren Schädel sich in den Frauenbrustskulpturen im Innern der Häuser befanden, die Leichen skelettierten. Offensichtlich wurde von den Bewohnern der Stadt streng darauf geachtet, daß die Skeletteile im anatomischen Verband und die Identität der Toten bekannt blieben.³⁰ Das Gehirn wurde nur in einem Falle aus dem Schädel entfernt und durch einen Tuchballen ersetzt. Da die Ausgrabungen zeigen, daß die Toten in unterschiedlich stark entfleischtem Zustand beigesetzt wurden - an einigen zeigten sich noch Körperfett- und Fleischspuren, und die Skeletteile waren vollständig, während anderen bereits Finger- oder Zehenknochen fehlten - nimmt Mellaart an, daß die Sekundärbestattung der Toten vielleicht zu einem festen Zeitpunkt im Jahr stattfand, der mit der jährlichen Erneuerung der Häuser in Zusammenhang gestanden haben könnte.³¹ Die entfleischten Skelette wurden anschließend in Tuch, Häute oder Felle gewickelt, mit Seilen oder Lederriemen verschnürt und unter der Schlafplattform in etwa 60 cm Tiefe vergraben. Die Leichen wurden teils ausgestreckt auf den Rücken, teils mit angewinkelten Beinen auf die linke Seite gelegt, wobei der Kopf zur Raummitte wies. Eine Orientierung in eine bestimmte Himmelsrichtung gab es nicht. Bestattet wurde unter den Plattformen eines Hauses, solange das Haus bewohnt war, so daß sich häufig mehrere Lagen von Begräbnissen übereinander fanden. Dabei achtete man nicht sonderlich auf die Lage früher beigesetzter Skelette, die häufig in Unordnung gerieten oder neu geordnet wurden.³² Mellaart beobachtete, daß die Bestattungen in einigen der sogenannten Kulthäuser in der Regel aufwendiger waren als die in den wenig geschmückten Gebäuden.³³ Die meisten Toten, 389 von 400, waren ohne Verwendung von Ocker und viele auch ohne Beigaben bestattet worden. Ocker scheint ausschließlich bei der Bestattung von Frauen angewendet worden zu sein, bei denen sonstige Grabbeigaben einen eher ärmlichen Eindruck machten, die aber in den reich ausgestatteten Häusern begraben wurden. Bei drei Bestattungen fand sich grüne Farbe, bei zehn Skeletten, sowohl Männern als auch Frauen,

Mellaart/Klotz nicht magisch-religiös gedeutet werden, sind sehr viel teurer, da die Beschaffung der notwendigen Mineralien erheblich komplizierter ist. Vgl. Cibis, Bernd: Schriftliche Mitteilung, Bamberg 1998.

²⁹ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch Gladbach 1967, S. 241.

³⁰ Vgl. ebd. S. 241. Die Sitte des Skelettierens der Toten wurde stets gewahrt, selbst bei einer Frühgeburt war das Fleisch vor der Bestattung sorgfältig entfernt worden.

³¹ Vgl. ebd. S. 242.

³² In manchen Häusern fanden sich zahlreiche Bestattungen unter einer Plattform - Mellaart nennt für das Gebäude VI B 34 die Zahl von 28 Skeletten. Ein anderes, für einen gleich langen Zeitraum genutztes Gebäude barg nur eine Frau und ein Kind. „Angesichts der sehr kleinen Zahl von Toten, die - besonders in den tieferen Schichten (IX - VIII) oder in Schicht V - in gewissen Gebäuden gefunden wurde, fragt man sich verwundert, wo man die Bewohner der betreffenden Gebäude wohl begrub.“ schreibt Mellaart ebd. S. 243. Überhaupt scheint die Anzahl der gefundenen Skelette für die angenommene Wohnbevölkerung zu gering: Schicht VI enthielt 21 Gebäude und 229 Skelette für einen Zeitraum von 150 Jahren bzw. 6 Generationen. Vielleicht wohnten aber in den Häusern nur kleine Familien mit 4 Personen? Wie ist die Alterszusammensetzung der Toten? Wieviele Kinder hatten die Frauen im allgemeinen? Alle diese Fragen werden nicht beantwortet.

leuchtendes Blau.³⁴ Bei den zuletzt genannten war die Grabausstattung im Unterschied zu den Rotockerbestattungen unabhängig von der Art der Gebäude reich. Sämtlichen Verstorbenen waren Schüsseln, Schalen und Kästen, aber auch Lebensmittel wie Beeren, Erbsen, Linsen, Korn, Eier oder ein Fleischgericht mitgegeben worden. Ausschließlich bei weiblichen Toten fanden sich Schminkgegenstände wie kleine Löffel und Schminkpaletten, mit rotem Ocker gefüllte Muscheln, Knochenstäbchen zum Auftragen von Salben, Schminkkörbchen und Obsidianspiegel. Hinzu kommen Schmuckstücke wie Halsbänder, Armbänder, Fußspangen und Fingerringe aus den unterschiedlichsten Materialien. Knochennadeln hielten die Kleidung der Frauen, in der sie auch bestattet wurden, über der Schulter zusammen. Werkzeuge finden sich in Frauengräbern seltener, doch kommen Ahlen, Nadeln, Messer und Haken vor. Männer trugen weniger Schmuck, höchstens eine Schnur mit einigen Perlen oder Tierzähnen um den Hals. Statt dessen wurden männlichen Toten Waffen wie Steinkeulen, Dolche, Messer und auch Feuerzeuge mitgegeben, die sich wohl zusammen in einem Beutel befunden hatten, den der Tote zu Lebzeiten mitgeführt hatte. Dazu kamen Pfeilspitzen, Messerschneiden aus Obsidian und Ösen bzw. Haken sowie polierte Horngürtelschließen, die sich an der Männerkleidung befunden haben müssen.³⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß sich in der gesamten Ausgrabungsstätte kaum Spuren handwerklicher Tätigkeit finden, also kein Rohmaterial für Schnitzarbeiten, Töpferei oder gar Arbeitsgerät für die Feldbestellung. Alle diese Waren müssen woanders gefertigt und/oder von den Bewohnern erworben worden sein. Hinzu kommt, daß das Rohmaterial für die handwerklichen Stücke teilweise erst in erheblicher Entfernung von der Stadt verfügbar ist. Entweder muß man sich Mellaarts Deutung anschließen, daß es sich hier um das Viertel einer Priesterkaste handelt, die von den Bauern der Umgebung versorgt wurde, oder aber die Bewohner zogen sich zum Wohnen in die Stadt zurück, die demnach eine Wohnstatt war, und gingen ihrem Tagewerk außerhalb der Siedlung nach.

1.1.3. Plastik Çatal Hüyük

Zu den besonderen Leistungen der Kultur Çatal Hüyük gehören neben der oben beschriebenen Malerei die Werke der Plastik. Sowohl in der Kleinplastik als auch in der Reliefkunst heben sich Darstellungen einer weiblichen Figur heraus, die als Muttergottheit gedeutet wird. Das sind in der Reliefkunst die großen, häufig fast lebensgroßen Darstellungen einer stark stilisierten Frauenfigur mit rechtwinklig vom Körper abgespreizten Armen und Beinen und gelegentlich betonter Nabelgegend. Diese Figuren finden sich nicht in den frühesten Schichten, sondern erst ab Schicht VII, dann aber als beeindruckendes, die Wand beherrschendes Monument. Diese sogenannten Göttinnengestalten kommen meist einzeln, gelegentlich aber auch als Doppelfigur, aber immer in der Mitte der Wand und diese

³³ Vgl. ebd. S. 245.

³⁴ Vgl. ebd. S. 246. Zumindest fällt die Deutung der Rotfärbung als ritueller Blutersatz und Farbe des Lebens hier aus.

beherrschend, vor. Eine Übersicht über die Anordnung der Dekorationen in den „Hauptheiligtümern“, der Schichten VII und VI A zeigt, daß die Hälfte dieser Gebäude mit einem derartigen Frauenrelief geschmückt worden war. Bei Aufgabe der Gebäude wurden diese Reliefs zerstört. Noch häufiger als diese weiblichen Figuren wurde lediglich der Stier abgebildet. Allerdings wählte man verschiedene Darstellungsformen: Es gibt den Stier als Wandmalerei, Flachrelief, als Stierköpfe, die als Reliefs auf die Wand aufmodelliert waren und als Bukranien, mit Hörnern geschmückte, einen stark vereinfachten Stierkopf darstellenden Sockel.

Außer diesen Reliefs wurde eine Fülle kleiner, plastischer Figuren gefunden, die zum weitaus größten Teil üppige Frauen mit betontem Gesäß und Schenkeln darstellen.³⁶ Unter diesen Figuren erscheinen auch einige elementare Frauendarstellungen von Künstlern, die sich entfernt an menschliche Umrisse erinnerndes Fundmaterial wie Gerölle oder Sinterstücke zunutze machten und diese dann durch wenige geschickte Eingriffe zu menschlichen Abbildern umformten.³⁷ Beispiele für diese Art der Darstellung ist eine Kalkablagerung aus Gebäude VI A 10, das von Mellaart als Kultstätte eingestuft wurde. Beschrieben wird die Statuette folgendermaßen: „Diese Kalkablagerung..., bei welcher nur aus dem Oberteil ein menschlicher Kopf gemeißelt wurde, verkörpert wahrscheinlich den chthonischen Aspekt der Muttergöttin. Semi-anikonisch, bringt sie deutlich die Furcht und die fromme Scheu zum Ausdruck, welche die Tropfsteinhöhlen des Taurus, die Wohnstätte der

³⁵ Vgl. ebd. S. 248.

³⁶ Immer wieder gilt als erstaunlich, daß die Kleinskulpturen entweder keine Köpfe haben oder aber die Gesichter nur schematisch dargestellt wurden. Spätestens nach Mauss' Essay über den Begriff der Person in Abhängigkeit von Persona und unserer daraus resultierenden Vorstellung vom Individuum sollte aber klar sein, daß dieses Erstaunen über fehlende „Individualität“ das typische Erstaunen der Spätgeborenen ist. Es handelt sich also letztlich um eine Kategorie des Beurteilens, die der heutige Betrachter und Wissenschaftler an den Stoff heranträgt und die diesem nicht im Geringsten gerecht wird. Der Begriff Individuum ist heute mit einer ganz bestimmten Vorstellung von Person verknüpft. Wie Marcel Mauss eindrücklich zeigen konnte, entwickelte sich die Vorstellung von „Person“ von der Rolle, die ein Mensch in der Gesellschaft spielte, über ein Rechtssubjekt zum Träger einer einzigartigen Seele und zuletzt zum Individuum mit Ich-Bewußtheit. Erst diese Ich-Bewußtheit stattet das Ich auch mit Individualität und einem eigenen, unverwechselbaren Gesicht aus. Die Personen früherer Zeiten hatten ein anderes Ich, so der Maskenträger mit seiner festgelegten Rolle in der Gesellschaft, die angefangen von seinen Ahnen bis zu seinen Empfindungen sein Leben bestimmte. Die Gesichter, die die Marquesa-Insulaner abbilden, sind ebenfalls nicht Gesichter von Individuen, sondern die Totenköpfe der Ahnen. Dies als ethnographisches Beispiel um zu zeigen, daß Gesicht nicht gleich Gesicht ist. Die Gesichter der Individuen, wie wir sie heute wahrnehmen, sind von unseren neolithischen Vorfahren wahrscheinlich nicht einmal gesehen worden. Die üppigen Frauen, deren Statuetten wir heute bewundern, hatten also kein Ich im heutigen Sinne. Der Künstler hätte sie einige Tausend Jahre später als Person, also Persona gleich Maske abbilden können. Das tat der steinzeitliche Künstler nicht. Offensichtlich war es nicht die Persona noch die Individualität der Frau, die den Künstler oder die Künstlerin interessierten. Es war vielmehr ihr weiblicher Körper, das üppige Gesäß, die prall-fetten Schenkel, die weichen langen Brüste, die für ihn das wesentlich Darzustellende wiedergaben. Und dies war eben nicht die Person, ein Gesicht, auf dem sich Individualität, ein persönliches Leben und eine ganz eigene Geschichte abzeichnen, sondern etwas Mütterliches und Majestätisches. Es kam einerseits auf realistische Darstellung an; andererseits aber auch auf eine bestimmte Art der Stilisierung in Haltung, Kleidung bzw. Nichtbekleidung - kurz, es gab Stilvorgaben, nach denen die Künstler sich richteten. Das, was für den heutigen Menschen das Gesicht mit seiner Verkörperung von Erlebtem, Erlebten, das Abbild des gelebten, dem Menschen eigenen Lebens ist, war in der Steinzeit der Körper. Abbildenswert war nicht die schöne, jugendliche Frau, sondern eine mächtige, reife Matrone, deren Körper Gewicht vielleicht in Entsprechung einer gesellschaftlich gewichtigen Stellung zeigt.

³⁷ Vgl. ebd. Tafel 69.

Erdgöttin und der Bereich der Toten, einflößten.“³⁸ Ein weiteres Beispiel ist eine kleine, semi-anikonische Figur aus einem bläulichen Kalkgeröll, gefunden ebenfalls in Haus VI A 10, wo in das Ausgangsmaterial lediglich zwei kleine Augenschlitze und ein breiter Mund gemeißelt wurden, um dem Stein das Aussehen einer belebten, menschlichen Figur zu geben.³⁹ Andere Frauenfiguren sind sorgfältig ausgearbeitet. Eines dieser Fundstücke, aus der späten Schicht II stammend, zeigt einen weiblichen Körper - der Kopf ging offensichtlich verloren - auf einem thronartigen Sessel sitzend. Zwei Katzenfiguren rechts und links von der Frauengestalt bilden die Armlehnen des Thronsessels. Die Frau selbst ist sehr dick, mit üppigen Oberarmen, langen und schweren Brüsten, einem vortretenden Bauch und fetten Schenkeln, zwischen denen der Kopf eines Kindes zu sehen ist - ganz offensichtlich die Darstellung einer Geburt.⁴⁰ Diese Statuette wurde in einem Kornbehälter gefunden. Eine sehr schöne, ursprünglich bemalte Keramikfigur stammt aus dem Vorraum von Haus VI A 61. Die sorgfältige Darstellung der üppigen, weiblichen Figur in naturalistischer Darstellungsweise wirkt künstlerisch vollendet und gekonnt.⁴¹ Andere Statuetten zeigen eine weibliche Figur mit einem Leoparden, ein Kind, auf einem Leoparden reitend, eine weibliche Figur, die zwei Leopardenjunge in den Händen hält und eine in Leopardenfell gekleidete Statuette. Der Leopard, der auch als Relief in den Häusern gelegentlich, wenn auch selten auftrat, scheint in der Geisteswelt der Bewohner eine Rolle in unmittelbarem Zusammenhang mit der Frauenfigur innegehabt zu haben.⁴² Bemerkenswert ist, daß in dem mit einer Jagdszene geschmückten Haus die Frauenstatuetten ausschließlich in dieser Art der Darstellung gefunden wurden.

Auch männliche Statuetten wurden gefunden, wenn auch weit weniger häufig als Frauenbildnisse. Im sogenannten „Leopardenheiligtum“ wurde eine auf dem Stier reitende, bärtige männliche Gestalt entdeckt, das gleiche Motiv fand sich in einer Figur aus Haus VI A 10 wieder. Andere Skulpturen, die als männlich gedeutet werden, zeigen keinen Bart und auch sonst keine Merkmale, die es möglich machen, sie eindeutig einem bestimmten Geschlecht zuzuordnen. Eine Auflistung und Kurzbeschreibung der gefundenen Skulpturen verzeichnet 27 Frauenbildnisse und 8 Darstellungen von Männern.⁴³ Schicht VI ist die jüngste Schicht, in der überhaupt männliche Statuetten gefunden wurden, später verschwinden sie völlig.

Andere Bildnisse stellen Gruppen von Menschen dar. Mellaart zeigt und kommentiert den Fund einer Schiefer-Reliefplatte, auf dessen linker Hälfte ein sich umarmendes Paar zu

³⁸ Ebd. Tafel 65. Leider wird nicht gesagt, wo diese Statuette gefunden wurde.

³⁹ Vgl. ebd. Tafel 69. Auf Tafel 70 - 72 die Abbildungen weiterer, im gleichen Hause gefundener Geröllskulpturen, deren herausgearbeitete Brüste zeigen, daß es sich um Frauendarstellungen handelt.

⁴⁰ Vgl. ebd. Tafel IX. Der Begleittext lautet: „Die thronende Göttin des Heiligtums der Schicht II des spätesten, das in Çatal Hüyük gefunden wurde. Auf zwei katzenartige Tiere gestützt, zeigt sich die Göttin als Herrin der Tiere, die ein - wahrscheinlich männliches - Kind gebiert.“

⁴¹ Vgl. ebd. Taf. 79.

⁴² Vgl. ebd. Tafeln 73 - 76, 87, Tafel X sowie Abb. 49.

sehen ist. Das Geschlecht der beiden Figuren ist nicht unmittelbar zu erkennen: die obere Brustregion wird vom Arm der Figur, die den Partner umfaßt, verdeckt. Lediglich ein vortretender Bauch und pralle Schenkel deuten das weibliche Geschlecht dieser Figur an. Auf der rechten Seite der Platte zeigt das Relief eine menschliche Gestalt, die ein Kind im Arm hält.⁴⁴ Andere Darstellungen zeigen Gruppierungen von Frauen, zum Beispiel die Marmorplastik aus VI A 10: Hier bilden Frauen eine Doppelfigur mit zwei Köpfen, vier Brüsten, aber nur einem Armpaar.

Eine weitere Gruppe von Statuetten muß noch erwähnt werden: Es handelt sich um weniger sorgfältig gearbeitete Figurinen aus Ton, die besonders häufig Tiere darstellen, aber auch plumpe und stark schematisierte Menschenfigürchen kommen vor. Diese Art der Statuetten fanden sich niemals im Innern der Räume, sondern waren entweder in die Wände der „Heiligtümer“ eingemauert oder gruppenweise in Gruben neben den Gebäuden beigesetzt. Leider bleibt die Beschreibung ungenau. Mellaart schreibt: „Nicht allein in ihrer unterschiedlichen künstlerischen Ausführung, sondern auch in ihrer verschiedenen Funktion kommt der Gegensatz zwischen Statuetten und rohen Figurinen zum Ausdruck. Während man es bei den ersteren wahrscheinlich mit Idolen zu tun hat, handelt es sich bei den letztgenannten um Votivgaben oder, was verwundete und absichtlich zerbrochene Tierfigurinen angeht, um Ersatzdarstellungen, mit deren Hilfe man beim Jagdzauber Wild auf magische Weise dem Tode oder der Verwundung anheimgab.“⁴⁵ In diesem Bericht kommt nicht zum Ausdruck, wo genau und in welchen Gebäuden die Votivfiguren eingemauert waren. Weiter geht aus dem Gesagten auch nicht hervor, woran zu erkennen ist, daß die Tierbilder absichtlich zerbrochen wurden.

1.2. Ausgrabungen in Hacilar

Hacilar, ausgegraben in den Jahren 1957 bis 1960, liegt in einem Tal auf dem Anatolischen Plateau in einer Höhe von 940 m. Unmittelbar bei der heutigen Siedlung Hacilar entspringt am Fuße eines Kalkmassivs eine Quelle, die in den etwa 100m tiefer gelegenen See von Burdur entwässert. Nicht nur ausreichende Wasserversorgung und ein durch die Nähe zur Ägäis mildes Klima machten den Ort für die Bauern des Neolithikums attraktiv, sondern auch der noch reichlich vorhandene Wald auf den Höhenzügen mit jagdbarem Wild.

1.2.1. Dörfliche Landschaft und Häuser von Hacilar

Früheste Siedlungsschichten reichen bis ins akeramische Neolithikum zurück. Mellaart datiert diese frühesten Schichten auf etwa 6700 v. Chr. nach der nicht-kalibrierten

⁴³ Vgl. ebd. S. 238 - 239.

⁴⁴ Vgl. ebd. Taf. 83. Mellaart deutet das Geschehen als hieros gamos.

⁴⁵ Ebd. S. 214.

Zeitrechnung.⁴⁶ Es konnten insgesamt 7 Horizonte des akeramischen Neolithikums freigelegt werden, deren jüngste mit den ältesten Schichten Çatal Hüyük etwa zeitgleich sein dürften. Allerdings waren sämtliche Gebäude so weit zerstört, daß nirgendwo ein Mauerrest von mehr als 25 cm Höhe stehengeblieben war. Die feststellbaren Reste zeigen rechteckige, kleine Räume, gemauert aus Lehmziegeln von unregelmäßiger Größe. Wichtige Räume hatten ein Fußbodenpflaster aus kleineren Steinen, das sich ein Stück weit die Wände hinaufzog; Höfe und Nebenräume nur Lehmböden. Die steingepflasterten Böden waren darüber hinaus oft mit Ocker in verschiedenen Rotschattierungen gefärbt. Einige kleine Reste lassen vermuten, daß die Wandpflasterung nur einen Sockel bildete, über dem die Wand mit hellem Lehm verputzt und vielleicht mit einigen roten Mustern verziert war.⁴⁷ Spuren von Türen oder Fenstern wurden wegen der schlechten Erhaltung der Wände nicht gefunden, noch ist eine Rekonstruktion des Haustyps möglich. Mellaart schließt aus den dünnen, nur einlagig gemauerten Wänden, daß die Häuser sicher nicht mehrgeschossig waren und wahrscheinlich ein Flachdach besaßen, auf dem sich vielleicht auch der Eingang befand. Allerdings wurden keine Spuren einer Leiter gefunden. Jeweils mehrere Backöfen und Feuerstellen befanden sich in ehemaligen Höfen außerhalb der Häuser; vielleicht, um die Gefahr von Bränden zu reduzieren. Keine der sieben akeramischen Siedlungsschichten ist denn auch durch Feuer zerstört worden. Die wenigen Knochenfunde aus Abfallgruben - auch die Bewohner von Hacilar hielten ihre Siedlung ungemein sauber - zeigen, daß die ehemaligen Bewohner sicher Hunde hielten, eventuell auch Ziegen oder Rinder. Reste von Emmer, Einkorn und Linsen belegen, daß der Anbau von Feldfrüchten bereits bekannt war. Sicherlich muß die Jagd aber noch eine Rolle gespielt haben.⁴⁸ In den ehemaligen Räumen fanden sich kaum Spuren der ehemaligen Bewohner: Einige Steinwerkzeuge und -perlen konnten gefunden werden; allerdings keine Keramik, die zu der Zeit in Anatolien bereits bekannt war.

Hacilar wurde offensichtlich aufgegeben und erst tausend Jahre später, um 5750 wieder besiedelt. Späteste Siedlungsspuren datieren auf ca. 5000 v. Chr. Die ersten Spuren der zweiten Siedlungsphase, Schicht IX bis VII, bleiben dürftig. Mellaart glaubt folgern zu dürfen, daß die ersten spätneolithischen Ankömmlinge in Hacilar keine dauerhaften Gebäude errichteten.⁴⁹

Weitgehend rekonstruierbar ist dagegen das Dorf Hacilar VI, das einer Brandkatastrophe zum Opfer fiel. Hierdurch waren die Bewohner nicht nur gezwungen, ihre Habe zurückzulassen, sondern die Karbonisierung organischen Materials durch das Feuer und das Brennen toniger Bausubstanzen sind Ursache der guten Konservierung dieser Schicht. Zur

⁴⁶ Die Zeitangabe bezieht sich auf die Akeramische Schicht V. Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 7.

⁴⁷ Vgl. ebd. S. 3 und 4.

⁴⁸ Vgl. ebd. S. 5.

⁴⁹ Vgl. ebd. S. 10.

Zeit Hacilar VI hatte die Ansiedlung ihre vielleicht größte Ausdehnung und etwa 250 Einwohner. Die aneinander gebauten Häuser gruppierten sich um Höfe, in denen sich auch die überdachten, aber nicht im Hausinneren liegenden Küchen befanden. Die Häuser selbst hatten einen rechteckigen Grundriß mit Seitenlängen von ca. 5,5 mal 6,5 bis 10,5 Metern und bis zu einem Meter dicke Lehmziegelmauern auf einem soliden Steinfundament. Obwohl die Mauern inzwischen stabil genug gewesen wären, das Dach und ein oberes Stockwerk zu tragen, bediente man sich immer noch der aus Çatal Hüyük bekannten Balkenkonstruktion. Stützbalken waren in regelmäßigen Abständen innen vor die Ziegelwände gesetzt worden, und eine weitere Balkenreihe zog sich durch die Längsachse des Hauses. Das obere Stockwerk bestand vollständig aus Holz und mit Lehm gefülltem Rutengeflecht entsprechend heutigen Fachwerkhäusern. Alle Häuser wurden nun nicht mehr über das Dach, sondern durch eine breite Tür betreten, zu der vom Hof aus einige Treppenstufen hinaufführten. Die zweiflügeligen Türen befanden sich fast immer an einer der Langseiten der Häuser, genau gegenüber den erhöhten, gemauerten Feuerstellen. Zusätzlich gab es in jedem Haus weitere Feuerstellen und Kohlenbecken aus ungebranntem Ton. Halbhohe Zwischenwände unterteilten den großen Hauptraum. Hinter diesen wandschirmartigen Wandkonstruktionen befanden sich die Besitztümer der Hausbewohner, wie Werkzeug und Waffen. In die sorgfältig verputzten, cremefarbenen, aber sonst unbemalten Wände waren regalartige Vertiefungen eingelassen, deren Funktion, da sie leer waren, unbekannt bleibt. Lediglich in einer kleineren Nische, die auch von der vor dem Hause liegenden Küche zugänglich war, fanden sich Figurinen aus Ton und Tonbarren. Getreidevorräte wurden in rechteckigen Gefäßen und wahrscheinlich auch in Säcken aufbewahrt, die entlang der Wände aufgestellt waren.⁵⁰ Für Beleuchtung der Räume sorgten Fenster von ca. 55 cm Breite, die sich 1,5 m über Bodenniveau befanden. Schlafplattformen wie in Çatal Hüyük gab es nicht. Wenige kleine Plattformen in den außen an die Häuser gebauten, gut ausgestatteten Küchen dienten der Bequemlichkeit und zum Abstellen von Küchengerät.

Zur Funktion der ausgegrabenen Gebäude: Nach Ansicht Mellaarts handelt es sich bei sämtlichen ausgegrabenen Gebäuden um reine Wohnbauten, obwohl sich überall Spuren kultischer Handlungen nachweisen ließen. Diese Kulthandlungen werden belegt durch Funde von Kleinplastik, die vorwiegend Frauen darstellen. Die Zahl dieser Figürchen ist unterschiedlich: In einigen Häusern gibt es kaum Statuetten, aber viele und schöne Keramik, in anderen Häusern sind die Figuren zahlreich.⁵¹ In Haus Q 5 wurden 32 Tonstatuetten

⁵⁰ Die Beschreibung der Siedlung hält sich eng an: ebd. S. 10 - 22.

⁵¹ Unter den Keramikgefäßen befinden sich auch solche, die mit Tierköpfen, in einem Falle auch mit einem Armpaar verziert wurden. Andere Gefäße wurden in Tiergestalt geformt: Mellaart bildet ein Gefäß in Form einer liegenden Hirschkuh, ein anderes in Ebergestalt ab. Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, Abb. 56,1 - 57,14 auf S. 262 - 267.

gefunden, einige davon noch ungebrannt, woraus Mellaart schließt, daß dieses Haus eventuell die Produktionsstätte der Plastiken gewesen sei.⁵²

Nach der Brandkatastrophe wurde Hacilar wieder aufgebaut, die Reste dieser jüngeren Siedlung beschränken sich aber fast ausschließlich auf Keramiken. Auch Hacilar IV und III hinterließen kaum Spuren.

Einen ausführlichen Siedlungsbefund ermöglichte die Ausgrabung von Hacilar II. Obwohl es sich nur um einen kleineren Ort handelte, war die ganze Anlage von einer 1,5 bis 3 m dicken Ziegelmauer auf solidem Steinfundament umgeben. Zwei Tore waren flankiert von jeweils zwei kleineren Wachtürmen. Dies ist der erste Hinweis auf das Vorkommen von gewalttätigen Auseinandersetzungen in der Vorgeschichte überhaupt. Zu keiner früheren Zeit hat es die Notwendigkeit gegeben, Siedlungen zu befestigen, noch fanden sich Spuren kriegerischer Unternehmungen. Dem Siedlungsgrundriß läßt sich eine klare Aufteilung der Fläche entnehmen: Es gab ein westlich gelegenes Wohnviertel, im Zentrum gelegene Töpfereien und einen östlichen Küchenbereich, in dem auch die gefaßte Quelle liegt, die schon in Schicht VI genutzt und nach dem Brand wieder ausgegraben wurde. Die Wohnhäuser bestanden sämtlich aus einem größeren Hauptraum mit zentraler Feuerstelle und einem kleineren Vorraum, der mittels einer weiteren Feuerstelle beheizt wurde. Pfostenlöcher im Hauptraum lassen vermuten, daß auch dieser noch weiter unterteilt oder abgegrenzt war. In einigen Häusern befanden sich Plattformen. Ein zweites Stockwerk war sicherlich zumindest bei einem Teil der Häuser vorhanden.⁵³

Eines der Gebäude, direkt an die südliche und westliche Schutzmauer gelehnt, wird von Mellaart als Heiligtum gedeutet. Auch dieses Haus besteht aus Hauptraum, Vorraum und einem zusätzlichen Nebenraum, dazu einem kleinen Hof zwischen Hauswand und Dorfmauer, in dem sich ein Getreidevorratsbehälter befand. Der Vorraum war mit einer Feuerstelle und einem Herd zum Brotbacken ausgestattet, hinter der Feuerstelle war ein Teil des Raumes durch eine leichte Wand, ähnlich einem Paravent, abgetrennt, hinter der sich eine komplette bemalte Figur befand, dazu Fragmente anderer Figuren, ein Tonsiegel, Steingefäße, Perlen und weitere „Objekte“.⁵⁴ Durch eine Tür betrat man vom Vorraum aus den Hauptraum; direkt gegenüber befand sich eine gemauerte und oben abgedeckte Feuerstelle, wie sie nicht für Hacilar II, aber Hacilar VI typisch gewesen wäre. Der Boden dieses Raumes zeigte Spuren einer ehemaligen Bemalung, die aber nicht rekonstruiert werden konnte. Überall in diesem Gebäude fand sich exzellent bemalte Keramik einschließlich einer Anzahl Gefäße, die nach Mellaart kultische Zwecke erfüllten. Er schließt das aus der Form der Gefäße, von denen eines einem menschlichen Kopf nachgebildet ist, oder aus der Bemalung, die bis fast zur Unkenntlichkeit stilisierte weibliche Wesen in

⁵² Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 21.

⁵³ Zur Beschreibung von Hacilar II vgl. ebd. S. 25 - 37.

⁵⁴ So die Beschreibung ebd. S. 29.

Begleitung von Tieren zeigen.⁵⁵ Ein weiteres als Heiligtum gedeutetes Gebäude hat es in der nordöstlichen Ecke des Dorfes gegeben, das aber nach einem Brand nicht wieder errichtet wurde.

Die Gebäude im Zentrum der Ortschaft waren offensichtlich Töpferwerkstätten, da sämtliche Spuren und Geräte häuslicher Tätigkeiten fehlen, das Material für die Herstellung von Töpferwaren aber reichlich vorhanden ist. Für die Rekonstruktion einer möglichen spätneolithischen Religion haben sie keine Bedeutung, so daß auf ihre Beschreibung verzichtet werden kann.⁵⁶

Im östlichen Dorfteil lassen sich zwei Bebauungsphasen unterscheiden. In der früheren Phase II A muß dieses Viertel ausgesehen haben wie ein heutiger orientalischer Bazar, diente aber nicht dem Handel oder Verkauf.. Es war zugänglich vom südlich davon gelegenen Platz oder durch die Töpferwerkstätten. Es muß sich um ein Gewimmel kleinerer Höfe und offener Küchen gehandelt haben, von denen einige überdacht waren, alle aber nach den Seiten hin offen. Es fanden sich eine Vielzahl Feuerstellen und Öfen zum Brotbacken, dazu das ganze übliche, häusliche Küchengerät. Mellaart vermutet, daß hier eventuell weniger begüterte Familien lebten, obwohl er einräumt, daß zwischen dem Küchengerät kaum Platz für Schlafstellen gewesen wäre und er a.a.O. dieses Viertel als Küchenbereich des Ortes interpretiert hatte.⁵⁷ In der nordöstlichen Ecke der Siedlung befand sich ein großes Gebäude, das Mellaart als Heiligtum ansieht. Vieles an den Ruinen erinnert an die Reste von Gebäuden aus Hacilar VI, so die oben abgedeckte Hauptfeuerstelle, eingelassene Wandborde und ein primitiver Rauchabzug. Allerdings lag der Haupteingang nicht der Feuerstelle gegenüber, sondern um 90° versetzt. Weitere Feuerstellen und Kohlenbecken zeigen das von anderen Gebäuden bekannte Bild. In die westliche Hausmauer eingemischt war eine weitere Feuerstelle, die völlig dem Bilde eines modernen Kamins entspricht; dieser Teil des Raumes war durch eine leichte Wand vom Hauptraum abgetrennt und bildete eine Nische, in der sich eine aufrecht stehende Stele befand, deren obere Hälfte verloren gegangen war. Solche Stelen, flache, circa 25 cm breite, rechteckige Gebilde aus Kalkstein mit grob eingeritzten menschlichen Gesichtszügen im oberen Drittel, fanden sich bereits in den Häusern von Hacilar VI.⁵⁸ Leider sagt der Text nichts über die Höhe der Stelen aus. Wenn die Angabe der Breite mit 25 cm richtig ist, müßte ihre Höhe, nach der Zeichnung rekonstruiert, etwa 50 cm betragen haben. Vor dieser Stele waren zwei ovale Vertiefungen, in denen sich Tongefäße befanden. Direkt anschließend an die oben beschriebene Nische respektive Nebenraum war durch Seitenwände ein weiterer Alkoven abgegrenzt, in dem sich eine erhöhte Plattform befand. Eine dieser Seitenwände war so

⁵⁵ Vgl. ebd. S. 30 und Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, Abb. 16 S. 329 und Abbildungen S. 351 bis 356.

⁵⁶ Die Beschreibung findet sich bei Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 30-31.

⁵⁷ Vgl. ebd. S. 34 - 35.

⁵⁸ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 17.

gebaut, daß ein tiefer Schlitz das Einsetzen einer Schiebetür ermöglichte, mit deren Hilfe der große Hauptraum unterteilt werden konnte.⁵⁹ Insgesamt 16 Säulen bzw. hölzerne Stützpfeiler, über deren Aussehen nichts weiteres gesagt werden kann, trugen das Dach dieses Gebäudes, das aber wahrscheinlich kein oberes Stockwerk besaß. Auf dem Boden des Hauses standen zahlreiche Tongefäße, besonders gehäuft in der Nähe der Stele, aber auch um die Herde herum und auf dem Herd. In der Nähe der westlichen Feuerstelle wurde das zusammengekrümmte Skelett eines älteren - darauf deuten die zahnlosen Kiefer - Hausbewohners gefunden, der offensichtlich ein Opfer des Feuers geworden war. Unter dem Fußboden dieses Gebäudes wurden zwei Doppelgrabstätten sowie ein Einzelgrab gefunden, die einzigen Begräbnisse in einem Hause von Hacilar VI.⁶⁰ Nach dem Brand wurde das Viertel anders aufgebaut: Das Gewirr der Küchen verschwand, auch das als Heiligtum gedeutete Gebäude errichtete man nicht wieder. Etwas weiter östlich wurde, unabhängig von dem früheren Grundriß, ein Wohnhaus errichtet. Hacilar II existierte zwischen 5400 und 5250 v. Chr. und war vor dem Brand des östlichen Stadtteils von etwa 100 - 150, danach von 50 - 70 Menschen bewohnt, bevor es endgültig einer Brandkatastrophe zum Opfer fiel.⁶¹

Mit der Zerstörung von Hacilar II B fand die kulturelle Entwicklung dieser Ortschaft, die sich über einen Zeitraum von mehr als 500 Jahren kontinuierlich vollzogen hatte, ein vorläufiges Ende. Ob Hacilar II von Feinden zerstört wurde, die den Ort dann besiedelten oder ob eine andere Gruppe die wüste Siedlung ihrer günstigen Lage wegen okkupierte und neu aufbaute, ist nach Mellaart ungewiß. Sicher ist nur, daß Hacilar I nicht von den Überlebenden der Katastrophe, die zur Aufgabe der Siedlung Hacilar II führte, wieder errichtet und bewohnt wurde. Sowohl die Entwicklung der Keramik als auch die neu errichteten Bauten deuten auf andere kulturelle Traditionen. Hinzu kommt, daß die Neuankömmlinge weit zahlreicher waren, als die letzten Bewohner der Siedlung Hacilar II. Aus diesem Grunde wählten die neuen Siedler nicht die Ruinen von Hacilar II als Fundament ihrer neuen Ortschaft, sondern planierten die Überreste der alten Siedlungen V bis II und schufen so eine fast ebene Fläche, auf der sie ihren festungsartigen Gebäudekomplex errichteten.⁶² Die Bauweise der Anlage war weitaus massiver als alles, was bisher aus Hacilar bekannt wurde. Auf einem Fundament aus Kalkstein wurden die Außenwände der Anlage, zwischen zwei und vier Metern dick, aus Lehmziegeln errichtet. Ein großer Hof im Zentrum der Festungsanlage war frei von Gebäuden und diente vielleicht zur Unterbringung von Vieh oder Bauern aus der Umgebung im Falle eines möglichen Angriffs durch Feinde.⁶³ Um diesen Innenhof lagen die Räume, gruppiert oder zusammengefaßt zu blockartigen Komplexen, die wiederum durch kleinere Höfe voneinander abgegrenzt waren. Durch diese Höfe konnte die Festung betreten werden. Auffällig ist, daß nur ein Teil der Räume durch Türen von den Höfen aus zugänglich

⁵⁹ Ein Hausgrundriß ist abgebildet bei Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 27.

⁶⁰ Vgl. ebd. S. 36. Auf die Bestattungen wird unten ausführlicher eingegangen.

⁶¹ Vgl. ebd. S. 35 - 37.

⁶² Vgl. ebd. S. 75.

war. Weitere Räume standen untereinander in Verbindung oder waren nur von einem oberen Stockwerk aus erreichbar. In den Wänden, die stellenweise bis zu einer Höhe von zwei Metern erhalten sind, fanden sich keine Fenster. Mellaart geht davon aus, daß zwar Fenster vorhanden waren, daß sich diese jedoch ganz oben in den Mauern direkt unter den Zimmerdecken befunden haben. Es kann mit Sicherheit angenommen werden, daß mindestens ein weiteres Stockwerk vorhanden war, das aber die Feuersbrunst, der Hacilar I zum Opfer fiel, nicht überstanden hat. Dieses obere Stockwerk war, wie Mellaart aus der dicken Schicht verkohlter organischer Reste im Innern der Ruinen schließt, in der Art von Fachwerkhäusern konstruiert: Ein Rahmen aus Holzbalken wurde mit Zweiggeflecht ausgefüllt und mit Lehm verstrichen. In den Ruinen finden sich wenig Hinweise auf das Alltagsleben der Bewohner dieser Festung. Nur einige Räume wiesen überhaupt eine Feuerstelle auf; diese war dann erhöht und mit einem Rand versehen, um das Verstreuen der Asche zu verhindern. Zwei Räume hatten gemauerte Plattformen, von denen zumindest eine als Basis für eine in das obere Stockwerk führende Treppe diente. Reihen von kleineren Pfostenlöchern in den Wänden deuten auf ehemalige Wandborde. Weder Küchen noch Wohnräume mit ihren zahlreichen Feuerstellen, keine Handwerksplätze, Kornvorräte oder Ähnliches konnte gefunden werden. Auch Spuren irgendeines Kultes konnte Mellaart nicht ausmachen. Ebenso sind, erstaunlich für eine derartig befestigte Anlage, kaum Waffen gefunden worden. Nach Mellaart ist es offensichtlich, daß sich zum Zeitpunkt der Brandkatastrophe das Alltagsleben im oberen Stockwerk der Gebäudeanlage abgespielt haben muß. Um 5100 fiel auch Hacilar I einer Feuersbrunst zum Opfer; die wenigen Überlebenden siedelten noch für weitere hundert Jahren in armseligen Hütten, bevor der Platz ganz aufgegeben wurde.

1.2.2. Bestattungen in Hacilar

Entsprechend der Dauer der Besiedlung Hacilars und der Größe der verschiedenen Ortschaften rechnete Mellaart mit mindestens 5000 Gräbern in der unmittelbaren Umgebung der Siedlung, stieß aber während der Ausgrabungen auf Skelettreste von nur 22 ehemaligen Bewohnern. Mellaart konnte nicht feststellen, wo die Bewohner Hacilars die Mehrzahl ihrer Toten bestatteten. Sicherlich nicht in den Häusern - dort fanden sich lediglich die wenigen oben erwähnten Skelette. Auch in der Nähe des Siedlungsareals konnte kein Friedhof gefunden werden.

In den ersten akeramischen Schichten fanden sich keinerlei Spuren von Bestattungen. Bereits diese Bewohner müssen ihre Toten außerhalb des Siedlungsareals bestattet haben. Allerdings fanden sich einige menschliche Schädel in den frühesten Schichten, von denen zumindest zwei bewußt deponiert worden waren.⁶⁴ Auch zur Zeit der Wiederbesiedlung im

⁶³ Vgl. ebd. S. 76 u. 77.

⁶⁴ Dazu heißt es bei Mellaart: „There were a number of human skulls in the aceramic levels. Two of these ..., fine looking dolichocephalic skulls, were set upright, supported by pebbles, on the lowest courtyard floor (VII)

späteren Neolithikum wurde die Sitte der extramuralen Bestattungen beibehalten.⁶⁵ Die frühesten Grabstätten innerhalb der Ortschaft finden sich in Hacilar in den Ruinen der Schicht Hacilar VI zwischen den Resten der Gebäude Q6 und Q2. Mellaart nimmt an, daß es sich bei diesen drei Toten um Opfer der Brandkatastrophe gehandelt hatte, die nach dem Feuer rasch begraben worden waren. Die drei Gräber hatten die Form flacher, ovaler Eintiefungen, die weder mit Steinen noch mit Matten ausgekleidet waren und in die der Tote sofort, ohne daß die Leiche zuvor irgendeiner Behandlung wie Einbalsamieren oder Mazerieren unterzogen worden wäre, gelegt worden war. Die Skelette lagen mit angewinkelten Gliedmaßen auf ihrer linken Seite, wobei der Kopf in östliche oder westliche Richtung zeigte. An Beigaben wies das Grab in Q6 eine Schale und eine Tasse in Form eines Frauenkopfes sowie eine Knochennadel auf. Das Gefäß in Form eines Frauenkopfes ist in mancherlei Hinsicht einzigartig. Anthropomorphe Gefäße traten in Hacilar sonst nicht vor Schicht Hacilar I auf; dieses Gefäß ist die einzige bekannt gewordene Ausnahme.⁶⁶ Der Frauenkopf ist so modelliert, daß der Boden des Gefäßes den Kopf, der Gefäßrand den Hals der Figur bildet, so daß der Eindruck einer Frauenbüste dann entstehen konnte, wenn das Tongefäß verkehrt herum, also mit der Öffnung nach unten aufgestellt wurde und nicht in Benutzung war. Dies rief bei Mellaart den Eindruck hervor, es könne sich um ein Ritualgefäß handeln, das man für Trankopfer oder Ähnliches verwendet habe. Dazu paßt, daß man sich beim Brand der Siedlung offensichtlich bemüht hatte, diese Schale aus dem brennenden Hause zu bergen. Als man sie in dem Grab fand, war sie in die Reste eines verkohlten Tuches gewickelt, also offensichtlich aus den brennenden Gebäuden gerettet worden, um dann dem oder der Toten - eine Untersuchung und Geschlechtsbestimmung der Skelette liegt leider nicht vor - ins Grab zu folgen.⁶⁷ In einem der Gräber aus Q2 fanden sich ein dreifüßiges Steingefäß und einige Perlen, während das zweite Grab in Q2 keinerlei Beigaben enthielt. In Hacilar V wurden keinerlei Begräbnisse entdeckt. Erst in Hacilar IV fanden sich acht Grabstätten auf einem in dieser Siedlungsphase unbebauten Grundstück. Diese Toten lagen in ebenfalls flachen, ovalen Gräbern ohne Auskleidung auf der rechten Seite mit nach Norden weisenden Köpfen. Von diesen acht Toten war Fünfen eine einfarbig

facing the area with the houses. Another skull, but lacking the mandible, was found in the courtyard of Aceramic III, and a baby's skull lay abandoned on the floor behind the courtyard (?) wall in Aceramic V. In not one case were any traces of the associated skeleton found, and the heads must therefore have been severed from the bodies and set up inside the settlement, probably for cult reasons. One suspects here the elements of an ancestor worship, or possibly even human sacrifice." Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 6. Gegen Opfer spricht, daß Menschenopfer bis dato im Neolithikum des Vorderen Orients nirgends nachgewiesen wurden. Leider sagt M. nichts darüber aus, ob sich Silixspuren an der Schädelkalotte fanden. Ohne eine genaue Untersuchung des Schädels und den Nachweis eindeutiger Indizien für eine gewaltsame Tötung ist die Vermutung, es habe sich um ein Opfer gehandelt, aus der Luft gegriffen.

⁶⁵ Mellaart erwähnt in diesem Zusammenhang, daß es während des Neolithikums in Anatolien offenbar verschiedene Begräbnissitten gegeben habe. So seien bei Ausgrabungen von Suberde bei Seydisehir ebenfalls keine Bestattungen auf Siedlungsgebiet bekannt geworden, während die Bewohner der akeramischen Asikli Hüyük ebenso wie die Bevölkerung von Çatal Hüyük ihre Toten innerhalb der Siedlung bestatteten. Vgl. ebd. S. 88.

⁶⁶ Erst in Hacilar I treten wieder Gefäße auf, die einen menschlichen Kopf derartig naturalistisch und detailgetreu nachbilden. Trinkgefäße, die in stark stilisierter Form an einen menschlichen Kopf erinnern, gibt es schon in Hacilar V.

⁶⁷ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 106 und 107.

rote Tonschale mit ins Grab gegeben worden. In Hacilar III fand sich die nur ein einziges Grab ohne Grabbeigaben. In Hacilar II A gab es drei Gräber in dem von Mellaart so genannten Heiligtum. Zwei dieser Grabstätten enthielten die Überreste von Mutter und Kind, während das dritte eine Einzelbestattung war. Eines der Doppelbegräbnisse enthielt als Beigaben eine ovale Tasse für die Mutter und eine kleine bemalte Schale und ein ungewöhnlich geformtes Steinchen für das Kind. In den Ruinen der Festung Hacilar I fanden sich in Raum 6 die Gräber von fünf Personen ohne bestimmte Orientierung und ohne Beigaben. Mellaart faßt die Resultate wie folgt zusammen: Die Anzahl der entdeckten Gräber ist, verglichen mit der Anzahl der rechnerisch ermittelten Gräber, verschwindend gering. Bekannt ist lediglich, daß die wenigen Toten, die innerhalb der Stadt begraben wurden, in ovalen, flachen Gräbern mit angewinkelten Gliedmaßen beigesetzt wurden. Die Grabbeigaben sind, wie in den meisten Gräbern Çatal Hüyüks auch, spärlich. Neu ist lediglich, daß den Toten gelegentlich ein Keramikgefäß mitgegeben wurde. Es gibt keinerlei Hinweise auf die Verwendung von Ocker oder Sekundärbestattungen. Sicher ist ebenfalls, daß Bestattungen innerhalb der Siedlung eine seltene Ausnahme waren, über deren Ursache nur spekuliert werden kann: So könnten die Toten aus Schicht VI nach dem Brand beim Wieder-Ergraben der alten Wasserstelle geborgen und dann beigesetzt worden sein.⁶⁸

1.2.3. Kunst in Hacilar

Wie auch in Çatal Hüyük unterscheidet Mellaart in Hacilar zwischen Statuetten, das sind sorgfältig gearbeitete, naturalistische Kunstwerke, und schematisch dargestellten Tonfigürchen, die er Figurinen nennt. Statuetten des späteren Neolithikums wurden in den Schichten IX und VI gefunden. Die beiden Statuetten, die aus Level IX stammen, lassen keinerlei Rückschlüsse auf ihre ehemalige Verwendung oder Bedeutung zu, denn sie wurden im Müll der Siedlung gefunden, waren also offensichtlich irgendwann achtlos beiseite geräumt worden. Die 45 Statuetten der jüngeren Schicht stammen vorwiegend aus den Häusern Q 3, 4 und 5; einige dieser Statuetten waren zum Zeitpunkt der Feuersbrunst noch nicht gebrannt. Die Farbe der Figuren war ursprünglich in zwei Fällen rot, sonst meist ein helles cremeweiß oder hellrot. Bemalte Statuetten sind selten, was darauf zurückzuführen sein mag, daß sie zum Zeitpunkt der Vernichtung der Siedlung noch unfertig waren. Mellaart erwähnt den Fund von drei bereits gebrannten und glasierten Objekten, von denen zwei bemalt waren. Die Figuren maßen 7 bis 24 cm. Gefunden wurden die Objekte häufig in der Nähe der häuslichen Herde, aber niemals unmittelbar zusammen mit Hausgerät. In Haus Q5 fand sich eine Gruppe der Statuetten in den Kornvorräten.⁶⁹ Die Plastiken, obwohl in einigen Details wie z.B. der Haartracht naturalistisch, haben dennoch einige charakteristische Gemeinsamkeiten in Befolgung eines bestimmten Stils. So haben alle Frauenfiguren sehr dicke Oberarme, kurze Unterarme und sehr kleine Hände, an denen häufig nur 4 Finger zu

⁶⁸ Vgl. ebd. S. 89 - 91.

⁶⁹ Vgl. ebd. S. 166 - 167.

unterscheiden sind. Brüste, Bauch, Hüften und Schenkel sind zumindest stark betont, wenn nicht übertrieben üppig dargestellt. Die Beine sind sorgfältig modelliert, der Darstellung der Füße widmeten die Künstler dagegen wenig Aufmerksamkeit. Drei der Statuetten fielen Mellaart auf, da sie Frauen mit riesigen Hängebrüsten darstellen. Er vermutet, daß hier Frauen in ihrer Eigenschaft als Mütter oder Ammen dargestellt wurden. Offensichtlich zeigen die Figuren Frauen verschiedenen Alters und in verschiedenen Stadien ihres Lebens. Einige Figuren sind schlank und langbeinig, haben kleine Brüste und weder einen vortretenden Bauch noch eine übertrieben dicke Steißregion. Bekleidet waren diese Frauen mit einem knappen Höschchen oder Schurz. Ganz offensichtlich handelt es sich hier um die Darstellung junger Mädchen. Ihre Haartracht besteht aus einem langen Zopf am Hinterkopf oder aus einem zur Krone aufgesteckten Zopf. Eine dieser weiblichen Figuren hält ein Leopardenjunges unter dem Arm.⁷⁰ Eine weitere Statuette stellt eine junge Frau dar, deren Beine gespreizt sind und die mit den Händen ihre Brüste umfaßt. Mellaart nimmt an, daß hier die Göttin in Gebärhaltung abgebildet ist.⁷¹ Andere Plastiken zeigen korpulente Frauen mit vortretenden Bäuchen und dicken Hüften und Schenkeln, die ganz offensichtlich reife Matronen darstellen. Einige dieser Figuren sind ohne Zweifel nackt; andere tragen allerdings knöchellange Kleider und eine einzige ist in ein Leopardenfell gehüllt.⁷² Diese älteren Frauen tragen ihr Haar zu einem Knoten am Hinterkopf zusammengefaßt. Abbildungen männlicher Figuren wurden nicht gefunden, und nur einige wenige der Statuetten stellen Kinder dar.

Die weiblichen Statuetten, von Mellaart als Göttinnen bezeichnet, wurden in unterschiedlichen Positionen dargestellt, es gibt stehende, sitzende und thronende Frauengestalten, einige sind von Tieren begleitet, andere halten Kinder im Arm. Für Mellaart ist das der Beleg, daß der Künstler die unterschiedlichen Aspekte dieser weiblichen Gottheit darzustellen versucht hat.⁷³ Eine der Figuren zeigt eine schlanke Frauengestalt, die eine kleinere Gestalt umarmt. Diese Figur wurde zunächst als Göttin mit ihrem Geliebten beim Vollzug der Heiligen Hochzeit gedeutet. Eine genauere Betrachtung der Figur zeigte jedoch, daß der Sexualakt hier nicht dargestellt ist und daß die Frauenfigur darüber hinaus mit einem leopardenfellähnlichen Gewand bekleidet ist. Daher wird nun allgemein angenommen, daß die Statuette eine Frau zeigt, die mit ihrem Kind spielt.⁷⁴ Eine andere Statuette nimmt ein bereits aus Çatal Hüyük bekanntes Motiv auf. Eine reife Matrone sitzt auf einem Leoparden und hält ein Tier, dessen Kopf verloren gegangen ist, das aber sehr wohl ein Leopardenjunges darstellen könnte, an ihre Brust gedrückt.⁷⁵

⁷⁰ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 182, Tafel CXXVII.

⁷¹ Vgl. ebd. S. 184 - 185, Tafeln CXXIX und CXXX.

⁷² Vgl. ebd. S. 180, Tafel CLIV.

⁷³ Zur Interpretation dieser Funde vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 170.

⁷⁴ Vgl. ebd. S. 170 und Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 210 - 211, Tafeln CLII und CLIII.

⁷⁵ Vgl. ebd. S. 213 Taf. CLV.

In einigen Häusern der Schicht VI wurde neben den Statuetten auch die roh getöpften Figürinen gefunden, deren Mehrzahl nicht gebrannt war. Eine Anzahl dieser Figuren wurde auf einem Tablett in einer Nische in der nördlichen Wand von Haus Q VI 2 gefunden. Der Zweck dieses „Verstecks“ bleibt nach Mellaart unklar. Die Köpfe aller dieser Figürinen waren aus Holz hergestellt; ein Teil fehlte, der andere wurde in verkohltem Zustand gefunden.

In den jüngeren Schichten V - II von Hacilar, die bereits dem Chalcolithikum zugerechnet werden, fand sich nur eine einzige intakte Figur, aber zahlreiche Fragmente, die belegen, daß Statuetten weiterhin in großer Anzahl hergestellt wurden. Die intakte Figur ist unglücklicherweise ein nur roh modelliertes Stück. Die Bemalung deutet ein langes, auf einer Seite einfarbiges, auf der anderen Seite gemustertes Gewand an. Diese Figur wurde in einem Getreidespeicher in Hacilar II B gefunden.⁷⁶ Es ist kaum möglich, die Entwicklung der Plastik anhand der 35 Bruchstücke darzustellen, da diese Stücke nicht repräsentativ für das Kunstschaffen im genannten Zeitabschnitt sein müssen. Die Stücke aus diesen jüngeren Fundschichten sind im Stil sehr unterschiedlich. Einige Bruchstücke zeigen naturalistisch geformte Schultern und Arme, während andere diese Körperteile nur schematisch und vereinfacht darstellen. Große Brüste hatte keine dieser Frauengestalten mehr, auch der Bauch tritt kaum noch hervor, bei allen ist aber die Hüft- und Steißregion betont. Schlanke, jugendliche Frauen wurden offensichtlich nicht mehr geformt, bzw. die deutliche Unterscheidung verschiedener Lebensalter der modellierten Frauen, wie sie in den älteren Schichten üblich war, verlor sich später. Auch die Anzahl der Motive nahm deutlich ab: „Göttinnen“ mit Tieren, Kindern oder auf Thronen sitzend kamen nicht mehr vor.⁷⁷

Der einschneidende Wechsel in der Kultur, der nach dem Ende von Hacilar II zu beobachten ist, fand seinen Niederschlag auch in der Darstellung der Frauenfiguren. Es wurden lediglich acht Fragmente minderer Qualität von Statuetten in den ausgegrabenen Resten der ehemaligen Festung gefunden. Bemerkenswert ist, daß die Sorgfalt bei der Gestaltung der Kleinplastik der Statuetten merklich abnahm, obwohl der künstlerische Standard bei der Herstellung von Tongefäßen nicht nachließ. Mellaart schließt aus der mangelnden Qualität und der Seltenheit der Funde, daß die Statuetten im Gegensatz zu den Tongefäßen nicht im Ort selbst hergestellt wurden und daß sich in der Festung kein Heiligtum befand.⁷⁸ Bei allen Statuetten fehlt der Kopf und nur zwei waren bemalt worden. Die übrigen sind einfarbig bräunlich, rötlich oder grau, dekoriert mit einem weiß ausgefüllten Ritzmuster. Die Stilisierung der Figuren war offensichtlich noch weiter fortgeschritten. Die Arme sind stark reduziert - sie enden als Stümpfe in Höhe des halben Oberarms. Auch die Beine wurden nicht mehr einzeln ausgeformt, sondern bilden mit den Hüften zusammen ein etwa gleichseitiges Dreieck, das oberhalb des Knies endet. Geformt wurde also mehr oder

⁷⁶ Vgl. ebd. S. 226 Fig. 243 b.

⁷⁷ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 177 - 179.

⁷⁸ Vgl. ebd. S. 179.

weniger ein geigenförmiger Torso mit Kopf, der überdies meist nicht erhalten ist, und bei dem Brüste und Bauch kaum noch hervortraten.⁷⁹

Außer Statuetten und Figurinen kam in Hacilar noch ein anderer Typ von Tonfiguren vor. In Haus P VI 1 wurden zwei brettartig flache, schematisch geformte menschliche Figuren gefunden, über deren Größe Mellaart keine Angaben macht. Die Nase ist durch einen kleinen Knubbel dargestellt, Augen und der Umriß eines Höschens oder Schurzes eingeritzt. Auffallend ist der runde, offene Mund, technisch ausgeführt durch Perforieren der Tonplatte, insbesondere deshalb, weil die ausgeformten Statuetten zwar detailliert dargestellte Haartrachten, aber nicht einmal die Andeutung eines Mundes hatten. In den Häusern P VI 2, Q VI 6 und 5 wurden flache Steinquader mit stark schematisch eingeritzten Gesichtern gefunden. Diese Ritzungen beschränken sich auf den Umriß der Augen und einen nach oben offenen Winkel, der den Mund, aber auch den Hals andeuten könnte. Weder Brüste noch ein anderes Anzeichen geben Auskunft über das mögliche Geschlecht der Figur. Offensichtlich war in jedem Haus in Hacilar VI eine solche Stele vorhanden.

1.2.4. Keramik in Hacilar

Die Vermutung Mellaarts, ein Teil der Keramikgefäße habe kultischen Zwecken gedient, macht die knappe Beschreibung eines Teils der gefundenen Tongefäße unumgänglich. Überdies hinaus zeigen etliche der Fundstücke Formen oder Muster, die unter Umständen religiöse Motive aufnehmen oder Rückschlüsse auf das Weltbild dieser spätneolithischen Kultur zulassen.

Die im spätneolithischen Hacilar gefundene Keramik ist sowohl unter technischen als auch künstlerischen Gesichtspunkten von herausragender Qualität. Diese Qualität beruht einmal auf der Verfügbarkeit besonders feiner und geeigneter Tone, unter anderem aber auch auf einem Können, das auf einer tausendjährigen handwerklichen Tradition im östlichen Anatolien fußte. Der Ursprung der diffizilen Muster auf den bemalten Vorratsgefäßen, Bechern und Schüsseln⁸⁰ blieb bis zur Entdeckung der Wandmalereien in Çatal Hüyük unverständlich. Inzwischen glaubt man, die Bemalung der Keramik auf die Abbilder textiler Muster und stilisierter Figuren zurückführen zu können, mit denen die frühneolithischen Bewohner Çatal Hüyüks die Wände ihrer Häuser schmückten. Damit erwiesen sich diese Muster als weitaus älter als ursprünglich angenommen; mit anderen Worten: Die Tradition in der Darstellung bestimmter Motive lebte auch dann noch fort, als die ursprüngliche Malweise auf die Wände der Häuser längst in Vergessenheit geraten war. Mellaart glaubt daraus

⁷⁹ Vgl. ebd. S. 179 - 182.

⁸⁰ Abgesehen von den immer wieder erwähnten Schwierigkeiten für eine überzeugende Klassifizierung der Formenvielfalt der Keramik bedeutet die ungeklärte Nomenklaturfrage ein weiteres Hindernis auf dem Wege zu einer allgemein anerkannten Bezeichnung der Gefäßformen. Eine Gegenüberstellung der verwendeten Namen für einzelne Gefäßtypen findet sich bei Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 44.

folgern zu dürfen, daß die geistigen Voraussetzungen, die zur Wahl dieser Muster führten, immer noch bestanden, obwohl das jüngere Hacilar sich von Çatal Hüyük in anderen Aspekten deutlich unterschied.

Den besten Eindruck von der Fülle an Formen und Mustern, die den spätneolithischen Töpfern zur Verfügung standen, liefern die Keramikfunde in den ausgebrannten Ruinen von Hacilar VI; ältere Keramik wurde in erheblich geringerem Umfang gefunden. Die Gefäße wurden offensichtlich zumeist als Eßgeschirr, Vorratsbehälter oder Transportgefäße verwendet, Kochgeschirr ist selten. Ein Charakteristikum der Keramik von Hacilar VI ist Reliefdekoration. Mellaart bildet einen monochromen Vorratstopf oder Krug ab, der mit einem Relief in Form eines Bucraniums so verziert ist, daß das Relief bei umgedrehtem, also auf der Öffnung stehendem Gefäß als Stierkopf zu erkennen ist.⁸¹ Auf einem anderen Gefäß wurden die Ösen, die zur Befestigung einer textilen oder ledernen Abdeckung dienten, mit angesetzten Hörnern verziert, so daß auch hier der Eindruck von Bukranien entstand. Ein weiterer Krug ist mit der Abbildung eines menschlichen Arms reliefartig verziert, andere mit Tierköpfen.⁸² Wie Mellaart schreibt, waren Gefäße in Tierform in Anatolien immer weit verbreitet. Die frühesten Exemplare tierförmiger Gefäße fanden sich in Hacilar VI. Herausragend ist eine Vase von 26 cm Länge in Form einer liegenden Hirschkuh, die in Stil und Ausdruck Wandgemälden in Çatal Hüyük ähnelt. Ein weiteres Gefäß, von dem nur Hinterteil und Beine gefunden werden konnten, stellte offensichtlich einen Eber dar. Andere Gefäße empfinden Bärenköpfe, ein liegendes Huftier oder einen Vogel nach. Alle diese theriomorphen Gefäße, die Mellaart als mögliche Kultgefäße deutet, fanden sich in den Häusern Q3 und Q5.⁸³ Der in VI Q6 gefundene und bei den Bestattungen bereits erwähnte Frauenkopf ist auch insofern interessant, da er den Prototyp für eine Reihe von Trinkgefäßen darstellt, die an menschliche Köpfe erinnern, wenn auch die Ähnlichkeit nicht so deutlich ist und der Eindruck oft nur durch die Bemalung - zwei Kreise oder Rauten als Augen usw. - erreicht wird.⁸⁴ Zu erwähnen sind weiter flache kleine Schalen, die als Lampen oder Räucherschalen gedeutet werden. Die bemalte Keramik unterscheidet sich in den Formen nicht von der monochromen, allerdings ist sie in Hacilar VI noch selten - ihr Anteil macht nicht mehr als 10 % der gefundenen Stücke aus. Die Muster sind noch einfach: meist handelt es sich um vertikale oder leicht gekurvte Streifen, die von der Gefäßöffnung zu seinem Boden laufen. Auf einem anderen, kleinen Gefäß bilden horizontal und vertikal verlaufende Streifen ein Rautenmuster; auch ein Exemplar mit V-förmigen,

⁸¹ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 262, Abb. 56:1.

⁸² Vgl. ebd. S. 262, Abb. 56:2-8.

⁸³ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 105 - 107.

⁸⁴ Hinsichtlich der Interpretation der Gefäße äußert sich Mellaart vorsichtig: „The idea of drinking and pouring libations out of human head or skull is widespread, but it would be dangerous to deduce from this evidence that the Hacilar people were head hunters or drank out of the skulls of their enemies. We have no evidence for such barbarous practices, and one is more inclined to connect the Hacilar head-cups with old skull cults so well illustrated by early neolithic practices in Syria and Palestine, Çatal Hüyük, and aceramic Hacilar itself.“ Ebd. S. 108.

übereinanderliegenden Mustern ist vorhanden.⁸⁵ Die Gesamtanzahl der geborgenen Gefäße in diesem Ausgrabungslevel beträgt 150, das bedeutet, daß durchschnittlich 20 Gefäße pro Haus vorhanden waren.⁸⁶ Der Anteil der theriomorphen Gefäße macht nach Mellaart 15 % aus, also mehr als der Anteil der bemalten, wobei er gerade die theriomorphen Gefäße als Kultgefäße deutet.

Mit Hacilar V ändert sich nicht nur der Anteil der bemalten Keramik - sie macht nun 20% aller Gefäße aus - sondern auch die Sorgfalt, die nun auf ihre Herstellung verwendet wird. Obwohl einfachere Linienmuster immer noch auftreten, zeigt die Mehrzahl der abgebildeten Gefäße eine Kombination von Zickzacklinien, Rauten und Dreiecken, die nach Mellaart Textilmuster dieser Periode nachahmen. Diese textilen Muster waren offensichtlich alt und durch lange Tradition überliefert. Mellaart glaubt, eine Anzahl von Motiven bei den Ausgrabungen des weitaus älteren Çatal Hüyük wiederentdeckt zu haben. Andere Gefäße, zahlenmäßig ein sechstel der bemalten, ist im sogenannten phantastischen Stil dekoriert worden. Diese Muster bestehen aus ineinander übergehenden oder verschlungenen Kurven, Bögen und Linien, die sich teilweise jeder Interpretation entziehen und deren Ursprung teilweise unbekannt ist. Sie treten in Hacilar V bereits voll entwickelt auf. Einige der im phantastischen Stil vorkommenden Muster lassen sich jedoch aus den Elementen der Reliefdekorationen der vorangegangenen Schicht ableiten: hierzu gehören Bukranien, Tierköpfe, Kreuze und stilisierte Tiere. Auch diese Motive sind bereits aus Çatal Hüyük bekannt, so daß Mellaart annimmt, daß es sich um religiöse Symbole handelt, die unverändert Gültigkeit bewahrt haben.⁸⁷ Eine vergleichbare Entwicklung leitet von den isolierten Tierköpfen auf Hacilar-VI-Keramik über zu den tierkopfförmigen Griffen, die ab Hacilar V gebräuchlich werden. Für Mellaart besteht kein Zweifel, daß die Keramik von Hacilar V eine Weiterentwicklung der Techniken und Dekorationen von Hacilar VI ist.

In Hacilar IV beträgt der Anteil der bemalten Keramik bereits 35%. Obwohl archaische Motive wie Streifen- und Zickzackmuster noch vereinzelt vorkommen, ist die Mehrzahl der Gefäße aufwendiger dekoriert. Komplizierte Textilmuster in Form von versetzt übereinanderliegenden, in sich noch einmal gemusterten Dreiecken sind weit verbreitet und

⁸⁵ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 262, Abb. 59:1-14. Dieses V-förmige Sparrenmuster wird von Gimbutas als „Zeichen der Vogelgöttin“ gedeutet, das nicht einfach ein geometrisches Muster, sondern Darstellung des weiblichen Schamdreiecks und damit Symbol für eine Vogelgöttin sein soll. Vgl. Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, S. 3-17. Nach den Ergebnissen der Ausgrabung von Hacilar liegt diese Deutung nicht nahe. Eine vogelgestaltige Göttin tritt nicht auf; überhaupt wurde unter den zahlreichen Skulpturen keine Frau mit Vogelattributen gefunden, noch eine Kombination von Frau und V-Muster. Die Bemalung der zugegebenermaßen wenigen Gefäße legt eher nahe, daß man bei der Verzierung der Gefäße noch experimentiert hat; daß man einfachste Muster anbrachte, um ihre Wirkung zu testen. An einen Symbolgehalt, wie er bei den Bemalungen späterer Keramik offensichtlich ist, kann ich hier nicht glauben.

⁸⁶ Dies scheint eine normale Anzahl für einen Haushalt zu sein, verglichen mit Haushalten ursprünglich lebender Ethnien in Tansania. Die gleiche Topfzahl pro Haus wurde auch für die Bernburger Kultur festgestellt. Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S.36 und eigene Aufzeichnungen aus Ostafrika 1986 - 1989.

schmücken in immer wieder anderen Variationen Schalen und Becher. Der sogenannte Phantastische Stil macht inzwischen 20% der bemalten Keramik aus und hat neue Motive in die alten Muster mit einbezogen. Es erscheinen nun Hände, Kreuze und stilisierte Blumen auf den Gefäßen. Viele der Muster lassen sich immer noch auf Tierköpfe oder Bukranien zurückführen, wenn auch der Ursprung dieser Muster nicht immer auf den ersten Blick zu erkennen ist. Neu ist das Auftreten eines Spiralmusters, offensichtlich entwickelt aus stilisierten Tierhörnern, deren Spitzen in Spiralen enden.⁸⁸

Das Feuer, dem der östliche Teil von Hacilar IIA zum Opfer fiel, ist Ursache für die Menge der gut erhaltenen Keramik, die aus diesem Grabungshorizont geborgen werden konnte. Die monochrome Keramik unterscheidet sich wenig von den Formen aus den älteren Schichten. Auch bei der bemalten Keramik werden alte Traditionen gepflegt und fortgeführt. Die wesentlichen Unterschiede bestehen in der Verwendung leuchtenderer Farben, größerer Formen, zusätzlichen Mustern und einem voll ausgereiften Phantastischen Stil. Nach den Mustern lassen sich verschiedene Dekorationstypen unterscheiden. Da sind einmal die textilen Ornamente, dann die geometrischen Muster wie Dreiecke und Winkel, eine Gruppe auffallenderer, kontrastreicher geometrischer Motive und die reichen Formen des Phantastischen Stils. Die Muster des Phantastischen Stils setzen sich weitgehend aus folgenden Elementen zusammen: Hände und Arme, wobei die Anzahl der Finger unterschiedlich ist, Kreuze, Spiralen, Vögel, Geißen oder Steinböcke, Bukranien oder andere Tierköpfe, komplexe phantastische Muster einschließlich stark stilisierter Göttinnen.⁸⁹

Obwohl nach dem Brand von Hacilar II A die Bevölkerungszahl drastisch sank, blieb die Qualität der Keramik auch in Schicht II B gleichbleibend hoch. Allerdings gibt es einige charakteristische Unterschiede wie ein deutlich nachlassendes Interesse an traditionellen Mustern; dazu zählen Textilmuster, Dreiecke und Winkel, Stufenmuster und parallele Linien. Auf der anderen Seite geht der auffallende, kontrastreiche Stil oft Verbindungen mit dem Phantastischen Stil ein und führt zu Mustern von ganz eigenem Ausdruck. An Einzelmotiven sind Hände und Arme, Kreuze, Bukranien, Augen und sogenannte Göttinnen zu unterscheiden.

Die Neuankömmlinge, die nach der Zerstörung von Hacilar II B ihre festungsartige Siedlung errichteten, brachten nicht nur einen neuen Baustil mit, sondern unterschieden sich auch in ihrem Kunstschaffen und der Töpferei von ihren Vorgängern. Der Charakter der Keramik ist für Hacilar völlig neu: Die monochrome Keramik macht nun weniger als 30 % der Töpfereien aus. Die Mehrzahl der Gefäße ist nun in einem linearen Stil bemalt, der Streifen, Rauten, Zickzacklinien und Mäander in immer wieder neuen Zusammenstellungen kombiniert.

⁸⁷ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 110 und Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 276, Abb. 62:16-21.

⁸⁸ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 112 - 113 und Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 290, Abb. 63:7-15.

Mellaart fand Scherben von zwei rundbauchigen Tonschalen, die mit einer Göttinnenfigur dekoriert waren, die dem Typ der aus Çatal Hüyük bekannten Göttin mit rechtwinklig nach oben abgewinkelten Gliedmaßen entspricht. In Höhe des Abdomens dieser aufgemalten Figuren ist ein kleiner Knopf angebracht, wo bei den Reliefs konzentrische Kreise den Bauch der Göttin markierten.⁹⁰ Neu sind Schalen, deren Innenfläche mit konzentrischen Kreisen dekoriert wurde, Schalen, deren Bemalung das Muster von geflochtenen Körben aufnimmt, Schalen mit Rotationsmuster, mit Stern - oder Blumenmuster, und Kreuzmuster. Oft ist das positiv aufgemalte Kreuz so geformt, daß die Negative zwischen den vier Kreuzarmen stilisierte Tierköpfe oder menschliche Körper darstellen.⁹¹ Einige größere Krüge sind am Hals mit Wellenlinien verziert, die Mellaart als Zeichen für Wasser deutet.⁹² Zu den ungewöhnlichen Funden zählt ein Krug, der so bemalt wurde, daß der Eindruck eines Eulengesichtes entstand, oder ein rautenförmiges Gefäß.⁹³ Obwohl der Stil der Bemalung auf den ersten Blick nichts mit dem früherer Schichten gemein hat, haben einige Muster und Symbole doch überlebt. Dazu gehören vierfingerige Hände, rautenförmig aufgemalte, als negativ ausgesparte oder mit Obsidian eingelegte Augen, stark stilisierte Göttinnenfiguren, Bukranien und Widderköpfe.⁹⁴

2. Neolithikum in Griechenland

Die Jungsteinzeit Europas ist im Gegensatz zu Anatolien, wo es nur einige wenige Fundpunkte gibt, aus hunderten von Ausgrabungen bekannt. Es lassen sich mehrere Kulturgruppen voneinander unterscheiden, ihre räumliche und zeitliche Verbreitung kann eingegrenzt und die Entwicklung charakteristischer Merkmale verfolgt werden. Trotz der offensichtlich vorhandenen Unterschiede zwischen den einzelnen Kulturen, wie sie z. B. an verschiedenen Baustilen und der Keramik deutlich werden, sind aber auch Gemeinsamkeiten feststellbar, die Marija Gimbutas wie folgt zusammenfaßt: „Innerhalb dieser Mannigfaltigkeit drückten sich eine Lebensart, ein Glaubenssystem, Rituale, Symbole und eine gesellschaftliche Struktur aus, die während dieser Zeit von der Ägäis bis Mitteleuropa einigermaßen einheitlich waren.“⁹⁵ Die Fülle des Materials macht eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Ausgrabungsstätten hinsichtlich Architektur, Keramik, Kunst und Bestattungen unmöglich. Daher ist eine Beschränkung auf wenige Beispiele unumgänglich. Anhand einiger aussagefähiger Ausgrabungsberichte soll das

⁸⁹ Vgl. ebd. S. 308 - 329.

⁹⁰ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 134 und Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 370, Abb. 116:11 u. 13.

⁹¹ Vgl. ebd. S. 404 Abb. 134:1-4.

⁹² Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 137.

⁹³ Mellaart nimmt an, daß diese Gefäße mehr rituelle als häuslich-praktische Funktion hatten, da sie aber auf dem Abfallhaufen der Siedlung gefunden wurden, kann über ihre frühere Funktion nichts gesagt werden.

⁹⁴ Mellaart nimmt das Überleben der Symbolik trotz offensichtlich fremder Siedler als Anzeichen, daß die Religion der Bewohner des älteren Hacilar die Zerstörung von Hacilar II überlebt hatte. Vgl. ebd. S. 141.

Vordringen neolithischer Kulturen nach Europa am Beispiel Griechenlands verfolgt und eventuelle Veränderungen im Geistesleben aufgezeigt werden.

2.1. Ausgrabungen in Griechenland

Zu Beginn des Neolithikums waren weite Gebiete Griechenlands dicht bewaldet. Es herrschte ein Mittelmeerklima mit heißen und trockenen Sommern und kühlen, feuchten Wintern, wobei im frühen Sesklo zwischen 6500 und 6000 v. Chr. die Temperaturen etwas tiefer lagen und im Laufe der folgenden tausend Jahre anstiegen.⁹⁶ Gleichzeitig beeinflusste der frühe Ackerbau bereits die Vegetation entscheidend.⁹⁷ Mit dem Beginn des Neolithikums lassen sich in Griechenland die ersten domestizierten Tiere nachweisen. Schaf und Ziege müssen aus dem Vorderen Orient eingeführt worden sein, da sie in Griechenland keine wildlebenden Vorfahren hatten. Hausrind, Schwein und Hund können in Thessalien aus einheimischen Wildformen gezüchtet worden sein. Der Anteil der einzelnen Haustierarten am Gesamtviehbestand eines Dorfes war regional und zeitlich verschieden. Insgesamt konnte ein Dominieren von Schaf und Ziege zu Beginn des Neolithikums festgestellt werden, während im Laufe des Neolithikums der Anteil des Rindes kontinuierlich zunahm. Offensichtlich stand bei der Tierzucht die Fleischgewinnung im Vordergrund.⁹⁸ Die Jagd spielte nur eine untergeordnete Rolle, während der Fischfang in Küstennähe belegt ist. An domestizierten Pflanzen lassen sich frühe Weizensorten, Gerste, Hirse und Hafer nachweisen, dazu kommen verschiedene Hülsenfrüchte. Ergänzt wurde die Pflanzennahrung durch das Sammeln von Eicheln, Pistazien, Mandeln, Kornellkirschen, Pflaumen, Wildbirnen, Wein und Oliven.⁹⁹

2.1.1. Siedlungen des griechischen Neolithikums

Im Altneolithikum Griechenlands führten die Lehmmarchitektur, das nahe Beieinander liegen der Häuser und eine gewisse Siedlungskonstanz zur Entstehung von Siedlungshügeln, sogenannten Magulen. Üblich waren Häuser mit rechteckigem oder quadratischem Grundriß, deren Größe zwischen 17 und 80 Quadratmetern schwanken konnte. Diese Gebäude waren teils ein-, teils mehrräumig und verfügten gelegentlich über Anbauten. Die Wände besaßen

⁹⁵ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 12.

⁹⁶ Das Neolithikum der Sesklo-Kultur wird im allgemeinen wie folgt eingeteilt: Das frühe Sesklo setzt sich zusammen aus: Frühe Töpferei, 2. Proto-Sesklo, 3. Frühes Sesklo. Es folgt das Klassische Sesklo im mittleren Neolithikum. Für das 5. Vorchristliche Jahrtausend wird diese Kultur nach einem Fundort Dimini genannt. Zur relativen und absoluten Chronologie des Neolithikums in Griechenland vgl. Gimbutas, Marija, Shan Winn und Daniel Shimabuku: Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC, Los Angeles, California 1989, S. 23 - 31 und Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 405.

⁹⁷ Vgl. ebd. S. 13 - 15 und Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 183 - 185.

⁹⁸ Vgl. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 186 - 188.

⁹⁹ Vgl. ebd. S. 185 - 186.

gelegentlich einen Steinsockel und bestanden sonst aus luftgetrockneten Lehmziegeln, Stampflehm oder einem Holzpfeostengerüst mit Stangen- und Lehmfüllung. Meist enthielten die Häuser einen freistehenden oder an eine der Wände gelehnten Herd, gelegentlich mit kuppelförmiger Überdachung. Bemerkenswert ist, daß sich in Nea Nikomedeia mehrere Häuser um ein auffallend großes Mittelgebäude gruppierten. Ab dem Mittelneolithikum treten neue Haustypen auf: der Tsangli-Typ trägt am Inneren der Wandseiten zwei kurze Zugmauern, die mit einem möglichen Obergeschoß in Verbindung standen, der zweite Haustyp besteht aus Rechteckraum mit antenähnlich vorgezogenen Längsmauern, so daß eine nach vorne offene, aber überdachte Vorhalle entstand.¹⁰⁰ Die Existenz von Befestigungsmauern, wie sie für das spätere Neolithikum nachgewiesen werden konnten, ist nicht gesichert. Ein Beispiel jungneolithischer Siedlungstätigkeit in Griechenland ist das unten beschriebene Dimini, für das ein zentrales, großes Gebäude und eine starke Mauer charakteristisch sein könnten.¹⁰¹

Die Siedlung Sesklo¹⁰² bestand aus dreißig oder mehr Häusern, die auf einer mit einer Steinmauer befestigten Hügelkuppe errichtet worden waren.¹⁰³ Solche Mittelpunkt-Tells, die vielleicht die Funktion von Siedlungszentren hatten, sind ab 6500 v. Chr. belegt. Marija Gimbutas betont, daß die Steinmauer zur Abstützung der Siedlung, nicht zur Sicherung gegen feindliche Überfälle gedient habe. Außerhalb dieser zentralen Ortschaft gehörten noch verstreut liegende Anwesen auf den umgebenden Erhöhungen zum Areal der Ansiedlung, die eine Gesamtfläche von acht bis zehn Hektar eingenommen hatte. Die dauerhaft bewohnte zentrale Gebäudegruppe auf der Hügelkuppe wurde von Theocharis als Akropolis, die in unmittelbarer Nähe jenseits einer Schlucht gelegene Ansiedlung als Stadt bezeichnet. Entsprechend ist seine Deutung der sogenannten Akropolis als politisches Zentrum der Ortschaft. Daraus folgt, daß es nach Ansicht Theocharis' in der klassischen Seskloperiode im 6. Jahrtausend schon eine beginnende hierarchische Sozialstruktur gegeben haben müsse.¹⁰⁴ Die im Zentrum dieser sogenannten Akropolis freigelegten Häuser beschrieben die Ausgräber als megaronartige Anlagen. Marija Gimbutas, die an der archäologischen Erforschung der Sesklo-Kultur maßgeblich beteiligt war, führt dagegen an, daß es in keiner anderen freigelegten Sesklo-Siedlung ein hervorstechendes zentrales Gebäude gegeben hat, das Rückschlüsse auf eine hierarchische Gliederung der Bevölkerung erlaubt hätte. Auch hält sie die Begriffe Akropolis und Megaron für unglücklich gewählt und mißverständlich, da der Eindruck entsteht, bei den Megara handele es sich um Behausungen für politische Machthaber, wie sie in der griechischen Bronzezeit auftraten.

¹⁰⁰ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 210 - 211.

¹⁰¹ Vgl. ebd. S. 213.

¹⁰² Von etlichen Grabungen wurden nie ausführliche Grabungsberichte veröffentlicht. Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 405, Anmerkung 2.30 - 32.

¹⁰³ Zur Ausgrabungsgeschichte Sesklos vgl. Marie-Hélène Wijnen: The Early Neolithic I Settlement at Sesklo: An Early Farming Community in Thessaly, Greece, Leiden 1982, S. 7 - 20.

¹⁰⁴ Vgl. Theocharis, Demetrios in: Neolithic Greece, hrsg. v. S.A. Papadopoulos, Athen 1973, S. 17 - 130, hier referiert nach Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 325.

Kotsakis kam nach Vergleichen mit ähnlichen Siedlungen in Makedonien und auf dem Balkan zu dem Schluß, daß es sich bei Sesklo A, der sogenannten Akropolis, um eine Tellsiedlung handelte, bei Sesklo B dagegen um eine Flachsiedlung mit temporären und lokalen Diskontinuitäten. Sesklo B war also eine Streusiedlung mit dazwischenliegendem Nutzland. Auch die in den beiden Siedlungen gefundene Keramik zeigt Unterschiede in Quantität und Qualität, die auf eine beginnende soziale Differenzierung hinweisen könnte.¹⁰⁵

Die Häuser hatten häufig nur einen Raum; Häuser mit zwei Räumen werden von der Autorin als Kultbauten, von den die Grabung durchführenden Archäologen als Megara interpretiert. Marie-Hélène Wijnen, die verschiedene frühneolithische Siedlungen in Griechenland miteinander vergleicht, kommt allerdings zu dem Ergebnis, daß es sowohl Häuser mit einem einzigen als auch solche mit zwei Räumen gegeben hat, ohne daß daraus auf eine prinzipiell unterschiedliche Nutzung geschlossen werden könne.¹⁰⁶ Einige der Häuser trugen ein zweites Stockwerk oder einen Dachboden, der auf Stützpfählern ruhte. Die Dächer können, wie kleine Tonmodelle der Häuser zeigen, schräg gewesen sein und einen Dachfirst gehabt haben.¹⁰⁷ In den Höfen standen mit einer Kuppel überwölbte Herde oder Backöfen, an die eine Plattform bzw. Bank angebaut war. In der Nähe dieser Öfen oder auf den Plattformen wurden Mahlsteine, Getreide und Küchengerätschaften, aber auch Frauenstatuetten gefunden.¹⁰⁸ Ein zweiräumiges Haus der mittelneolithischen Seskloperiode, ca. 5900 - 5800 v. Chr., ist wie folgt abgebildet und beschrieben: Das Haus mißt etwa 7x7m und besteht aus Haupt- und Nebenraum. Der Zugang zum Haus erfolgte durch eine Tür, die in den Hauptraum führte. An der dem Eingang gegenüberliegenden Wand befand sich ein plattengedeckter „Altar“ aus Lehm. Warum es sich um einen Altar handeln soll, wird nicht ganz klar. In anderen Häusern der Sesklo-Kultur befindet sich, wie tönernerne Hausmodelle zeigen, gegenüber der Eingangstür der geschlossene Backofen und direkt daneben eine Plattform. Bei dem von der Autorin beschriebenen Haus liegt der überdachte Backofen außerhalb des Hauses im Hof; auch das ist in Siedlungen der Sesklo-Kultur nicht unüblich. In der rechts vom Eingang liegenden Wand führt eine Tür zum Nebenraum. Dieser Raum wird von Marija Gimbutas als Werkstatt mit einem Obergeschoß zum Trocknen von Keramik beschrieben. Ähnliche zweiräumige Bauten wurden aus der altneolithischen Siedlung Nea Nikomedeia (6300 - 6100) bekannt. Hier gruppieren sich jeweils einige kleinere, einräumige Häuser um einen größeren „Tempel“, in dessen Innerem Frauenstatuetten, besonders schöne Keramikgefäße und unbenutzte Grünsteinbeile gefunden wurden.

¹⁰⁵ Vgl. Alam-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 319 - 325.

¹⁰⁶ Marie-Hélène Wijnen: The Early Neolithic I Settlement at Sesklo: An Early Farming Community in Thessaly, Greece, Leiden 1982, S. 101.

¹⁰⁷ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 17 und Marie-Hélène Wijnen: The Early Neolithic I Settlement at Sesklo: An Early Farming Community in Thessaly, Greece, Leiden 1982, S. 10 - 20.

¹⁰⁸ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 253 - 255 und Abb. 7.48 und 7.49.

Achilleion, eine neolithische Siedlung im Südosten der thessalischen Ebene, wurde in den Jahren 1973 und 1974 von Wissenschaftlern der Universität Los Angeles untersucht. Der Ausgrabungsbericht gibt Aufschluß über Architektur, Keramik, benutzte Werkzeuge und Nahrungsmittel der neolithischen Bauern, macht aber auch deutlich, wie schwierig es ist, aus den stark zerstörten Siedlungsresten auf die genaue Form der Häuser und ihre Anordnung und aus dem Rekonstruierten auf die Sozialstruktur und Geisteswelt der einstigen Bewohner zu schließen.¹⁰⁹ Wie an anderen Fundstellen auch, lassen sich in Achilleion verschiedene Siedlungshorizonte unterscheiden, die von Phase I - Frühe Keramik - bis in Phase IV - Klassisches Sesklo - reichen. Die Ausgrabungen legten in Achilleion I b einen ehemaligen aus einem Gipsestrich bestehenden Fußboden frei, auf dem Haushaltsgerät wie Mahlsteine und Keramikscherben verstreut lagen. Eine Grube diente offensichtlich der Aufbewahrung von Vorräten. In einer weiteren, nur kleinen Grube wurde eine schwarze Steinfigur gefunden, die von Gimbutas als Froschgöttin gedeutet wird. Die früheste nachgewiesene Hauskonstruktion datiert ins späte Achilleion I b. Auf einem Fundament aus großen Steinen saß eine Wandkonstruktion in Pisétechnik auf. Auf dem ehemaligen Fußboden ließen sich verschiedene Bereiche unterscheiden: Herumliegendes Steinwerkzeug und Steinabsplisse weisen zusammen mit der besonders harten Bodenoberfläche einen Teil der Behausung als Arbeitsbereich aus. Ein weiter Bereich ist durch einfache Gefäße, einen Spatel und einen Mahlstein als Bereich für die Nahrungsmittelzubereitung nachgewiesen. An einer anderen Stelle wurden Figurinen und besonders sorgfältig geformte Gefäße gefunden. In Siedlungsphase II a traten die ersten Pfostenhäuser auf. Drei Reihen von Pfosten markierten den Umriß eines kleinen, rechteckigen Hauses. (Orientierung NO-SW) Im Haus selbst befand sich in der Nähe der östlichen Wand eine Feuerstelle, die durch einen halbkreisförmigen Wall abgegrenzt war. In unmittelbarer Nähe wurden zwei Figurinen und ein Bruchstück eines anthropomorphen Gefäßes gefunden. Außerhalb des Hauses befand sich ein Herd, um den herum das typische, für die Nahrungszubereitung notwendige Handwerkszeug gefunden wurde. Direkt neben dem Herd lag die Abfallgrube, die eine Anzahl Knochen enthielt. Eventuell zu dem hier beschriebenen Haus gehörte auch ein Koch- und Arbeitsareal in einem Hof. Der Herd war kuppelartig überdacht; direkt an ihn angebaut war eine Bank oder Plattform, auf der ein Frauenfigürchen von der Form lag, die wegen ihres vortretenden Bauches von Marija Gimbutas als „Schwangere Göttin„ bezeichnet wird.¹¹⁰ Auch hier lagen Werkzeug und Haushaltsgerät, dazu auch Tierknochen verstreut. Weder das Haus noch der Kochbereich wurden besonders sauber gehalten. In Siedlungsphase II a lag der gleiche Befund vor: In der Nähe eines Herdes außerhalb des Pfostenhauses fanden sich Werkzeug, Haushaltsgerät und zwei mögliche Kultgefäße. Ein Arbeitsplatz mit reichem Werkzeug lag ebenfalls außerhalb des Hauses. Offensichtlich fand ein großer Teil der täglichen Aktivitäten nicht im Hause statt, das vermutlich vorwiegend als

¹⁰⁹ Vgl. Gimbutas, Marija, Shan Winn und Daniel Shimabuku: Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 B.C., Los Angeles, California 1989, S. 1- 6.

¹¹⁰ Vgl. ebd. S. 36 u. 37.

Schlafstätte gedient hatte. Auch in Achilleion III b wurde wieder eine Figurine in unmittelbarer Nähe eines Herdes gefunden. Dem gleichen Siedlungshorizont zuzuordnen ist ein Areal, das zunächst dem üblichen Küchenbereich glich, aber für die Versorgung einer Familie bzw. der Bewohner eines der Pfostenhäuser bei weitem zu groß schien, so daß die Marija Gimbutas annimmt, daß an dieser Stelle Gemeinschaftsaktivitäten der gesamten Siedlung stattgefunden haben könnten.¹¹¹ Auf dem angesprochenen Areal stand ein mit einer Kuppel überdachter Ofen mit angebaute Bank bzw. Plattform und eine weitere große Plattform in geringer Entfernung vom Ofen. Die letztgenannte Plattform war aus Lehm und Steinen gemauert, hatte eine leicht abschüssige Oberfläche und vier eingetiefte und mit Kieselsteinen ausgelegte Feuerstellen in jeder ihrer Ecken. Eine fünfte gleiche Feuerstelle fand sich unmittelbar neben der Plattform. Rund um diese Plattform war der Boden übersät mit Artefakten, darunter zwei „Kultgefäße“, zwei Schöpflöffel, Handmahlsteine und fünf Figurinen, die nach Gimbutas den einzelnen Feuerstellen zugeordnet waren.¹¹² Auf dem Boden rund um die Feuerstelle lagen die Überreste sorgfältig hergestellter Keramikgefäße. Eine Abfallgrube wird vermutlich zeitgleich mit der Feuerplattform in Gebrauch gewesen sein. Sie enthielt die Bruchstücke abgenutzter Mahlsteine, zerbrochene Messerklingen, Knochen, Scherben zerbrochener Gefäße und Bruchstücke von Figurinen. In die gleiche Siedlungsphase datiert ein Areal, in dem es durchgehend bis zur Siedlungsphase IV b Feuerstellen und geschlossene Herde gab, die gemeinschaftlich zum Backen von Brot oder Brennen von keramischen Erzeugnissen genutzt wurden.¹¹³ Auf den in der bereits beschriebenen Weise mit den Herden verbundenen Plattformen oder Bänken standen Figurinen und „Kultgefäße“. Auf einer weiteren Lehmbank fanden sich „Kultgefäße“, einige Figurinen, ein Stempelsiegel und mehrere Obsidianmesser. Der Inhalt einer in unmittelbarer Nähe eingetieften Müllgrube deutet darauf hin, daß das Areal intensiv zur Zubereitung von Nahrung genutzt wurde. In Achilleion IV wurden Häuser zum ersten Mal aus Stein gebaut. In das frühe Achilleion IV a datiert ein Gebäude, das von Marija Gimbutas als Heiligtum gedeutet wird. Die Ausgrabungen legten die Mauerreste eines rechteckigen Hauses mit zwei unterschiedlich großen Räumen frei. Einer der Räume war leer bis auf ein gemauertes Podest oder eine Bank, die die gesamte östliche, den Nebenraum abtrennende Wand einnahm. Auf dem Boden in der Nähe der Wand waren die Reste von Figurinen, zwei Spindeln, eine Spule, eine Nadel und eine Ahle. Der Nebenraum enthielt eine Feuerstelle, um die herum einige kleinere Gegenstände wie Messerklingen, ein Tonball, ein Beil, gelochte Scheiben und Fragmente von Figurinen verstreut lagen. Es fehlte das typische Küchengerät, so daß anzunehmen ist, daß diese Feuerstelle nicht zum Kochen, sondern zu Heizzwecken gedient hat. Die Eingänge zu den Räumen konnten nicht gefunden werden.¹¹⁴ Ein ähnliches Gebäude wurde etwas später, im mittleren Achilleion IV a gebaut. Auch dieses

¹¹¹ Vgl. ebd. S. 46 - 50.

¹¹² Vgl. ebd. S. 47 - 49. Ebensolche Herde, die zum Brotbacken dienen, gibt es auch heute noch im rezenten Achilleion. Vgl. ebd. S. 69 - 74.

¹¹³ Vgl. ebd. S. 50 u. 53.

hatte zwei Räume, keine sichtbaren Zugänge und eine Feuerstelle, die nicht zum Kochen diente. Im Hof dieses Gebäudes befand sich der geschlossene Ofen, vor dem eine kreisrunde Plattform eine Arbeitsfläche bildete. Feuer wurden sowohl im Ofen als auch auf der Arbeitsplattform entzündet. Hier lag das typische Küchengerät, das im Hause selbst fehlte. Auf einer gemauerten Bank direkt neben der Arbeitsplattform standen Figurinen und bemalte Keramik.

Grabungen in Dimini legten eine Siedlung frei, deren Entwicklung nicht vor dem späten Neolithikum begonnen hatte. Die Umfassungsringe von Dimini wurden von Chourmouziadis in Übereinstimmung mit Gimbutas nicht als Befestigungen, sondern als Architekturelemente gedeutet, die Haushaltsareale mit mehreren Gebäuden und Kochgelegenheiten voneinander abgrenzen. Ein vermutetes zentrales Megaron hält er für eine spätere Geländemodifikation. Halstead ist nach Vergleich mit Ausgrabungen in anderen Gegenden Thessaliens dagegen der Ansicht, daß das Megaron ins Spätneolithikum zu datieren sei und sich daraus eine soziale Differenzierung der Gesellschaft zwingend ableiten lasse.¹¹⁵

2.1.2. Figurinen im neolithischen Griechenland

Die Grabungen in Achilleion förderten eine große Anzahl Figurinen zu Tage, von denen 199 im Ausgrabungsbericht hinsichtlich Form, Körperteil, Maße, Kleidung, Schmuck, Material, Fundort und Vergesellschaftung beschrieben werden. Die meisten Figuren sind Tonfiguren, die um einen Kern aus Stein modelliert wurden. Auch die einzelnen Gliedmaßen hatten einen solchen Steinkern. Meist sind diese Figurinen an den Ansatzstellen dieser Gliedmaßen zerbrochen, so daß von vielen nur Fragmente vorliegen, die sich nur zum Teil rekonstruieren ließen.¹¹⁶ Eine mögliche Klassifikation der Figurinen beruht darauf, ob sie detailliert, also mit Gliedmaßen, manchmal auch Fingern und Zehen, geformt wurden, oder ob der Künstler sich mit einer eher schematischen Darstellung ohne Gliedmaßen und mit zylindrischem Kopf begnügt hat. Selbst die sorgfältig modellierten Figürchen zeigen nie persönliche Gesichtszüge, auch wenn andere Details wie Haartracht oder Kopfbedeckung gut zu erkennen und keineswegs schematisch dargestellt sind. Die Mehrzahl der schematisierten Figuren stellen einen Torso mit flacher Basis dar, die eine solide Standfläche bildet. Ein weiterer Figurentyp zeigt eine Frau mit vortretendem Unterleib, die auf einem vierbeinigen Sessel mit Lehne sitzt. Gelegentlich sind Frauenstatuette und Sessel getrennt modelliert, in anderen Fällen sind Frau und Thron zu einer Einheit verschmolzen.¹¹⁷ Diese Art der

¹¹⁴ Vgl. ebd. S. 56 - 58.

¹¹⁵ Vgl. Alam-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 327 - 330.

¹¹⁶ Vgl. Gimbutas, Marija: Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC, Los Angeles, California, 1989, S. 176 - 178. Die Figurinen sind nach Ansicht Marija Gimbutas vor allen Dingen deshalb als Kultobjekte anzusprechen, da für ihre Herstellung besondere Mühe und Sorgfalt aufgewendet werden mußte. Gleiches gilt für die sogenannten Kultgefäße. Auch dies sind besonders schöne und auffallende Exemplare.

¹¹⁷ Vgl. ebd. Abb. 7.16 auf S. 176 und Tafel 7.2 aus S.180 - 181.

Darstellung gehört mit zu dem am häufigsten gefundenen Statuettentyp in Achilleion. Es ist nach Gimbutas immer eine Frauenfigur vom Typ „schwängere Göttin“¹¹⁸, die auf einem Thron sitzend dargestellt wird. Daß der vortretende Bauch auf eine Schwangerschaft deuten könnte, sollen Figurinen verdeutlichen, die über dem Bauch zusammengelegte Hände zeigen - eine typische Geste schwangerer Frauen. Allerdings hat Christina Marangou bei der Untersuchung bronzzeitlicher Figurinen festgestellt, daß die auf dem Bauch liegenden oder über der Brust verschränkten Arme eine übliche Art der Darstellung waren und nicht auf einen bestimmten Figurentyp beschränkt sind.¹¹⁹ Ein weiteres Kennzeichen dieser Art der Darstellung sind ausladende Hüften und ein deutlich markiertes Dreieck in der Schamregion, das eventuell eine höschenartige Bekleidung darstellen könnte. Kopf und Gesicht dieses Figurentyps wirken zusammengesetzt: Kopf und Hals sind als oben abgerundete Säule ausgeformt, auf die das Gesicht als rautenförmige Maske aufgesetzt wurde. Die Augen sind als schmale Schlitze dargestellt, die Nase ist klein, der Mund als menschlicher Mund zu erkennen. Die Größe dieser Figuren variiert zwischen 5 und 20 cm.¹²⁰ Isolierte tönernerne Arme, die vermutlich seitlich in Höhe der Griffe an Keramikgefäßen angebracht waren, werden von Marija Gimbutas mit dem Kult dieser „Göttin“ in Zusammenhang gebracht. Daß diese isolierten getöpterten Arme in der beschriebenen Weise Teil von Gefäßen waren, belegt ein solches, intakt aufgefundenes Exemplar. Ob und in welcher Weise diese Gefäße aber in einem Kult Verwendung fanden, geht aus der Fundbeschreibung nicht hervor.¹²¹ Eine andere Frauenfigur, ebenfalls auf einem thronartigen Sessel sitzend, hält mit den Händen ihre Brüste. Es wurden 10 Exemplare dieses Statuettentyps geborgen. Charakteristisch ist eine Darstellung von Frauen, bei der der Kopf als einfacher Zylinder dargestellt und das Gesicht auf eine überdimensionale Nase reduziert wird. Diese Figuren haben nie einen Mund, aber oft sorgfältig dargestellte Frisuren oder Kopfbedeckungen.¹²² Von diesem Figurentyp wurden in Schicht III drei Exemplare, in Schicht IV 14 Exemplare gefunden. Eine wiederum andere Art von Frauenfiguren wird von Marija Gimbutas als Schlangengöttin aufgefaßt. Diese Figuren sitzen mit untergeschlagenen Beinen, die keine deutlich markierten Gelenke zeigen. Auch die Arme wirken schlangenähnlich und laufen vorn spitzkonisch zu. Der Kopf ist abgerundet zylindrisch und hat einen breiten, nicht menschlichen Mund. Isoliert gefundene Schlangenköpfe sind ähnlich dargestellt und vor allen Dingen gleich dekoriert. Allerdings ist anhand der Abbildungen diese Beschreibung von Gimbutas nicht nachvollziehbar. Arme und Beine der Figuren wirken trotz der nicht so deutlichen Gelenkbeugen wie Arme und Beine; die Köpfe sind wie die Köpfe der übrigen Figurinen auch schematisiert dargestellt. Diesem Typ konnten 6 Figurinen zugeordnet werden. Eindrucksvoll

¹¹⁸ Diesen Ausdruck benutzt Marija Gimbutas, um den genannten Figurentyp zu klassifizieren. Vgl. ebd. S. 178.

¹¹⁹ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 12.

¹²⁰ Vgl. Gimbutas, Marija: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California, 1989, S. 188 - 196.

¹²¹ Vgl. ebd. S. 195 u. 196.

ist ein Figurinentyp, der Frauen mit stark angewinkelten, bis zur Brust hochgezogenen Beinen zeigt, wobei die Schamregion besonders betont wird. Diese Haltung wird von Marija Gimbutas als Gebärhaltung interpretiert.¹²³ Die Ähnlichkeit einer dieser Figurinen, in dem Falle eines stark stilisierten Exemplars, mit den Umrissen eines Frosches führte zur Bezeichnung „Froschgöttin“.¹²⁴ Daß es sich um die Darstellung einer menschlichen Figur handelt, zeigen die menschlichen Gliedmaßen und die Vulva. Dieses abgeplattete Figürchen ist durchbohrt worden und war als Anhänger oder Kleiderbesatz zu tragen.

Eine sitzende Figur wird als männliche Gottheit gedeutet, da sämtliche weiblichen Attribute fehlen und der Vergleich mit Funden an anderer Stelle nahelegt, daß es sich immerhin um eine männliche Figur handeln könnte.¹²⁵

Auffallend sind Figurinen, die maskentragende Frauen darstellen. In diesen Fällen ist der Kopf schmal-zylinderförmig und eine scheibenförmige Maske mit geformter Nase, geschlitzten Augen und angedeutetem Mund ist davor gesetzt.¹²⁶ Ähnliche Masken zeigen auch die halsartigen Verengungen von einigen Gefäßen. Allerdings werden diese maskenartigen Gesichtsbildungen von keinem andern griechischen Fundpunkt erwähnt.

Die insgesamt 7 Tierskulpturen stellen teilweise Schlangen dar, wobei diese Deutung anhand der Abbildungen nur in einem Fall nachvollziehbar ist, teilweise auch Vierbeiner, bei denen es sich um Hunde handeln könnte. Ein durchlochtes stabförmiger Anhänger zeigt zwei Einschnürungen, kann aber nicht gedeutet werden.

Zahlreiche Figurinen wurden bei Ausgrabungen auf Agios Petros, einer kleinen, der Südwestküste von Kyra Panagia vorgelagerten Insel, entdeckt. Es handelt sich vorwiegend um Köpfe und Körperteile üppiger Frauenfiguren und Büsten von Männern. Auch einige wenige Tierfigurinen, die im Text leider nicht näher beschrieben werden, kommen vor. Zeitlich sind die Funde ins späte Frühneolithikum bis frühes Spätneolithikum zu datieren. Einige stilistische Elemente lassen sowohl Verbindungen zu Hacilar VI - I als auch zu Thessalien vermuten, während andere Figurinen eine spezielle Inselentwicklung darstellen.¹²⁷

In der Grotte von Kitsos wurden außer menschlichen Gebeinen auch einige Artefakte gefunden. Die menschlichen Überreste wirkten nicht wie eine Bestattung; entsprechend handelt es sich bei den Artefakten nicht um absichtlich deponierte Beigaben. Allerdings war die Höhle während des Neolithikums zeitweilig bewohnt. Während dieser Phasen fanden die

¹²² Vgl. ebd. Abb. 7.2.1 auf S. 180 und 7.1.9 auf S. 182

¹²³ Vgl. ebd. S. 196 - 197.

¹²⁴ Vgl. ebd. Abb. 7.2.4 und 7.2.5 auf S. 181.

¹²⁵ Vgl. ebd. S. 198.

¹²⁶ Vgl. ebd. Abb. 7.2.9 - 7.2.11 auf S. 181.

Artefakte ihren Weg in die Grotte. Bei einem der Fundstücke handelt es sich um eine in zwei Teile zerbrochene schematisierte Figurine mit Armen in Höhe der Rippen und fehlendem Kopf. Eine weitere anthropomorphe Figurine besteht aus Knochenmaterial. Es handelt sich um ein schematisiertes, flaches Stück, das als Anhänger getragen wurde. Beide Figurinen stellen Frauen dar. Ein weiterer Anhänger aus rötlichem Quarzgestein wurde als Phallus gestaltet. Aus Muschelmaterial wurde eine Bärenfigur geschnitzt, auch diese diente als Schmuckanhänger. In der selben Höhle fand sich ein kleineres Keramikgefäß. Alle diese Stücke waren sicherlich nicht miteinander vergesellschaftet oder standen in irgendeinem Bezug zueinander.¹²⁸

Die Grabungen in Dimini förderten eine große Anzahl anthropomorpher Figurinen zutage, die sowohl aus Ton wie auch aus Stein oder Marmor gefertigt worden waren. Diese Figurinen waren gleichmäßig über die Siedlung verteilt, lediglich an drei Stellen, für die handwerkliche Tätigkeit belegt ist, fanden sie sich in höherer Konzentration. Sie werden als schematisch dargestellte Figürchen in aufrechter Haltung ohne Sexualattribute beschrieben. Bei den Gesichtern fehlten Details und nur wenige der Figurinen waren bemalt oder ritzverziert.¹²⁹

Bei Ausgrabungen in Platia Magula Zarkou wurde unter dem Fußboden eines Gebäudes des beginnenden Spätneolithikums ein Keramikmodell eines Hauses gefunden. Der Autor weist darauf hin, daß der genaue Fundort „in der Nähe des Herdes“ gewesen sei. Der Autor beschreibt diesen Fund wie folgt: „Das tönernerne Hausmodell, das acht Figurinen enthielt, hat kein Dach. An Architekturdetails sind eine Türöffnung, ein Ofen an der ihr gegenüberliegenden Seite und eine Plattform in der hinteren linken Ecke angegeben. Auf diesem am stärksten erhöhten Platz lag eine weibliche Figurine mit nach oben gewandtem Gesicht. In ihrer Nähe lag auf dem Boden eine ´vierfüßige´ männliche Statuette, die anscheinend eine schematisierte Weiterentwicklung der männlichen sitzenden Figurinen des Früh- und Mittelneolithikums darstellt. Rechts von der Tür lag nebeneinander ein Ehepaar, und neben dem Kopf der weiblichen Figurine befand sich ein Baby, anscheinend das Kind des Ehepaares. Rechts hinten neben dem Ofen lagen drei im Verhältnis zu den anderen Figuren kleinere Figurinen, die vielleicht jüngere Familienmitglieder darstellen sollen. Zwischen Ofen und Plattform befand sich ein länglicher Gegenstand, der vielleicht als eine im Verhältnis zu den Figurinen größer dargestellte Steinmühle gedeutet werden kann. Bemerkenswert ist, daß der Boden vor dem Ofen stärker erhöht ist. Die Ergebnisse der Ausgrabung sprechen klar dafür, daß das Hausmodell unter dem Boden des Hauses nahe

¹²⁷ Vgl. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S.341.

¹²⁸ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 43 – 44.

¹²⁹ Vgl. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 329.

dem Herd deponiert und danach der darüberliegende Boden angelegt wurde.¹³⁰ Ähnliche Modelle, die unter Umständen auch als Bauopfer einzuordnen sind, wurden bei Ausgrabungen in Dikili Tash und Sitagroi geborgen. Architekturmodelle sind kein auf das neolithische Griechenland begrenztes Phänomen, sondern sind vom Neolithikum an über den ganzen Vorderen Orient verbreitet.¹³¹

In Zusammenhang mit Bestattungen stehen Figurinen, die auf dem neolithischen Friedhof von Platia Magula Zarkou gefunden wurden. Diese Figürchen sind von einfacher Machart aus grauem Tonmaterial. Sexualattribute waren nicht feststellbar. Eines der Figürchen mit zerstörtem Kopf zeigte einen schematisiert dargestellten Körper mit angedeuteter Taille und Stummelarmen und verbreiteter Basis ohne Andeutung von Beinen. Das andere der Figürchen ist stark stilisiert, es besteht fast nur aus Hals mit einem auf ein Minimum reduzierten Körper ohne Arme und Beine. Der Kopf, angedeutet durch eine überdimensionale Nase, ist erhalten.¹³² Die Statuetten wurden zusammen mit Urnen und Tongefäßen in zwei Gräbern gefunden.

2.1.3. Bestattungen im neolithischen Griechenland

In den siebziger Jahren wurden bei Larisa im nördlichen Griechenland im Zuge von Bewässerungsmaßnahmen die Überreste neolithischer Bestattungen entdeckt, die von 1974 bis 1990 sorgfältig ausgegraben und untersucht werden konnten. Dabei fanden sich in Souphli Magula ein Friedhof mit frühneolithischen Brandbestattungen, im 30 km entfernten Platia Magula Zarkou ein Urnenfriedhof aus der Zeit des beginnenden Spätneolithikums.¹³³ Die Brandgräber von Platia Magula Zarkou liegen etwa 300m nördlich der ehemaligen Siedlung; es handelt sich also um einen regelrechten Friedhof, der nach der kalibrierten Zeitrechnung gegen Ende des 6. Jahrtausends angelegt wurde. Die Urnen, in denen die Toten beigesetzt worden waren, fanden sich in einer Tiefe von 1,3m unter der heutigen Erdoberfläche. Verschiedene Indizien sprechen aber dafür, daß das Bodenniveau zur Zeit des Neolithikums um etwa einen Meter tiefer lag, so daß die Urnen in flachen Gruben beigesetzt wurden und nur von einer etwa 30 cm dicken Schicht von Lockermaterial bedeckt

¹³⁰ Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 526. Vgl. auch ders.: A late neolithic foundation offering from Thessaly, in: *Antiquity* 59, 1985, S. 20 - 24.

¹³¹ Vgl. Bretschneider, Joachim: Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend, Kevelaer 1991. Die vorliegende Untersuchung fußt auf einer nicht-kritischen Durchsicht der Primärliteratur und übernimmt gezwungenermaßen die dort vertretenen Ansichten ohne kritische Prüfung. Die von Mellaart als „Tempel“ bezeichneten Gebäude in Çatal Hüyük erscheinen also auch hier wieder als „Tempel“, entsprechend ist die Deutung der Architekturmodelle. Leider ist in dieser Zusammenstellung auch nicht beschrieben, wo diese Modelle gefunden wurden und ob ein Zusammenhang mit irgendwelchen kultischen Handlungen sicher nachzuweisen ist. Entsprechende Hinweise Anatolien S. 3, Kreta S. 19-20, wo es sich auch um eine nicht-grabbezogene Niederlegung handelte

¹³² Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 37 - 38.

waren. Bei den Urnen handelt es sich um dickbauchige Gefäße mit abgesetztem höheren Hals. Aus den Abbildungen ergibt sich eine Urnenhöhe von 20 - 25 cm und ein Durchmesser von etwa 20 - 30 cm. Als Deckel diente ein weiteres, kleineres Keramikgefäß. Anscheinend waren aber nicht alle Urnen verschlossen. Die Beisetzung erfolgte so, daß bei einem Teil der Urnen ihre Mündung nach oben, bei einem Teil nach unten wies. Gelegentlich wurden kleinere Gefäße, die keine menschlichen Überreste enthielten, zusammen mit der Beisetzung gefunden.¹³⁴ Eine zoomorphe Urne enthielt die Überreste eines Kindes von unter 7 Jahren. Bei dieser Urne handelt es sich um ein bauchiges Gefäß von etwa 12 cm Durchmesser und gleicher Höhe. Das Gefäß steht auf vier Beinen und hat an Stelle eines Henkels einen Tierkopf, der ein Schaf darstellen könnte.¹³⁵ Dieses Gefäß war Bestandteil einer Bestattungsgruppe, zu der noch eine Amphore mit den Überresten eines Adulten sowie zwei kleinere Gefäße gehörten. Es konnten insgesamt 46 Gräber gefunden werden, von denen einige mehrere Urnen enthielten. Von den 60 bestatteten Individuen konnten 27 näher bestimmt werden. Bei ihnen handelte es sich um 7 kleine Kinder, zwei Jugendliche und 18 Erwachsene; davon drei Männer und eine Frau. Die als Urnen verwendeten Gefäße sind offensichtlich nicht extra zu diesem Zweck angefertigt worden. Gebrauchsspuren zeigen, daß sämtliche Töpfe zuvor im Alltag Verwendung gefunden hatten; das gilt auch für das tiergestaltige Gefäß. Dieses Gefäß hat, wie der Autor betont, genau die Form, die alle anderen Gefäße dieser Kultur haben, der Töpfer hat lediglich Kopf, Schwanz und 4 Beine angefügt.

Bei Souphli Magula konnten 15 Brandbestattungen, zwei Körperbestattungen und zwei Verbrennungsstätten direkt an der Ostflanke der ehemaligen Siedlung ausgegraben werden. Die Gräber, die ins Frühneolithikum zu stellen sind, befanden sich auf einem Areal von 10 x 7 m in einer Tiefe von 1,7 bis 2,7 m. Es handelt sich um seichte Gruben mit einem Durchmesser von 0,6 bis 0,7 m und einer Füllung von 15 bis 30 cm. Diese Füllung bestand aus Fragmenten verbrannter Knochen, Holzkohle und zerbrochenen Gefäßen. Eines dieser Gefäße konnte als sogenannter Fruchtständer, eine flache Schale auf zylinderförmigem Fuß, identifiziert werden. Ein gut erhaltenes Grab mit reichen Beigaben enthielt neben zerbrochenen Gefäßen auch zwei intakte, von denen eines Holzkohlestücke und andere Brandreste enthielt. Andere Gräber lassen die Vermutung zu, daß einige der zerbrochenen Gefäße im Feuer geborsten sind. Zusammen mit den zerbrochenen Gefäßen fanden sich bei fast allen noch intakten Beisetzungen grob geformte Miniaturgefäße, die den Eindruck vermitteln, sie seien beim Tode des Individuums hergestellt und erst bei seiner Kremation

¹³³ Zur Stratigraphie der Siedlungen vgl. Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 521 - 528.

¹³⁴ Die Gefäße vermitteln nach Kostas Gallis den Eindruck, als hätten sie Opfer oder irgendeine Nahrung enthalten. Allerdings geht aus dem Text nicht hervor, was genau diesen Eindruck hervorgerufen haben könnte. Eine Untersuchung auf Speisereste oder Brandspuren hat offensichtlich nicht stattgefunden. Vgl. ebd. S. 529.

¹³⁵ Vgl. ebd. Abb. 13 und 14, S. 548 - 549.

gebrannt worden. Daraus schließt Gallis, daß diese Miniaturgefäße eine symbolische Bedeutung gehabt haben müssen.¹³⁶ Die Toten wurden nicht an der Stelle verbrannt, wo sie anschließend beigesetzt wurden. Kostas konnte zwei solide ausgeführte Gruben von 1,1 bzw. 3,3 m Durchmesser und 30 cm Tiefe freilegen, die er als Krematorien identifizierte. Diese Gruben wiesen am Boden und Rand starke Brandspuren auf. Drei Löcher an den Seiten dieser Gruben könnten von Holzgerüsten stammen, auf die der Tote zur Verbrennung gelegt wurde. In der Grube selbst fanden sich Reste menschlicher Knochen, deren Untersuchung ergab, daß sie zu mehreren Individuen gehört haben. Die Grube wurde offensichtlich wiederholt zur Leichenverbrennung benutzt und die Überreste wurden dann in den oben beschriebenen Gräbern beigesetzt. Weiter fanden sich eine ins Frühneolithikum zu datierende Ganzkörperbestattung eines Adulten in kontrahierter Lage und in einer tieferen, ebenfalls frühneolithischen Schicht die Inhumation eines Kindes von etwa 8 Jahren. Daraus ergibt sich, daß die Einwohner von Souphli Magula nicht ausschließlich Brandbestattung praktizierten. Nach Gallis handelt es sich um einen der frühesten Nachweise von Brandbestattung in Europa.¹³⁷

In der Grotte von Sarakinos wurden die Überreste einer Bestattung in der Nähe einer ehemaligen Feuerstelle gefunden. Es handelte sich um ein Kind, daß in einem großen Tongefäß beigesetzt worden war. In Zusammenhang mit dem Begräbnis fanden sich einige anthropomorphe Figurinen ohne eindeutige Geschlechtsmerkmale aus keramischem Material. Eine weitere Figurine stellt eindeutig ein männliches Wesen dar.¹³⁸

1966 wurden von Vladimir Milojević Ausgrabungen auf der flachen Magula von Agia Sofia, einer nordwestlich von Dendra gelegenen Ortschaft, durchgeführt. Dabei stießen die Ausgräber auf einen regelrechten Grabhügel in der Mitte der einstigen Siedlung, der in seinem Kern drei übereinanderliegende Kammern aus Lehmziegelmauerwerk bedeckte. Diese 2,3 m x 2,3 m große, annähernd quadratische Kammer war mit feiner, dicht geschichteter Erde gefüllt, in der sich die Reste menschlicher Knochen und kleinste Keramikbruchstücke fanden. In der nordöstlichen Ecke der Kammer lag das Skelett eines Erwachsenen mit dem Kopf nach Westen, den Blick nach Norden gerichtet. Bei der Beisetzung der Leiche wurde die Nordostecke der Kammer gestört; es handelte sich also um eine Nachbestattung. Obwohl die Lage des Skelettes nicht gestört war, befanden sich nicht alle Knochen in natürlicher Ordnung - ein Oberschenkelknochen war an die Stelle des Oberarmknochens gelegt worden. Dem Toten waren keine Beigaben mitgegeben worden. Etwas versetzt unter der eben beschriebenen Grabkammer lag eine zweite, ebenfalls aus

¹³⁶ Diese kleinen Gefäße wurden immer wieder in Zusammenhang mit Bestattungen aufgefunden, so auch in Hagia Sophia Magula. Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 33 – 34.

¹³⁷ Vgl. Gallis, Kostas: *Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2*, in: Alram-Stern, Eva: *Die Ägäische Frühzeit*, 1. Band: *Das Neolithikum in Griechenland*; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 531 - 535.

Lehmziegeln errichtete Kammer, in deren südöstlicher Ecke sich die Überreste einer Kinderbestattung, ebenfalls als Sekundärbestattung, fanden. Westlich der Kinderbestattung lagen die verstreuten Skelettreste eines Erwachsenen. Zu der Kinderbestattung könnten die Reste eines kleinen Töpfchens gehören. In einer noch tieferen Schicht stießen die Ausgräber auf eine dritte Kammer, in deren gleichmäßiger Erdfüllung ein menschlicher Knochen und ein facettiert geschliffener Anhänger aus grünem Stein gefunden wurde. Der Grabhügel, der die Kammern bedeckte, war von einem 15 cm dicken Mantel aus gestampftem Lehm bedeckt, der an der Oberfläche ziegelhart gebrannt war. Auf diese Mantelung war eine halbkreisförmige Plattform aufgesetzt, in die wiederum ein Behälter eingelassen war, der mit feiner Asche gefüllt war.¹³⁹

In Dimini stießen die Ausgräber auf die Reste intramuraler Kinderbestattungen und auf Skelettreste älterer Individuen in gestörter Lagerung.¹⁴⁰ In Pevkakia fand sich unter dem lehmgestampften Fußboden eines Hauses ein Skelett in Hockerstellung, in der Südwestecke desselben Hauses ein Kinderskelett in einer Erdmulde.¹⁴¹ Die Sitte der intramuralen Bestattung bestand also auch noch im späteren Neolithikum.

In Makrigialos/Piera in Zentalmakedonien wurde eine spätneolithische Siedlung ausgegraben, die während zweier deutlich unterscheidbarer Phasen bewohnt war. In Phase I war diese Siedlung von einem Doppelgraben umgeben, dessen innerer Ring aus einer Kette einzelner Gruben bestand. Diese Gruben wurden ständig durch Reinigen der bestehenden oder durch Anlage neuer Gruben an fast derselben Stelle in Ordnung gehalten. Dieser aus den Einzelgruben bestehende Graben hatte eine Breite von bis zu 4,5 m und eine Tiefe von bis zu 3,5 m. Als der innere Graben aufgegeben wurde, füllten ihn die Bewohner der Ortschaft mit Abfall, in dem sich auch einige menschliche Skelette befanden. Ein Teil der Toten wurde in den Gruben regelrecht bestattet, andere aber nur hineingeworfen.¹⁴²

3. Neolithikum in Deutschland

Der Beginn des Neolithikums ist in Mitteleuropa um die Mitte des 6. Jahrtausends anzusetzen. Die neuen, bäuerlichen Wirtschaftsformen entstanden nicht ausschließlich auf der Basis endemischer mesolithischer Kulturen, sondern drangen mit Kolonisatoren aus Südosteuropa ein. Träger dieser neuen Kultur war ein Menschentypus, der Ähnlichkeit mit

¹³⁸ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 45.

¹³⁹ Vgl. Miložič, Vladimir: Die Grabungen auf der Agia Sofia-Magula, in: Miložič, Vladimir, Angela v. d. Driesch, Kurt Enderle und Andrea Miložič -v. Zumbusch: *Magulen um Larissa in Thessalien 1966*, Bonn 1976, S.6 - 7. Eine Kurzfassung der Grabungsergebnisse findet sich bei Alram-Stern, Eva: *Die Ägäische Frühzeit*, 1. Band: *Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993*, Wien 1996, S. 363 - 364.

¹⁴⁰ Alram-Stern, Eva: *Die Ägäische Frühzeit*, 1. Band: *Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993*, Wien 1996, S. 330.

¹⁴¹ Vgl. ebd. S. 332.

den grazilen mediterranen Menschen der Balkanhalbinsel zeigt.¹⁴³ Es dauerte etwa 500 Jahre, bis die neolithischen Techniken von Ackerbau und Viehzucht von der Balkanhalbinsel ausgehend Mitteleuropa erreicht hatten.¹⁴⁴ Die ältesten bäuerlichen Kulturen fanden sich zunächst im Bereich der fruchtbaren und leicht zu bearbeitenden Lößböden, während zur gleichen Zeit in den nördlichen Gebieten noch mesolithische Wildbeutergruppen lebten. Anhand der mit beginnendem Neolithikum auch in Mitteleuropa gebräuchlichen Keramik und der Bestattungssitten lassen sich regional und in zeitlicher Abfolge einzelne Kulturen unterscheiden.¹⁴⁵

3.1. Kultur der Linienbandkeramik

Die älteste vollneolithische Kultur Mitteleuropas wird nach der bandartigen Musterung ihrer Tonware Linienband-, häufig auch Linearband- oder einfach Bandkeramikkultur genannt. Die Linienbandkeramik entwickelte sich im unteren Donaubecken direkt aus südosteuropäischen neolithischen Kulturen,¹⁴⁶ breitete sich in nordöstlicher Richtung aus und umfaßte schließlich einen Bereich, der von Ostfrankreich bis Rumänien reichte.¹⁴⁷ Angebaut wurden Emmer, Einkorn-, Zwerg- und Brotweizen neben Dinkel, Gerste, Hirse und Hafer. An Hülsenfrüchten waren Erbsen und Linsen bekannt, auch Schlafmohn und Flachs lassen sich nachweisen. Zur Versorgung mit tierischem Eiweiß hielten die Linienbandkeramiker vorwiegend Rinder, aber auch Schafe, Ziegen und Schweine. Knochenfunde belegen, daß Elche, Hirsche und Wildschweine gejagt wurden, daß die Jagd bei der Fleischversorgung aber keine entscheidende Rolle mehr spielte.¹⁴⁸ An Werkzeugen sind sogenannte Schuhleistenkeile und Dechsel zur Holzbearbeitung charakteristisch. Zur Herstellung der steinernen Werkzeuge

¹⁴² Vgl. ebd. S. 404.

¹⁴³ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 37 und Bernhard, Wolfram: Anthropologie der Bandkeramik, in: Anthropologie 2, Die Anfänge des Neolithikums vom Orient bis Nordeuropa 8b, Köln und Wien 1978, S. 128 - 164.

¹⁴⁴ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 36 - 39, und Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hrg. Hans-Jürgen Häbeler; Stuttgart 1991; S. 109 - 110.

¹⁴⁵ Eine Tabelle der Periodeneinteilung und Kulturenabfolge des Neolithikums in Niedersachsen findet sich bei Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hrg. Hans-Jürgen Häbeler; Stuttgart 1991; S. 110.

¹⁴⁶ Es ist bis heute nicht bekannt, wie eng das Verhältnis der offensichtlichen neolithischen Kolonisationsbewegung zu der daraus entstandenen neuen Kultur der Linienbandkeramik war. Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 81.

¹⁴⁷ Dazu bemerkt allerdings Franz Niquet kritisch: „Die bandkeramische Bauernkultur in Europa geht ohne Frage auf ältere Kulturen des östlichen Mittelmeergebietes zurück, wie sie aber entstanden ist..., ist ungewiß. Die scheinbar so einleuchtende Meinung einer Übernahme der neuen Wirtschafts- und Kulturform von älteren Bauernkulturen in der donauländischen Tiefebene und einer Ausbreitung nach Westen donauaufwärts zum Rheingebiet, nach Norden über Mähren nach Schlesien und elbaufwärts bis nach Mitteldeutschland... wird durch neue Funde in Rumänien zweifelhaft, die denen von Eitzum überraschend ähnlich sind. Daraus müßte man schließen, daß sich die frühe Bandkeramik entweder gleichzeitig in ihrem späteren Verbreitungsgebiet entwickelt oder sich überraschend schnell von ihrem Entstehungsgebiet verbreitet hat. Beide Annahmen aber befriedigen noch nicht.“ Niquet, Franz: Vor- und Frühgeschichte des Braunschweigischen Harzvorlandes, in: Veröffentlichungen des Braunschweigischen Landesmuseums, Heft 7, 1976, S. 20.

¹⁴⁸ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 37 - 39.

und Klingen wurden örtliche Feuersteinlagerstätten erschlossen; in Niedersachsen fand Felsgestein zur Werkzeugherstellung Verwendung. Feuerstein und Obsidian wurden zum begehrten Rohstoff, der in einigen Ortschaften gewonnen und in entferntere Regionen exportiert wurde.¹⁴⁹ An Keramik kamen vor allem rundbogige Kümpfe, Flaschen und Schalen vor, die mit bandartigen Mustern verziert wurden. Diese Muster schließen Spiralen, Schlangenlinien, Mäander, Rechtecke, konzentrische Quadrate und Sparren ein. Dazu kommen vor allen Dingen im südöstlichen Verbreitungsgebiet der Linienbandkeramik im Relief ausgearbeitete anthropomorphe und zoomorphe Figuren, Hörner, Brüste und andere Symbole.¹⁵⁰ Neben den offensichtlich aus dem südosteuropäisch-anatolischen Altneolithikum abzuleitenden Grundzügen prägen die Kultur der Bandkeramik ganz eigene Merkmale, die sich an den Haustypen, Werkzeugen, der Keramik und den Grabsitten ablesen lassen, und die als autochthone Entwicklungen anzusehen sind.

3.1.1. Siedlungen der Linienbandkeramik

Zu diesen Eigenheiten gehört das Siedlungswesen, das sich von allen bis dahin bekannten neolithischen Siedlungsformen unterscheidet. Charakteristisch für die Kultur der Linienbandkeramik sind Ansiedlungen von wenigen stabilen größeren Häusern. Diese Plätze waren oft in Form von Siedlungszellen angelegt, Gruppen von Gebäudeclustern, die aus acht bis zehn Dörfern bestanden. Normalerweise gehörten zu einem Dorf fünf bis acht Häuser, die etwa 20 m voneinander entfernt lagen; besonders zur Zeit der frühen Linienbandkeramik kann es sich jedoch auch um Einzelgehöfte gehandelt haben, die, nachdem sie baufällig geworden waren, an anderer Stelle wieder aufgebaut wurden.¹⁵¹ In den Dörfern, zu denen jeweils 125 bis 500 ha Land gehörten, lebten bis zu 500 Menschen.¹⁵² Über einen Kreis von Fachleuten hinaus wurden die Siedlungen der Linienbandkeramik durch ihre charakteristischen Hausformen bekannt, für die es in anderen neolithischen Kulturen keine Vorbilder gab, die also eigene Entwicklungen waren. Bei den Langhäusern, einem von mehreren vorkommenden Gebäudetypen, handelt es sich um große, rechteckige Holzkonstruktionen von bis zu 45 m Länge und einer Breite von fünfeinhalb bis sieben Metern. Fünf Längsreihen hölzerner Träger bildeten die Grundkonstruktion der Häuser, wobei die äußeren Pfostenreihen die Wände aus lehmverputztem Flechtwerk hielten, während die inneren Pfosten das schwere Dach abstützten. Besonders geschützt erscheinen die Außenwände des nordwestlichen Teils der Häuser, deren Wände aus Spaltholz bestanden. Aus dieser Tatsache wird allgemein auf eine unterschiedliche Nutzung der einzelnen Gebäudeteile geschlossen: Möglicherweise diente der besonders sorgfältig errichtete nordwestliche Teil der Häuser als Schlaftrakt, im mittleren Teil spielte sich das

¹⁴⁹ Vgl. ebd. S. 39 und Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hrg. Hans-Jürgen Häbeler; Stuttgart 1991; S. 110 - 111.

¹⁵⁰ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 37.

¹⁵¹ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 223 - 224.

¹⁵² Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 339.

alltägliche Leben ab und der südwestliche Hausteil hatte die Funktion eines Speichers und Lagerplatzes.¹⁵³ Die Häuser waren sämtlich so gebaut, daß die Schmalseiten in nordwestliche und südöstliche Richtung zeigten, eine sinnvolle Anpassung an das Klima bei vorherrschenden Nordwestwinden. Für die Siedlungen im östlichen Verbreitungsgebiet der Linienbandkeramik liegen die klimatischen Verhältnisse und daher die Ausrichtung der Häuser etwas anders. Hier sind die Bauten nordöstlich - südwestlich ausgerichtet. Die sorgfältige Verkleidung der wetterexponierten Hausseite ist daher als ein Schutz vor Regen und Windböen anzusehen.¹⁵⁴

Neben den eben beschriebenen Langhäusern gab es auch kleinere Häuser innerhalb der Siedlungen. Die verschiedenen Gebäudetypen werden von einigen Archäologen als erste Anzeichen sozialer Differenzierung gedeutet. Müller-Karpe weist darauf hin, daß die Form des Großhauses aus verschiedenen Kleinhäusern unterschiedlicher Zweckbestimmung zusammengewachsen sei, belegbar durch Funde von Pfostenbauten auf verschiedenen Ausgrabungsstätten, die als isolierte Bestandteile von Großbauten gedeutet werden können. Demnach wären die verschiedenen Bautypen nicht als erste Anzeichen einer sozialen Differenzierung zu sehen, sondern eine bauliche Spielart. Von einigen Fundstellen ist belegt, daß die kleineren Häuser den Langhäusern als Nebengebäude zugeordnet waren.¹⁵⁵ In unmittelbarer Nähe der Gebäude fanden sich tiefe Gruben, aus denen vermutlich der Lehmewurf der Rutenflechtwände stammte, und die anschließend als Abfallgruben genutzt wurden. Während Marija Gimbutas betont, daß die Siedlungen der Linienbandkeramiker nicht befestigt gewesen seien, erwähnen Heege und Maier einen doppelten Graben, der die neolithische Siedlung Schöningen bei Esbeck teilweise umfaßte.¹⁵⁶ Ein gleicher Graben und ein Flechtwerkzaun umgaben die Siedlungen von Eilsleben und Köln-Lindenthal.¹⁵⁷ Diese Befestigungen konnten nur in Gemeinschaftsarbeit errichtet werden. Daraus läßt sich ablesen, daß die ersten neolithischen Siedler bereits ein entwickeltes Sozialsystem mitgebracht hatten.

Die erwähnte Siedlung bei Esbeck wurde 1981 und 1982 anlässlich der Erschließung des Braunkohletagebaus „Schöningen“ ausgegraben. Die Teile eines linienbandkeramischen Siedlungsplatzes liegen auf dem Nachwiesen-Berg, einem Lößrücken nordöstlich von

¹⁵³ Vgl. ebd. S. 330 - 331 und Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hrg. Hans-Jürgen Häbeler; Stuttgart 1991; S. 122 - 123.

¹⁵⁴ Vgl. Fansa, Mamoun: Ein Dorf der Bandkeramiker in Rössing, in: Vgl. Fansa, Mamoun und Hartmut Thieme: Eine Siedlung und Befestigungsanlage der Bandkeramik auf dem „Nachwiesen-Berg“ bei Esbeck, Stadt Schöningen, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen. Archäologische Denkmalpflege 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S. 97 - 101.

¹⁵⁵ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 222.

¹⁵⁶ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 330 und Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hrg. Hans-Jürgen Häbeler; Stuttgart 1991; S.123.

¹⁵⁷ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 497 - 498, und Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 237 - 251. Allerdings ist die Funktion des Grabens nicht eindeutig geklärt, wie Kaufmann betont. Vgl. ebd. S. 241.

Esbeck, der im Norden und Osten vom Bachlauf der Mißbaue, im Süden vom Delpkebach eingefaßt wird. Auf einem Areal von 10.000 qm wurden neben mehreren Hausgrundrissen Siedlungsgruben freigelegt, die reiches Fundmaterial lieferten. Bei der Freilegung des Geländes stießen die Ausgräber auf eine aus zwei nahezu parallel verlaufenden Gräben bestehende Grabenanlage. Beide Gräben sind meist um 3m breit und etwa 1,20 m tief. Sie wurden als Sohlgräben im Abstand von 16 bis 20 m voneinander angelegt, wobei der innere Graben eine Fläche von 1,7 ha. umschließt. Der erhebliche Arbeitsaufwand, der zur Errichtung dieser aufwendigen Anlage nötig war, spricht dafür, daß es sich nicht nur um eine Vieheinhegung, sondern um eine Schutzanlage für die Siedlung selbst gehandelt haben könnte.¹⁵⁸ Im Inneren des befestigten Areals wurden mehr als 300 Pfostengruben entdeckt, von denen sich zur Zeit der Abfassung des Fundberichts die Hälfte vier rekonstruierbaren Häusern zuordnen ließ. Diese Häuser lagen im nördlichen Teil der Siedlung unmittelbar an der Befestigungsanlage. Hausbegleitende Gruben, die der Lehmentnahme für den Wandverputz gedient hatten, lagen im südlichen Bereich der Häuser einen Meter von den Längsseiten entfernt. Diese Gruben waren bis zu 10 m lang, 2m breit und 1,5 m tief. Sie hatten später die Funktion von Abfallgruben und lieferten den Ausgräbern umfangreiches Fundmaterial wie Steinartefakte, Keramik und organische Reste. Bei einem weiteren, außerhalb der ehemaligen Häuser gefundenen Grubentyp handelt es sich um ehemalige Vorratsgruben, sogenannte Kesselgruben. Sie sind von runder bis ovaler Form, haben schräge Wandungen, einen geraden bis muldenförmigen Boden und eine Tiefe bis zu 1,5 m. Das aus der Siedlung stammende Fundmaterial erlaubt keine direkten Hinweise auf religiöse Vorstellungen oder mögliche Kultpraktiken der Bewohner. Bei der geborgenen Keramik lassen sich fein verzierte Stücke und Grobkeramik unterscheiden. Die Verzierungen auf den Gefäßen umfassen Motive wie Bogenspiralen, eckige und runde Mäander sowie Winkelbänder. Auch hier gibt es wie im Neolithikum Griechenlands sowohl sorgfältig gestaltete als auch zweitklassige Stücke, wobei die Ausgrabung keinerlei Hinweis erlaubt, welche Verwendung die unterschiedlichen Qualitäten gefunden haben. Darüber hinaus läßt sich die Keramik, die ja zumeist aus den Abfallgruben stammt, nicht bestimmten häuslichen Bereichen zuordnen und auf diese Weise hinsichtlich ihrer Verwendung interpretieren. Die Steinartefakte spiegeln das gesamte Spektrum des neolithischen häuslichen Werkzeugs wider. Es fanden sich Klingen, Kratzer, Bohrer, Klopffsteine, Getreidemahlsteine, Reibplatten und insgesamt 50 der zur Holzbearbeitung dienenden sogenannten Schuhleistenkeile. Erwähnenswert sind weiterhin Farbmineralien mit Reibstein, die zu rotem Farbpulver zermahlen wurden.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Vgl. Fansa, Mamoun und Hartmut Thieme: Eine Siedlung und Befestigungsanlage der Bandkeramik auf dem „Nachtwiesen-Berg“ bei Esbeck, Stadt Schöningen, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen. Archäologische Denkmalpflege 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.87 - 92. Die Bearbeiter erwähnen ausdrücklich, daß die Tatsache einer bereits zur Zeit der Linienbandkeramik bestehenden Befestigungsanlage ein neues Licht auf Gesellschaftsstruktur und Organisationsform dieser frühen Ackerbauern werfe. Vgl. ebd. S. 87.

¹⁵⁹ Vgl. ebd. S.89 - 92.

Ausgrabungen einer linienbandkeramischen Siedlung bei Rössing legten die Grundrisse von 27 Häusern frei. Ein Teil der Häuser bestand aus dem oben beschriebenen dreigliedrigen Haustyp, es kamen aber auch Gebäude vor, bei denen der besonders geschützte Nordteil fehlte, ohne daß sich zur Zeit Aussagen machen lassen, ob die verschiedenen Haustypen in eine Entwicklungsreihe zu stellen sind oder ob sie verschiedene Funktionen erfüllten.¹⁶⁰

Eine befestigte Siedlung der linienbandkeramischen Kultur wurde bei Eilsleben im Kreis Magdeburg entdeckt.¹⁶¹ Ein annähernd rundes Areal wurde von den Siedlern mit einem im Querschnitt trapezförmigen Sohlgraben von über 3 m Breite und 2,5 m Tiefe gesichert. Später wurde die Anlage erweitert und der ursprüngliche Graben durch einen 6 m tiefen Graben mit schräger Böschung ersetzt. An der Innenseite des Grabens schützten ein Erdwall und ein Zaun aus Rutengeflecht das Dorf zusätzlich. Die bis zu 30 m langen Pfostenhäuser im Inneren der Befestigungsanlage zeigten das bekannte Bild einer Architektur aus tragenden Stützpfeilern und lehmverstrichenen Rutengeflechtwänden. Darüber hinaus ließen sich die Überreste ehemaliger Lehmkuppelöfen sichern. Wie auch an den anderen Fundplätzen konnte man aus den hausbegleitenden Gruben eine große Zahl an Fundstücken bergen, darunter Keramik, Geräte aus Stein, Knochen und Geweih sowie Schmuckstücke aus gebrannter Keramik, Knochen, Stein und Mollusken. Knochenfunde erlauben Rückschlüsse auf die Fleischnahrung dieser frühen Ackerbauern, die zum größten Teil von Haustieren, Rind, Schwein, Schaf und Ziege stammte. Der Anteil an Wild betrug nur etwa 6 % der Fleischnahrung. Gejagt wurden Wildschwein, Ur, Reh, Hirsch, Wildpferd, Wisent, Biber, Fuchs, Baumratter, Wolf, Wildkatze, Luchs, Kranich, Auerhuhn und Sumpfschildkröte.¹⁶² Nach Dieter Kaufmann lassen einige der Funde Rückschlüsse auf das Geistesleben der Dorfbewohner zu: dazu gehören menschen- und tiergestaltige Tonplastiken und Gefäße, ein Fragment eines Rinderkopfes aus Sandstein und Belege angeblicher Menschenopfer wie Niederlegungen von Hand-, Fuß- und Kopfopfern.¹⁶³

Die Grabung in Köln-Lindenthal konnte eine bandkeramische Siedlung mit dreißig vollständig erhaltenen Grundrissen der typischen Rechteckhäuser sowie mit einer

¹⁶⁰ Vgl. Fansa, Mamoun: Ein Dorf der Bandkeramiker in Rössing, in: Vgl. Fansa, Mamoun und Hartmut Thieme: Eine Siedlung und Befestigungsanlage der Bandkeramik auf dem „Nachtwiesen-Berg“ bei Esbeck, Stadt Schöningen, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen. Archäologische Denkmalpflege 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S. 97 - 101.

¹⁶¹ Während Marija Gimbutas betont, die Siedlungen der Linienbandkeramiker seien noch unbefestigt gewesen, liegen inzwischen eine ganze Reihe Beobachtungen vor, die deutlich machen, daß auch diese frühen Siedlungen bereits geschützt werden mußten. Dazu eine Erklärung von Franz Niquet: „Die Berührung zwischen bandkeramischen Bauern und mesolithischen Jägern ist gewiß nicht immer friedlich gewesen; denn ein bandkeramisches Bauerngehöft mit Vorräten an Getreide und Vieh zu erbeuten, mag lohnender und einträglicher gewesen sein als Jagd und Fischfang, und das besonders im Winter.“ Niquet, Franz: Vor- und Frühgeschichte des Braunschweigischen Harzvorlandes, in: Veröffentlichungen des Braunschweigischen Landesmuseums, Heft 7, 1977, S. 21.

¹⁶² Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der DDR Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 410 - 411.

¹⁶³ Vgl. ebd. S. 410 - 411. Im Vorbericht ist von den Opfern noch keine Rede - lediglich Bestattungen auf dem Siedlungsgelände werden erwähnt. Vgl. Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 237 - 251.

Befestigungsanlage freilegen. In einigen der den Pfostensetzungen der Häuser zuzuordnenden Gruben wurden besonders schöne Silexklingen gefunden, die vom Ausgräber als mögliche Bauopfer interpretiert wurden.¹⁶⁴ In den die Häuser begleitenden Gruben fanden sich einige grobtonige Gefäße mit Gesichtsdarstellungen.¹⁶⁵ Menschenabbildungen sind in der Linienbandkeramik im Bereich Deutschlands erheblich seltener als beispielsweise in der neolithischen Kultur Griechenlands oder Kleinasiens. Dies muß jedoch nicht bedeuten, daß diese Gegenstände seltener hergestellt und verwendet wurden, sondern kann mit den erheblich schlechteren Erhaltungsbedingungen im mitteleuropäischen humiden Klima und der Lagerung in oft sauren Böden zusammenhängen. Funde von Gefäßen mit anthropomorphen Darstellungen fanden sich beispielsweise in Gneiding/Bayern, Derenburg/Kreis Magdeburg, Monsheim/Kreis Worms, Stuttgart-Bad Cannstatt oder Erfurt. In Erfurt konnten darüber hinaus die Bruchstücke einer keramischen Sitzfigur geborgen werden; aus Quedlinburg/Bez. Halle liegt das Oberteil einer Menschenfigur mit zylindrischem Körper vor.¹⁶⁶ Fragmente einer Tierfigur fanden sich bei Niederweisel/Kr. Friedberg.¹⁶⁷ Um einen Fund ganz anderer Art handelt es sich bei der aus feinem Ton geschlammten menschlichen Gesichtsmaske von Sechselbach/Kreis Mergentheim.¹⁶⁸

3.1.2. Bestattungen der Linienbandkeramik

Die Linienbandkeramiker befolgten im gesamten Verbreitungsgebiet relativ einheitliche Bestattungsbräuche. Sie setzten ihre Toten, orientiert nach bestimmten Himmelsrichtungen, als Hocker in flachen Gräbern bei. Begräbnisse zumindest von Frauen und Kindern fanden häufig noch innerhalb der Siedlungen statt.

Innerhalb der befestigten bandkeramischen Siedlung bei Esbeck wurden die Reste einer Bestattung gefunden. In einer Grabgrube, deren Verfärbung kaum zu erkennen war, wurden die sehr schlecht erhaltenen Überreste einer Kinderleiche geborgen. Es konnten nur Teile von Schädel- und Kieferknochen sowie 5 Milchzähne sichergestellt werden, die zu einem etwa einjährigen Kleinkind gehörten. Als Beigaben fanden sich ein becherförmiges Keramikgefäß und eine Zipfelschale.¹⁶⁹

Ein regelrechter Friedhof des Neolithikums wurde bei der Erschließung eines Neubaugebietes in Wittmar, Landkreis Wolfenbüttel, entdeckt. Es konnten auf dem Areal 51

¹⁶⁴ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 498.

¹⁶⁵ Vgl. ebd. S. 498.

¹⁶⁶ Vgl. ebd. S. 494 - 495, 499, 502 und 504.

¹⁶⁷ Vgl. ebd. S. 500.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. S. 503.

¹⁶⁹ Vgl. Fansa, Mamoun und Hartmut Thieme: Eine Siedlung und Befestigungsanlage der Bandkeramik auf dem „Nachtwiesen-Berg“ bei Esbeck, Stadt Schöningen, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen. Archäologische Denkmalpflege 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.89. Eine Abbildung der Grabbeigaben findet sich S. 90, Abb. 3.8 und 3.9.

Grabstellen festgestellt werden, die der linienbandkeramischen, der stichbandkeramischen und der Rössener Kultur zugeordnet werden können. Die Bestattungsgruppe der linienbandkeramischen Kultur fand sich im Zentrum des Begräbnisplatzes. 16 Gräber verteilen sich auf drei in westöstlicher Richtung verlaufende Grabreihen. Die Toten lagen in Gruben, über deren Tiefe, Länge und Breite der Bericht keine weiteren Aussagen macht, in streng linksseitiger, Ost-West oder rechtsseitiger Westost orientierter Hocklage. Als Grabbeigaben dienten Schuhleistenkeile, Keramik und Schmuck aus Spondylusmuscheln, wobei der Schmuck aus Spondylusmuscheln, der während des gesamte Neolithikums in Europa beliebt war, wohl keine Beigabe im eigentlichen Sinne ist, sondern von den Toten getragen wurde. Leider sagt der Fundbericht nichts über das Geschlecht der Toten und einen eventuellen Zusammenhang zwischen Geschlecht und Grabbeigaben, noch über deren Alter.¹⁷⁰

Die Ausgrabungen der Siedlung von Eilsleben legten eine Anzahl von Gräbern innerhalb des Siedlungsplatzes frei, von denen ein Teil zeitlich der linienbandkeramischen Kultur zugeordnet werden kann. Eines der Gräber ist 2,10 m lang und 80 cm breit. Es enthielt die Reste eines W(Kopf)-O ausgerichteten Skelettes. Beigaben werden nicht erwähnt. In einer kreisrunden Grube von einem Meter „Breite“¹⁷¹ befand sich ein Skelett in Bauchlage, „dessen Arme möglicherweise an die Beine gefesselt waren“.¹⁷² In unmittelbarer Nähe zu dieser Bestattung fand sich ein weiteres Grab, das vom Bearbeiter als reguläre, nicht ungewöhnliche Bestattung eingeordnet wird. Bei dem Toten handelt es sich um einen linksseitigen Hocker in S(Kopf)-N-Ausrichtung. Da er nur 50 cm unter der Erdoberfläche bestattet worden war, waren die Schädelknochen durch Pflügen stark zerstört. An Beigaben enthielt das Grab zwei Muschelperlen im Brustbereich, zwei Silexabschläge im Bereich der Oberschenkel und ein kleines gewinkeltes Knochenstück. Über das Geschlecht der Toten ist nichts bekannt.¹⁷³ Für die in Herrmann 1989 erwähnten Opferpraktiken, die über den Fund des vielleicht gefesselten Leichnams hinausgehen, finden sich in diesem Fundbericht allerdings keine Anhaltspunkte.

Bei Zauschwitz wurde eine bandkeramische Kinderbestattung gefunden. Es handelte sich um einen Linkshocker mit SW(Kopf)-NO- Orientierung und Blick nach SW. Das Skelett lag in einer 1,75 m eingetieften, engen ovalen Grube. Die Gliedmaßen der Toten waren locker angewinkelt, die Hände lagen vor dem Gesicht auf einer etwas plumpen Halsflasche. Um

¹⁷⁰ Vgl. Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S.551.

¹⁷¹ So die wörtliche Bezeichnung im Fundbericht. Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 246.

¹⁷² Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 246. Welche Indizien den Bearbeiter zu solch weitreichenden Schlußfolgerungen veranlaßten, kann nicht nachvollzogen werden. Vgl. Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 237 - 251olgerungen gelangen ließen, geht aus dem Text nicht hervor. Auch ist das Grab nicht abgebildet.

¹⁷³ Vgl. ebd. S. 246 - 247.

den Hals der Toten, eines etwa 10-jährigen Mädchens, hatte man eine Kette aus acht Perlen gelegt, die aus der im Mittelmeergebiet verbreiteten und im Neolithikum sehr geschätzten Spondylusmuschel gefertigt waren. Im Beckenbereich des Toten fand sich eine vollständige, durchbohrte Muschelschale.¹⁷⁴ Eine runde Grube von 1,2 m Durchmesser enthielt die zerschlagenen Knochen von mindestens fünf Menschen, einige davon Kinder. Ein Teil der Knochen wies Brandspuren auf. In der Grube fanden sich zusätzlich einige Rinderknochen, ein Mahlstein und eine Feuersteinspitze.¹⁷⁵ In Eggenburg/Österreich wurden zwei linksseitige Hocker (Kopf im Südosten) gefunden, die mit Spondylusarmbändern und Ketten reich geschmückt waren. Einer der Toten war ein Keramikgefäß als Grabbeigabe mitgegeben worden.¹⁷⁶ Bei Kleinhadersdorf in Niederösterreich wurden drei linksseitige Hocker geborgen, wovon zwei mit dem Kopf in nordöstlicher, einer in südwestlicher Richtung lag. Den Toten, deren Köpfe mit einer Ausnahme in eine Rötellage eingehüllt waren, hatte man einen Schuhleistenkeil, einen Knochenpfriem und Muschelschmuck, eine Sandsteinreibplatte mit Rötel und eine Scherbe bzw. einen Kumpf, eine Scherbe und einen Spondylusring mitgegeben. In einem weiteren Lagen zwei Kinder als rechtsseitige Hocker bei einer Rötelschicht.¹⁷⁷

Bei Arnstadt/Bez. Erfurt konnte ein Gräberfeld gesichert werden, welches aus teilweise Hockergräbern, teilweise Brandgräbern bestand. Bei den Brandgräbern lag der Leichenbrand auf der Grabsohle und war mit einem Zipfelgefäß abgedeckt worden. Daneben fanden sich ein oder zwei Beigefäße.¹⁷⁸ Ein weiteres Gräberfeld wurde bei Bruchstedt/Bezirk Erfurt erschlossen. Die 52 Hocker waren in unregelmäßigen Grabgruben, meist linksseitig bestattet worden, wobei die Hockerstellung eine beträchtliche Variationsbreite zeigte. Die Hände der Toten pflegten vor deren Gesicht zu liegen. Einige der Toten waren in Bauchlage bestattet worden. Außer Keramik wurden Spondylusanhänger, Schminkpaletten, Schuhleistenkeile, eine Knochenaxt, Hirschgrandeln und Silexklingen geborgen. In weiteren Gruben fanden sich Scherben, Reibsteine und isolierte menschliche und tierische Knochen. Diese Gruben werden als Opfergruben gedeutet.¹⁷⁹ Inmitten eines Siedlungsplatzes von Frankfurt/Praunheim war ein Toter als rechtsseitiger Hocker bestattet worden, dessen Schädel starke Verletzungen aufwies, die wohl auch die Todesursache gewesen waren. Ein Keramikgefäß war über die Verletzung gestülpt worden.¹⁸⁰ Um eine ungewöhnliche Bestattung handelt es sich auch bei Quedlinburg, wo in einer Siedlungsgrube eine Schädelbestattung entdeckt wurde. Eine bandkeramische Zipfelschale enthielt einen

¹⁷⁴ Vgl. Neugebauer, Alfred und Werner Coblentz: Hockergrab mit Spondylusschmuck aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 5, 1960, S. 65 - 68.

¹⁷⁵ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 506.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. S. 588.

¹⁷⁷ Vgl. ebd. S. 588 - 489.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. S. 490.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. S. 491.

¹⁸⁰ Vgl. ebd. S. 494.

unverbrannten Kinderschädel und war mit einem weiteren Keramikgefäß abgedeckt. Eine kleinere Zipfelschale lag daneben.¹⁸¹

Ein Gräberfeld der bandkeramischen Kultur wurde bei Sondershausen/Erfurt untersucht. In mehr als vierzig Gräbern waren die Toten vorwiegend als linksseitige Hocker, gelegentlich mit stark angewinkelten Gliedmaßen, bestattet worden. Vier der Toten waren in Bauchlage beigesetzt worden. In acht Gräbern wurde Doppelbestattung festgestellt, dabei war ein drei Fällen ein Hocker mit einem Skelett in Bauchlage gepaart. Zweimal konnte absichtliche Leichenzerstörung mit Abtrennung einzelner Gliedmaßen nachgewiesen werden. Keramik fand sich als Scherbenstreuung und als unzerstörte Gefäße in und auf 41 Gräbern. Während sich Reibsteinplatten mit roten und schwarzen Farbresten in drei Gräbern von Toten beiderlei Geschlechts fanden, waren Gürtelschnallen, Anhänger und Armbänder aus Spondylus den Frauen vorbehalten, während den Männern Schuhleistenkeile mit ins Grab gelegt worden waren. Zweimal fanden sich Rinderknochen, in zwei Gräbern deuten Holzreste auf frühere Einbauten. Teils zwischen, teils neben den Gräbern weitere Gruben, die vollständige Gefäße und Reibsteine enthielten.¹⁸² Den Sinn der mit ins Grab gegebenen Gefäße erhellt ein Fund aus Stuttgart/Zupfenhausen, wo zwei Gräber rechtsseitiger Hocker geborgen wurden. Einem der Toten, dessen Hände vor dem Gesicht lagen, war eine verzierte Flasche mitgegeben worden, dem anderen zwei Gefäße, von denen eines Nahrungsmittel enthielt. Im einzelnen handelte es sich um gekochte Ackerbohnen, Haselnüsse und gesäuertes Brot.¹⁸³

3.1.3. Figurinen in der Linienbandkeramik

Die Ausgrabungen bei Eilsleben konnten aus den hausbegleitenden Gruben eine Anzahl besonderer Funde sicherstellen. Dazu zählt das Fragment einer aus Keramik hergestellten Figurine, die im Kopf - Brustbereich erhalten ist. Der Kopf zeigt eine plastische Nase und zwei Augendellen und ist durch eine Ritzlinie vom Rumpf abgesetzt. Bemerkenswert an der Figur ist die Lockenfrisur, die intensiv rot gefärbt ist. Dieser Lockenkopf-Idoltyp ist für weite Teile des ältestlinienbandkeramischen Verbreitungsgebiets nachgewiesen. Insgesamt konnten 14 tönerner Kultgegenstände, darunter die Bruchstücke eines sogenannten „Altärchens“, der ältesten Linienbandkeramik, aber nur zwei Stücke der jüngeren Linienbandkeramik zugeordnet werden.¹⁸⁴ Weitere Idole stammen von Erfurt, wo Bruchstücke eine Sitzfigur aus einer Siedlung geborgen werden konnten, und von Quedlinburg.

¹⁸¹ Vgl. ebd. S. 502.

¹⁸² Vgl. ebd. S. 503.

¹⁸³ Vgl. ebd. S. 504.

¹⁸⁴ Vgl. Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 250.

3.1.4. Keramik in der Linienbandkeramik

Bei Zauschwitz wurde ein Bruchstück eines keramischen Gefäßes mit Gesichtsdarstellung geborgen. Es befand sich zusammen mit Bruchstücken von Linien- und Stichbandkeramik in einer ehemaligen schlauchförmigen, 1,20 m tiefen Grube. Die Stirn des dargestellten Gesichtes wird durch das kleine Randstück des flaschenartigen Gefäßes gebildet, die Nase wird durch eine stegartig nach unten verlaufende Verdickung angedeutet. Mund und Augen sind durch Einschnitte gekennzeichnet. Wie der Bearbeiter feststellt, wurde mit ganz sparsamen Mitteln eine Gesichtsdarstellung erreicht.¹⁸⁵ Eine ähnliche Gesichtsdarstellung auf einem Gefäß wurde in der ehemaligen bandkeramischen Siedlung bei Grimma gefunden.¹⁸⁶ Ein weiteres Tongefäß mit Frauendarstellung stammt aus Draßburg, Österreich. Nase, Arme, Brüste und Beine sind dem Gefäß reliefartig aufmodelliert, Augen und Mund durch Einschnitte markiert. Das Geschlecht ist durch eine übergroße, eingeritzte Vulva deutlich markiert.¹⁸⁷ Ein Beispiel eines abstrakten Menschenbildnisses mit rechtwinklig gespreizten Armen und Beinen, eine sogenannte Krötendarstellung, fand sich auf einer Tonscherbe aus Assenheim, Hessen.¹⁸⁸

3.1.5. Ein Opferplatz

Bei Tiefenellern/Kreis Bamberg wurde in der Jungfernhöhle ein bandkeramischer Opferplatz entdeckt, der von Müller-Karpe folgendermaßen beschrieben wird: „500 m vom Platz einer bandkeramischen Siedlung entfernt, an einem steilen Hang, hinter einem Vorplatz, der keine Siedlungsspuren ergab, öffnet sich die Höhle. Unmittelbar auf dem Felsboden... fanden sich Brandeinwirkungen und ein Ferkelskelett. Die darauf lagernde Füllung bestand aus Steinschutt, Erde und Kulturresten, ...hauptsächlich solche der jüngeren Bandkeramikultur... Zu der neolithischen Keramik gehören Rötel- und Holzkohlestücke sowie Tier- und Menschenknochen. Die letzteren stammen von 38 Individuen, mit einer Ausnahme Frauen und Kindern. Die Schädel zeigen auffallend oft Veränderungen, die auf eine gewaltsame Tötung hindeuten. Die Vorderzähne waren in der Regel gewaltsam ausgerissen.“¹⁸⁹ Anhand der Fundsituation glaubte der Ausgräber, von Opferhandlungen ausgehen zu können, die durch ein erstes Feuer und ein Ferkelopfer im Eingang der Höhle eingeleitet wurden.

¹⁸⁵ Vgl. Coblenz, Werner: Eine weitere bandkeramische Randscherbe mit reliefierter Gesichtsdarstellung, in: Ausgrabungen und Funde 5, 1960, S. 68 - 70.

¹⁸⁶ Vgl. ebd. S. 69.

¹⁸⁷ Vgl. Röder, Brigitte: Bäuerliche Gesellschaften, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 263.

¹⁸⁸ Vgl. ebd. S. 262.

¹⁸⁹ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 505.

3.2. Kultur der Stichbandkeramik

Die stichbandkeramische Kultur setzt die linienbandkeramische Kultur fort, von der sie sich nur geringfügig unterscheidet. Namengebend war die Art der Verzierungen der keramischen Gefäße, bei der die Linien in feine Einstichreihen aufgelöst werden.¹⁹⁰

3.2.1. Siedlungen der stichbandkeramischen Kultur

Bei Ausgrabungen eines mehrperiodischen Siedlungsplatzes „Am Hetelberg“ bei Gielde wurde auf dem Siedlungsareal ein mittelneolithischer Hausgrundriß festgestellt, der vermutlich der stichbandkeramischen Kultur zuzuordnen ist. Das Haus maß 26,5 X 9,5 m, die Schmalseiten wiesen nach Süden und Norden. Die konvexen Längsseiten begrenzten im Süden, wo der Eingang zum Haus vermutet wird, einen offenen Vorbau. Der Innenraum wurde durch mindestens drei Pfostenreihen quer geteilt.¹⁹¹

Spuren stichbandkeramischer Siedlungen konnten auch bei Zwenkau, Kreis Leipzig gesichert werden. Für das Gelände ist nach dem Grabungsbefund eine fünfphasige Besiedlung anzunehmen, wobei die ersten beiden Siedlungsphasen mit Pfostenhäusern der Linienbandkeramik zuzuordnen sind.¹⁹² Allerdings sind die Pfostenhäuser in der ersten Siedlungsphase klein - 7x5,8 m und in der zweiten Phase groß 31x8,3m, 10,5 x 7,6m. Die dritte Siedlungsphase datiert in die Zeit der älteren Stichbandkeramik. Es wurden drei Hausgrundrisse mit den Maßen 36,5 x 9,2m, 21,5 x 9,2m, 16,5 x 8m freigelegt, deren Hauswände von doppelten Pfostenreihen gebildet wurden, wobei die Abstände der tiefer fundierten Außenpfosten doppelt so groß waren wie die zwischen den inneren Wandpfosten. Bei Zweien der Grundrisse war der NW-Teil von einem tiefen Wandgraben mit sehr enger Pfostensetzung eingefasst. Für die folgende Siedlungsperiode mit zwei kleineren Hausgrundrissen sind einfache Wände mit weiterer Pfostenstellung charakteristisch. Drei Grundrisse sind der fünften Siedlungsphase, die zur stichbandkeramischen Kultur zu rechnen ist, zuzuordnen. Die Hausgrundrisse haben nun trapezförmige Struktur. Im Inneren der Häuser waren die Stützpfeiler für das Dach seltener als in früheren Siedlungsperioden, sie zeigten bis 8m weite Zwischenräume.¹⁹³ Auch hier ließ sich eine Tendenz für einen

¹⁹⁰ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 112.

¹⁹¹ Vgl. Hans-Jürgen Häbeler (Hg.): Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 426 - 427 und Niquet, Franz: Zweiter Vorbericht über die Grabung in Gielde, Kreis Goslar, in: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 4, Hildesheim 1969, S. 182 - 186.

¹⁹² Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 426 - 428. Da der Befund die für die Linienbandkeramik typischen Hausformen zeigt, ohne weitere Aufschlüsse hinsichtlich Kult und Religion zu ermöglichen, wird auf diese Siedlungsperiode an dieser Stelle nicht weiter eingegangen.

¹⁹³ Zur Konstruktion von Häusern der Stichbandkeramik vgl. auch Schlüter, Wolfgang: Urgeschichtliche Siedlungsreste in Reosdorf, Kreis Göttingen, in: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 4, Hildesheim 1969, S. 11 - 27.

Schutz des südöstlich gelegenen Eingangsbereiches durch Vorziehen der Längswände belegen. Hinweise auf kultische Handlungen gibt es nicht.¹⁹⁴

3.2.2. Eine Rondellanlage

Auf der Schalkenburg, einer tafelbergähnlichen Höhe bei Quenstedt / Bez. Halle wurden die Überreste einer mittelnolithischen und frühbronzezeitlichen Anlage ausgegraben. Genauere Untersuchungen zeigten, daß es sich um zwei befestigte Siedlungen während der Bernburger Kultur und der jüngeren Bronzezeit sowie Gräbergruppen der Baalberger Kultur, der schnurkeramischen Kultur und der Aunjetitzer Kultur handelte. Den stratigraphisch ältesten Horizont bildet eine Rondellanlage, die aufgrund von Keramikfunden der stichbandkeramischen Kultur zuzuordnen ist. Die Anlage wird wie folgt beschrieben: „Auf dem unbefestigten Bergsporn liegen, als Verfärbungen sichtbar, 5 ovale Ringe, die parallel zueinander im Abstand von 5 - 6 m die ehemals hölzerne, palisadenähnliche Rondellanlage bildeten. Der innere Ring hat Abmessungen von 35 x 45 m. Der größte Durchmesser wurde mit 95 m erschlossen. Im N und O der Anlage sind die Ringe durch die mit dem Bau der jüngeren Befestigungsanlagen verbundenen Erdbewegungen stark gestört. Im NW finden sich am 4. Ring apsis- oder bastionartige Anbauten. An drei Stellen sind in einer Linie verlaufende Durchgänge durch die Ringe vorhanden. Die nach innen weisenden Öffnungen bilden an den Eingängen Seitenwangen. Die Richtung der drei Eingangswege in das Rondell wird mit astronomischen Beobachtungen durch die Erbauer der Anlage in Verbindung gebracht. Mit Unterstützung des Raumflugplanetariums Halle war es möglich, die Sonnenauf- und Sonnenuntergangszeiten zur Sommersonnenwende vor etwa 6000 Jahren exakt festzulegen sowie Zeitmarken im Jahresablauf mit Hilfe der Sternstellungen des Sommerdreiecks und des Kreuzes des Südens zu bestimmen. Das Rondell von Quenstedt ist das bisher einzige Ringheiligtum des Neolithikums im Mittelelbe-Saale-Gebiet.“¹⁹⁵ An anderer Stelle werden die Ergebnisse dieser Ausgrabung noch einmal diskutiert. Die Lage der Durchgänge - der südöstliche läuft direkt am Steilhang aus - und das Fehlen der sonst bei Palisadenanlagen üblichen Gräben macht unwahrscheinlich, daß es sich hier um eine Befestigungsanlage gehandelt hat.¹⁹⁶ Ähnliche Rondellanlagen wurden in Mähren, Niederbayern und Rheinland entdeckt. In einigen dieser Anlagen deuten menschliche Überreste auf mögliche Menschenopfer hin.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Über Pfostenhäuser der Stichbandkeramik vgl. auch Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 426 - 428.

¹⁹⁵ Ebd. S. 416 - 419.

¹⁹⁶ Vgl. Schröter, Erhard: Die „Schalkenburg“ bei Quenstedt, Kreis Hettstedt, eine frühneolithische Rondellanlage, In: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann(Hg.): Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S.193 - 201.

¹⁹⁷ Vgl. Podborský, Wladimír: Neolithische Kultsitten der Bevölkerung im mährischen Gebiet, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 165 - 170. Dieser Hinweis soll an dieser Stelle nur dazu dienen, die Möglichkeit des kultischen Charakters dieser Anlage zu belegen. Menschenopfer wurden bei der Quenstedter Anlage nicht gefunden. Nach Gimbutas gehören sie auch nicht zum Glaubenssystem des linienband- und stichbandkeramischen

3.2.3. Keramik der stichbandkeramischen Kultur

Im Altenburger Land wurden in einer ehemaligen neolithischen Siedlung im Leinaer Forst/Kreis Altenburg Gefäßscherben der Stichbandkeramik gefunden, von denen einige Reste eines figürlichen Dekors zeigen, das offensichtlich einen Tierkopf darstellen soll.¹⁹⁸ Ein keramischer kleiner Tierkopf, der wahrscheinlich einen Fuchs nachbildet, wurde in einer durch ihre Verfärbung kenntlichen ehemaligen Wohngrube der bandkeramischen Siedlung Kummer aufgelesen.¹⁹⁹ Ein theriomorphes Gefäß wurde nahe der Neuen Grube Zauschwitz/Kreis Borna geborgen. Es handelt sich um ein wahrscheinlich vierfüßiges, kumpfförmiges Gefäß, an den sich nach vorn ein zunächst plumper, sich dann aber verjüngender Hals anschließt. Maul und Nase bilden einen zusammengedrückten Steg. Es kann nach Ansicht der Bearbeiter angenommen werden, daß zumindest Andeutungen von Hörnern vorhanden gewesen sind, so daß es sich bei dem Tiergefäß um die Darstellung eines Widders gehandelt haben könnte.²⁰⁰ Von Zauschwitz stammt auch ein stichbandkeramisches Frauenidol. Der Kopf der Figur ist nicht erhalten. Der Körper ist schlank, die Beine dagegen wirken plump, die Arme sind als vom Körper rechtwinklig ausgestreckte Stummel ausgebildet.²⁰¹ Sowohl Rinder- als auch Widderplastiken sind von Linien- und stichbandkeramischen Fundstellen mehrfach bekannt geworden. Ein Beispiel für eine vollplastische Widderfigur ist der Fund von Jordansmühl.²⁰² Rinderplastiken im Bereich der Bandkeramik wurden häufiger, unter anderem in Herkheim im Ries, bekannt.²⁰³

3.2.4. Bestattungen der stichbandkeramischen Kultur

Auf dem neolithischen Körpergräberfeld Wittmar wurde an der Peripherie einer von Gräbern der Rössener Kultur eingenommenen Fläche ein einzelnes Grab der Stichbandkeramik aufgedeckt, das nach Lage und Ausstattung den Gräbern der Rössener Kultur vergleichbar ist.²⁰⁴ Weitere Körpergräber wurden von Egel, Erfurt, Wengelsdorf und Helbra bekannt. Bei den Gräbern handelt es sich um flache Gruben ohne Grabausbau, in denen die Toten einmal

Neolithikums, sondern sind Ausdruck einer anderen Religion, die mit protoindogermanischen Einwanderern aus dem Bereich nördlich des Schwarzen Meeres nach Europa eindrang und die ursprüngliche Religion zunächst beeinflusste und dann umformte. Die Verbreitung der bei Podborský genannten Rondellanlagen mit Opfern deckt sich mit der Aussage Marija Gimbutas'. Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 358 und 359.

¹⁹⁸ Vgl. Kaufmann, Hans: Figürliches aus der Bandkeramik des Altenburger Landes, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 55 - 57.

¹⁹⁹ Vgl. ebd. S. 55 - 57.

²⁰⁰ Vgl. Coblenz, Werner: Ein Tiergefäß der Stichbandkeramik aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 58 - 61.

²⁰¹ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 179.

²⁰² Vgl. Coblenz, Werner: Ein Tiergefäß der Stichbandkeramik aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 58 - 61. Dort weitere Literaturangaben.

²⁰³ Vgl. Dehn, W.: Ein bandkeramisches Tiergefäß von Herkheim im Ries, in: Germania 28, 1944 - 150, S. 1 ff, hier referiert nach Ein Tiergefäß der Stichbandkeramik aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 58 - 61.

²⁰⁴ Vgl. Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 551.

in gestreckter Bauchlage, sonst als Hocker beigesetzt wurden. Eine bestimmte Orientierung konnte nicht beobachtet werden. An Beigaben fanden sich verzierte Becher und Schalen allein oder zu Zweien zu Häupten oder zu Füßen der Toten. Arbeitsgerät - ein Flintmesserchen und eine Flachhacke, trat nur in einem der Gräber auf. Um Siedlungsbestattungen handelte es sich bei einem Doppelkindergrab von Erfurt, den in gestreckter Lage beigesetzten Toten von Wengelsdorf und einen Hocker.²⁰⁵

Brandgräber wurden vor allen Dingen aus dem nordsächsischen Elbgebiet bekannt. Es handelt sich um runde Schächte von etwa 50 cm Durchmesser, die den Leichenbrand enthielten. Bis zu drei Gefäße pro Grab deckten den Leichenbrand ab bzw. dienten als Beigefäße. Zusätzlich enthielt ein Grab Flintmesser und einen Keulenkopf, die Zeichen von Feuereinwirkung zeigen, also mit verbrannt worden waren.²⁰⁶ Brandbestattungen müssen zur Zeit der Stichbandkeramik eine bedeutende Rolle gespielt haben, da sie die Hälfte der überhaupt bekannten Bestattungen dieser Kultur darstellen.

3.3. Rössener Kultur

Die Rössener Kultur (3800 - 3500 v. Chr.) folgte in Niederbayern, Südwestdeutschland, Mitteldeutschland, Hessen und Südniedersachsen auf die Stichbandkeramik. Sie spielt eine Vermittlerrolle zwischen der Bandkeramik und den jüngeren neolithischen Kulturen.²⁰⁷ Ihr Name geht auf den Fundort Rössen, Kreis Merseburg zurück. Bei den typischen Keramikformen dominieren rundbodige Gefäße wie Kugelbecher und Kessel, für die tief eingestochene, flächendeckende Verzierungen charakteristisch sind.²⁰⁸

3.3.1. Siedlungen der Rössener Kultur

Die Hausformen der Rössener Kultur unterscheiden sich von denen der vorausgegangenen bandkeramischen Kultur trotz vieler Gemeinsamkeiten im Detail. Die bis zu 40 m langen und 8 m breiten, nordwest-südost orientierten Häuser sind nun langgestreckt trapezförmig mit leicht konvex ausgebogenen Längswänden. Die Dörfer bestehen aus umzäunten Weilern, in denen ein Großhaus mit Vorhalle dominierte, eventuell ein Anzeichen für die gesellschaftliche Vorrangstellung der Bewohner.²⁰⁹

Auf einem Lößrücken südöstlich von Esbeck wurden auf dem Gelände eines Braunkohletagebaus Reste einer Siedlung der Rössener Kultur untersucht. Auf der

²⁰⁵ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 30.

²⁰⁶ Vgl. ebd. S. 30.

²⁰⁷ Vgl. Niquet, Franz: Vor- und Frühgeschichte des Braunschweigischen Harzvorlandes, in: Veröffentlichungen des Braunschweigischen Landesmuseums, Heft 7, 1977, S. 21.

²⁰⁸ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 112 - 113.

²⁰⁹ Vgl. Herrmann, Joachim: Archäologie in der DDR, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 76.

untersuchten Siedlungsfläche von mehr als drei ha gelang der Nachweis von vier ehemaligen Häusern. Neben einem 40 m langen schiffsförmigen, aus Pfostenreihen bestehenden Grundriß wurden drei trapezförmige ehemalige Hausgrundrisse mit leicht ausgebogenen Längswänden und einer Länge zwischen 20 und 30 m freigelegt. Zu der Siedlung gehörte offensichtlich eine Befestigungsanlage, bestehend aus einem Palisadengraben, der über eine Länge von 60 m nachgewiesen werden konnte.²¹⁰

Eine Siedlung der Rössener Kultur wurde von Wahlitz, Kreis Magdeburg bekannt. Von der ursprünglich 2 ha großen Siedlung konnten 5000 qm in deren Zentrum untersucht werden. Von sechs ehemaligen Großhäusern hatten sich Lehmtennen und Pfostengruben von 9 - 25 m Länge und 6 - 7 m Breite erhalten. Auch die Herde dieser Häuser konnten nachgewiesen werden. Andere, kleinere Hausgrundrisse wiesen keine Herdstellen auf. An die zumeist W-O orientierten Hausgrundrisse schlossen sich rundliche bis ovale Vorratsgruben von 1,5 bis 2 m Durchmesser und einer Tiefe von bis zu 2,5 m an, deren Wände mit Flechtwerk versteift worden waren. Möglicherweise war auch diese Siedlung durch Zaun und Graben gesichert.

Bei Jordansmühl, Kr. Köthen, wurden zahlreiche Siedlungsspuren, aber auch Gräber in Verbindung mit diesen Siedlungen gefunden. Es handelt sich um vier teilweise zerstörte Gräber von Hockern, davon ein Rechtshocker und zwei Linkshocker, ein zerstörtes Körpergrab, einen Rest eines kindlichen Individuums und eine Schädelkalotte mit Loch in einer kesselförmigen Herdgrube mit geschwärzten Feldsteinen. Im letzten Falle könnte es sich um eine Tötung handeln. Am gleichen Platz fanden sich zwölf um einen großen, rundlichen Stein sitzende Tonidole ohne Köpfe.²¹¹

3.3.2. Bestattungen der Rössener Kultur

Auf dem neolithischen Friedhof Wittmar gruppieren sich um die oben beschriebenen Gräber der Linienbandkeramik die Bestattungsplätze der Angehörigen der Rössener Kultur. Die Toten wurden vorwiegend in gestreckter Rückenlage in Nord-Südorientierung, mit dem Kopf im Süden und Blick nach Osten und, wie der Fundbericht ausdrücklich vermerkt, mit differenzierter Armhaltung bestattet.²¹² Die Grabausstattung ist reichhaltiger und vielseitiger als die der linienbandkeramischen Gräber. Die zahlreichen Keramikbeigaben, Kugelbecher unterschiedlicher Form und Größe, große Schüsseln und Fußgefäße, sind nicht alters- oder geschlechtsspezifisch differenzierbar. Bis zu vier Gefäße, die im Fuß- Becken oder Schädelbereich niedergelegt worden waren, fanden sich in den einzelnen Gräbern. Einige der Gefäße sind angeblich bewußt zerschlagen worden, bevor sie dem Toten mitgegeben wurden. Schmuck aus Muscheln, Schnecken und Tierknochen, der in neun Gräbern

²¹⁰ Vgl. Thieme, Hartmut: Eine Siedlung der Rössener Kultur im Tagebau „Schöningen“ bei Esbeck, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S. 102 - 103.

²¹¹ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 263.

²¹² Vgl. Rötting, Hartmut: Der älteste Totenplatz in Niedersachsen, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.103 - 108.

angetroffen wurde, wurde sowohl von Männern als auch von Frauen getragen, lediglich Knochenarmreifen und Ketten aus Hirschmandeln waren allein den Männern vorbehalten. Als Grabbeigaben kamen auch Gegenstände des täglichen Gebrauchs wie Äxte, Dechsel, Beile, Flintklingen und Pfeilschneiden möglicherweise auch in den Frauengräbern vor.²¹³ In fünf Gräbern wurde Tierfleisch mitgegeben, nachgewiesen durch die erhaltenen Knochen.²¹⁴ Ein Grab enthielt Gefäße mit in die Gefäßwandungen eingeschlagenen Löchern.²¹⁵

Das Gräberfeld von Rössen gilt als eine der klassischen neolithischen Fundstellen in Europa. Nach den hier geborgenen Grabfunden ist die neolithische Rössener Kultur benannt worden. Bei den Bergungsarbeiten vor 100 Jahren wurden 67 Gräber und Beigaben von 25 Grabkomplexen geborgen, die der Rössener Kultur angehörten. Die Lage der Gräber ist wegen der schlechten Funddokumentation nur ungenau bekannt. Zumindest ein Teil der Gräber bildete mehr oder weniger regelmäßige Reihen, die sich von Westen nach Osten erstreckten.²¹⁶ Bei den meisten Gräbern handelte es sich um einfache, muldenförmig eingetiefte Erdgräber, in denen die Toten meist als rechtsseitige Hocker in Nord-Südorientierung bestattet wurden.²¹⁷ Auch hier wird auf die Armhaltung hingewiesen: Im allgemeinen sind die Arme angewinkelt, so daß die rechte Hand das rechte Schultergelenk berührt; der linke Arm ist gelegentlich locker über die Brust gelegt. Bei einem Toten befinden sich die Arme direkt am Körper, bei einem anderen liegt die Handfläche unter dem Kopf. Zwei der Gräber waren mit einer Steinpackung abgedeckt worden. Die Körperbestattungen enthielten prachtvoll verzierte Gefäße, steinerne Äxte, Pfeilspitzen und reichlich Perlen und Armringe aus Marmor als Beigaben. In und auf den Gefäßen lagen Tierrippen als Überreste einer ehemaligen Fleischbeigabe, die den Toten mit Nahrungsmitteln versorgen sollte. Der als Rohstoff für den Schmuck verwendete Marmor stammte aus dem Gebiet der ehemaligen Tschechoslowakei und wurde in Siedlungen der Stichbandkeramik im Kölner Elbgebiet zu Armreifen verarbeitet.

3.4. Trichterbecherkultur mit zeitgleichen und verwandten Gruppen

Die Gruppe der Trichterbecherkulturen (4300 - 2900 v. Chr.) war vom südlichen Skandinavien bis Mähren und von den Niederlanden bis zum Bug verbreitet. Ihr werden die Baalberger Kultur, die Salzmünder Kultur, die Walternienburger Kultur, die besonders in der Altmark auftretende Tiefstichkeramik und die mecklenburgische Gruppe der

²¹³ Vgl. Häbeler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 551.

²¹⁴ Die Begräbnissitten, vor allen Dingen die Beigabe von Tierfleisch, ist ein auch von anderen Fundstellen bekanntes Phänomen der Rössener Kultur. Vgl. Rötting, Hartmut: Der älteste Totenplatz in Niedersachsen, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.108.

²¹⁵ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 146.

²¹⁶ Vgl. Niquet, Franz: Das Gräberfeld von Rössen, Kreis Merseburg, in: Veröffentlichungen der Landesanstalt für Volksheitskunde zu Halle, Halle 1938, S. 2.

²¹⁷ Vgl. ebd. S. 4 u. 5.

Trichterbecherkultur zugerechnet. Die Trichterbecherkulturen sind sowohl in Gebieten verbreitet, in denen schon vorher pflanzenbauende und viehhaltende Gruppen siedelten, als auch in Landstrichen, die bis dahin von mesolithischen Jäger- und Fischergruppen eingenommen wurden. Über das Entstehen dieser Kultur ist wenig bekannt. Es wird vermutet, daß Einflüsse, die von der Lengyelkultur im Karpatenbecken ausgingen, zusammen mit strukturellen Veränderungen im Siedlungsgebiet und den daraus resultierenden sozioökonomischen Folgen zur Ablösung der älteren neolithischen, letztlich auf der Linienbandkeramischen Kultur und ihrer Weiterentwicklung zur Stichbandkeramischen und Rössener Kultur fußenden Kulturen führten. Die Übernahme der neueren agrarischen Techniken durch die frühneolithische bzw. bis dahin mesolithisch lebende Bevölkerung erfolgte durch kulturelle Beeinflussung und eventuell auch Zuwanderung. Die verschiedenen Gruppen der Trichterbecherkultur sind Ausdruck unterschiedlicher lokaler Einflüsse und Entwicklungen. Besonders in den nördlichen Verbreitungsgebieten setzte sich die aus Westeuropa stammende Sitte der Bestattung in Megalithgräbern durch.

Agrartechnisch war mit der Trichterbecherkultur eine qualitativ höhere Stufe bei der Bodenbebauung durch den Einsatz des von Rindern gezogenen hölzernen Hakenpfluges gegeben. Welchen Einfluß die neuen Bearbeitungstechniken sowohl auf die sozioökonomischen Verhältnisse als auch auf das Geistesleben hatten, wird an den archäologischen Spuren deutlich: „Der Einsatz des Pfluges ermöglichte auch, die landwirtschaftliche Produktion in kleineren Wirtschaftskollektiven, z.T. wohl Großfamilien, zu betreiben. Unter den archäologischen Quellen gibt es zahlreiche Hinweise, wie Tierbestattungen und Tierplastiken, nach denen die Haustierhaltung im Wirtschaftssystem mittel- und spätneolithischer Stämme eine wesentliche Rolle gespielt hat. Vieh diente als Tauschäquivalent und galt als Ausdruck des Reichtums“, faßt Joachim Herrmann zusammen.²¹⁸

3.4.1. Siedlungen der Trichterbecherkultur und der verwandten Gruppen

Siedlungen der Michelsberger Kultur

Zu den ältesten dieser jungneolithischen Kulturen zählt die Michelsberger Kultur, die von Südwestdeutschland über Hessen bis Südniedersachsen verbreitet war. Sie wurde nach dem Michelsberg bei Untergrombach in Baden-Württemberg benannt.²¹⁹ Für die Michelsberger Kultur gelten befestigte Siedlungen in herausgehobener Lage als charakteristisch, doch hat es auch ungeschützte Siedlungen an Hängen und Tälern gegeben. Kulturelle Beziehungen zur gleichzeitigen, im östlichen Mitteldeutschland verbreiteten Baalberger Kultur sind belegt.

²¹⁸ Herrmann, Joachim: Archäologie in der DDR, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 79. Eine Abriß über die Entwicklung der Trichterbecherkultur findet sich ebd. S. 76 - 79.

Die Beusterburg bei Betheln/Hildesheim ist einer der seltenen neolithischen Fundplätze mit Wall- und Grabenanlage. Die annähernd ovale Anlage auf dem Rücken des „schiefen Berges“ hat einen Durchmesser von 400 bzw. 600 m und etwa 15 ha Innenfläche. Die Begrenzung besteht aus einem Sohlgraben mit davor liegendem Wall. Auf einer Strecke von 120 m ist ein zusätzlicher innerer Wall erhalten. An mehreren Stellen konnte auch ein ehemaliger Palisadenzaun nachgewiesen werden. Einige Erdbrücken ermöglichten den Zugang zum befestigten Areal. Das Fundmaterial und die Anlage werden vom Ausgräber der Michelsberger Kultur zugeordnet, diese zeitliche Einstufung wurde jedoch in letzter Zeit angezweifelt.²²⁰ Die Funktion dieses Erdwerks als Fluchtburg oder Viehgehege ist unsicher.

Bei Einbeck konnte anhand von Siedlungsgruben eine Siedlung der Michelsberger Kultur nachgewiesen werden. Hausgrundrisse wurden nicht bekannt.²²¹

Siedlungen der Kultur von Pfyn

Die Kultur von Pfyn im Bereich des Alpenraumes gehört zum westeuropäischen Neolithikum und daher nicht eigentlich zu den hier behandelten mitteleuropäischen Kulturen. Wegen eines besonderen Ausgrabungsbefundes aus der Pfahlbausiedlung Ludwigshafen am Bodensee soll diese Kultur hier wenigstens kurz erwähnt werden.²²²

Die Entdeckung der Ufer- und Moorsiedlungen in den alpennahen Seen gilt als eine der Sternstunden der archäologischen Forschung. Schon bald zeichnete sich aufgrund von gemeinsamen Stilelementen im Fundgut das Vorhandensein eines durch Pfahlbauten gekennzeichneten, relativ einheitlichen Kulturraumes rund um die Alpen ab. Insgesamt kann heute die Besiedlungsgeschichte im Zeitraum 4200 - 850 v. Chr. überblickt werden. Im Bereich der alpinen Pfahlbauten lassen sich verschiedene Siedelphasen, Änderungen in der Siedlungs- und Wirtschaftsweise, demographische Veränderungen sowie der Einfluß veränderlicher klimatischer Faktoren beobachten. Durch die Auswertungen zahlreicher Grabungen können heute allgemeine Entwicklungslinien auf technischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Ebene erkannt werden. Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß sich auch in diesem geographischen Raum während des Jung- und Endneolithikums eine zunehmende Befestigung der Siedlungen mit Zäunen und Palisaden feststellen läßt.²²³ Die kulturellen Wurzeln der „Pfahlbaukultur“ sind vermutlich im Mittelmeerraum zu suchen. Die Besiedlung von Feuchtgebieten setzte im 6. Jahrtausend v. Chr. bei Banyoles in Katalonien und im Lago di Bracciano in Latium ein. Nachfolgekulturen konnten bereits im 5. Jahrtausend an den südlichen Alpenrandseen nachgewiesen werden. Die Siedlungen der

²¹⁹ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 113 - 114.

²²⁰ Vgl. Häbeler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 390 -391.

²²¹ Vgl. ebd. S. 410.

²²² Vgl. Schlichterle, Helmut (Hg.): Pfahlbauten rund um die Alpen, Stuttgart 1997, S. 14.

²²³ Vgl. ebd. S. 7 - 12.

Ergozwiler Kultur, die um 4300 v. Chr. den Zürichsee erreichten, stehen in dieser westeuropäisch-mediterranen Kulturtradition.²²⁴ Kurz danach beginnen Randkulturen der donauländischen Lengyelkultur am Federsee, am Keutschacher See und in Slowenien, Feuchtbodensiedlungen zu errichten. Zusammen mit den Feuchtbodensiedlungen läßt sich die Ausbreitung einer Kulturpflanze verfolgen: Der Nacktweizen, eine Form des mediterranen Hartweizens, drang gleichzeitig nach Norden vor.²²⁵ Zu Kult und Religion der Pfahlbaukulturen ließen sich lange Zeit keine Aussagen machen. Es wurden nur wenige verzierte Gefäße, Idole oder Tierfiguren gefunden. Auch konnten nur selten Grabstätten mit den Siedlungen in Verbindung gebracht werden. Lediglich die Menhire an den Seen in der Westschweiz konnten den Ufersiedlungen zeitlich zugeordnet werden. Es handelt sich um einzeln oder in Gruppen aufgestellte Steine von riesigem Ausmaß, die kulturelle Kontakte zu den westeuropäischen Megalithkulturen belegen.²²⁶ Als entscheidend für die Rekonstruktion der Geisteswelt der Bewohner dieser Pfahlbauten dürfte sich jedoch der Fund von Ludwigshafen am Bodensee erweisen. Dort wurde in den ehemaligen Ufersiedlungen Reste abgebrannter Lehmhäuser mit Wandmalerei in weißer Kalkfarbe gefunden. „Zahlreiche Zeichen und Symbole, ein im Brandschutt gefundenes Gehörn eines riesigen Urstieres und nahezu lebensgroße, realistisch aus Lehm auf die Wand geformte, weibliche Brüste lassen vermuten, daß sie zu kultisch genutzten Pfahlhäusern gehörten“, nimmt Schlichtherle an.²²⁷

Nordische Trichterbecherkultur

Soweit Ausgrabungsbefunde den Schluß zulassen, wurden die Siedlungen der Trichterbecherkultur bevorzugt in der Nähe guter Ackerböden auf trockenen Erhebungen oder Kuppen in der Nähe von Wasserläufen angelegt. Typisch für Siedlungen scheinen mehrräumige Pfostenhäuser mit einer Innenfläche von 50 - 60 qm zu sein, die jedoch hinsichtlich baulicher Details eine erstaunliche Vielfalt zeigen.

Eine Siedlung der ostniedersächsisch - altmärkischen Trichterbecherkultur, früher mit Altiefstichkeramik bezeichnet, wurde von Wittenwater/Schwienau in Niedersachsen bekannt. Es wurde der Grundriß eines O-W ausgerichteten Pfostenhauses von knapp 16 m Länge und 6 m Breite freigelegt. Das Haus hatte im Westen eine etwas abgerundete Schmalseite, die östliche Schmalseite konnte nicht rekonstruiert werden. In der Mitte des Hauses lag die Herdstelle. Zwei Pfostenquerreihen lassen den Schluß auf eine Unterteilung

²²⁴ Vgl. ebd. S. 12 - 13.

²²⁵ Dazu heißt es: „Wie sehr Siedelweise und Kulturpflanzenbau miteinander gekoppelt sein können, kann das ethnographische Beispiel Indonesiens verdeutlichen, wo sich Reisanbau und Pfahlbauweise von Taiwan aus auf die Inselwelt ausbreiteten. Pfahlbau ist dort, an Küsten, in Binnengewässern und auf dem festen Land, in technisch vielfältigen Lösungen das Prinzip des Hausbaus schlechthin. Das Pfahlhaus bietet in dieser tropischen Region zweifellos viele Vorteile. In benachbarten, klimatisch ähnlichen Regionen Indiens gibt es jedoch keine Pfahlbauten, zumindest dort nicht, wo der Hinduismus Fuß faßte.“ Ebd. S. 13.

²²⁶ Vgl. ebd. S. 14. Es wird vermutet, daß es sich um Ahnenfiguren handeln könnte.

²²⁷ Ebd. S. 14.

des Hauses in zwei oder drei Räume zu.²²⁸ Siedlungsreste der Trichterbecherkultur wurden auch bei Flögel/Cuxhaven auf einer von Mooren umgebenen Geestinsel freigelegt. Dazu gehören unter anderem zwei Hausgrundrisse, von denen der größere mit den Maßen 12,75 x 4,8 m NW-SO ausgerichtet war. Wandgräbchen bildeten die Fundamente der Außen- und der Innenwände, die das Haus in vermutlich vier Räume unterteilten. Das zweite Gebäude ist ein kleineres Grubenhaus mit Herdstelle. 250 m nordöstlich dieser Hausgrundrisse kamen weitere Siedlungsfunde dieser Kultur und ein Flachgräberfeld zutage.²²⁹ Ein Erdwerk dieser Kultur wurde in der Nähe von Walmstorf/Niedersachsen freigelegt, das aus einem von Erdbrücken unterbrochenen Sohlgrabensystem bestand. Es ist noch nicht bekannt, ob das durch den Graben umschlossene Areal Siedlungszwecken gedient hat. Ähnliche Erdwerke dieser Zeit sind unter anderem aus Dänemark belegt.²³⁰

Salzmünder Gruppe

Wie die Walternienburger Gruppe war auch die Salzmünder Gruppe nicht weit verbreitet. Ihre Siedlungen konnten in Südniedersachsen, Mitteldeutschland und auch Böhmen nachgewiesen werden. Diese Gruppe soll ihre Entstehung östlichen Impulsen verdanken.²³¹ Eine befestigte neolithische Siedlung in der Dölauer Heide bei Halle (Saale) wurde anhand der Keramikfunde der älteren Trichterbecherkultur (Baalberger und Salzmünder Gruppe) zugeordnet. Bei Ausgrabungen zwischen 1955 und 1969 wurden sowohl Siedlungsreste als auch ein Grabensystem von etwa 2 - 3,5 m Tiefe freigelegt. Die Länge der Grabenführung betrug 2200 m.²³² 4 - 7 m von der inneren Grabenkante entfernt war zusätzlich ein Palisadenzaun errichtet worden. Die Befestigungsanlage schloß ein Areal von etwa 25 ha ein. Es hat mindestens drei Durchlässe gegeben, die den Zutritt zur Siedlung ermöglichten. Innerhalb des befestigten Areals konnte eine Pfostenlochkonfiguration freigelegt werden, die den Grundriß eines langgestreckten Hauses mit nordnordwestlich - südsüdöstlicher Orientierung ergab. Während die westliche Außenwand gerade verlief und 20 m maß, wurde für die vielleicht etwas gekrümmte östliche Außenwand eine ehemalige Länge von 21 m ermittelt. Die Breite der nördlichen Giebelwand betrug 8 m, die der südlichen 6,5 m. Es ergaben sich keine Anhaltspunkte für tragende Stützpfeiler im Innern des Hauses, die den Giebel hätten tragen können. Das Langhaus war im Inneren durch eine Reihe kleinerer Pfosten in zwei Räume unterteilt, von denen der nördliche eine einfache Herdstelle in Form einer bloßen Vertiefung hatte. Eventuell gehörten zum Haus ein kleiner Anbau an der westlichen Längswand sowie ein Werkplatz. Dieser bestand aus einem Trethorizont sowie einem mehrere qm großen Areal aus gebranntem Ton, geglühten Steinen und Knochen

²²⁸ Vgl. Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 518.

²²⁹ Vgl. ebd. S. 419 und Abb. 235 auf S. 420.

²³⁰ Vgl. ebd. S. 415.

²³¹ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 76.

²³² Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 13 - 15.

sowie Scherbenresten. Klare Strukturen, die auf einen ehemaligen Töpferofen hätten schließen lassen, fehlten. Ein Vergleich mit anderen Siedlungsbefunden der älteren Trichterbecherkultur läßt den Schluß zu, daß die ehemalige Siedlung zwischen fünf und fünfzehn Häuser umfaßt haben könnte.²³³ Das Vorkommen von Keramikscherben sowohl der Baalberger als auch der Salzmünder Gruppe läßt an eine Besiedlungskonstanz an dieser Stelle denken. Später wurde das Gelände von Angehörigen der Bernburger Gruppe besiedelt.

Bernburger Gruppe

Am gleichen Fundort konnten die Überreste einer Siedlung der Bernburger Gruppe nachgewiesen werden. Diese Siedlung war überwiegend durch ein Palisadensystem gesichert. Diese Palisade verlief weitgehend am Rand der Kante des Hanges, auf dem die Siedlung errichtet worden war. Im Nordwesten der Siedlung befand sich ein langschmaler Durchlaß in Form einer Doppelpalisade. Steine hatten Verwendung gefunden, um das Abrutschen der Palisadenkonstruktion zu verhindern. Das Ausmaß der Siedlungsfläche konnte bei Abfassung des Berichts noch nicht angegeben werden.²³⁴ Auf dem Siedlungsareal konnten mehr als 200 Siedlungsgruben untersucht werden, die eine Tiefe von 50 - 120 cm und einen Durchmesser von etwa 100 cm hatten. Der Inhalt bestand aus Scherben, wenigen vollständigen Gefäßen, Knochen- und Steingeräten, Spinnwirteln und wenigen Tierknochen, für welche die Erhaltungsbedingungen in den feuchten und sauren Böden allgemein ungünstig sind. Von den vielen an Bodenverfärbungen kenntlichen ehemaligen Pfostenlöchern konnten 20 einem Hausgrundriß zugeordnet werden, der aufgrund der dort gefundenen Tonscherben klar der Bernburger Gruppe zugeordnet werden konnte. Das nornordwestlich - südsüdöstlich orientierte Pfostenhaus mit den Maßen 6,6 x 5,5 m war in den Boden eingetieft. Im Inneren des Hauses wurden acht Pfosten in Y-förmiger Konfiguration festgestellt. Auf dem ehemaligen Fußboden lag häusliches Werkzeug verstreut. Eine Feuerstelle befand sich am Südgiebel um den Mittelpfosten. In der Mitte des Hauses wurde eine Schleifplatte mit zugehörigem Schleifstein angetroffen, an der Ostwand acht Tongefäße in offensichtlich primärer Lage; ein neuntes Gefäß lag in der Hausmitte. Der Befund gibt ein deutliches Bild eines häuslichen Lebensbereiches, in dem gewohnt und gearbeitet wurde, wieder.²³⁵ Einige erhaltene Stücke des ehemaligen Wandbewurfs zeigen eine vom üblichen Lehmton abweichende, weißgelbliche Farbe, woraus die Bearbeiter schließen möchten, daß die Bewohner ihr Haus mit einem Anstrich versahen. Außer dem Haus konnte auf dem Siedlungsgelände ein ehemaliger Töpferofen freigelegt werden.²³⁶ Die für diese Siedlung nachgewiesenen Haustierarten sind Rind, der wichtigste Fleischlieferant,

²³³ Vgl. ebd. S. 15 - 23.

²³⁴ Vgl. ebd. S. 31.

²³⁵ Vgl. ebd. S. 36 - 39.

²³⁶ Eine genaue Beschreibung findet sich ebd. S. 38 - 39.

Schaf/Ziege, Schwein und Hund. Wildtiere spielen bei der Fleischversorgung kaum eine Rolle. Die Siedlung stammt nach Radiocarbonaten aus der Zeit von 2400 v. Chr.

Aus der Siedlung der Bernburger Kultur in der Dölauer Heide bei Halle liegen inzwischen die Scherben von etwa dreißig Tontrommeln vor, die aus dem Siedlungshorizont, einem Hausgrundriß und den Siedlungsgruben geborgen werden konnten. Die Maße der rekonstruierten Trommeln schwanken zwischen 12 und 30 cm Höhe. Zur Funktionsdeutung bemerken Behrens und Schröter: „Die Trommel ist heute noch ein Instrument, um Rhythmen zu intonieren. Das dürfte ihre Hauptaufgabe auch in der Jungsteinzeit gewesen sein. So diente sie als Rhythmusinstrument bei Tänzen jeglicher Art. Ob sie auch als Signalinstrument Verwendung fand, erscheint nach ethnologischen Parallelen möglich. Wenn früher auf Grund des jeweils nur singulären Auftretens von Trommeln in Gräbern und auf Siedlungsplätzen daran gedacht wurde, daß diese Objekte zur 'Berufsausrüstung' von herausragenden Persönlichkeiten, z.B. Zauberern, gehörten..., dann braucht das nach unserem 'Massenbefund' nicht in jedem Fall so gewesen zu sein.“²³⁷ Trommeln gehören regelmäßig zu den Keramikfunden aus Siedlungsgruben der Bernburger Kultur, z. B. sind sie auch von Schalkenburg / Quenstedt bekannt.²³⁸ Das Vorkommen von Trommeln ist für ganz Mitteleuropa, die dänischen Inseln und Schlesien belegt. An weiteren bedeutsamen Funden wird eine Gesichtsplastik genannt, die als Lesefund aus der Siedlung stammt. Es handelt sich um die recht grobe und schematisierte Darstellung eines menschlichen Gesichtes, das als Reliefkopf einer menschlichen Figur angesprochen wird.²³⁹ Zu den weiteren ungewöhnlichen Keramikfunden sind zwei kleine Schemelchen oder „Götterthronchen“ zu rechnen, vierbeinige Gebilde mit einer ovalen, an den Schmalseiten hochgezogenen Oberfläche, die stark an die in einigen afrikanischen und asiatischen Kulturen verbreiteten Kopfstützen erinnern.²⁴⁰ Weitere Exemplare dieser keramischen Gebilde konnten bei der Schalkenburg/Quenstedt geborgen werden.²⁴¹

Walternienburger Gruppe

Wie die Salzmünder Gruppe war auch die Walternienburger Gruppe nicht weiträumig verbreitet. Ihr Gebiet erstreckte sich über das Nordharzvorland, das Saalemündungsgebiet, Bereiche östlich der Elbe und das Havelgebiet. Es lassen sich enge Beziehungen zur Trichterbecherkultur Dänemarks und Schleswig-Holsteins nachweisen.

3.4.2. Begräbnisse der Trichterbecherkultur und verwandter Gruppen

Die Begräbnisse der Trichterbecherkultur und der ihr verwandten Gruppen bieten ein differenziertes Bild. Während die Angehörigen der Baalberger Kultur ihre Toten noch in

²³⁷ Ebd. S. 52.

²³⁸ Vgl. ebd. S. 129.

²³⁹ Vgl. ebd. S. 53.

²⁴⁰ Vgl. ebd. S. 53.

²⁴¹ Vgl. ebd. S. 132.

flachen Erdgräbern bestatteten, wies die Mehrzahl der späteren Grabstätten eine Steinstruktur auf. Dazu gehören die Steinpackungsgräber der frühen Trichterbecherkultur ebenso wie die Großsteingräber. Die eigentliche Steinkiste wurde als Grabform nur von den Angehörigen der Schnurkeramik benutzt. Alle diese Grabkonstruktionen waren ursprünglich von einem Grabhügel, teilweise mächtigen Erdaufschüttungen, bedeckt. Die relative Abfolge der jungsteinzeitlichen Kulturen ist aufgrund stratigraphischer und typologischer Überlegungen seit einiger Zeit bekannt. Bestimmte Merkmale der materiellen Kultur, die sich in den Bestattungssitten niederschlagen, können als zeitspezifisch gelten, so z. B. die Verwendung von Tierzähnen als Kleiderbesatz. Andere Merkmale kommen nur in regionaler Verbreitung vor, sind also kulturspezifisch. Dabei muß sich das Vorkommen bestimmter Grabtypen nicht unbedingt mit der Verbreitung anderer Bestandteile der materiellen Kultur decken. Zur Zeit der Trichterbecherkultur hat es sowohl Einzel- als auch Kollektivbestattungen gegeben. Die Verbreitung der Kollektivgräber während des jüngeren Neolithikums zeigt regionale Unterschiede. Nördlich der Linie Minden - Wittenberg - Müritzsee sind Großsteingräber verbreitet. Südlich dieser Linie und westlich der Weser, im heutigen Nordhessen, finden sich Galeriegräber bzw. Steinkisten, während im Bereich des südlichen Niedersachsens und Mitteldeutschlands Holzkammern und Mauerkammern vorherrschen.

Baalberger Kultur

Bei Baalberge, Bezirk Halle, wurde ein mehrschichtiger Grabhügel ausgegraben, dessen älteste Grabanlage der Baalberger Kultur zuzurechnen ist. Es handelt sich um ein Steinplattengrab, das ursprünglich auf der Erdoberfläche im Zentrum des Hügels errichtet worden war. Auf dem gestampften Lehm Boden des Grabes fanden sich einige Skelettreste, denen als Beigaben eine Kanne und eine Tasse mitgegeben worden waren.²⁴² Der Fund läßt sich zeitlich in die erste Hälfte des 4. Jahrtausends stellen.²⁴³

Bei Quenstedt wurden auf der Schalkenburg neben der bereits beschriebenen Rondellanlage auch Gräber der Baalberger Kultur entdeckt, deren zugehörige Siedlung aber bis jetzt unbekannt geblieben ist. Es handelt sich um zwei ungeschützte Gräber, in denen die Toten als extreme Hocker beigesetzt worden waren. 2 Kannen und Tassen, ein Becher und eine Pfeilspitze bildeten die Beigaben.²⁴⁴ Die anthropologische Untersuchung ergab, daß es sich einmal um einen männlichen Toten, Altersstufe matur, handelte, bei dem anderen Toten ohne Beigabe von Waffen um eine Frau der Altersstufe senil. Pfostensetzungen im inneren der Gräber sprechen für einen ehemaligen hölzernen Grabausbau, der aus der einfachen

²⁴² Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 414.

²⁴³ Vgl. Heege, Elke und Andreas: Die Häuser der Toten. Jungsteinzeitliche Kollektivgräber im Landkreis Northeim, Hildesheim 1989, Chronologietabelle S. 8.

²⁴⁴ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 418.

Grube eine rechteckige Grabkammer machte.²⁴⁵ Ein weiteres Gräberfeld fand sich in Rössen. Die Dokumentation über dieses Gräberfeld ist größtenteils verschollen.²⁴⁶ Flachgräber der Baalberger Gruppe konnten in der Dölauer Heide bei Halle / Saale ausgegraben werden. Unter der als Grabhügel 3 katalogisierten Aufschüttung fanden sich drei unmittelbar zusammenhängende Flachgräber, in den anstehenden Boden eingetiefte Gruben von nicht ganz drei Metern Länge in ost-westlicher Orientierung, in denen die Toten als rechtsseitige Hocker bestattet worden waren. Die Toten der Gräber 1 und 2 waren adulte, vermutlich männliche Individuen, deren Kopf im Westen mit Blick nach Süden lag. Als Beigaben fanden sich in Grab 1 fünf Gefäße, in Grab 2 neun Gefäße und Pfeile, eventuell auch eine Fleischbeigabe. Hier vermutet der Ausgräber, daß es sich wegen der reichen Beigaben um eine sozial herausragende Persönlichkeit gehandelt haben könnte. Bei Grab 1 ist die Einwirkung von Feuer nachzuweisen - vielleicht wurde auf dem mit Sand abgedeckten Toten ein Feuer entzündet. Das dritte Grab enthält die Überreste von drei juvenilen Toten, von denen zwei als rechtsseitige, einer als linksseitiger Hocker bestattet wurden. Auch hier weisen die Köpfe Richtung Norden, bei Zweien mit Blick nach Süden. Als Beigaben dienten vier Schalen und Pfeile. Offensichtlich können die Bestattungen mit Pfeilbeigaben nach den Ausgrabungen bei Halle / Saale als ausschließlich männlich gedeutet werden.²⁴⁷

Ungewöhnlich ist ein Grab bei Melchendorf, Erfurt. Dort wurden im Rahmen von Bauarbeiten sowohl ein Gräberfeld als auch Siedlungsgruben der Baalberger Kultur aufgedeckt. Eines dieser Gräber war in mehrfacher Hinsicht auffallend. Es handelte sich um eine kreisrunde Grube von einem Durchmesser von 120 cm, die in einer Tiefe von etwa 70 cm mit kleinen Steinplatten und Scherben dickwandiger Gefäße ausgekleidet worden war. Die Grubenmitte füllte ein mächtiger Steinblock mit den Maßen 50 X 40X 25 cm aus, dessen Oberfläche sattelförmig ausgeschliffen war, wie es bei Getreidehandmahlsteinen vorkommt. Auf dem Stein sowie um diesen herum lagen die verstreuten Knochen eines Individuums sowie ein Rinderknochen. Der obere Teil des Schädels fehlte, er war vermutlich bei einer späteren Bestattung der Urnenfelderzeit, die das frühere Grab schnitt, abhanden gekommen. Nach Entnahme des Steinblocks erschien darunter eine Vertiefung mit Holzkohlepartikeln und gebranntem Lehm, in deren Mitte eine weitere kleine kreisförmige Vertiefung von 1 - 2 cm Tiefe und 30 cm Durchmesser. Die Rekonstruktion durch die Bearbeiter ergab folgendes Bild: Die Grube wurde bei 120 cm Durchmesser bis in eine Tiefe von 120 cm ausgehoben. Von der Sohle wurde ein Mittelteil um weitere 30 cm eingetieft und deren Mittelteil konzentrisch noch einmal um weitere 1 - 2 cm. In dieser Vertiefung wurde zunächst ein Feuer angebrannt und dann die Grubensohle wieder eingeebnet. „Das Feuer könnte dem Zweck gedient haben, die Grube vorher auszuräuchern oder zu weihen“ vermuten die

²⁴⁵ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 141.

²⁴⁶ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S.424.

Bearbeiter.²⁴⁸ Dann wurde der Mahlstein mittig in die Grube gesetzt und das Skelett des Erwachsenen darüber gelegt. Da sich die Knochen nicht mehr im anatomischen Verband befanden, wird davon ausgegangen, daß es sich um eine Sekundärbestattung handelte, daß also zumindest Teile der Leiche bei der Bestattung in der Grube bereits verwest waren. Es fehlen Spuren, die Anlaß zu der Vermutung geben könnten, das Individuum sei gewaltsam zu Tode gekommen oder Opfer einer Kulthandlung geworden. Es gibt am Skelett keinerlei Schnittspuren. Als Beigaben enthielt das Grab neben den Scherben der zerschlagenen Gefäße noch zwei nierenförmige Gebilde aus schwach gebranntem Ton, die bislang nicht gedeutet werden können. Die Grube wurde anschließend wieder bis unter die Oberkante verfüllt und mit einer Schicht Tonscherben und Tierknochen bedeckt. Eine Deutung dieser bisher einmaligen Bestattung ist bislang nicht möglich.²⁴⁹ Eine Diagnose des Knochenmaterials ergibt, daß es sich um ein männliches Individuum von knapp 40 Jahren gehandelt hat, das vielleicht als linksseitiger Hocker bestattet wurde, bevor die Skeletteile endgültig auseinanderfielen. Zeichen von Manipulationen oder Verletzungen konnte auch die sorgfältige Diagnose nicht feststellen.²⁵⁰ Nach dem Ergebnis der anthropologischen Untersuchung unterscheidet sich das Grab - linksseitiger Hocker in einem durch Feuer purifizierten Grab - nur noch durch den Steinblock und die nierenförmigen Gebilde von durchaus gewöhnlichen Bestattungen des Neolithikums. Vielleicht kann man in dem Steinblock, wenn er ein Handmahlstein gewesen ist, eine Beigabe sehen. Spuren irgendwelcher kultischen Handlungen, die über das Abbrennen des Feuers hinausgehen, konnten weder am Grab noch an der Leiche festgestellt werden.

Großsteingräber der mecklenburgischen Trichterbecherkultur

Typisch für die niedersächsische und mecklenburgische Trichterbecherkultur ist die Bestattung in Großsteingräbern.²⁵¹ Am Anfang der Trichterbecherkultur dürften, wie in den vorangegangenen neolithischen Kulturen auch, die Toten noch in Erdgräbern bestattet worden sein. Auch die ersten Megalithgräber, die sogenannten Dolmen, waren noch kleine, aus vier Wandsteinen und einem einzigen Deckstein bestehende Grabkammern, die nur für die Bestattung eines einzigen Toten vorgesehen waren. Im Verlaufe des Neolithikums wurde die Bestattung mehrerer Verstorbener in einem Grab üblich, daher wurde der ehemalige Dolmen erweitert. Aus Findlingen, die eiszeitliche Gletscher in der Norddeutschen Tiefebene zurückgelassen hatten, errichteten die neolithischen Baumeister sogenannte Joche, aus zwei

²⁴⁷ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 141.

²⁴⁸ Bahn, Bernd W.: Eine Grube der Baalberger Kultur mit kultischem Befund von Melchendorf, Kreis Erfurt-Stadt, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 167.

²⁴⁹ Vgl. ebd. S. 165 - 170.

²⁵⁰ Vgl. Bach, Adelheid und Horst Bruchhaus: Das Skelettmaterial aus der neolithischen Grube von Melchendorf, Kr. Erfurt, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 165 - 170

seitlichen Steinen und einem Decksteinen bestehende Konstruktionen, die durch Aneinanderfügen das Bauen auch großer Grabkammern ermöglichten. Die Kammern hatten einen sorgfältig hergerichteten Fußboden aus gestampftem Lehm, aus plattigen Steinen mit darüberliegendem Granitgrus, gebranntem Feuerstein oder weißem Sand. Der Zugang zur Grabkammer erfolgte bei vielen Gräbern über einen an der Schmalseite des Grabes errichteten Gang aus Holz oder Steinen. Die Grabkonstruktion wurde von einem Erdhügel bedeckt und mit einer rechteckigen oder trapezförmigen Weinfassung aus Findlingen versehen.²⁵²

Eine Gruppe von 7 Megalithgräbern findet sich auf dem sogenannte Buk bei Rerik, Bezirk Rostock. Zwei Urdolmen mit Gang sind die ältesten Gräber dieser Gruppe. Die Steinsetzungen der Gräber sind noch vorhanden. Drei Steinblöcke bilden eine Grabkammer, die von einem 3m langen und 8 t schweren Deckstein überdacht wird. Der Gang wird aus vier weiteren Steinblöcken und zwei Decksteinen gebildet. Heute stehen beide Urdolmen frei, waren aber ursprünglich mit einem Erdmantel umgeben. Bei den Nachuntersuchungen der Gräber, die schon vor langen Jahren ihres Inhaltes beraubt worden waren, kamen dicknackige Flintbeile und Gefäße der Trichterbecherkultur zutage. Bei einem weiteren Grab der Anlage handelt es sich um ein Ganggrab mit 6,7 m langer und 1,7 m breiter Kammer. Hier fehlen inzwischen mehrere Decksteine, andere sind abgerutscht. Obwohl auch dieses Grab durchwühlt und beraubt worden ist, konnten noch zahlreiche Grabbeigaben geborgen werden, darunter die Reste mehrerer tiefstichverzierter Gefäße, davon eines mit Gesichtsdarstellung. In einem Großdolmen mit Gang, dessen 5 m lange Kammer in einem fast quadratischen, mit kleinen Steinen umstellten Bett steht, konnten reiche Beigaben der Trichterbecherkultur gefunden werden. Die Beigaben befanden sich im Gang und davor. Die Wandsteine eines weiteren Großdolmens waren in Lehm gebettet und mit einem mit Rollsteinen durchsetzten runden Hügel aus sandigem Boden ummantelt. Auf der mit kleinen Steinen gepflasterten Kammerdiele lagen die Beigaben von Bestattungen der Trichterbecher- und der Kugelamphorenkultur.²⁵³

Megalithgräber wurden auch von Lancken-Granitz im Bezirk Rostock beschrieben.²⁵⁴ Bei den untersuchten Gräbern handelt es sich um Großdolmen, die entweder in rechteckigen Hünenbetten stehen oder mit Steinkreisen umstellt und mit sandigem Boden bedeckt sind. Die Grabkammern wurden aus drei Jochen und einem Schlußstein errichtet. An einer der Schmalseiten war ein meist aus Sandsteinplatten gesetzter kurzer Gang, der durch zwei

²⁵¹ Zur Bauweise und Einteilung der Großsteingräber vgl. Schirinig, Heinz (Hg.): Großsteingräber in Niedersachsen, Hildesheim 1979, S. 27 - 42.

²⁵² Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 147 - 149.

²⁵³ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 396 - 398.

²⁵⁴ Die Beschreibung der Gräber hält sich sehr eng, manchmal bis in die Formulierung, an Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 398 - 399.

Türplatten verschlossen werden konnte, windfangartig in die Kammern eingebaut. Die 3,5 - 4,5 m langen 1,8 - 2,3 m breiten und 1,3 - 1,6 m hohen Kammern besaßen Dielungen aus Sandsteinplatten und waren durch aufrecht stehende Platten mehrfach unterteilt. Die Lücken zwischen den Wandsteinen hatte man mit Trockenmauerwerk sorgfältig geschlossen. Die Grabkammern waren bis unter die Decke mit lehmig-sandigem Boden gefüllt, in dem sich in unterschiedlicher Tiefe Lagen größerer Rollsteine befanden, die man nach Abschluß der Belegung eingebracht hatte. Während der Boden zwischen den Steinen keine Beigaben enthielt, fanden sie sich in großer Zahl zwischen und unter den Rollsteinen. Kleine Depots zusammengeworfener menschlicher Gebeine waren nur selten erhalten geblieben. Zu den ältesten Beigaben zählten Trichterschalen und Flintbeile, zu den jüngeren gehören doppelkonische Hängegefäße mit Leiterbandmotiven, doppelschneidige Äxte und Nackenkammäxte. Beiden ließen sich zahlreiche Klingen, Schlagsteine, Pfeilspitzen und Bernsteinperlen zuordnen. Jüngste Beigaben stammen noch aus der Bronzezeit. Da diese Beigaben sich im obersten Beigabehorizont befanden und die Kammern erst nach der letzten Totenniederlegung bis unter die Decksteine mit Erde gefüllt wurden, muß auf eine kontinuierliche Belegung vom älteren Mittelneolithikum bis in die frühe Bronzezeit geschlossen werden. Im Poggendorfer Forst bei Rostock liegen 45 erhaltene Megalithgräber, von denen eines insofern bemerkenswert ist, weil es sich um einen Großdolmen mit Vorraum handelt.²⁵⁵ Die nord-südlich ausgerichtete Grabkammer steht schräg im breiteren oberen Drittel eines annähernd ost-westlich eingetieften, 30 m langen trapezförmigen Hünenbettes. Durch eine Lücke zwischen zwei Blöcken der steinernen Einfassung dieses Hünenbettes führt von Süden ein 8 m langer, aus zwei Wandsteinpaaren und einer Deckplatte bestehender Gang in einen 1,8 m langen und 1,5 m breiten Vorraum. Dieser wird aus einem Wandsteinpaar und einer mächtigen Deckplatte gebildet. Er ist sowohl zum Gang als auch zur Kammer hin durch senkrecht aufgestellte Platten so abgeteilt, daß 0,8 m breite Durchgänge frei blieben, die für dort einzusetzende Türplatten rahmenartig mit schmalen Sandsteinplatten eingefast waren. Die anschließende Grabkammer ist 6,2 m lang, 2,2 m breit und 1,7 m hoch. Sie wird aus vier Sandsteinpaaren und einem Schlußstein gebildet und war ursprünglich mit drei Decksteinen verschlossen. Die Lücken zwischen den Steinblöcken wurden sorgfältig mit Trockenmauerwerk abgedichtet. Kammer, Vorraum und Gang waren mit sandigem Boden verfüllt, in dem sich in 1,1 m Tiefe eine einschichtige Packung aus kopfgroßen Rollsteinen hinzog, mit der die Bestattungsebene verschlossen worden war. Die Bestattungsebene lag als 0,2 m dicke, graubraune Schicht vor, die mit Tierknochen, menschlichen Gebeinen und einer großen Zahl von Beigaben der Kugelamphoren- und Trichterbecherkultur durchzogen war.

Großsteingräber standen lange Zeit im Vordergrund des Interesses und werden als die typische Bestattungsform der Trichterbecherkultur angesehen. Erst in diesem Jahrhundert ist verstärkt beachtet worden, daß es auch andere Bestattungsformen gegeben hat. Zu diesen

²⁵⁵ Vgl. ebd. S. 399 - 400.

sind die Flachgräber zu zählen, von denen eines in Aurich untersucht werden konnte. Die Flachgräber dienten in der Regel der Einzelbestattung und sind heute durch keinerlei äußeren Merkmale wie beispielsweise Grabhügel zu erkennen. Die Toten wurden zumeist in einer schlichten Grube zusammen mit Gefäßen und anderen Beigaben beigesetzt. Gelegentlich wurden die Toten auch in einem Baumsarg bestattet, der von faust- bis kopfgroßen Steinen umgeben war. Das Grab bei Aurich war als eine ehemalige südöstlich-nordwestlich verlaufende Grube mit den Maßen 1,40 x 0,60 m an der Bodenverfärbung zu erkennen. Über die Lage des Toten konnte keine Aussage mehr gemacht werden. An Beigaben enthielt das Grab fünf Gefäße der Trichterbecherkultur.²⁵⁶

Salzmünder Gruppe

Auf dem Hochplateau in der Dölauer Heide wurde eine Reihe von Erhebungen als Grabhügel angesprochenen Erdaufwölbungen katalogisiert und untersucht, die sich fast ausschließlich in Randlage des Hochplateaus befanden. Die ehemaligen Siedlungsgebiete blieben von Gräbern weitestgehend frei. Die ausgegrabenen Bestattungen gehören der Zeit vom mittleren Neolithikum (Baalberger Kultur) bis zur späten Bronzezeit an.²⁵⁷

Aus Grabhügel 6 stammen Bestattungen der Salzmünder Gruppe (ältere Trichterbecherkultur), gefolgt von solchen der Schnurkeramik und der Bronzezeit. Der birnenförmige Hügel mit einem Durchmesser von 25 - 30 m erreichte eine Höhe von 2,50m. Seine Längsachse verlief in Westsüdwest - Ostnordostrichtung. Der Grabhügel enthielt insgesamt 10 Gräber, von denen 6 der Salzmünder Gruppe zuzuordnen sind. Bei Grab 1 handelte es sich um eine Konstruktion von rechteckigem Grundriß, die ebenerdig angelegt und nordwestlich-südöstlich orientiert war. Die Wände waren aus sorgfältig gesetzten Sandsteinplatten und Geröllen errichtet worden, die Fugen mit Lehm verstrichen. Das Grab mit den Maßen 1,10 x 1,40 m könnte einen Hocker enthalten haben, es wurden aber keine Skelettreste mehr gefunden. Als Beigaben enthielt die Bestattung zwei Pfeilbewehrungen.²⁵⁸ Abdrücke belegen, daß das Grab nach Abschluß der Grablegung mit Holz abgedeckt, mit Rollsteinen beschwert und zuletzt mit einer Erdaufschüttung bedeckt worden ist. Grab zwei ist eine durch Lehm und Tonreste sowie durch streifige Holzspuren deutlich markierte Vertiefung von 0,70 x 0,40 m Größe mit ost-westlicher Orientierung. In der ehemals aus Holzbohlen zusammengesetzten und mit Lehm verstrichenen Grabkammer fanden sich die Überreste eines zerdrückten kindlichen Schädels mit anschließenden Halswirbeln. Das 7 -9 jährige Kind wurde vermutlich als rechtsseitiger Hocker mit Blick nach Süden bestattet. Die Grabstätte wurde anschließend durch einen Erdaufwurf abgedeckt.²⁵⁹ Bei Grab 6 handelt es

²⁵⁶ Vgl. Fansa, Mamoun: Ein Flachgrab der Trichterbecherkultur in Wiesens, Stadt Aurich, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.130 - 131.

²⁵⁷ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980. S. 87 - 91.

²⁵⁸ Vgl. ebd. S. 69 - 70.

²⁵⁹ Vgl. ebd. S. 71 - 72.

sich um ein einfaches Grubengrab mit den Maßen 1,40 x 1,10 m in südwestlich-nordöstlicher Orientierung ohne Innenausbau. Die Knochen eines wahrscheinlich älteren männlichen Individuums waren durch den späteren Bau eines Steinkammergrabes der Schnurkeramik beschädigt und in wirrem Durcheinander zurückgelassen worden.²⁶⁰

Walternienburger Kultur

Vom Mühlenberg bei Buchow-Karpzow wurden Gruben mit tierischem Knochenbrand bekannt, ohne daß sich eine Bestattung damit in Verbindung bringen ließe. Bei den Ausgrabungen wurden neun Gruben untersucht, von denen zwei große Mengen tierischen Knochenbrandes enthielten. Zusätzlich fanden sich westlich dieser Anlage die Überreste von drei unverbrannten Rinderkiefen. Zu den weiteren Funden zählen Keramikscherben von Gefäßen der Walternienburger Kultur, ein kupferner Halsring, eine zweischneidige Steinaxt sowie kleine Tongewichte. Die Anlage wird als Kultplatz gedeutet. Rinderbestattungen werden im deutschen Bereich sowohl in Zusammenhang mit Skelettgräbern als auch als gesonderte Tierbestattungen gefunden.²⁶¹

Tiefstichkeramik, Bernburger- und Walternienburger Gruppe

Ein jungsteinzeitliches Kollektivgrab auf einer flachen Kuppe bei Odagsen / Einbeck konnte aufgrund der Keramikfunde den genannten mittelneolithischen Kulturen zugeordnet werden. Form und Länge der Grabkammer deuten auf Beziehungen zu nordhessischen Galeriegräbern. Die Fundstelle liegt auf dem höchsten Punkt einer breiten Lößkuppe. Bei den Ausgrabungen 1981 - 1984 konnte eine lang-rechteckige, 0,8 m (nach anderen Angaben 1,2m) in den Lehm eingetiefte Grube von 16,3 m Länge und 3,6 m Breite freigelegt werden. Die Orientierung war WNW-ONO. Von der eigentlichen Grabkammer waren lediglich einige verkippte Steinblöcke erhalten, die als seitliche Verkeilung zum Austarieren einer hölzernen, zeltdachähnlichen Abdeckung der Grabkammer gedient haben. Die Rekonstruktion des ehemaligen Grundrisses ergab für die nordwestliche Schmalseite einen rundlichen Abschluß.²⁶² Der ehemalige Eingang, der aufgrund von Störungen nicht mehr vollständig rekonstruierbar ist, kann am südöstlichen Ende vermutet werden. Der Eingangsbereich könnte rampenartig zu der etwa ein Meter unter Bodenniveau liegenden Bestattungsebene hinabgeführt haben, oder es könnte eine verzimmerte Öffnung in die Grabkammer geführt haben. Ein Steinpflaster, charakteristischer Bestandteil vergleichbarer Grabanlagen, erstreckte sich über die gesamte Länge der Grabkammer und hatte ursprünglich eine Breite von 2 m, was der lichten Breite der Kammer entsprochen haben dürfte. Für Bestattungen stand demnach eine Grundfläche von 30qm zur Verfügung. Rund um das Steinpflaster

²⁶⁰ Vgl. ebd. S. 73.

²⁶¹ Vgl. ebd. S. 68 - 69.

²⁶² Vgl. Häbeler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 410 - 411 und Heege, Elke und Andreas: Die Häuser der Toten. Jungsteinzeitliche Kollektivgräber im Landkreis Northeim, Hildesheim 1989, S. 19.

verlief ein flachmuldenförmiger Graben, in dem an manchen Stellen Pfosten gestanden haben müssen, deren Zweck unbekannt ist. Der Graben könnte der Ableitung einsickernden Regenwassers gedient haben. Das zentrale Kalksteinpflaster, das starke Brandspuren aufwies, diente als Unterlage für die Bestattung von mindestens 100 Toten in drei Schichten. Die Rekonstruktion des Grabes ergab eine zeltartige Holzkonstruktion in einer etwa einen Meter in den anstehenden Löß eingetieften Grube, die von einem nachträglich aufgeschütteten Grabhügel bedeckt war. Ein ortsfremder Sandsteinblock steht offensichtlich in Zusammenhang mit der Grabanlage. Vermutlich markierte er als Menhir den Eingangsbereich.²⁶³ Der mehrschichtige Aufbau beweist, daß das Grab über einen längeren Zeitraum benutzt wurde. Die Toten wurden in mindestens drei durch flache Steinplatten getrennten Schichten niedergelegt. Die Funde belegen, daß zunächst ein ebenes Pflaster aus Kalksteinplatten verlegt wurde, auf dem ein kräftiges Feuer brannte, das die Kalkplatten rötlich färbte und die hölzerne Dachkonstruktion ankohlte. Das Feuer hatte vermutlich einen rituellen, vielleicht reinigenden Charakter, wie die Bearbeiter annehmen. Darauf konnten die ersten Bestattungen erfolgen, über denen dann nach Einebnen des älteren Horizontes eine zweite Plattenschicht verlegt und wieder ein Feuer abgebrannt wurde. Für eine beabsichtigte Kremation fanden sich keinerlei Hinweise. Später wurde eine dritte Plattenschicht verlegt, auf der kein Feuer mehr abgebrannt wurde. Die Verstorbenen wurden grundsätzlich primär in gestreckter Rückenlage parallel zur Längsachse der Grabkammer beigesetzt.²⁶⁴ Die pietätvolle Behandlung der Verstorbenen erstreckte sich nur auf das aktuelle Begräbnis. Bei neuen Beisetzungen wurden die Überreste älterer Bestattungen achtlos beiseite geschoben. Auch scheint man die Leichen nicht vor dem Zugriff von Aasfressern geschützt zu haben. Beigaben und Kleidungsbestandteile bzw. -besatz sind an Fundstellen wie Odagsen nicht immer leicht auseinanderzuhalten. Sicherlich zur Kleidung gehören knopf- und knebelartige Knochenplättchen mit Punktverzierung. Zum Kleiderbesatz gehörten aber auch durchlochte Tierzähne, die Unterkante, Nähte und Ärmel der Bekleidung säumten oder gelegentlich auch als Schmuckkette getragen wurden.²⁶⁵ Eine Untersuchung dieser Zähne ergab, daß es sich um die Reißzähne (Canini) von vorwiegend Raubtieren wie Wolf, Fuchs, Wildkatze, Dachs und Marder handelte. Auch die Hauer eines Ebers waren verwendet worden. Der überwiegende Teil der Zähne stammte jedoch vom Haushund.²⁶⁶ Auch eine aus Knochen geschnitzte Imitation eines Reißzahnes wurde gefunden. Ähnlicher Schmuck aus Raubtierzähnen ist unter anderem von Fundstellen in Tangermünde, Kreis Stendal bekannt. Halbierte Tierkiefer von Fuchs, Igel oder Baumarder weisen Glättspuren, hervorgerufen durch längeres Scheuern an der Kleidung auf und sind wahrscheinlich als Amulette im Beckenbereich getragen worden.²⁶⁷ Ein durchbohrter Mittelfußknochen eines Luchses war

²⁶³ Zur Rekonstruktion des Grabbaues vgl. Heege, Elke und Andreas: Die Häuser der Toten. Jungsteinzeitliche Kollektivgräber im Landkreis Northeim, Hildesheim 1989, S.41 - 45.

²⁶⁴ Vgl. ebd. S. 25 - 35.

²⁶⁵ Vgl. ebd. S.52. Dort auch Hinweise auf gleiche Befunde von anderen Fundstellen.

²⁶⁶ Im Grab von Odagsen fanden sich die Zähne von 38 Hunden. Vgl. ebd. S. 53.

²⁶⁷ Vgl. ebd. S. 54 - 55.

vielleicht als Teil einer abgeschnittenen Pfote ein Anhänger oder Amulett. Auch ein Knochenfragment einer Adlerschwinge fand sich im Grab. Dazu kommen die Knochenfragmente einiger Haustierarten, die als Speisebeigabe ins Grab kamen. Aus den Bestattungshorizonten stammen überdies Feuersteinartefakte mit Gerätefunktion wie ein Bohrer, Kratzer und Klingen. Größeres Arbeitsgerät wie Beile fanden offensichtlich keine Verwendung als Beigaben. Als Beigaben dienten aber Pfeilspitzen, die gebrauchsfertig zu Pfeilen geschäftet neben dem Toten niedergelegt wurden. Eine Einritzung auf dem Wandstein eines schnurkeramischen Steinkistengrabes von Leuna-Göhlitzsch zeigt Pfeile in einem Köcher mit zugehörigem Bogen. Es kann daher angenommen werden, daß auch der Bogen mit zur Grabausstattung gehörte, aber nicht erhaltungsfähig war.²⁶⁸ Dazu schreiben Elke und Andreas Heege: „Die ungewöhnliche Kammverzierungen läßt sich als Statussymbol deuten, das noch im Grab die herausgehobene Stellung des Bestatteten kenntlich machen sollte. Daß in diesem Zusammenhang Pfeil und Bogen dargestellt wurden, ist kein Zufall und unterstreicht den prestigesteigernden Charakter dieser Waffe. Auch wenn die Darstellung einige Jahrhunderte jünger sein sollte als das Grab von Odagsen, so können die daran geknüpften Überlegungen gleichwohl übertragbar sein.“²⁶⁹ An Keramik wurden die Überreste von mehr als 200 Gefäßen gefunden, die teilweise zu den echten Grabbeigaben gehören und vermutlich Lebensmittel enthielten. Hinweis auf die ehemalige Füllung der Gefäße mit Früchten, Getreide, Milch usw. geben Krusten am Gefäßinnenrand. Als Gefäßtypen kamen 20 scharf profilierte Tassen und in mehreren Exemplaren gefundene Amphoren zutage. Charakteristisch sind auch tönernen Trommeln, von denen in Odagsen sieben Stücke rekonstruiert werden konnten.²⁷⁰

Bernburger Gruppe

Aus Kiesgruben bei Northeim sind Keramikfunde der Bernburger Gruppe bekannt geworden. Gefäße und eine Trommel wurden angeblich zusammen mit unverbrannten Knochen gefunden. Es läßt sich jedoch nicht belegen, daß die Keramik zur Grabausstattung gehörte.²⁷¹

Die nordhessischen Steinkammergräber der Wartberg-Gruppe

Zu dem Formenkreis der im 3. vorchristlichen Jahrtausend in West- und Nordeuropa verbreiteten Megalithgräber gehören auch die für Nordhessen typischen Galeriegräber. Diese ursprünglich aus dem Pariser Becken, der Normandie und Bretagne stammende Bestattungssitte breitete sich in verschiedenen Varianten nach Osten bis Hessen, Westfalen und Südniedersachsen aus. Galeriegräber wurden in Nordhessen vom Ende der

²⁶⁸ Vgl. ebd. S. 61 - 63.

²⁶⁹ Ebd. S. 61.

²⁷⁰ Zur Keramik vgl. ebd. S. 61 - 67.

²⁷¹ Vgl. Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 492.

Michelsberger Kultur bis zum Aufkommen der Becherkulturen errichtet. Nachdem längere Zeit unklar war, wo eigentlich die Erbauer dieser Gräber siedelten, sind mittlerweile einige Siedlungsplätze gefunden worden. Während die Gräber meist im Tal lagen, wurden die Siedlungen im Allgemeinen auf den Höhen oder an den Hängen angelegt. Die Gräber sind von den zugehörigen Siedlungen etwa einen km weit entfernt. Nach der Untersuchung des auf den ehemaligen Siedlungsflächen gefundenen Materials konnten diese der Wartberg-Gruppe zugeordnet werden.²⁷² Wie bereits erwähnt, läßt sich die Grabform der nordhessischen Galeriegräber von ähnlichen Grabformen Westeuropas ableiten. Die „Nordische Megalithkultur“ stellt nach Ansicht Irene Kappels eine ganz eigene Gruppe dar, die nicht als Vorläufer der hessischen Grabstellen in Frage kommt.²⁷³

In Verbindung mit den Gräbern stehen die sogenannten Menhire, oft meterhohe und tonnenschwere Steine, die von den Vertretern neolithischer Kulturen aufgestellt wurden. In Zusammenhang mit Menhiren in Nordhessen sind gelegentlich Gebeine, Bernsteinperlen und Steinklingen gefunden worden, Funde, die an ehemalige Gräber denken lassen.²⁷⁴

Bei einem Steinkammergrab bei Züschen in der Gemeinde Fritzlar handelt es sich um eine 20 m lange und 3,50 m breite in den Boden eingetiefte Grabkammer, die aus großen, annähernd rechteckigen Sandsteinplatten gebaut wurde. Das Material selbst steht am Fundort nicht an, sondern mußte von der anderen Talseite herbeigeschafft werden. Die Längswände des Grabes bestanden ursprünglich aus 12 Steinen, die Schmalseiten aus jeweils einer einzigen Platte. Die südwestliche Abschlußplatte trennt einen kleinen, offenen Vorraum von 2,50 m Länge von der eigentlichen Grabkammer, deren Innenmaße 16,50 x 2,50 m betragen. Diese Platte hat eine kreisrunde Öffnung von 50 cm Durchmesser in der Mitte. Der Boden des Vorraums bestand aus festgetretenem Lehm. Ursprünglich war die Grabkammer von großen Sandsteinplatten bedeckt, von denen noch eine zerbrochen in der Grabkammer liegt. Zu dem Türlochstein der Grabkammer wird bemerkt: „Die runde Öffnung in der südwestlichen Abschlußplatte scheint als Eingang fast zu klein. Trotzdem wird überwiegend angenommen, daß durch diese hindurch bestatten wurde. Mindestens war sie bei im Vorraum stattfindenden Opferhandlungen eine Art Tür zwischen den Lebenden und den Toten. Häufig wird für die Öffnung - in Anlehnung an volkskundliches Brauchtum in Skandinavien - die Bezeichnung ´Seelenloch´ gebraucht, d.h. man versteht sie als eine Art Türöffnung für die Seelen der Verstorbenen. Es gibt aber keine konkreten Anhaltspunkte für eine solche Deutung. Vereinzelt in entsprechenden französischen Gräbern erhaltene Verschußsteine bestärken vielmehr in der Annahme, daß die Öffnungen geschlossen gehalten wurden.“²⁷⁵ Im Inneren des Grabes fanden sich die Skelettreste von mindestens 27

²⁷² Vgl. ebd. S. 49 - 54.

²⁷³ Vgl. ebd. S. 55 - 60.

²⁷⁴ Vgl. ebd. S. 61 - 69.

²⁷⁵ Kappel, Irene: Steinkammergräber und Menhire in Nordhessen. Führer zur nordhessischen Ur- und Frühgeschichte, Heft 5, Kassel 1978, S. 10 - 11.

Toten, die nicht mehr im anatomischen Verband lagen. Da das Grab schon früh, nämlich vor dem 9./10. Jahrh. V. Chr. zerstört wurde, ist anzunehmen, daß die Knochen dabei durcheinandergeworfen wurden. Die Zahl der ursprünglichen Bestattungen ist anhand von Vergleichen mit etwa 235 - 250 Toten anzusetzen. Überdies wurden Holzkohle und Asche an verschiedenen Stellen, besonders in der Nähe der dichteren Knochenlager am Türlochstein und an der südwestlichen Abschlußplatte beobachtet. Die menschlichen Gebeine selbst zeigen aber keine Brandspuren. Eine starke zusammenhängende Aschenschicht wurde in der Vorkammer festgestellt. An Beigaben wurden Tierknochen, vor allem vom Rind, einige Stein- und Knochenwerkzeuge sowie wenig Keramik gefunden, darunter eine sogenannte Kragenflasche. Diese kleinen, kugeligen Flaschen mit langem, engen Hals tauchten bereits an anderen Begräbnisstellen des gleichen jungneolithischen Zeithorizontes auf und müssen einen sehr spezifischen Inhalt gehabt haben. In Norddeutschland gelang es in zwei Fällen, die Reste des ursprünglichen Inhalts zu analysieren. Man stieß dabei in einem Fall auf pflanzliche Öle, im anderen Fall auf Schwefel. Eventuell hat es sich hier um Heilmittel gehandelt. Bei den Steingeräten handelt es sich um Messerklingen, Sicheleinsätze, kleine trapezförmige Beile und die häufig vorkommenden Pfeilspitzen. Auch die aus anderen Gräbern bereits bekannten Tierzähne und Unterkiefer wurden gefunden. Während die meisten der Beigaben aus der eigentlichen Grabkammer stammten, den Toten also als regelrechte Beigaben mitgegeben worden waren, lagen einige im Vorraum, können also als Opfergaben gedeutet werden oder sind nach Totenfeiern, auf die die Brandplätze hinweisen, am Grab zurückgelassen worden.²⁷⁶

Eine Besonderheit des Züscherer Grabes stellen die an den Wänden angebrachten Verzierungen dar. Mit einem spitzen Gegenstand wurden punktförmige Einschläge zu Linien gereiht, die ein sich regelmäßig wiederholendes Zeichen ergibt: Eine senkrechte Linie mit einem darüberliegenden, nach oben geöffneten Halbbogen. Zur Deutung dieser Zeichen wird auf Abbildungen auf Felsen in Westeuropa verwiesen. Bei Capo di Ponte (Brescia, Oberitalien) oder Monte Bego in den ligurischen Alpen zeigen vergleichbare Bilder Rindergespanne, auch den begleitenden Menschen. Danach ist es durchaus wahrscheinlich, daß die Zeichen als Rinderdarstellungen zu lesen sind. Zwei durch eine Linie verbundene Zeichen könnten ein Ackerbaugerät meinen. Seltener verbindet ein Joch mit Deichsel und Wagen die Rinder. Es ist nach Ansicht Irene Kappels nicht anzunehmen, daß die Zeichen einen Bezug zueinander haben, sondern daß es sich um eine Summierung von Einzelzeichen bzw. kleine Zeichengruppen handelt.²⁷⁷

²⁷⁶ Vgl. ebd. S. 10 - 16.

²⁷⁷ Zur Deutung meint Irene Kappel: „Hier stehen wir vor Rätseln und können nur versuchen, uns mit unseren Gedanken heranzutasten. Diese Zeichen hatten sicher nicht nur profane Bedeutung und sollten auch kaum die Grabkammer lediglich schmücken. Eher spiegeln sich darin in Andeutungen die religiösen Vorstellungen einer bäuerlichen vorchristlichen Kultur, womit zusammenhängen: die Verbundenheit mit der Erde, dem Wetter, den Jahreszeiten, die Verbundenheit mit dem Tier (Haustier), das nun zum Helfer des Menschen geworden ist, die Sorge um Fruchtbarkeit und Wachstum. Wo uns im späteren Altertum oder in der Ethnologie ähnliches begegnet, spielt meist eine weibliche Gottheit eine entscheidende Rolle, deren Attribut

Bei Altendorf / Kreis Kassel konnte ein weiteres Galeriegrab untersucht werden. Auch hier handelt es sich um ein in den Boden eingetieftes Galeriegrab mit den Maßen 17,5m x 2,90m. Hauptraum und Vorraum wurden durch einen zweiteiligen Lochstein unterteilt, dessen kreisrunde Öffnung einen Durchmesser von lediglich 37cm hat. Der Boden des Grabes bestand teilweise aus dem anstehenden Kies, teilweise war er mit kleineren Steinplatten gepflastert. Die Abdeckung des Grabes läßt sich nicht mehr genau rekonstruieren.²⁷⁸ Das Grab von Altendorf mit seinen 235 bis 250 Bestattungen, die durch spätere Manipulationen nur wenig gestört wurden, erlaubte dem Ausgräber Wilhelm Jordan detaillierte Beobachtungen, die hier wörtlich wiedergegeben werden sollen: „Es fanden sich vollständige Skelette, Anhäufungen von Schädeln und umfangreiche Knochenlager, in denen meist keine Ordnung mehr zu erkennen war. Soweit sich noch zusammenhängende Skelette oder Reste davon nachweisen ließen, zeigte es sich, daß sie alle in der Längsrichtung des Grabes mit dem Kopf nach dem Seelenloch zu lagen mit Ausnahme eines Erwachsenen, der entgegengesetzt lag, und der Skelette von drei, vielleicht auch fünf Kindern, die quer im Grab mit dem Kopf nach der rechten (vom Eingang her) Grabwand zu lagen. Als vorherrschend wurde Rückenlage festgestellt. Vollständig oder teilweise in Zusammenhang lagen nur noch die Reste von 15 - 18 Bestattungen, davon aber wieder nur zwei mit ihren zugehörigen Schädeln... Aus den vielen Einzelbeobachtungen ergab sich folgende Vorstellung von der Belegung des Grabes: Die Leichname wurden auf Plattenunterlagen gelegt, vielleicht mit Zweigen bedeckt, woher die häufigen, nicht durch Feuer verkohlten Holzkohleflocken stammen könnten, und dann mit dem kiesigen Erdreich und einigen Steinen bedeckt... Nach und nach wurde eine Schicht des Grabraumes mit etwa 32 Toten, 8 hintereinander und 4 nebeneinander, ausgefüllt. Die nächsten Bestattungen wurden teils über, teils in die älteren gelegt, wobei man neue Erde und Steine hineinbrachte oder etwas von den älteren Gräbern benutzte und aus Platzmangel diese hin und wieder umräumte... Die Menge der sich ansammelnden Gebeine wurde aufeinander gepackt und nur soweit geordnet, daß einmal ein Bündel Rippen, Extremitätenknochen oder Wirbel beieinander zu liegen kamen, das meiste aber eine Art Knochenlager bildete wie in einem Beinhaus, nur vermischt mit der kiesigen Erde aus den einzelnen Grabstellen, bis auf die stellenweise zur Seite geräumten Schädel. Einige Schädel wurden zu einer Pyramide aufeinandergebaut, andere in 'Nester' zusammengelegt, viele in einer Reihe längs der Wände oben auf das Knochenlager gesetzt.“²⁷⁹ Erwähnt wird noch eine Brandstelle ohne genaue Ortsangabe sowie die Reste von Kinder-Brandbestattungen. Zu den nicht zahlreichen Beigaben zählen Keramik, darunter zwei Krügenflaschen. An weiteren Funden

nicht selten ein von Rindern gezogener Wagen ist. So sind einige Forscher der Überzeugung, daß das auf einer der Platten in knappster Andeutung wiedergegebene Gesicht... eine solche Gottheit, die sog. 'Dolmengöttin' darstelle. In französischen Großsteingräbern... gibt es ganz vereinzelt Darstellungen, die in gewissem Maße vergleichbar sind.“ Ebd. S. 17.

²⁷⁸ Vgl. ebd. S. 25.

²⁷⁹ Jordan, Wilhelm: Das Steinkammergrab von Altendorf, Kr. Wolfhagen. Kurhessische Bodenaltertümer 3, 1954, S. 5 ff, hier zitiert nach Kappel, Irene: Steinkammergräber und Menhire in Nordhessen. Führer zur nordhessischen Ur- und Frühgeschichte, Heft 5, Kassel 1978, S. 28 - 29.

werden eine Reihe von Pfeilspitzen aus Feuerstein erwähnt, weiterhin Klingen aus Feuerstein ein Beil, Knochenmeißel und -spitzen. Zu den Schmuckstücken zählen Bernsteinperlen, Metallröhrchen und zwei durchbohrte, fossile Muschelschalen. Auch die als Schmuck getragenen Reißzähne von Hunden fanden sich ebenso wie die tierischen Unterkiefer von Fuchs, weniger vom Schwein, Hauskatze, Iltis und Igel.²⁸⁰ Ein etwas kleineres Steinkammergrab bei Lohra /Marburg bestand aus Hauptkammer und einer ebenfalls durch einen Lochstein abgetrennten Vorkammer. Das Grab enthielt die Überreste von etwa 20 Toten, Männern, Frauen und Kinder, die verbrannt worden waren. Im Gegensatz zu den anderen Gräbern des hessischen Raumes war den hier bestatteten Toten reichlich Keramik mitgegeben worden.²⁸¹

3.5. Kugelamphorenkultur

Ein tiefgreifender Strukturwandel, der sowohl Stämme der entwickelten Trichterbecherkultur als auch mesolithische Bevölkerungsgruppen erfaßte, wird für das Herausbilden der Kugelamphorenkultur verantwortlich gemacht. Nach Ansicht polnischer Forscher haben sich diese Veränderungen zunächst ein Gebiet im Bereich der Flüsse Warta und NoteX sowie im Osten Deutschlands abgespielt und dann das gesamte Verbreitungsgebiet der Kugelamphorenkultur erfaßt.²⁸² Kennzeichnend sind kleine Siedlungen in Gewässernähe auf sandigen Anhöhen oder Dünen. Hinweise auf Pflanzenanbau sind selten, wohingegen der Viehzucht eine große Bedeutung zukam. 90% der gefundenen Tierknochenreste gehören zu Hausrind und Schwein. In den Gräbern finden sich zusammen mit menschlichen Skelettresten die Spuren von Fleischbeigaben ebenso wie komplette Rinderbestattungen. Es hat aber auch gesonderte Tierbestattungen gegeben, was die herausragende Rolle der Tierhaltung unterstreicht.²⁸³ Ein weiterer Erwerbszweig war offensichtlich der Austausch von Bernstein und Produkten des Feuersteinbergbaus.

3.5.1. Bestattungen der Kugelamphorenkultur

Typisch für Bestattungen der Kugelamphorenkultur sind Beisetzungen, in denen menschliche Begräbnisse in direktem Zusammenhang mit Tierbestattungen stehen. Wie Joachim Herrmann schreibt, ist den archäologischen Befunden zu entnehmen, „daß die vorrangig Großvieh züchtenden Kugelamphorenleute in patrilinearen Familienverbänden

²⁸⁰ Vgl. ebd. S. 33. Ähnliche Beigaben und eine vergleichbare Anordnung der Überreste der Toten zeigt das Grab von Calden. Ein oberirdisches, dreikammeriges Grab wurde bei Gudensberg /Schwalm-Eder-Kreis untersucht. Vgl. ebd. S. 35 - 41.

²⁸¹ Vgl. ebd. S. 42 - 47.

²⁸² Referiert nach Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 79.

²⁸³ Vgl. ebd. S. 79.

lebten. In einigen Gräbern der Kugelamphorenkultur im benachbarten Polen, in denen mitunter 10 - 20 Tote beigesetzt wurden, ist die Hauptbestattung stets männlich.²⁸⁴

Eine Bestattung der Kugelamphorenkultur wird wie folgt beschrieben: Auf dem Hügel von Stobra, Kr. Weimar, wurden drei Gräber gefunden, von denen eines der Schnurkeramik und zwei der Kugelamphorenkultur zuzuordnen sind. In dem flachen Hügel fanden sich in etwa gleicher Entfernung vom Mittelpunkt des Hügels zwei Steinpackungen, die sich als Tiergräber erwiesen. Grab 1 enthielt die Skelette von 5 Rindern, Reste von Kleintieren und fünf Tongefäße der Kugelamphorenkultur, Grab 3 enthielt die Überreste von zwei Rindern und einem Schwein.²⁸⁵

Nicht selten sind Nachbestattungen der Kugelamphorenleute in Großsteingräbern. In Rohstorf, Kreis Lüneburg hatten Angehörige dieser Kultur in einem Megalithgrab eine Fläche im Mittelteil des Grabes von den Überresten früherer Bestattungen geräumt und ihren Toten dort niedergelegt. Als Beigaben fanden sich eine Kugelamphore, eine Tontrommel und ein Feuersteinbeil. Dies sind, gemessen an Gräbern in Mitteldeutschland, wo sich bis zu 10 Gefäße als Bestattungsbeigaben fanden, nicht besonders reiche Beigaben.²⁸⁶

3.6. Havelländische Kultur

Während an der Mittel- und unteren Saale die Walternienburger- und etwas später die Bernburger Kultur verbreitet waren, wurden das Havelland und Uckermark von Stämmen besiedelt, deren materielle Hinterlassenschaften als Havelländische Kultur bezeichnet werden.²⁸⁷ Nach Joachim Herrmann übernahmen autochthone Jäger- und Fischergemeinschaften, die bislang nur in unmittelbarer Nachbarschaft mit ackerbaureibenden Stämmen gelebt hatten, nun die agrarische Wirtschaftsweise. Allerdings sind die Hinweise auf die ökonomischen Grundlagen dieser Kultur nicht einheitlich. Während einige Befunde für eine Beibehaltung der jägerischen Lebensweise sprechen, deuten zahlreiche Getreideabdrücke, die bei der Keramikherstellung in den Ton gelangten, auch auf Ackerbau hin.²⁸⁸

3.6.1. Bestattungen der Havelländischen Kultur

Typisch für diese jungsteinzeitlichen Restgruppen, die im Einflußbereich agrarisch geprägter Kulturen entstanden waren, sind große Flachgräberfelder mit hohen Bestattungszahlen auf Anhöhen in unmittelbarer Nähe von Gewässern. Aus den Rinderopfern läßt sich nicht nur

²⁸⁴ Ebd. S. 79.

²⁸⁵ Vgl. Mildenerger, Gerhard: Studien zum mitteldeutschen Neolithikum, Radebeul 1953, S. 43.

²⁸⁶ Vgl. Schirinig, Heinz (Hg.): Großsteingräber in Niedersachsen, Hildesheim 1979, S. 117 - 121.

²⁸⁷ Der Text hält sich eng an Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 79.

schließen, daß das Rind eine große ökonomische Rolle spielte, sondern diese Bestattungssitte läßt auch eine enge Beziehung zur Kugelamphorenkultur erkennen.

Bei Buchow-Karpzow / Bez. Potsdam, wurde eine Totenhütte mit dazugehöriger Rinderbestattung ausgegraben. Es handelt sich um eine rechteckige, 4,8 x 2,6 m große, ost-westlich ausgerichtete Grube, in der mit Hilfe schräg eingegrabener und mit Steinen beschwerter Bohlen eine zeltförmige Totenhütte errichtet worden war. Der Eingang lag im Osten. Im Inneren der Hütte wurde eine große Menge menschlichen Leichenbrandes zusammen mit 13 reich verzierten Gefäßen der Havelländischen Kultur sowie Perlen aus Knochen und Bernstein und durchbohrte Tierzähne gefunden. In eine direkt östlich angrenzende keramikreiche Kulturschicht waren 11 ost-westlich ausgerichtete ovale Gruben von 2 - 3 m Länge eingetieft worden, die die Überreste von Rinderdoppelbestattungen enthielten. Zwei der Rinder waren mit großen Bernsteinperlen geschmückt worden. Eine kleine nordsüdlich orientierte Grube enthielt die Überreste eines Kleinkindes. Die neolithische Bodenoberfläche war übersät mit Gefäßtrümmern, darunter die Teile einer unverzierten Trommel, zerschlagenen und gebrannten Flintgeräten, Beilen und Pfeilspitzen, die vom Bearbeiter als die Überreste von Opferhandlungen angesehen werden.²⁸⁹ Bei Schönermark, Bezirk Frankfurt/Oder wurden oberhalb einer Hausstelle der frühen Trichterbecherkultur Brandgräber der Havelländischen Kultur gefunden. Eine Grube, die auch Tierleichenbrand enthielt, wurde unter einem Scherbenpflaster von mehreren qm Ausdehnung freigelegt.²⁹⁰ Ein Gräberfeld der Havelländischen Kultur konnte bei Dreetz im Bezirk Potsdam gesichert werden. Es handelt sich um 35 ehemalige Grabstellen, die einheitlich nordost-südwestlich ausgerichtet sind. Das Skelettmaterial war bis auf einige Zähne nicht erhalten. Aus der Lage der Beigaben konnte rekonstruiert werden, daß es sich um Beisetzungen in gestreckter Lage mit dem Kopf im Osten gehandelt haben muß. Keines der Gräber wies einen Steinschutz auf. Bei den Beigaben dominierte die Keramik mit reich verzierten Tassen, Amphoren und Schüsseln. An Steingerät fanden sich dicknackige Beile aus Wiedaer Schiefer und aus Felsgestein, dazu Flintbeile, geschäftete Pfeilspitzen und Klingen. In vielen Gruben konnten gebrannte Tierknochensplitter beobachtet werden.²⁹¹

3.7. Schöfelder Kultur

Die Schöfelder Kultur war in der Landschaft zwischen Halberstadt, Magdeburg, der östlichen Altmark und des westlichen Havellandes verbreitet. Auffällig ist ihre sorgfältig verzierte Keramik, besonders die Kalottenschale mit Sektoren- und Parabelmustern. Diese Muster werden als Indiz für einen Sonnenkult gedeutet. Die Siedlungen dieser Kultur lagen

²⁸⁸ Vgl. ebd. S. 80.

²⁸⁹ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 403 - 404.

²⁹⁰ Vgl. ebd. S. 402.

entweder auf sandigen Kuppen oder auf Löß und Geschiebemergel, aber immer in Hanglage und Wassernähe. Die Wirtschaftsweise wird von Pflanzenanbau und Viehhaltung bestimmt, wobei dem Rind eine herausragende Rolle zufällt. Auch Jagd und Fischfang sollen noch eine bedeutende Rolle gespielt haben.²⁹² Der Ursprung der Schönfelder Kultur soll im Bereich der Trichterbecherkulturen gelegen haben. Ihre zeitliche Verbreitung ist parallel zur Saaleschnurkeramik, Einzelgrabkultur und Glockenbecherkultur.²⁹³

3.7.1. Eine Siedlung der Schönfelder Kultur

Für Niedersachsen einmalig ist der Nachweis einer Siedlung der Schönfelder Kultur im Bereich des Braunkohletagebaus bei Schöningen. Es konnte der Grundriß eines rechteckigen Pfostenhauses von 25 m Länge und knapp 5 m Breite untersucht werden. Zu der Siedlung, die sich nicht mehr rekonstruieren ließ, gehörte vermutlich ein Palisadengraben, der in seinem Verlauf auf 50 m Länge dokumentiert werden konnte.²⁹⁴ Von Randau/Kreis Schönebeck wird folgender Befund beschrieben: „Pfostenbau von 5,5 x20 m. Nach Lies (1947) in einen 6 m langen Wohnraum (mit zwei Herdstellen) und einen 3 m langen Arbeitsraum (mit zwei Feuerstellen, Schlagsteinen, Schleifsteinen, Feuersteinsplintern, Tonklumpen - also Arbeitsplatz) gegliedert. Die andere Hälfte des Hauses (oder ein zweites?) von über 10 m Länge gliedert sich in einen 'Vorratsraum' und einen 'Stall'... Abstand der Wandpfosten 0,7 m. Stärke der Pfosten selbst 18 - 20 cm, die 50 - 70 cm tief saßen.“²⁹⁵

3.7.2 Bestattungen der Schönfelder Kultur

Eine Besonderheit der Schönfelder Kultur ist die Sitte der Brandbestattung mit entsprechenden Kulthandlungen auf Gräberfeldern, wobei die auffallend verzierten Schalen als Urnen dienten. Ein Friedhof mit 38 Körper- und 13 Brandbestattungen wurde auf dem Hasenberg bei Pevestorf durch Ausgrabungen untersucht, der in seinem Fundmaterial Komponenten der Bernburger-, Kugelamphoren- und Schönfelder Kultur aufweist. Unter den Grabbeigaben fanden sich Keramikgefäße, Steinbeile und -meißel, Pfeilspitzen und Feuersteinklingen. Zum Schmuck gehörten Bernsteinperlen und Spirälrollchen aus Kupferdraht. In den Grabgruben wurde Füllmaterial mit Brandresten, darunter Vogel- und Schweineknochen gefunden. In der Laufschrift des Friedhofes lagen zahlreiche Keramikscherben von Gefäßen und Trommeln, zwischen den Gräbern wurden Feuerplätze

²⁹¹ Vgl. ebd. S. 402 - 403.

²⁹² Vgl. Wetzel, Günter: Die Schönfelder Gruppe, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 125 - 130.

²⁹³ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2; Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 83.

²⁹⁴ Vgl. Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 513 - 514.

²⁹⁵ Schlette, Friedrich. Das Siedlungswesen der Becherkulturen, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 157. Schlette hält die Deutung als Stall für zweifelhaft, da Ställe im Neolithikum nicht nötig waren und auch sonst nicht belegt sind.

von Mensch und Tier freigelegt. Bestattungen der Schönfelder Kultur sind auch auf einem jungsteinzeitlichen Gräberfeld bei Wahlitz nachzuweisen. Die Schönfelder Kultur hatte dort einen Hang besiedelt, ihre Toten aber auf der Dünenhöhe beerdigt. Die Bestattungen erfolgten als Brandbestattungen. Dem Leichenbrand waren verbrannte Geräte und Gefäße beigegeben. Offensichtlich waren den Toten die Beigaben schon vor der Verbrennung mitgegeben und dann mit ihnen zusammen verbrannt worden.²⁹⁶

3.8. Schnurkeramische Kultur

Das Spätneolithikum in Mitteleuropa wird in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Chr. von der Schnurkeramik entscheidend geprägt. Zum großen Komplex dieser Kultur läßt sich im weiteren Sinne auch die Einzelgrabkultur stellen. Die Schnurkeramik gilt als die fundreichste neolithische Kultur Mitteleuropas überhaupt. Die Frage nach der Herkunft der Schnurkeramiker und der Entstehung ihrer Kultur konnte bis heute noch nicht eindeutig beantwortet werden. Während einige Forscher, so Marija Gimbutas, das Erscheinen der schnurkeramischen Kultur mit der Einwanderung von Bevölkerungsgruppen aus östlichen Steppengebieten in Zusammenhang bringen, sind andere der Ansicht, die Schnurkeramische Kultur habe sich im Verbreitungsgebiet entwickelt.²⁹⁷ Da Siedlungen der Schnurkeramik zunächst nicht gefunden wurden, dachte man an eine nicht sesshafte Bevölkerung, die Viehhaltung und Weidewirtschaft betrieb. Nach der Entdeckung einiger Siedlungen ist davon auszugehen, daß sich die Lebensweise der Schnurkeramiker von der anderer neolithischer Gruppen nicht wesentlich unterschied.²⁹⁸

3.8.1. Siedlungen der Schnurkeramik

Im Gegensatz zu den Gräbern gibt es zu Siedlungen der Schnurkeramiker nur wenige Quellen. Im Kreis Altenburg konnten eine schnurkeramische Siedlung gefunden werden, deren Behausungsreste sich als plattformartige Flächen in Hanglage abzeichneten und auf eine Streusiedlung hinwiesen. Die Häuser hatten eine Grundfläche von 6 - 9 x 4 - 6 m. Herdstellen und Kellergruben waren in einigen Fällen zu erkennen. Da Pfostenlöcher nicht vorhanden waren, wird angenommen, daß die Häuser in Schwellenbau errichtet wurden. Pfostenhäuser hat es dagegen wohl in einer schnurkeramischen Siedlung bei Gleine/Kreis Gera gegeben.

²⁹⁶ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 412 - 413.

²⁹⁷ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 81 - 82 und Alimen, Marie-Henriette und Marie-Joseph Steve (Hg.): Vorgeschichte, in: Fischer Weltgeschichte Bd. 1; Frankfurt/Main 1966, S. 134 - 136 und Matthias, Waldemar: Die Schnurkeramik im westlichen Mitteledeutschland, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 17.

²⁹⁸ Vgl. Matthias, Waldemar: Die Schnurkeramik im westlichen Mitteledeutschland, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S.15 - 17.

3.8.2. Bestattungen der Schnurkeramik

Charakteristisch für die Bestattungen der Schnurkeramischen Kultur sind Grabhügel, unter denen die Toten in einer Tiefe von 0,20 - 1,80 m unter der Bodenoberfläche beigesetzt wurden. Nach der Bauweise werden Steinkisten, Gräber unter Steinplatten, Mauergräber, Holzschreingräber und auch schlichte Erdgräber unterschieden.²⁹⁹ In den Gräbern wurden die Toten in Hockstellung beigesetzt. Archäologische Kriterien wie Waffen- oder Schmuckbeigaben lassen die Deutung zu, daß Männer als rechtsseitige, Frauen als linksseitige Hocker mit Blick nach Süden ins Grab gelegt wurden, wobei der Rumpf auf dem Rücken liegt, während Kopf und Beine zur Seite gewendet werden.³⁰⁰ Die Ausrichtung der Gräber ist vorwiegend westöstlich. Zu den Beigaben, die allerdings nur in der Hälfte der Fälle eine Deutung hinsichtlich des Geschlechtes des Toten zulassen, zählen neben Keramik Streitäxte, Knochennadeln, Muschel- und Tierzahnschmuck. Becher und Amphoren wurden häufig zusammen beigegeben, kommen aber auch einzeln vor. Gelegentlich fanden sich in einem Grab auch drei oder vier Schalen. Einzigartig ist der Fund von Füßschalen aus Holz in einem Grab bei Steden, die den Schluß zulassen, daß vielleicht häufiger Beigaben aus ähnlichem Material dem Toten mitgegeben wurden, diese aber in der Regel nicht erhaltungsfähig waren.³⁰¹ Die sogenannte facettierte Hammeraxt steht unter den Waffenbeigaben an erster Stelle und nahm auch innerhalb des Grabes einen bevorzugten Platz, meist vor dem Schädel, ein. Äxte und Beile sind fast ausschließlich rechten Hockern beigegeben worden. Bei den Klingen lassen sich ein längerer, eventuell als Waffe geeigneter, und ein kurzer Typ unterscheiden, von denen der letzte eher zum persönlichen Gebrauch bestimmt gewesen war. Eventuell kann es sich aber auch um Sichelklingen gehandelt haben.³⁰² Zahlreich sind in den Gräbern die Schmuckbeigaben, wobei Knochennadeln bei den rechtsseitigen Hockern und mehrfach in mit Äxten ausgestatteten Gräbern gefunden wurden. Muschel- und Tierzahnschmuck dagegen fand sich vorwiegend in Frauengräbern, obwohl auch hier Unterschiede deutlich wurden. Schmuck aus wenigen, nur leicht abgerundeten Muschelschalen, die punktförmige Bohrornamente aufweisen, fanden sich vorwiegend bei linken Hockern oder in den Gräbern von Jugendlichen. Perlmutter-scheibchen mit zentraler Durchbohrung kommen selten bei Männern, aber häufig und zahlreich in Frauengräbern vor und waren wohl Kleiderbesatz. Die schon von anderen Kulturen bekannten Zahnketten, vorwiegend aus Hundereißzähnen, sind Fundstücke aus Frauengräbern. Die Tatsache, daß diese Zähne über einen langen Zeitraum gesammelt und mit hohem Aufwand durchbohrt werden mußten, wird vom Bearbeiter als Indiz für ihren

²⁹⁹ Vgl. ebd. S.9 - 28.

³⁰⁰ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 81.

³⁰¹ Vgl. Matthias, Waldemar: Die Schnurkeramik im westlichen Mitteleuropa, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S.9 - 28.

³⁰² Die Diskussion über die Verwendung der Klingen, ob es sich um Waffen oder um bäuerliches Gerät gehandelt hat, findet sich bei Matthias, Waldemar: Die Schnurkeramik im westlichen Mitteleuropa, in:

hohen Wert gedeutet.³⁰³ Bernstein und kleine Röhren aus Knochen oder Gips kommen ebenfalls als Frauenschmuck vor, spielen aber nur eine geringe Rolle. Durchbohrte Eberhauer dagegen sind auf Gräber der rechtsseitigen Hocker beschränkt. Anhand der Fülle der Beigaben ließen sich sowohl bei den Männern als auch bei den Frauen sozial bevorzugte Personengruppen feststellen. Aus etwa dreißig Gräbern ist Metallschmuck bekannt. Es handelt sich um Ringe, Spiralen oder Röllchen, die von Frauen als Haarschmuck getragen wurden. Tierknochen können teilweise auf Fleischbeigaben zurückgeführt werden. Unterkiefer von Hunden oder Schweinen sowie Hornzapfen und Geweihreste müssen jedoch eine andere Bedeutung gehabt haben. Gelegentlich sind wohl auch Tiere mitbestattet worden: In einem Grab bei Nickelsdorf/Kreis Eisenberg lagen zu Füßen eines jungen Mannes zwei Hunde, in Köthen lag ein Hund vor dem Gesicht eines linksseitigen Hockers.³⁰⁴ In Zusammenhang mit den Bestattungen wird auch die Sitte der Trepanation erwähnt. Die Trepanierten haben mit einer Ausnahme den Eingriff alle längere Zeit überlebt. Bei den untersuchten Individuen handelt es sich sämtlich um Männer, die als rechtsseitige, westöstlich orientierte Hocker in Erdgräbern beigesetzt worden waren.³⁰⁵

Von den Bestattungen auf dem Hochplateau in der Dölauer Heide sind einige in den zeitlich-kulturellen Horizont der Schnurkeramik zu stellen. Das unter Grabhügel 1 geführte Grab war eine in den gewachsenen Boden eingetiefte Grube von 1 x 2 m Größe mit westöstlicher Orientierung, die in der Mitte durch eine Reihe kleiner, senkrecht gestellter Steinplatten unterteilt worden war. Die östliche Grabhälfte war von einer Steinlage bedeckt, während in der westlichen Grabhälfte einige Zahnreste eines kindlichen Individuums den einzigen Hinweis auf eine ehemalige Bestattung bildeten. Grabbeigaben konnten nicht gefunden werden. In Grabhügel 6 wurde neben den oben erwähnten Bestattungen der frühen Trichterbecherkultur ein innenverziertes Steinkammergrab ausgegraben. Die Steinkammer bildete im Grundriß ein längliches Rechteck mit den Maßen 3,20 x 1,30 m in nordnordöstlich - südsüdwestlicher Orientierung. Die Steinkammer wurde von 11 großen Sandsteinplatten gebildet und von 6 weiteren mächtigen Blöcken abgedeckt. Im Inneren der Kammer fanden sich Tonbrocken vom Verputz der Kammer und die vermorschten Überreste eines ehemaligen Holzeinbaus. Die schlecht erhaltenen Knochenreste machen wahrscheinlich, daß es sich bei dem Toten um einen männlichen Erwachsenen, Altersstufe Matur, handelte.³⁰⁶ Sieben der zum Grabbau verwendeten Steinplatten wurden mit Verzierungen versehen, davon sind die Muster auf fünf Platten eingepickt, auf zwei weiteren mittels einer weißen Farbmasse aufgemalt worden. An flächenfüllenden Motiven werden Zickzackbänder, waagerechte Schrägstrichbänder, senkrecht gestellte Wolfszahnreihen, die Zickzackbänder

Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 12.

³⁰³ Vgl. ebd. S. 13.

³⁰⁴ Vgl. ebd. S. 14.

³⁰⁵ Vgl. ebd. S.15.

aussparen, und Tannenzweigmuster genannt. Als Symbolzeichen wird eine Eiform mit Innenverzierung gedeutet, die nach Ansicht der Bearbeiter als Symbol der aus westeuropäischen Megalithgräbern bekannten sogenannten Dolmengöttin gelten kann. Ein Kreis kann vielleicht als Sonnensymbol angesprochen werden. Fünf Hakenzeichen an der Grabrückwand können in Anlehnung an westeuropäische Beispiele als Beildarstellungen gedeutet werden. Dort sind diese Beilsymbole häufig zusammen mit den Darstellungen weiblicher Figuren vergesellschaftet und werden daher als Symbol des männlichen Partners der Dolmengöttin angesehen.³⁰⁷ Grabhügel 17 enthielt neben anderen Bestattungen eine in den anstehenden Boden eingetiefe, aus acht Platten gebaute Steinkiste. Skelettreste konnten nicht mehr geborgen werden, dafür enthielt das Grab aber noch die reichen Beigaben, bestehend aus acht verschiedenen Gefäßen der Schnurkeramik. Eine weitere Steinkiste fand sich unter dem 2 m hohen Grabhügel 27. Auch hier zeigten Tonklumpen, daß die steinernen Grabwände sorgfältig abgedichtet worden waren. Unter der Steinkiste fand sich eine dünne, gelbe Sandschicht, die vom Ausgräber mit Begräbnissitten in Zusammenhang gebracht wird. In der Wanddecke der mit sechs Platten abgedeckten Steinkiste wurden neben einigen Knochenresten nur zwei Scherben eines schnurkeramischen Gefäßes und ein durchbohrter Eberzahn gefunden. Allerdings war das Grab durch Raubgräber geplündert worden. Die Steinkiste selbst war von einem kreisrunden Steinring von etwa 8 m Durchmesser eingefast; über der gesamten Grabablage wurde dann der Grabhügel aufgeschüttet.³⁰⁸ Auf dem Gelände der Schalkenburg/Quenstedt konnte eine Gruppe von vier Bestattungen entdeckt werden, die dem zeitlichen Horizont der Schnurkeramik zuzuordnen sind. Bei Grab 1 handelt es sich um eine nordost-südwestlich orientierte ovale Grube, die bis auf den anstehenden Fels eingetieft wurde. Sie enthielt das Hockerskelett eines weiblichen Erwachsenen der Altersstufe matur, das als linksseitiger Hocker mit Kopf im Nordosten und Blick nach Süden auf der flachen Grabsohle bestattet worden war. In Höhe des Kopfes fanden sich kleine Metallröllchen, bei denen es sich um Kopfschmuck handelt, der bei zeitgleichen weiblichen Hockern oft gefunden wurde. Zu den eigentlichen Grabbeigaben sind eine Amphore und zwei Becher der Schnurkeramik zu zählen, die hinter dem Rücken bzw. Oberhalb des Kopfes der Toten standen.³⁰⁹ In unmittelbarer Nähe fanden sich in zwei einfachen Gräbern die beigabenlosen Reste von zwei Kindern der Altersstufe Infans I.³¹⁰ Zusammen mit drei weiteren Gräbergruppen auf dem Gelände der Schalkenburg ergibt sich für die dortigen Bestattungen der Schnurkeramiker folgendes Bild: Es liegen vier räumlich getrennt Gräberfelder mit insgesamt 22 Bestattungen vor. Es handelt sich um einfache Erdgräber mit meist

³⁰⁶ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 73.

³⁰⁷ Vgl. ebd. S. 73 - 77.

³⁰⁸ Vgl. ebd. S. 81 und 82. Weitere Beispiele für Bestattungen der Schnurkeramik im Fundgebiet Dölauer Heide auf den folgenden Seiten.

³⁰⁹ Vgl. ebd. S. 142.

³¹⁰ Vgl. ebd. S. 142.

rechteckigem, gelegentlich ovalen Grundriß, in denen die Toten als sowohl rechtsseitige als auch linksseitige Hocker beigesetzt wurden. Die sonst übliche strenge Ost-Westorientierung der Gräber dieser Kultur konnte nicht beobachtet werden, Abweichungen Richtung Nordwest-Südost oder Südwest-Nordost waren durchaus üblich. Ebenso wies die Blickrichtung der Toten nicht einheitlich in südliche, sondern elfmal in südöstliche, dreimal in östliche und einmal in nördliche Richtung. Ob die Lage als rechtsseitiger oder linksseitiger Hocker geschlechtsspezifisch ist, war bei Abfassung des Berichtes noch unklar, kann aber angenommen werden. Von den 22 Gräbern enthielten 18 Einzelbestattungen und vier Doppelbestattungen. Bei dreizehn Toten handelte es sich um Kinder, bei den übrigen um einen Jugendlichen, vier jüngere Erwachsene und fünf ältere, aber nicht greise Erwachsene. 4 Kindergräber und ein Erwachsenengrab waren ohne Beigaben, jeweils ein Keramikgefäß fand sich in sechs Gräbern; meist hinter dem Kopf des Toten. Mehrere Gefäße enthielten die Doppelgräber. In Zweien der Doppelgräber, in dem offensichtlich Mann und Frau bestattet worden waren, wies jeweils eine beigegebene Axt einen der Toten als männlich aus. In einigen Gräbern konnte Kupferschmuck und Kleiderbesatz aus Zahnreihen festgestellt werden.³¹¹ Ein ähnliches Bild bieten Grabstellen, die bei Schafstädt, Kreis Merseburg ausgegraben wurden. Die Gräber der Schnurkeramik waren Steinkisten aus Kalk- und Sandsteinplatten, in denen als Beigaben Amphoren und Becher, aber nur wenige Schalen gefunden wurden. Weiter war den Toten Werkzeug, Waffen und Schmuck aus Knochenperlen und Tierzähnen mitgegeben worden. Der Bearbeiter weist ausdrücklich darauf hin, daß die Gräber in der Reichhaltigkeit der Ausstattung auffällige Unterschiede zeigten.³¹² Ein Steinkammergrab, gelegen bei Göhlitzsch, Kreis Merseburg, bietet ein Beispiel für die Bestattung einer sozial herausragenden Persönlichkeit. In einem 2,40 m hohen Grabhügel befand sich eine rechteckige Steinkammer mit den Maßen 2,40 m x 1,55 m, die aus sechs Sandsteinplatten gebildet wurde. Die Innenseiten der Platten waren sorgfältig mit Mustern verziert worden, darunter das Wolfszahnmotiv und das Tannenzweigmotiv. Neben geometrischen Motiven waren aber auch Darstellungen von Waffen in die Wände eingepickt worden. Die geometrischen Muster wurden zusätzlich durch rote Farbe, die Waffen durch schwarze Farbe hervorgehoben. Von den dargestellten Waffen sind ein Reflexbogen, ein Pfeilköcher mit sechs Pfeilen, ein hakenförmiges Gerät und eine Axt zu erkennen. Zu den Beigaben gehörten eine Amphore, eine Facettenaxt sowie möglicherweise ein Metallring und eine Feuersteinklinge.³¹³

³¹¹ Vgl. ebd. S. 139 - 150.

³¹² Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 424.

³¹³ Vgl. ebd. S. 422 - 423.

3.9. Einzelgrabkultur

Das Hauptverbreitungsgebiet der Einzelgrabkultur lag in Jütland und auf den Dänischen Inseln, allerdings werden ihre Hinterlassenschaften auch im nördlichen Deutschland gefunden. Nach Hermann Behrens handelt es sich bei der Einzelgrabkultur um einen „Komplex kultureller Erscheinungen, die sich um die Tongefäßform eines Bechers mit geschweiftem Profil gruppieren, welcher meist in charakteristischer Weise an seinem Oberteil verziert ist... Diese allgemeine Definition nimmt also auf ein ganz anderes Kulturelement Bezug, als der Name Einzelgrabkultur erwarten läßt, und den wir aus Gründen der Vernunft übernehmen. Davon abgesehen trifft aber in unserem Falle der Name Einzelgrabkultur auch sachlich zu.“³¹⁴

3.9.1. Siedlungen der Einzelgrabkultur

Eine Siedlung der Einzelgrabkultur konnte bei Suttorf/Neustadt a. Rbge. ausgegraben werden. Es wurden zahlreiche Gruben und Pfostenlöcher nachgewiesen; allerdings ließen sich keine Hausgrundrisse rekonstruieren. Daß Siedlungen der Einzelgrabkultur so selten gefunden werden, liegt eventuell an der Standortwahl der damaligen Bewohner, die ihre Ortschaften bevorzugt in heutigen Feuchtgebieten errichteten. Bei diesen inzwischen als Weideland genutzten Böden kommen archäologische Funde selten zutage.³¹⁵ Eine weitere Siedlung der Einzelgrabkultur lag bei Parchim, Bezirk Schwerin. Die neolithische Siedlung war in einer trockenen Klimaphase in einer Schleife der Elde errichtet worden und diente Jägern und Fischern als Wohnort. Auf einer Fläche von 25 x 30 m wurden Pfähle ehemaliger Behausungen, Werkplätze und Abfallansammlungen entdeckt. Die Tierknochen stammten überwiegend von Wildtieren; Getreidepollen wurden nicht nachgewiesen. Anhand der Keramikfunde ist die Siedlung zur Einzelgrabkultur zu stellen. Aufgrund von Ausgrabungsbefunden auf dem Siedlungsplatz Biederitz-Heyrothshberge kann mit ehemals vorhandenen Pfostenhäusern gerechnet werden. Von einer ehemaligen Herdstelle stammen Funde von Emmer und Einkorn. Wegen der im Sand schlechten Erhaltungsbedingungen für Tierknochen konnte nicht festgestellt werden, welche Haustiere gehalten wurden.³¹⁶ Nach Ausgrabungen in Jütland könnte das typische Haus der Einzelgrabkultur so ausgesehen haben: „Steinernes Wandfundament von 60 - 80 cm Stärke und 4,5 x 5m äußeren Maßen... Fußboden aus festgestampftem Lehm. Feuerstelle. Keine Pfosten. 4 m entfernt ein gleich

³¹⁴ Behrens, Hermann: Die Einzelgrabkultur im nördlichen Mitteldeutschland und in der Altmark, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 71.

³¹⁵ Vgl. Häbeler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 489.

³¹⁶ Vgl. Behrens, Hermann: Die Einzelgrabkultur im nördlichen Mitteldeutschland und in der Altmark, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 93 - 94.

gebautes Haus von nur rund 2 m Seitenlänge. Ohne Feuerstelle. Vielleicht ein Wirtschaftsgebäude.³¹⁷

3.9.2. Bestattungen der Einzelgrabkultur

Die Bestattungssitten der Einzelgrabkultur bieten nach Hermann Behrens ein differenziertes Bild. Den Gräbern gemeinsam ist, daß es sich um Einzelbestattungen unter Grabhügeln handelt. Die Gräber wurden oft in kleinen Gruppen auf Dünenzügen oder Moränenkuppen angelegt. Älteste Grabform ist das sogenannte Untergrab, eine in den Boden eingetiefte Grube, über der später der Grabhügel aufgeschüttet wurde. Später wurden die Verstorbenen auf der Erdoberfläche, ebenfalls unter einem Grabhügel bestattet. Wurde ein bereits bestehender Grabhügel für eine weitere Bestattung genutzt, grub man diesen bis auf die ehemalige Erdoberfläche auf und setzte den Toten dort bei. Allen Begräbnissen war gemeinsam, daß der Bestattungsplatz sorgfältig vorbereitet wurde: Die Grasnarbe und die obere Bodenschicht wurden entfernt und die Fläche durch ein Feuer eventuell kultischen Charakters gereinigt. Manchmal finden sich auch Spuren des Hakenpfluges unter den Grabhügeln, wobei es sich nicht feststellen läßt, ob hier vor der Bestattung rituell gepflügt wurde, oder ob zufällig Relikte neolithischen Ackerbaus erhalten blieben.³¹⁸ Der Verstorbene wurde in der Regel nicht ungeschützt der Erde übergeben. Entweder er war in einen Baumsarg oder auf ein Totenbrett gebettet, oder die Grabkammer war zu einer Holzkammer ausgebaut worden.³¹⁹

Formen der Körperbestattung sind von Wahlitz bekannt. Dort bestatteten die Angehörigen der Einzelgrabkultur ihre Toten in wenigen, holzausgekleideten, übereinander angeordneten Gräbern. Es wurden drei Bestattungsstellen mit Ober-, Mittel- und Untergrab festgestellt, die seitlich etwas gegeneinander verschoben waren. Den Toten waren einzelne Becher mitgegeben worden. Soweit die Überreste einen Schluß zulassen, sind die Toten teils in gestreckter Rückenlage, teils als seitliche Hocker beigesetzt worden. Die Orientierung der Gräber verlief in nordsüdlicher Richtung.³²⁰ Für diese Etagenordnung der Gräber finden sich Parallelen in Jütland. Ein Grab war mit einem Becher, einem Feuersteindolch, zwei Feuersteinklingen und neun Pfeilspitzen relativ reich ausgestattet. Die meisten der bei Körperbestattungen der Einzelgrabkultur zu beobachtenden Begräbnissitten sind nach

³¹⁷ Schlette, Friedrich: Das Siedlungswesen der Becherkulturen, in: Wetzel, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 155 - 168.

³¹⁸ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 151.

³¹⁹ Vgl. ebd. S. 151.

³²⁰ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 412 - 413. Weitere Körperbestattungen der Einzelgrabkultur wurden von Gräberfeldern in Brandenburg bekannt und bestätigen das hier entworfene Bild. Vgl. Wetzel, Günter: Odernurkeramik und Einzelgrabkultur in Brandenburg, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 101 - 113.

Behrens so allgemein, daß sie keine weitergehenden Schlüsse erlauben.³²¹ Brandbestattungen sind von mehreren Fundpunkten beschrieben worden. In einem Grabhügel bei Thüritz wurden zwei Brandgräber der Einzelgrabkultur untersucht. Im Zentrum eines von einer Steineinfassung umgebenen Grabhügels befand sich eine von einem weiteren Steinkranz umgebene Steinpackung, unter der in einer Grube der Leichenbrand ausgebreitet lag. Dem adulten Toten waren ein unverzierter Becher, ein Feuersteinbeil ohne Schneide und acht Pfeilspitzen mitgegeben worden. Alle Waffenbeigaben zeigten deutlich die Einwirkung von Feuer. Die Verteilung der verbrannten Knochenüberreste erweckte den Eindruck, als sei auch bei dieser Brandbestattung auf die Orientierung des Toten in Nordost (Kopf)-Südwestrichtung geachtet worden. An verschiedenen Stellen des Grabhügels verstreuter Leichenbrand läßt auf einige Nachbestattungen schließen. Bei weiteren Brandbestattungen waren die verbrannten Überreste der Toten in Keramikgefäßen, Urnen und Großbechern, beigesetzt worden. Nicht alle diese Begräbnisse enthielten Beigaben. Insgesamt ergibt sich, daß die Angehörigen der Einzelgrabkultur ihre eingeäscherten Toten in Urnen beisetzen. Hinsichtlich der Keramikbeigaben gibt es keine Unterschiede zwischen Körper- und Brandbestattungen. Während bei den Körperbestattungen den Toten Waffen und Werkzeuge mit ins Grab gelegt wurden, verbrannte man bei den Einäscherungen diese Beigaben mit dem Toten zusammen.³²²

Nach der Bestattung wurde der Grabbezirk im allgemeinen mit einem Kreisgraben eingefaßt, in dem sich häufig Brandspuren finden. Flechtzäune oder Palisadenringe um das Grab werden durch das Vorhandensein von Pfostenlöchern deutlich belegt. Zusätzlich zu den Begräbnissen in Einzelgräbern kommen auch Nachbestattungen in Großsteingräbern vor.³²³

3.9.3. Ein endneolithischer Kultplatz

Ein 2 m langer Findling mit einer breiten, künstlich eingemeißelten Rinne, im Text als „Blutrinne“ bezeichnet, der sich am Rande eines endneolithisch-bronzezeitlichen Hügelgräberfeldes fand, wird wie folgt beschrieben: „Die archäologische Untersuchung des ‘Opfersteins’ 1957 ergab, daß der Stein in der Mitte einer künstlichen Mulde von 30 Dm auf einem Fundament von Rollsteinen lag. Die Mulde war von einem flachen, kreisförmigen Wall umgeben. In der Pflasterung, teils auch unter dem Findling, kamen zahlreiche Flintgeräte und Scherben, 1 endneolithische Axt und 1 Flintbeil zutage. Chemische Bodenuntersuchungen ergaben hohe Phosphatwerte, wie sie z.B. von dort niedergelegten organischen Opfergaben stammen könnten, so daß diese Stelle wohl in Verbindung mit dem

³²¹ Vgl. Behrens, Hermann: Die Einzelgrabkultur im nördlichen Mitteldeutschland und in der Altmark, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 94.

³²² Vgl. ebd. S. 94 - 95.

³²³ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 152.

Hügelgräberfriedhof als Kultplatz gedeutet werden kann.³²⁴ Als ähnliche Erscheinungen können wohl die sogenannten Rillensteine (Steine mit eingemeißelten Rinnen) und Schalensteine (Steine mit eingepickten Näpfchen) gedeutet werden, die allerdings zum größten Teil jünger als endneolithisch sein dürften.³²⁵

3.10. Glockenbecherkultur

Die von Spanien bis Böhmen verbreitete Glockenbecherkultur drang sowohl von Franken und Hessen als auch von Böhmen nach Mitteleuropa vor. Die Bevölkerung der Glockenbecherkultur unterschied sich von der übrigen in Mitteleuropa ansässigen jungneolithischen Bevölkerung durch ein anthropologisches Merkmal, den sogenannten Kurzkopf. Zwischen anthropologischem Typ und der archäologischen Kultur besteht hier ein eindeutiger Zusammenhang, so daß auf eine Vermischung einer eingewanderten Population mit der autochthonen Bevölkerung geschlossen wird.³²⁶ Für diese Gruppe liegen kaum Hinweise auf Pflanzenbau vor; offensichtlich waren weder Beile noch Feldbau- oder Erntegeräte bekannt. Unter den Haustieren hatten Schafe und Ziegen größere Bedeutung. Auch die Art der Bewaffnung war anders: Die Armschutzplatten aus Knochen oder Schiefer und Pfeile als Grabbeigaben erlauben den Schluß, daß die Kampfmethoden sich von denen der mit Streitäxten bewaffneten Schnurkeramiker unterschieden haben. Auch Kupferdolche und durchbohrte Knöpfe treten häufiger auf. Besonders ausgeprägt war das handwerkliche Können dieser Kulturgruppe, wie zahlreiche Gold- und Silberfunde belegen.³²⁷

3.10.1. Siedlungen der Glockenbecherkultur

Siedlungen der Glockenbecherkultur konnten in den letzten Jahren in der Nähe von Jena nachgewiesen werden. Die Plätze liegen nur wenige Kilometer voneinander entfernt und bilden eine Gruppe. Allerdings wurden nur Gefäßscherben und Werkzeug gefunden. Siedlungsgrundrisse wurden nicht bekannt. Die meisten Siedlungsplätze liegen auf Höhen und am Rande der Mittelgebirge, während sie in den bevorzugten Ackerbaulagen zu fehlen scheinen, was aber auch auf die Fundsituation zurückzuführen sein könnte.³²⁸ Daß Pfostenhäuser bekannt gewesen sind, belegen Pfosten Spuren von Bottendorf/ Kreis

³²⁴ Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häßler, Stuttgart 1991, S. 517.

³²⁵ Wegner, Günter: Leben - Glauben - Sterben vor 3000 Jahren. Bronzezeit in Niedersachsen, Hannover 1996, S. 195 - 200.

³²⁶ Vgl. Schirinig, Heinz (Hg.): Großsteingräber in Niedersachsen, Hildesheim 1979, S. 121 - 126.

³²⁷ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 85.

³²⁸ Vgl. Neumann, Gotthard: Die Glockenbecherkultur im Spiegel einiger thüringischer Siedlungsplätze, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 131 - 142.

Artern.³²⁹ Pfostenhäuser von 8 und 10 m Länge wurden aus Grabungsbefunden bei Kozly/CSSR rekonstruiert.³³⁰

3.10.2. Bestattungen der Glockenbecherkultur

Die Angehörigen der Glockenbecherkultur bestatteten ihre Toten in Einzelgräbern, doch kommen auch Nachbestattungen in Kollektivgräbern vor. Die Veränderungen des kulturellen Milieus lassen sich bei den Bestattungssitten gut verfolgen. Im Gegensatz zu den Angehörigen der Einzelgrabkultur bestatten die Glockenbecherleute ihre Toten nun in Flachgräbern, allerdings auch in Hocklage. Die Männer führen keine Streitaxt mehr mit sich, sondern die charakteristische Waffe ist der Dolch. Feuersteinpfeilspitzen und Armschutzplatten zeigen, daß diese Männer Bogenschützen waren.

Ein besonders beigabenreiches Grab der Glockenbecherkultur konnte bei Esbeck / Landkreis Helmstedt untersucht werden. Der männliche Tote war in Hockstellung, auf der linken Körperseite liegend, mit rechtwinklig angezogenen Oberschenkeln und zum Gesicht erhobenen Händen beigesetzt worden. Die Gebeine eines im gleichen Grabe bestatteten Kindes waren vermutlich durch die Wühltätigkeit von Nagern nicht mehr im anatomischen Verband, sondern über das ganze Grab verteilt.³³¹ Zu den Beigaben zählte eine Vierfüßschenschale mit verziertem Rand, die in der Beckenregion des Toten stand. Auf und neben der Schale befanden sich ursprünglich Fleischbeigaben. Von vier sorgfältig zugerichteten Pfeilspitzen lagen zwei im Brustbereich des Toten. Als besonders bedeutend wird die Beigabe eines Kupferdolches angesehen, der sich unter dem Kopf befand.³³² Um eine Bestattung in einer Grube handelte es sich auch bei dem Angehörigen der Glockenbecherkultur, der bei Vollersode/Wallhöfen in einem Grabhügel beigesetzt worden war. Die ehemalige Grube in der Mitte des Hügel war an der Bodenverfärbung und einer ovalen Grabeinfassung erkenntlich. Ein Glockenbecher, eine Pfeilspitze und ein Kratzer waren dem Toten mit ins Grab gegeben worden.

³²⁹ Vgl. Schlette, Friedrich. Das Siedlungswesen der Becherkulturen, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 155 - 168.

³³⁰ Vgl. ebd. S. 157.

³³¹ Dazu äußert sich der Bearbeiter folgendermaßen: „Es liegt damit aber die Doppelbestattung eines Erwachsenen (Mann) mit einem Kind vor, ein Befund, der auch in den Glockenbechergräbern des benachbarten mitteleutschen Raumes selten ist. Nach unterschiedlichen völkerkundlichen Beispielen sind zahlreiche Deutungen möglich, da die verwandtschaftlichen Verhältnisse zwischen Mann (Vater?) und Neugeborenem nicht bekannt sind. Eine besondere Wertschätzung der Verstorbenen scheint sich jedoch in der reichhaltigen Beigabenausstattung widerzuspiegeln.“ Thieme, Hartmut: Eine beigabenreiche Doppelbestattung der Glockenbecherkultur vom 'Nachtwiesen-Berg' bei Esbeck, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S. 135.

³³² Zu dem Fund bemerkt Hartmut Thieme: „Durch seine Beigabenfülle, die Metallbeigabe(n) und die Bestattungsform (Mann/Kind) ist das Glockenbechergrab von Esbeck nicht nur regional von Bedeutung, denn abgesehen davon, daß ein derartiger Befund, wie oben bereits erwähnt, in Niedersachsen bisher nicht dokumentiert werden konnte, sind auch im mitteleutschen Raum nur relativ wenige glockenbecherzeitliche Metallfunde bekanntgeworden. Erst in der Tschechoslowakei findet sich eine größere Zahl vergleichbarer Funde, aus denen sich neben anderen Merkmalen, z.B. Keramikformen, Verzierungen usw. kulturelle Verbindungen, d.h. Einflüsse aus dem böhmisch-mährischen Raum ablesen lassen. Des weiteren bestätigt der Grabbefund die bereits von U. Fischer 1956 für die Glockenbecherkultur festgestellte typische geschlechtliche Differenzierung der Totenlage, wonach die linken Hocker männlich und die rechten Hocker bei gleicher Blickrichtung (nach Osten) weiblich sind. Dies wird nicht zuletzt durch die Beigaben (Dolch, Pfeilspitzen) unterstrichen.“ Ebd. S. 135 - 136.

C. Religionen steinzeitlicher Kulturen

Der Übergang von einer rein aneignenden zur produzierenden Wirtschaftsweise führte zu kulturellen Neuerungen, die sich von allem bis dahin Bekannten abhoben und „diese Zäsur zu einer der tiefgreifendsten der Menschheitsgeschichte werden ließen.“¹ Pflanzenanbau, Tierhaltung, feste dorfartige Siedlungen mit einer entwickelten Architektur entstanden. In Anpassung an die neue Lebensweise müssen sich Sozialstruktur und -verhalten innerhalb der jeweils zusammenlebenden Gruppen ebenso entscheidend gewandelt haben wie ihr Verhältnis untereinander. Bisher konnten die kleineren, umherziehenden Verbände der Jäger auf die Anforderungen der Umwelt rasch eingehen: Bei heutigen Wildbeuterguppen hängt die Gruppengröße unter anderem auch vom jahreszeitlich bedingten Nahrungsangebot ab. Ist es reichlich, findet sich eine relativ große Gruppe zusammen, wird es knapper, spaltet sich die Gruppe in Kleingruppen auf.² Ähnlich reagieren Wildbeuter bei Konflikten innerhalb der Gruppe - man geht auseinander.³ Bei drohenden Auseinandersetzungen mit benachbarten Jägerverbänden konnte man ausweichen. Wie völkerkundliche Studien ergeben haben, können Wildbeuterkulturen fast als Überflußgesellschaften charakterisiert werden. Sie haben in der Regel immer das zum Leben Notwendige und benötigen zu ihrer Existenzsicherung nur einen Bruchteil der Zeit, die Bauern dafür aufwenden.⁴ Sind dagegen erst einmal feste Siedlungen vorhanden, kann weder bei Konflikten noch bei einem sich verknappenden Nahrungsangebot mit Ausweichen reagiert werden, dazu ist die Investition an Arbeitskraft in den Hausbau und die Anlage von Ackerflächen zu hoch. In festen Siedlungen sind daher Größe und Zusammensetzung der Bevölkerung annähernd konstant. Entscheidungsfindung und Zusammenleben werden komplizierter und führen zu sozialen Spannungen, die vor Ort gelöst werden müssen. Mit Beginn des Neolithikums wurden daher Mechanismen entwickelt, die in der Lage waren, Spannungen und Konflikte innerhalb der Gruppe zu begrenzen und zu lösen. Eine Möglichkeit ist die Schaffung politischer Instanzen, z.B. eines Dorfrates oder eines Häuptlingsamtes - die Gesellschaft beginnt, sich zu differenzieren. Dieser Prozeß kann archäologisch anhand unterschiedlicher Haustypen oder verschiedener Grabausstattungen verfolgt und belegt werden.⁵ Eine weitere Möglichkeit ist die vermehrte Durchführung von Ritualen, „in denen Konflikte kanalisiert und in einem

¹ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 75.

² Vgl. Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 248.

³ Vgl. Mohr, Hans: Natur und Moral, Darmstadt 1995, S. 20.

⁴ Vgl. Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 241 - 243.

⁵ Vgl. die Diskussion um die zeitliche Einstufung und Interpretation der Grabungen von Dimini. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 327 -330.

kontrollierten Rahmen abgebaut werden.“⁶ Diese hier beschriebenen tiefgreifenden Veränderungen, die sich beim Übergang von einer rein aneignenden zur produzierenden Wirtschaftsweise vollzogen, hatten Veränderungen im Geistesleben der frühen Bauern zur Folge, die archäologisch deutliche Spuren hinterlassen haben. Daß Kulte existierten, läßt sich nicht nur aufgrund des heutigen Wissens über die Religionen ursprünglich lebender Pflanzergesellschaften vermuten. Die Wandmalereien in den Ruinen Çatal Hüyüks, die Figurinen des neolithischen Griechenlands und die Tierbestattungen des spätneolithischen Mitteleuropas sind wenige, aber deutliche Beispiele für die hoch entwickelten religiösen Vorstellungen neolithischer Gesellschaften.

1. Frühe Religion Anatoliens

„‘Ex oriente lux’ lautet ein altes geflügeltes Wort, und wir wissen heute besser denn je, daß dieser Ausspruch zu Recht besteht. Denn... die entscheidenden ‘Erfindungen’ der Menschheit [sind] auf dem Boden des alten Orients entstanden“⁷, so Barthel Hrouda. Mit der neuen Wirtschaftsweise veränderte sich zwangsläufig auch die Geisteswelt der ehemaligen Jäger. Erstmals in der Geschichte der Menschen deutet eine Fülle archäologischer Zeugnisse gerade im Vorderen Orient auf religiöse Vorstellungen und kultische Handlungen, die einen Einblick in die neolithische Religion der vorderorientalischen Geschichtsräume gestattet.⁸

1.1. Religion in Çatal Hüyük

Basis aller Aussagen zu neolithischer Religion sind die Ergebnisse der Ausgrabungen in Çatal Hüyük, wo außerordentlich günstige Erhaltungsbedingungen eine weitgehende Rekonstruktion des Stadtbildes, der Häuser und ihrer Innendekoration ermöglichten. Gerade diese Dekorationen zusammen mit den Kunstgegenständen der Siedlung erlauben einen Zugang zur Geisteswelt ihrer einstigen Bewohner.

1.1.1. Die Deutung Mellaarts

James Mellaart, geboren 1925, studierte Alte Geschichte und Ägyptologie in London und Leiden. In den fünfziger Jahren reiste er als Mitglied des Britischen Archäologischen Instituts nach Anatolien, um dort archäologische Feldaufnahmen und Ausgrabungen durchzuführen. Während dieser Reise stieß er im November 1958 auf den Doppelhügel von Çatal Hüyük.

⁶ Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 248. Vgl. auch Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 279.

⁷ Hrouda, Barthel: Der Alte Orient, München 1991, S. 5.

⁸ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 91.

Obwohl die Anhöhe inzwischen verschüttet und von Wildkräutern überwuchert war, zeigten sich doch an einigen vom Wind kahlgefegten Stellen zweifelsfrei Spuren frühester Besiedlung.⁹ Drei Jahre später begann Mellaart mit einem Team von Wissenschaftlern mit der Ausgrabungen, die sich über mehrere Jahre hinzogen. „1966, nach der fünften Grabungskampagne, hatten sie etwa ein Dreißigstel des insgesamt 17,5 m hohen Ostflügels freigelegt, der immerhin von Nord nach Süd 450 m und von West nach Ost 300 m mißt, also über 13 ha bedeckt... Im westlichen ´Gabelberg´ wurden lediglich einige Sondierungsgräben gezogen.“¹⁰ Parallel zum Fortschreiten der Arbeiten wurden vier Vorberichte veröffentlicht¹¹; ein Jahr später folgte eine Monographie, die die ersten drei Grabungskampagnen ausführlich schilderte, und in der Mellaart besonders auf Kunst und Religion der Bewohner dieser frühen neolithischen Siedlung einging.¹²

1.1.1.1. Gottheiten

Im Zentrum dieser von Mellaart rekonstruierten Religion steht die Gestalt einer Großen Göttin, deren „Vorhandensein ... schwerlich abgestritten werden konnte“¹³. Es ist dies eine Göttin, die im Mittelpunkt eines Fruchtbarkeitskultes stand, und die sich im Laufe der Zeit zu den „Muttergottheiten archaischer und klassischer Zeit,... jenen zum Teil wenig greifbaren Gestalten, die als Kybele, Artemis und Aphrodite bekannt sind“¹⁴ wandelte. Abbilder dieser Göttin fanden sich als große Gipsreliefs in einem Teil jener Häuser, die Mellaart als Heiligtümer identifizierte. Es handelt sich hierbei um die oben beschriebenen plastischen Darstellungen menschlicher Körper mit waagrecht abgespreizten Armen und Beinen sowie gelegentlich einer Verdickung in der Nabelregion, die nach Ansicht Mellaarts als Schwangerschaft zu deuten ist.¹⁵ Weitere Belege für den Kult einer solchen Muttergottheit stellen nach Mellaart die zahlreichen Figurinen dar, die während der Grabungen selten in den Wohnhäusern, oft aber in den Kultstätten gefunden wurden. Diese Figurinen dienten „als Kultstatuen in den Heiligtümern“ und verkörperten „die verschiedenen Gottheiten oder deren Aspekte“¹⁶. Daß die Muttergottheit in ihren unterschiedlichsten Erscheinungsformen verehrt

⁹ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 40.

¹⁰ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 241.

¹¹ Es handelt sich um die folgenden Veröffentlichungen: Mellaart, James: Excavation in Çatal Hüyük, 1961. First preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 12, London 1962, S. 41 - 65, ders.: Excavation in Çatal Hüyük, 1962. Second preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 13, London 1963, S. 43 - 103, ders.: Excavation in Çatal Hüyük, 1963. Third preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 14, London 1964, S. 39 - 119, ders.: Çatal Hüyük West, in: Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 15, London 1965, S. 135 - 156 und ders.: Excavation in Çatal Hüyük, 1965. Fourth preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 16, London 1966, S. 165 - 191.

¹² Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967.

¹³ Ebd. S. 38.

¹⁴ Ebd. S. 38.

¹⁵ Vgl. Abschnitt 3.1.1.1. dieser Arbeit.

¹⁶ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 214.

wurde, kann nach Mellaart ebenfalls mit Hilfe der Statuetten gefolgert werden. Eine dieser Erscheinungsformen der Göttin ist die der Herrin über die Wildnis und den Tod: „Die Macht der Wildnis und des Todes kam treffend zum Ausdruck im Leopard, dem größten und grausamsten wilden Tier des Landes...Ebenso wie der Mensch der Jungsteinzeit gelernt hatte,... die Natur zu beherrschen,... so drückten seine Skulpturen und Plastiken deutlich die Macht der Götter über die Wildnis aus.“¹⁷ Eine Anzahl kleiner Figürchen zeigt diese Göttin der Wildnis und des Todes: „Leoparden stützen die Göttin bei ihrer Niederkunft, Leopardenjunge ruhen auf ihren Schultern, und Leopardenhäute kleiden sie. Zwei Göttinnen verschiedenen Alters stehen hinter Leoparden, denen sie die Rücken lieblosen“¹⁸. Als Beschützerin des Wildes und als Herrin der Jagd wurde die Göttin in ihrem Jagdheiligtum verehrt,¹⁹ ein Gebäude, dessen Wände Jagdszenen schmücken. Ein Bildnis der Göttin selbst fand sich in diesem Heiligtum nicht in Form eines Reliefs oder Wandbemalung, sondern als Statuette. Die Zuständigkeit der Großen Göttin oder einer ihrer Erscheinungsformen für die Vegetation und den Ackerbau „geht nicht nur aus zahlreichen Wiedergaben von Blumen- und Pflanzenmustern hervor, die man auf ihrer Gestalt oder in ihren Heiligtümern anbrachte, sondern auch aus dem Vorkommen ihrer Statuetten zusammen mit Korn und Kreuzblütlern im... Leopardheiligtum sowie aus der Entdeckung der Darstellung einer gebärenden Göttin in einem Getreidebehälter.“²⁰ Da eines der Heiligtümer mit Blütenmuster und textilen Dessins, den Vorläufern jener Muster, die sich heute noch auf anatolischen Kelims finden, verziert war, ist es für Mellaart naheliegend, daß diese Gottheit ebenso für die Weberei zuständig war.²¹ Zusätzlich hat diese große Muttergestalt aber auch einen finsternen Aspekt: „Da sie wahrscheinlich auch Todesgöttin ist, wird sie von einem Raubvogel, möglicherweise einem Geier, begleitet, und ihr grimmiger Ausdruck läßt an hohes Alter denken - die grimmige Alte späterer Mythologie. Ihre Todessymbole, Geier, werden in frühen Kultstätten häufig dargestellt,... und eine beziehungsreiche Symbolik... findet plastischen Ausdruck in Mutterbrüsten, in die man Schädel von Geiern, Fuchs und Wiesel eingelassen hat.“²²

Das Pantheon wurde jedoch nicht allein von weiblichen Figuren beherrscht - auch eine männliche Gottheit nahm eine bedeutende Stellung ein. Für Mellaart steht fest, daß sowohl die Kopfreiefs von Widdern und Stieren als auch die Stiermalereien und die Bukranien letztlich eine männliche Gottheit darstellen sollten: „Als Sinnbild männlicher Fruchtbarkeit nahm sich ein Auerochs oder großer Widder eindrucksvoller aus als ein Mann selbst“²³. Daß seine Interpretation der Widder- und Stierbildnisse als Göttergestalten richtig ist, belegen angeblich einmal Statuetten, die eine männliche Gestalt mit Stier zeigen, zum anderen aber

¹⁷ Ebd. S. 215 - 216.

¹⁸ Ebd. S. 216.

¹⁹ Vgl. Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, Abb. 16, S. 33 sowie Taf. 30 und 31.

²⁰ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967. S. 234.

²¹ Vgl. ebd. S. 234.

²² Ebd. S. 234 - 235.

²³ Ebd. S. 215.

auch ein plastisch modellierte Widder- oder Stierköpfe, die als Wandrelief direkt unterhalb der Göttinnenfiguren angebracht wurden. Letztere Darstellungen werden gedeutet als Göttin, die den Widder oder Stier gebär.²⁴ Der hier einen Sohn in Form eines Stiers oder Widders gebärenden Göttin glaubt Mellaart wiederzubegegnen in der bereits erwähnten plastischen Darstellung einer sitzenden, von zwei Leoparden gestützten Gebärenden. Eine andere Statuette zeigt diese männliche Götterfigur, die nun nicht als Stier, sondern in menschlicher Gestalt auftritt, in der Umarmung mit der Großen Göttin selbst.²⁵ „Es ist möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die beiden Szenen eine Abfolge von Ereignissen berichten: die Vereinigung des Paares zur Linken und das beabsichtigte Ergebnis zur Rechten. Die Göttin bleibt dieselbe. Das männliche Prinzip ist einmal in der Gestalt des Gatten und dann wieder in der des Sohnes vertreten. Es mag sich um eine der frühesten Darstellungen des hieros gamos, der ‚heiligen Hochzeit‘, handeln.“²⁶ Diesen Sohn, auf einem Leoparden reitend, stellt eine weitere kleine Statuette dar. Sowohl männliche als auch weibliche Gottheit sind in verschiedenen Altersstadien und damit mit verschiedenen Eigenschaften abgebildet. Bei weiblichen Figurinen bedeutet beispielsweise ein grimmiger Gesichtsausdruck, daß es sich um die Göttin des Todes handeln muß, wohingegen Töchter an ihren fehlenden Brüsten zu erkennen sind²⁷. Die männliche Gottheit dagegen manifestiert sich als Knabe, als Jäger und Herr der Tiere, letzterer kenntlich durch die Leopardenfellmütze, und als Ehegefährte, dessen Kennzeichen der Stier oder auch nur ein Bart sein kann.²⁸ Aus den oben beschriebenen Deutungen verschiedener Reliefs, Wandbemalungen und Figurinen glaubt Mellaart, folgendes Pantheon rekonstruieren zu können: „Die Götterfamilie folgte somit dem Muster der menschlichen, und die vier Aspekte, die sich zeigen, waren in der Reihenfolge der Wichtigkeit: Mutter, Tochter, Sohn und Vater. Damit erhebt sich die Frage, ob die Jungsteinzeitleute diese als vier Gottheiten oder nur als zwei verehrten, da Mutter und Tochter... nur zwei Begriffe des Aspekts Weib, Vater und Sohn nur zwei des Begriffs Mann darstellen... Der allgemeine Eindruck... spricht für das Vorhandensein nur zweier Gottheiten: der großen Göttin und ihres Liebhabers.“²⁹

Die Dekorationen der Heiligtümer, besonders aber die Figurinen bringen nicht nur die verschiedenen Aspekte der Göttin und des Gottes zum Ausdruck, sondern sie erzählen „eine förmliche Geschichte; sie beziehen sich auf bestimmte Episoden im Leben einer Gottheit oder rufen an sich wohlvertraute Gedankenverbindungen ins Bewußtsein.“³⁰ Dies heißt, daß die neolithischen Bewohner Çatal Hüyük einen Mythos gekannt haben, in dem die

²⁴ Vgl. ebd. S. 149.

²⁵ Schiefer-Reliefplatte aus Gebäude VI A 30, die auf der linken Seite ein Paar, davon eine Gestalt aufgrund der üppigen Bauch- und Steißregion sicher als weiblich erkennbar, darstellt. Auf der rechten Seite derselben Platte ist eine Mutter, mit ihrem Kind spielend, dargestellt. Vgl. ebd. Taf. 83.

²⁶ Ebd. Unterschrift zu Taf. 83.

²⁷ Vgl. ebd. S. 236.

²⁸ Vgl. ebd. Verzeichnis der Skulpturen S. 239.

²⁹ Ebd. S. 236.

³⁰ Ebd. S. 214.

mythischen Wesen klare Konturen haben, „sie werden zu Göttern,... deren Beziehungen untereinander zum Gegenstand beachtlicher Spekulation und Systematisierung“³¹ werden.

1.1.1.2. Kult

Der glückliche Umstand, daß Mellaart seiner eigenen Auffassung zufolge die Kultstätten Çatal Hüyüks ausgraben konnte, macht Aussagen nicht nur über die Zusammensetzung des Pantheons, sondern auch über die Art der kultischen Verehrung möglich, der sich diese Gottheiten erfreuten. Die neolithischen Bewohner Anatoliens verehrten ihre Göttin mit ihrem Gefährten/Sohn in Heiligtümern und Kultstätten, die sich in erstaunlich hoher Zahl in ihrer Siedlung fanden. Diese Kultstätten unterscheiden sich weder in ihrer Ausstattung noch in ihrer Größe von den gewöhnlichen Wohnhäusern der Ansiedlung³², sind aber so auffallend dekoriert, daß Mellaarts Ansicht nach an eine profane Nutzung nicht zu denken ist.³³ Ein Heiligtum in Çatal Hüyük war ein Gebäude aus Lehmziegeln, Rohr und Putz, das direkt, ohne Zwischenraum oder Gang, an die benachbarten Häuser angrenzte. Zutritt zu dem Heiligtum erlangte der Besucher durch eine Einstiegs Luke im Dach, von der aus eine Treppe in den Küchentrakt führte - dies genau so wie bei allen übrigen Häusern. Kultstätte, Heiligtum oder Wohnhaus hatten an der Südseite des Hauses einen in die Wand eingelassenen Backofen mit kuppelförmiger Überdachung und eine zusätzliche Feuerstelle. An den Küchentrakt anschließend lag die gemauerte große Plattform, unter der die weiblichen Familienmitglieder und die Kinder bestattet wurden, die Schlafplattform des Hausherrn schloß sich, an die nördliche Wand grenzend, an.³⁴ Hauptmerkmal der Heiligtümer waren einmal besonders sorgfältig ausgeführte Wandmalereien mit Motiven, die religiöse Bedeutung hatten; und dazu zählen nicht nur Abbildungen der Göttin, sondern auch die zeichnerischen Darstellungen von Tieren, Jagdszenen, Landschaften, Blumen und Handabdrücken, letztere ein Zeichen für die Aktivitäten „frommer Beter“³⁵. Ein weiteres Kennzeichen der Heiligtümer waren die in Gips ausgeführten Halbreiefs, die die Göttin selbst, ihre Brüste, Stier- oder Widderköpfe oder andere Tierreliefs zeigten. Zusätzlich schmückten eine Reihe von Bukranien die Ränder der Plattformen in den Heiligtümern. In zwei Gebäuden fanden sich Menschenschädel, die man auf Sockel³⁶ gestellt hatte. Nicht alle Heiligtümer waren gleich. Entsprechend den verschiedenen Aufgaben, die Göttin und Gott zu erfüllen hatten, wurden sie in den unterschiedlichsten Heiligtümern verehrt. Zu den

³¹ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 280.

³² Sowohl Wohnhäuser als auch Heiligtümer haben einen Backofen und einen Herd im südliche gelegenen Küchentrakt des Hauses; immer liegt die für die Frauen bestimmte Schlafplattform dem Küchentrakt gegenüber; in beiden Haustypen finden sich Vorräte. Sowohl in den Heiligtümern als auch in den Wohnhäusern wurden die Toten bestattet - es fand sich bei den Bestattungen kein Unterschied hinsichtlich Geschlecht und Alter, der auf unterschiedliche Nutzung der Haustypen schließen ließe.

³³ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 95 - 210.

³⁴ Vgl. ebd. S. 73 - 75.

³⁵ Ebd. S. 102.

wichtigsten zählt das Geierheiligtum mit seiner zeichnerischen Darstellung übergroßer Geier, die auf kopflose Menschen einhacken. Hier fanden sich auch die oben erwähnten Menschenschädel: einer von ihnen in einem Korb unterhalb eines Stierkopfes an der Westwand, ein zweiter unterhalb eines Stierkopfes an der Ostwand und zwei weitere am Rande einer kleineren Eckplattform unterhalb der Geierdarstellung. Nur in einem einzigen anderen Gebäude, aber in einer jüngeren Schicht, wurde noch ein Menschenschädel gefunden. Nach Mellaart dienten die Schädel als Requisiten in einem Beerdigungsritual, während die Geier den Todesaspekt der Göttin verkörpern. Eines der zahlreichen Stierheiligtümer findet sich in Schicht VII. Hier sind einige kleinere und größere Stierköpfe plastisch aus Gips auf die Wände aufmodelliert. Hinzu kommen mehrere Paare weiblicher Brüste, die teils nebeneinander, teils übereinander angeordnet sind und aus deren offenen Brustwarzen die Zähne oder Schädel kleinerer Raubtiere hervortreten. Eine weitere Kultstätte zeigt dieselbe „Symbolverbindung, doch in viel großartigerer Ausführung. Dort befindet sich der Kopf eines mächtigen Widders... aus welchem eine einzelne Brust hervortritt. Aus ihrer Öffnung ragt der Unterkiefer eines riesigen Keilers mit entsetzlichen Hauern.“³⁷ Ein besonders beeindruckendes Heiligtum entdeckte Mellaart in Schicht VI. „Es bot mit seinen Bukranien einen schreckeneinflößenden Eindruck: Zwei befanden sich auf der für den Mann bestimmten Eckplattform, ein drittes hinter einer sorgfältig modellierten Bank, aus der sechs paar Auerochshornscheiden ragten, während ein siebentes Paar sich - seinerseits ähnlich einem Bukranion - am Ende erhob. Der Eindruck, den selbst die Überreste dieser Ausstattung noch hinterlassen, ist der schreckenerregender Manneskraft, und man darf annehmen, daß es sich hier um eine der männlichen Gottheit geweihte Kultstätte handelte.“³⁸ Aber auch der Göttin selbst waren Heiligtümer geweiht. Da sind einmal die zahlreichen Gebäude, in denen sie selbst als großes Relief oder Malerei eine oder mehrere Wände ziert; das sind immerhin 13 der insgesamt 28 Hauptheiligtümer.³⁹ Dann stand ihr Kult als Herrin der Tiere und Hüterin der Jagd im Jagdheiligtum im Vordergrund, eine Kultstätte der Schicht III, in der eine Reihe leopardenfellbekleideter kleiner Männer Jagd auf einen überdimensional dargestellten Hirschen und einen ebenso riesigen Stier machen. Daß dieses Heiligtum der Göttin geweiht war, geht aus den hier gefundenen weiblichen Plastiken hervor, welche die Göttin in Begleitung von Leoparden zeigen.⁴⁰ Die mit Leopardfell bekleideten Jäger deutet Mellaart als Priester des Jagdrituals, wohingegen zwei kopflose Gestalten Ahnenfiguren bedeuten könnten.⁴¹ Der im Jagdheiligtum und bei den Göttinnenstatuetten so deutliche Zusammenhang zwischen Göttin und Leopard beweist nach Mellaarts Ansicht, daß es sich auch bei dem Gebäude VI B 44,

³⁶ So die Beschreibung Mellaarts, obwohl die Sockel bei einer späteren Beschreibung der Heiligtümer weder erwähnt noch abgebildet werden. Vgl. ebd. S. 102 - 103.

³⁷ Ebd. S. 112.

³⁸ Ebd. S. 141.

³⁹ Vgl. Tabelle der Hauptheiligtümer ebd. S. 106 und 107.

⁴⁰ Vgl. Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, S. 31 - 34 und Taf. 30 und 31.

⁴¹ Vgl. ebd. S. 32.

dessen Nordwand mit einem Relief sich gegenüberstehender Leoparden geschmückt war, um ein der Göttin geweihtes Heiligtum handelte.⁴² Ein weiteres Heiligtum der Großen Göttin, die in dieser Kultstätte als Mutter Erde verehrt wurde, fand sich in Schicht VII. Die Darstellung einer Landschaft mit aktivem Vulkan in einem Heiligtum erklärt Mellaart folgendermaßen: „Diese Vulkane, insbesondere der Hasan Dag, waren für Çatal Hüyük die Quelle so manchen Rohmaterials, besonders gilt dies für Obsidian... Man darf annehmen, daß das betreffende Material nicht nur wegen seiner großen Schneidkraft, seiner Transparenz, seiner Fähigkeit zu spiegeln und seines pechschwarzen Aussehens so hoch im Kurs stand. Sein vulkanischer und damit chthonischer Ursprung verband es mit der Unterwelt, dem Ort der Toten. Es war wahrhaftig ein Geschenk der Mutter Erde und damit voll magischer Kraft.“⁴³

In den Heiligtümern gab es, wie Mellaart betont, keinerlei zusätzliche Einrichtungen für Opfer.⁴⁴ Weder Altäre noch Opfertische zum Ausbluten der Tiere wurden gefunden. Allerdings glaubt Mellaart Anhaltspunkte für Brandopfer, nämlich Spuren verbrannten Getreides zwischen den einzelnen Verputzschichten der Herde, gefunden zu haben. Ein solcher Herd wird dementsprechend nicht mehr als profane Kochgelegenheit, sondern als Zeremonialherd bezeichnet. Mellaart ist jedoch der Überzeugung, daß es außer Brandopfern auch Opfer anderer Art gegeben habe, die in den Heiligtümern niedergelegt worden waren. Entsprechend fanden sich in allen Heiligtümern „kleine Lager von Korn, benutzte und unbenutzte Werkzeuge, Gefäße und Knochengeräte, einige Tierknochen,... Stierhörner, Eierschalen, Gegenstände, die zum Spielen dienten, Siegelstempel - kurz all das, was als Opfergabe annehmbar erschien, befand sich in situ.“⁴⁵ Eines der Heiligtümer aus Schicht II enthielt als Besonderheit „Haufen von Auerochsschädeln, -Hörnern und -Schulterblättern“⁴⁶, ohne daß sich ein Hinweis darauf ergäbe, wo die Tiere geschlachtet wurden. Eine weitere Form der Gabe an die Götter war das Einmauern tönerner Votivfiguren in die Wände oder ihr Vergraben in Gruben nahe den Heiligtümern. Wenn es sich bei den tönernen Figuren, die im Unterschied zu den Statuetten meist nur roh geformt worden waren, um die Abbilder von Tieren handelte, wurden diese oft absichtlich zerstört - offensichtlich gehörten solche Figürchen zu einem Jagdritual, „bei dem die betreffenden Tiere in ihren Abbildungen magisch verwundet oder gelähmt wurden“⁴⁷. Um ein solches, mit der Jagd in Verbindung stehendes Ritual kann es sich auch bei der im sogenannten Jagdheiligtum dargestellten Szene gehandelt haben, bei der neben Jägern auch Tänzer, einige nackte Akrobaten, ein Trommler und „eine Reihe seltsamer Figuren“⁴⁸ vorkommen.

⁴² Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 141 - 143.

⁴³ Ebd. S. 209 - 210.

⁴⁴ Vgl. ebd. S. 95.

⁴⁵ Ebd. S. 96.

⁴⁶ Ebd. S. 96.

⁴⁷ Ebd. S. 96.

⁴⁸ Ebd. Unterschrift zu Taf. 61 - 63 und S. 206.

Während der gut tausendjährigen Geschichte Çatal Hüyüks sind sowohl hinsichtlich der Ausstattung der Heiligtümer als auch hinsichtlich der Motivwahl bei den Plastiken Veränderungen festzustellen, die auf einen Wandel der Sitten im religiösen Leben deuten. In den frühesten Kultstätten in Schicht X treten Gipsreliefs ausschließlich in der einfachen Form von Tierköpfen in Erscheinung. Vor allen Dingen der Stier stand zunächst im Vordergrund der Darstellungen. Brüste, Hörner und Göttinnen traten erst ab Schicht VII auf, während mit Hörnern geschmückte Bänke überhaupt nur in Schicht VI A und VI B zu finden waren. In den frühen Heiligtümern wurden die Hörner gewöhnlich aus Lehm und Gips geformt, während von Schicht VII an Hörner und Stirnbeine toter Tiere in großem Umfang Verwendung fanden. Die Sitte, Heiligtümer mit Reliefs zu schmücken, lebte bis Schicht V fort, wurde dann aber offensichtlich zugunsten der Malerei aufgegeben. Eine besondere Stellung, so Mellaart, kommt hier der roten Farbe zu: In jedem Falle hat diese Farbe, das Sinnbild des Blutes und des Lebens, schützende Funktion. Sie wehrt böse Geister ab und schützt, was man mit ihr geschmückt hat, ob es sich um den Leichnam eines Toten handelt, um die Mauer eines Wohn- oder Kulthauses,... um die Behältnisse, die sein wertvolles Besitztum bargen, oder um die Körbe, in denen die Nahrung aufbewahrt wurde.⁴⁹ Die sich wandelnde Bedeutung der Jagd fand ebenfalls ihren Niederschlag in der Ausschmückung der Heiligtümer: während das Jagdheiligtum in Schicht III offensichtlich noch große Bedeutung hatte, wurde es in Schicht II nicht wieder errichtet. Gleichzeitig ging der Anteil der sowieso nicht zahlreichen männlichen Kultstatuetten kontinuierlich zurück, ein Vorgang, den Mellaart wie folgt deutet: „Mit dem Niedergange der Jagd... triumphierte schließlich die Landwirtschaft über das generationenalte Handwerk der Jagd, und damit nahm die Macht der Frau zu. Soviel geht aus dem fast vollständigen Verschwinden männlicher Kultstatuetten hervor - einem Vorgang, der, in Çatal Hüyük einsetzend, seinen Höhepunkt in den etwas späteren Kulturen von Hacilar erreicht.“⁵⁰

1.1.1.3. Todesvorstellungen

Die Begräbnissitten, von Mellaart ausführlich geschildert, werden merkwürdigerweise von ihm kaum hinsichtlich ihrer möglichen religiösen Bedeutung gedeutet. Lediglich bei der Beschreibung der wichtigsten Heiligtümer und Kultstätten tauchen auch solche Gebäude auf, deren Dekoration in unmittelbarem Zusammenhang mit den Bestattungsbräuchen steht, so das Geierheiligtum VII 8 oder das Heiligtum E VII 21, in welchem die menschlichen „Schädel bei einem Beerdigungsritual Verwendung fanden.“⁵¹

⁴⁹ Ebd. S. 160.

⁵⁰ Ebd. S. 208.

⁵¹ Ebd. S. 103.

1.1.1.4. Gesellschaft und Sozialstruktur

Die von Mellaart beschriebene, frühe anatolische Religion blühte in einem Gemeinschaftswesen, das, gemessen an seinem frühen Auftreten, einige besonders fortschrittliche Züge zeigte. Nach Mellaart entspricht selbst das früheste Çatal Hüyük nicht dem, was man sich allgemein unter einem prähistorischen Dorf vorstellt. Er bezeichnet die von ihm ausgegrabene Siedlung denn auch lieber mit dem Terminus Stadt: „Er wird dabei an verschiedene wichtige Merkmale vorwiegend struktureller Art denken, die ihm unabdingbar für die ‚Stadt‘ erscheinen:.. die dichte Zusammensiedlung einer größeren Bevölkerungsmenge, die Lösung eines wesentlichen Teils der Stadtbewohner von der Urproduktion an Nahrungsmitteln durch Bodenbau und Viehzucht und statt dessen eine vorwiegende Tätigkeit in Handel und Gewerbe, das Bestehen einer geschichteten Gesellschaft,...vielfach - aber nicht notwendig - Ummauerung und sonstige Befestigungswerke, eine Funktion als Mittelpunkt einer Landschaft - Sitz einer Verwaltung, Mittelpunkt des Handels und dergleichen.“⁵² Genau diese geschilderten Merkmale glaubte Mellaart gefunden zu haben. Eindeutig ist die dichte Bebauung der Fläche - die einzelnen Häuser wurden ohne Zwischenräume unmittelbar aneinander gebaut, und nur selten gibt es freie Plätze, Höfe oder Passagen. Eine gesonderte Befestigung der Stadtanlage, abgesehen von einem turmähnlichen Gebäude und einer Art Wächterhaus, konnte Mellaart aber nicht feststellen. Eine solche Befestigung war allerdings durch die besondere, türlose Bauweise der Häuser nicht unbedingt nötig - das Mauerwerk der Häuser, deren Eingänge auf dem Dach lagen und in die man nur mittels Leitern gelangen konnte, war Schutz genug, wenn ein solcher Schutz vor Feinden überhaupt nötig gewesen sein sollte. Spuren gewaltsamer Auseinandersetzungen wurden in Çatal Hüyük nicht entdeckt.⁵³ In einer Stadt, wie Mellaart sie gefunden zu haben glaubte, hätte es Werkstätten oder öffentliche Gebäude geben müssen, die er nicht nachweisen konnte. Er geht daher davon aus, daß sich diese Gebäude in einem anderen, noch nicht ausgegrabenen Teil des Siedlungsareals befunden haben müssen. Die freigelegten Bezirke hält er wegen des überaus hohen Anteils an Kultgebäuden für das Wohnviertel einer Priesterklasse.⁵⁴ In dieser kulturell hoch entwickelten Stadt hatten die Frauen das Sagen: „Offensichtlich spielte die Frau eine sehr wichtige Rolle, handelt es sich doch um eine ackerbaureisende Gesellschaft mit einem Fruchtbarkeitskult, in dem eine Göttin als Hauptgottheit verehrt wurde.“⁵⁵ Dieses Dominieren des weiblichen Elementes wird darüber hinaus bestätigt durch Größe und Anordnung der Schlafplattformen, deren größte und dem warmen Küchenplatz zugewandte stets der Frau gehörte.⁵⁶

⁵² Narr, Karl: Geleitwort zur deutschen Ausgabe von: Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 9.

⁵³ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 85 - 87. Dieser Bautyp ist noch heute, allerdings in anatolischen Dörfern, bekannt.

⁵⁴ Vgl. ebd. S. 87 und 99.

⁵⁵ Ebd. S. 271.

⁵⁶ Ebd. S. 75.

1.1.1.5. Religiöse Organisation

Die religiöse Organisation liegt, so Mellaart, in den Händen einer Priesterschaft, die zeitweilig in den Heiligtümern lebte. Die unterschiedlich reiche Ausstattung der Heiligtümer läßt Mellaart zufolge darauf schließen, daß es mehrere „Ränge neolithischer Priester“⁵⁷ gab. Die Priester waren zuständig für die in den Heiligtümern dargebrachten Opfer, Beerigungsrituale⁵⁸ und die Ausübung von Jagdriten⁵⁹. Obwohl der Kult der Göttin „hauptsächlich in den Händen von Frauen“ gelegen haben dürfte, ist „das Vorhandensein männlicher Priester keineswegs auszuschließen.“⁶⁰

1.1.1.6. Rezeption der Mellaart'schen Deutung

Der Deutung Mellaarts schließt sich Heinrich Klotz rückhaltlos an.⁶¹ Die Frauenfiguren stellen die Muttergottheit dar, während der Stier das männliche Prinzip repräsentiert. Möglicherweise hat es Nebengottheiten wie den Gott der Geier oder einen Leopardengott gegeben, die jedoch nicht die gleiche Bedeutung erlangten. Ebenso sicher ist Klotz, daß das Dominieren weiblicher Gestalten einen Hinweis auf die „beherrschende Rolle der Frau“⁶² bedeutet. Auch Marija Gimbutas ist der Ansicht, daß in der anatolischen Jungsteinzeit Kultur und Religion charakterisiert waren „durch die Dominanz der Verehrung einer Göttin, die mit einer geheimnisvollen generativen Macht ausgestattet war, durch die Bedeutung von Tempeln als gesellschaftlichen Mittelpunkten und Katalysatoren der Kreativität in der Kunst und im religiösen Ausdruck und durch die ausgewogene matrilineare soziale Struktur.“⁶³ Diese Göttin wird nicht nur in anthropomorpher Gestalt als Gipsrelief und Rundskulptur dargestellt, sondern eine „Unmenge von Symbolen“⁶⁴ weist darüber hinaus auf ihre verschiedenen Aspekte hin: Der Geier steht für den Todesaspekt, der Frosch für Erneuerung und Wiedergeburt. Auch stilisierte Hörner, Rhomben und Dreiecke sind Zeichen, welche die Göttin oder einen ihrer Aspekte meinen. Im Unterschied zu Mellaart, der im Stier und in den Bukranien das männliche Prinzip verkörpert sieht, ist Gimbutas der Ansicht, daß das Bukranion als Bild für den weiblichen Uterus mit seinen Adnexen steht, daß also mit dem

⁵⁷ Ebd. S. 99.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 103.

⁵⁹ Vgl. ebd. S. 209.

⁶⁰ Ebd. S. 240.

⁶¹ Heinrich Klotz ist Gründungsdirektor des Zentrums für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe. Im Zentrum seiner Veröffentlichung über Çatal Hüyük stehen Rekonstruktionen der Ausgrabungsergebnisse mit Hilfe digitaler Bildbearbeitung, die sich auf die Vorarbeiten Mellaarts stützen. Eine kritische Sichtung der Grabungsergebnisse ist hier also nicht zu erwarten. Vgl. Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, S. 7.

⁶² Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997, S. 27.

⁶³ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 9.

⁶⁴ Ebd. S. 9.

Stiersymbol nicht ein männliches Prinzip, sondern die Göttin unter ihrem Aspekt der Lebenserneuerung gemeint sei.⁶⁵

Für die Religionswissenschaft gilt die Existenz von einer oder mehreren Muttergottheiten „in grauer Vorzeit“⁶⁶ als gesicherte Tatsache. Vor dem Auftreten der Indogermanen und Semiten im Vorderen Orient wurden dort Muttergottheiten verehrt, welche die Fruchtbarkeit der Erde symbolisierten und sichern sollten. Ein zunächst nichtbildlicher Symbolismus machte im Laufe der Zeit der Darstellung in menschlicher Gestalt Platz. Später wurde der Göttin, „die nun anthropomorph aufgefaßt wurde, ein jüngerer männlicher Begleiter als Sohn oder als Liebhaber beigegeben.“⁶⁷ Die besondere Stellung der Frau, die mit der Verehrung dieser weiblichen Gottheit verknüpft ist, beruht nach Ansicht Mircea Eliades auf der Tatsache, daß der Wechsel von der Jagd zu Ackerbau und Viehzucht eine kulturelle Leistung der Frauen war, denen dann auch folgerichtig die Felder gehörten, was ihre soziale Stellung ungemein erhöhte. Offensichtlich konnten die neolithischen Frauen ihre Leistungen propagandistisch vorteilhaft ausschlichten, denn ab sofort war der neolithische Mann der Ansicht: „Die Fruchtbarkeit der Erde entspricht der weiblichen Fruchtbarkeit,... denn sie kennen das ‘Geheimnis’ der Schöpfung. Es handelt sich um ein religiöses Geheimnis, weil es den Ursprung des Lebens, die Nahrung und den Tod lenkt.“⁶⁸

1.1.2. Kritik aus archäologischer Sicht

Mellaarts Vorstellungen von einer entwickelten altneolithischen Stadtkultur, in der eine vorwiegend weibliche Priesterschaft den Kult einer großen Muttergottheit und ihres Sohngeliebten versah, fanden jedoch nicht ausschließlich Zustimmung. Kritik wurde vor allen Dingen von archäologischer Seite laut. In erster Linie wird hier Mellaarts Veröffentlichungspraxis angegriffen: „Parallel zum jährlichen Fortschreiten der Grabungen veröffentlichte Mellaart vier Vorberichte in einer Fachzeitschrift... 1967 folgte dann eine sich an breitere Kreise wendende Monographie... Zahlreiche Rekonstruktionen der Architektur und der bildnerischen Kunstwerke in Form von Strichzeichnungen sowie einige Photographien garnieren das Werk, vermögen aber nicht, über einen entscheidenden wissenschaftlichen Schönheitsfehler hinwegzutäuschen: Mellaart versäumte es, einen ausführlichen Katalog vorzulegen, in dem sämtliche Funde exakt dargestellt und mit ihrem Auffindungsort verzeichnet sind.“⁶⁹ Den Veröffentlichungen Mellaarts ist in der Tat nicht zu

⁶⁵ Vgl. ebd. S. 9 und 400.

⁶⁶ Soden, Wolfram Frh. von: Muttergottheiten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. IV, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 1228 - 1229.

⁶⁷ Grant, Frederick C.: Muttergottheiten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. IV, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 1227 - 1228.

⁶⁸ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 47.

⁶⁹ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 240.

entnehmen, wo genau welche Statuetten gefunden wurden; ob sie in den Heiligtümern so plaziert waren, daß ihre Verwendung im Kult offensichtlich sein mußte, oder ob es sich um Deponierungen an anderen Stellen handelte. Die aus dem Jagdheiligtum stammende Thronende wurde beispielsweise in einem Getreidevorratsbehältnis entdeckt. Dieser Statuettenfund genügte Mellaart, um zu belegen, daß das Jagdheiligtum eben dieser Göttin, der Herrin der Tiere, geweiht war, darüber hinaus aber auch, daß ihre Verwahrung im Getreidebehältnis mittels Sympathiezaubers die Fruchtbarkeit der Felder und das Wachstum des Getreides fördern sollte.⁷⁰ Auch die Beschreibung der Bestattungen bleibt vage. Den Veröffentlichungen ist nicht zu entnehmen, wo genau man welche Beisetzung mit welchen Beigaben gefunden hat. Dies heißt aber: „Die Faktenbasis von Mellaarts sozialen Rekonstruktionen ist also undurchsichtig und unüberprüfbar.“⁷¹ Kritisiert wird auch Mellaarts Deutung Çatal Hüyük als Stadt. Abgesehen von der Größe der Ansiedlung und der gedrängten Bebauung fanden sich keinerlei Hinweise auf die strukturellen Merkmale einer städtischen Siedlung. Weder Spuren spezialisierten Handwerks, noch ein Handelszentrum oder der Sitz einer Verwaltung wurden gefunden. „Da Andeutungen einer ausgeprägten beruflichen Arbeitsteilung oder einer Administration fehlten, blieb ihm nichts anderes übrig, als sich mit der Vermutung, gewerbliche Betriebe würden sich zwangsläufig in dem noch unausgegrabenen Teil des Hügels finden lassen, elegant aus der Affäre zu ziehen.“⁷² Den ausgegrabenen Teil, ein Dreißigstel der Gesamtfläche, interpretierte er entsprechend seiner Vorstellung von einer städtischen Siedlung mit arbeitsteiliger Gesellschaft wegen der hohen Dichte an Heiligtümern und Kultstätten als Priesterviertel. Gerade diese Deutung wird jedoch von archäologischer Seite bezweifelt. Als Gegenargumente werden folgende Fakten angeführt: Die Standardeinrichtung aller Häuser einschließlich Herd, Ofen, Schlafstätten, Vorratsräumen und Werkzeugen blieb immer gleich. Die Bestimmung eines Gebäudes als Wohnhaus bzw. Kultstätte wechselt auffällig oft von Bauschicht zu Bauschicht.⁷³ Die Konzentration von Heiligtümern ist erstaunlich hoch - je nach Schicht kommt auf 2 bis 4 Profanbauten ein Heiligtum. Darüber hinaus ist gegen Mellaarts Argumentation anzuführen, daß es ihm selbst nicht immer leicht fiel, zwischen Profanbau und Kultstätte zu unterscheiden, denn es existierten offensichtlich Gebäude, deren Dekoration mit Gemälden, Reliefs oder Bukranien zwar nicht an diejenige solch eindrucksvoller Räume wie das Stierheiligtum, das Jagd- und das Geierheiligtum heranreichen konnte, aber doch über das hinausging, was Mellaart normalen Wohnhäusern als Schmuck zubilligen mochte. Es gab also Übergänge zwischen den einzelnen Haustypen, die eine Unterteilung in zwei völlig

⁷⁰ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, Bildunterschrift zu Tafeln 67 und 68.

⁷¹ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 241.

⁷² Ebd. S. 243.

⁷³ Dazu Röder, Hummel und Kunz: „Diese Unbeständigkeit ist um so erstaunlicher, als Mellaart den Bewohnern von Çatal Hüyük ‘eine ausgeprägte Neigung’ attestierte, ‘am Herkommen festzuhalten’, was die zahlreichen Neubauten, die alle in strenger Anordnung demselben Plan folgten, und die ‘Tatsache, daß sich

getrennte Nutzungstypen unwahrscheinlich macht. Dazu bemerken Heinrich und Seidl: „Obwohl tatsächlich der profan - alltägliche Gebrauch einzelner Lehmbacken durch die Anbringung von Tierhörnern unmöglich gewesen sein dürfte, scheint die These einer grundsätzlichen Trennung von Wohn- und Kulthäusern angesichts der dem täglichen Leben dienenden Einrichtungen in allen Gebäuden ebenso gewagt wie Mellaarts gesamte, auf unvollständigen Befunden beruhende Rekonstruktion einer komplizierten neolithischen Gesellschaftsordnung mit besonderem Priesterstand.“⁷⁴ Nicht nur Mellaarts Stadt, Priesterkaste und Tempel wurden von der Kritik hinweggefegt, auch von der Göttin blieb nicht viel übrig. Ihre Darstellung als Gipsrelief läßt nach Röder, Hummel und Kunz sämtliche weiblichen Geschlechtsmerkmale vermissen, niemand könne also mit Sicherheit sagen, ob es sich überhaupt um das Abbild eines weiblichen Wesens handele. Auch die Verdickung im Nabelbereich, die oft durch aufgemalte konzentrische Kreise betont wird, wollen Röder, Hummel und Kunz nicht zwangsläufig als Schwangerschaft interpretiert wissen.⁷⁵ Noch weniger wird die Deutung der Stierbildnisse als Symbol der männlichen Gottheit akzeptiert. Nirgendwo, so Röder, Hummel und Kunz, finde sich eine Begründung für eine solche Schlußfolgerung, insbesondere, da auch bei den Darstellungen „gehörnter Tiere“⁷⁶ von den Künstlern auf die Wiedergabe sämtlicher Geschlechtsmerkmale verzichtet wurde, so daß zumindest zu fragen wäre: „Oder sollte es sich bei den vermeintlichen Stieren etwa um Kühe handeln?“⁷⁷

Entsprechend findet sich in neueren Abhandlungen zum Thema der altneolithischen Religion des Vorderen Orients von Hermann Müller-Karpe kein Hinweis mehr auf eine Göttinnenfigur oder deren Kult.⁷⁸ Von Mellaarts frühneolithischer Stadt, bevölkert von den Priesterinnen einer großen Göttin und ihrem stiergestaltigen Gefährten, scheint nicht viel zu bleiben. An archäologischen Fakten ist vorhanden ein 13 ha großes Siedlungsareal, von dem ein Dreißigstel ausgegraben wurde. Ob sich die mindestens 12 Schichten, die Mellaart im Grabungsgebiet feststellen konnte, über die ganze Siedlungsfläche hinziehen, ob also ein derartig großes Areal wirklich ständig besiedelt war, ist nicht bekannt. Dann kann aber auch nicht definitiv gesagt werden, ob die von Mellaart angenommene Einwohnerzahl von etwa 10.000 wirklich realistisch ist, und ob nicht die während einzelner Siedlungsphasen tatsächlich genutzte Fläche erheblich geringer war. Sicher ist die Form der Häuser und ihre Ausstattung; sicher ist auch, daß einige aufwendiger dekoriert waren als andere. Das Vorhandensein von Bukranien und tiergestaltigen Gipsreliefs ist belegt, ebenso, daß das

während einer Periode von fast 900 Jahren nur sehr wenige Änderungen dieser Kultur beobachten lassen', belegen sollen.“ Ebd. S. 244.

⁷⁴ Heinrich, Ernst und Ursula Seidl: Zur Siedlungsform von Çatal Hüyük, in: Archäologischer Anzeiger. Beiblatt zum Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts 84 Heft 2, Berlin 1969, S. 116.

⁷⁵ Vgl. Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 24246 - 247.

⁷⁶ Ebd. S. 247.

⁷⁷ Ebd. S. 248.

⁷⁸ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 91 - 99.

Stiermotiv bevorzugt wurde. Daneben sind die Wände einiger Gebäude unzweifelhaft mit einer menschenähnlichen Gipsfigur mit abgespreizten Gliedmaßen dekoriert. Viele Häuser wurden aufwendig bemalt, wobei sowohl naturalistische Darstellungen als auch abstrakte Muster vorkommen. Bei der Farbwahl dominieren Rottöne. Das Kunstschaffen spielte im Leben der Bewohner eine große Rolle, wie an den zahlreichen Rundplastiken deutlich wird. Diese Plastiken stellen zum überwiegenden Teil Frauen dar. Neben der Kunst sind die Bestattungsbräuche eines der auffallenden Merkmale der Siedlung. Die Gebeine der Toten wurden in den Wohnhäusern unter den Schlafplattformen beigesetzt. Einige der Skelette zeigten Spuren von Farbe, einigen waren Beigaben mitgegeben worden. In Zweien der freigelegten Gebäude fanden sich menschliche Schädel.

1.1.3. Rekonstruktion der Religion in Çatal Hüyük

Trotz der ausgezeichneten Fundsituation sind die Deutungen der materiellen Hinterlassenschaften der einstigen Bewohner Çatal Hüyüks hinsichtlich früher religiöser Vorstellungen nichts weniger als einheitlich. Eine Annäherung der Standpunkte von der Vorstellung einer Muttergottheit mit ihrem Sohngeliebten auf der einen und bloßer Harmonie mit der Natur auf der anderen Seite scheint auf den ersten Blick unmöglich.⁷⁹

1.1.3.1. Gottheiten

Die Urmutter: Nach Röder, Kunz und Hummel handelt es sich bei den aus einer Mischung von Gips und Schilf modellierten Halbreiefs nicht unbedingt um Frauen-, sondern lediglich um Menschendarstellungen, „die sich stets aus einem fast geradlinigen Körper, gelegentlich mit einer deutlichen Verdickung um den Bauch, und rechtwinklig abstehenden Armen und Beinen zusammensetzten.“⁸⁰ Als Beleg und Beispiel wird die Abbildung eines solchen Reliefs aus Haus VII 21 eingefügt, die in der Tat ein Wesen mit menschlichen Umrissen und konzentrischen Kreisen um eine leicht verdickte Nabelregion zeigt, deren Geschlecht aber nicht näher bestimmbar ist.⁸¹ Für Müller-Karpe ist nicht einmal sicher, ob mit den besagten Reliefdarstellungen überhaupt oder vorwiegend Menschen gemeint sind, wenn er auch eine religiöse Bedeutung des Dargestellten für wahrscheinlich hält: „Der Umstand, daß Wandreliefs und -malereien von großen Tieren en face mit erhobenen Vorder- und Hinterbeinen bemerkenswert an ähnliche Menschendarstellungen erinnern, scheint einen religiösen Bezug anzudeuten.“⁸² Bei der zur Verdeutlichung des Gemeinten angefügten Abbildung⁸³ handelt es sich offensichtlich um das Gebäude VII 31,⁸⁴ das vom Ausgräber

⁷⁹ Vgl. ebd. S. 93.

⁸⁰ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 246.

⁸¹ Vgl. ebd. Abb. 18 S. 247.

⁸² Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 93.

⁸³ Vgl. ebd. Darmstadt 1998, Abb. 13 rechts unten, S. 106.

selbst wie folgt beschrieben wird: „Wenn man dieses Heiligtum betritt, sieht man sich nicht weniger als vier mit Reliefs geschmückten Wandfeldern gegenüber:.. Bei der ersten Darstellung handelte es sich um das gewohnte Abbild der Göttin, in Hochrelief modelliert... Auf der anderen Seite des Eckpfostens hatte neben einer Wandleiste eine weitere Figur einer Göttin ihren Platz.“⁸⁵ Wenn man Mellaart auch zu Recht den Vorwurf machen kann, in seinen Interpretationen des Gefundenen gelegentlich etwas zu weit gegangen zu sein, darf man einem so erfahrenen Archäologen doch zutrauen, daß er in der Lage ist, Tier- und Menschenbildnisse zu unterscheiden, insbesondere, da die anderen, eindeutig als Rind- oder Widderköpfe erkennbaren Reliefs keinerlei Ähnlichkeit mit der Kopfregion der menschlichen Reliefdarstellung aufweisen. Hinzu kommt, daß das genannte Gebäude nicht der einzige Fundort derartiger Bildnisse ist. Eine Übersicht der 28 wichtigsten „Heiligtümer“ der Schichten X - VI zeigt nicht weniger als achtzehn mal das Bild der „Göttin“.⁸⁶ Die Abbildungen 23 und 26 belegen, daß es sich bei den abgebildeten menschlichen Körpern zumindest teilweise um Frauen handeln muß: Die Reliefs zeigen deutlich modellierte Brüste.⁸⁷ Daß nicht alle Reliefs durch Brüste als eindeutig weiblich gekennzeichnet waren, mag daran liegen, daß die Bewohner Çatal Hüyüks offensichtlich überhaupt wenig Gefallen daran fanden, primäre Geschlechtsmerkmale abzubilden bzw. zu betonen.

Wenn eine Frauenfigur mit rechtwinklig abgespreizten Beinen in der Archäologie ein einmaliges Vorkommnis ist, das sich einer Deutung entzieht, ist sie doch in der Religionswissenschaft keine Unbekannte. Waldemar Stöhr berichtet von den Religionen Mikronesiens: „Auf dem Gipfel aber dominierte Dilukai, eine große, vollplastische Frauenfigur, die ihre Beine oft waagrecht wie im Spagat zur Seite streckt... Frauengestalten in einer solch exhibitionierenden Position verkörpern, wie Parallelen aus anderen Religionen zeigen, die Vorstellung einer 'Urmutter'.“⁸⁸ Das Abbild einer mit weit gespreizten Beinen sitzenden Frauengestalt, die eine Urmutter darstellt, scheint zu den weltweit verbreiteten Symbolen zu gehören. Shotkaman-Agwi ist eine Dema-Gottheit Neuguineas, die in der gleichen Weise dargestellt wird. Auch die Maori kennen eine solche Frauenfigur, deren geschnitztes Abbild über den Türen der Versammlungshäuser hängt. Die gleiche Gestalt taucht auf Borneo als Schnitzerei auf den Totenhäuschen, aber auch auf Zeremonialgewändern auf. In Nordamerika zierte sie Knochenschnitzereien, die Schamanen

⁸⁴ Müller-Karpe hat weder im Text noch bei der Bildunterschrift irgendeinen Hinweis gegeben, um welches Gebäude in Çatal Hüyük es sich handelt. Ein Vergleich der Abbildungen bei Müller-Karpe und bei Mellaart läßt aber keinen Zweifel, daß es sich um Haus VII 31 handelt. Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, Abb. 13 re. Unten, S. 106 und Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, Abb. 28 S. 137.

⁸⁵ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 138.

⁸⁶ Vgl. ebd. Abb. 16 S. 106 - 107.

⁸⁷ Vgl. ebd. Abb. 23 S. 115 und Abb. 26 S. 135.

⁸⁸ Stöhr, Waldemar: Mana und Tabu - Die ozeanischen Religionen, in: Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 3/2 Freiburg, Basel, Wien 1991, S. 181.

Vgl. auch Fraser, Douglas: The Many Faces of Primitive Art, New Jersey 1966, S. 60 - 62.

verwenden, ebenso wie den Sitz des Häuptlings.⁸⁹ Mellaarts Deutung der Frauengestalt als frühe Darstellung einer Urmutter ist demnach offensichtlich richtig.⁹⁰

Der Todesaspekt: Weitere Hinweise für eine starke Betonung des weiblichen Elements bei der künstlerischen Ausgestaltung der Häuser sind die zahlreichen, auf die Wand modellierten „halbkugelförmigen bis länglichen Gebilde“⁹¹, deren Bedeutung für Röder, Hummel und Kunz nicht eindeutig ist, die aber sowohl Mellaart als auch Ian Hodder für die Abbilder weiblicher Brüste halten.⁹² Für die letztere Deutung spricht, daß nicht nur Form und Umriß, sondern auch die Darstellung der Brustwarze als Vertiefung in gleicher Weise bei den Statuetten wieder auftreten.⁹³ Die Darstellung weiblicher Brüste ist weder archäologisch noch völkerkundlich eine Ausnahmeerscheinung. Auf der Wand eines Hauses der neolithischen Pfahlbausiedlung Ludwigshafen/Bodensee aus dem 39. Jahrh. v. Chr. wurden eben solche Brüste gefunden.⁹⁴ Noch heute ist der Brauch bei den Nuba verbreitet, die Wände ihrer sorgfältig mit geometrischen und gegenständlichen Motiven ausgemalten Häuser mit Abbildungen und Reliefs von Frauenbrüsten zu schmücken.⁹⁵ Daß es sich bei den Darstellungen von Brüsten in den Häusern Çatal Hüyük auch tatsächlich um Brüste handelt, darf somit als sicher gelten. Schwieriger dagegen ist die Deutung der Tierschädel, auf die diese Brüste aufmodelliert wurden. Es handelt sich laut Mellaart um die Schädel von Geier, Wiesel oder Fuchs,⁹⁶ die zur Befestigung der Plastik im Putz der Wand dienten, die darüber hinaus aber eine rituelle oder kultische Bedeutung gehabt hätten, bzw. auf den Todesaspekt der Göttin hinweisen sollten. Alle die genannten Tiere haben sicherlich als Aasfresser beim Mazerieren der Toten eine Rolle gespielt - daß die Toten vor ihrer endgültigen Bestattung vielleicht in besonderen Häusern aufgebahrt oder ausgesetzt wurden, bis nur noch das Skelett vorhanden war, machen nicht nur die Sekundärbestattungen, sondern auch einige der Bild Darstellungen im Inneren der Häuser deutlich.⁹⁷ Die Wandmalerei in Haus VI B 1 mit ihrer Darstellung eines Bauwerkes aus Schilf, vor dem sich menschliche Schädel und Gebeine befinden, scheint ein solches Leichenhaus darzustellen, während die Geierabbildungen in den Häusern der Fundschichten VII und VIII darauf hinweisen könnten, daß man die Tätigkeit des Mazerierens Aasfressern überlies. Mellaarts Auffassung, es sei hier der Todesaspekt der Urmutter angesprochen, läßt sich also nicht ganz von der Hand

⁸⁹ Vgl. ebd. S. 36 - 99.

⁹⁰ Nicht richtig dagegen ist, daß es sich hier bereits um eine der Muttergottheiten des vorderen Orients handelt, die seit dem 3. Vorchristlichen Jahrtausend bekannt sind.

⁹¹ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Götinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 263.

⁹² Vgl. Hodder, Ian: Contextual archaeology: An interpretation of Çatal Hüyük and a discussion of the origin of agriculture, in: Bulletin. Institute of Archaeology. University of London 24, London 1987, S. 43 - 56 und Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 105.

⁹³ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, Abb. 21, S. 112 und Taf. 27, 28 und 79.

⁹⁴ Vgl. Schlichterle, Helmut (Hg.): Pfahlbauten rund um die Alpen, Stuttgart 1997, S. 14.

⁹⁵ Vgl. Riefenstahl, Leni: Die Nuba, Frankfurt, Berlin 1990, S. 50 - 51.

⁹⁶ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 105.

weisen.⁹⁸ Andererseits wurden viele Reliefs nicht nur mit Hilfe von Holzpflocken, sondern auch mit Hilfe von Hörnern und Tierknochen befestigt. Wörtlich heißt es: „Zahlreiche Tierköpfe waren in gleicher Weise in Reihen übereinander an Pfosten angebracht... Tierknochen, -hörner usw. wurden zur Befestigung benutzt.“⁹⁹ Die kleinen Schädel von Geier, Fuchs und Wiesel könnten für die Bewohner Çatal Hüyüks also auch ebensogut ein technisches Hilfsmittel zur Anbringung der Brüste an der Wand gewesen, also ihrer passenden Größe wegen ausgewählt worden sein. Leider fehlt eine genaue Auflistung, welche Materialien bzw. Knochen welcher Tierarten zur Befestigung bestimmter Reliefmotive Verwendung fanden, so daß die Frage nach der Bedeutung der über Schädel modellierten Brüste aus dem archäologischen Kontext nicht eindeutig zu klären ist. Die Häufigkeit von Darstellungen, die mit dem Tod zu tun haben, das Aufbewahren von menschlichen Schädeln in zwei Häusern und das Bestatten der Toten unterhalb der Schlafplattformen läßt jedoch zumindest auf einen vertrauten Umgang mit dem Thema Tod schließen. Darüber hinaus zeigt der ethnographische Vergleich, daß die oben erwähnten, aus den verschiedensten Kulturen bekannten mythischen Urmuttergestalten häufig einen Todesaspekt haben: der mythische Maoriheld Maui starb „by being trapped in the sexual parts of the goddess of death“.¹⁰⁰ Daß die Gestalt der Urmutter mit dem Tod verknüpft wird, zeigt ihre Abbildung auf Grabsteinen auf Celebes, auf den Totenhäuschen Borneos und auf Löffeln, die bei Totenfeiern auf Timor Verwendung finden. Aber nicht nur bei sogenannten Naturvölkern ist die Gestalt der Urmutter mit einem Todesaspekt verknüpft: Göttinnengestalten von Ishtar über Kybele bis zu dem weiblichen Ungeheuer Gorgo verkörpern auch „the destructive aspect of the feminine principle in nature.“¹⁰¹ Es ist also durchaus wahrscheinlich, daß die Urmutter Çatal Hüyüks diesen Todesaspekt schon zeigte.

Die Herrin der Tiere: Mit dem Bereich der Jagd ist nach Mellaart eine Göttin verknüpft, die als Herrin der Tiere in ihrem Jagdheiligtum verehrt wurde. Auch wenn die Annahme, daß es sich bei einem Teil der Häuser um Heiligtümer handelt, abgelehnt werden muß¹⁰², bleibt die Tatsache, daß Jagdmotive in der Welt der neolithischen Bewohner Çatal Hüyüks eine große Bedeutung hatten.¹⁰³ Eine Gruppe von Männern, mit Tierhäuten bekleidet, greift eine Herde von Hirschen an, zwei Jäger haben bereits eines der Tiere zu Boden geworfen. Ein anderes

⁹⁷ Vgl. ebd. S. 196 - 199.

⁹⁸ Leider sind nicht alle Bildrekonstruktionen Mellaarts zuverlässig. Marla Mallett kritisiert diese Praxis zu recht am Beispiel einer Jagdszene, ihre Kritik trifft aber leider auch auf andere rekonstruierte Wandbilder zu: „Mellaart’s 1963 Excavation report descriptions of Building AIII,11 stated that only this small part of a hunting scene survived, below a black and white geometric pattern. In The Goddess from Anatolia Mellaart has attributed six astonishing new ‘reconstructed’ paintings to this room.“ Mallett, Marla: An updated View of the Çatal Hüyük Controversy, in: *Oriental Rug Review*, Vol. 13/2, S. 2.

⁹⁹ Mellaart, James: *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, S. 105.

¹⁰⁰ Fraser, Douglas: *The Many Faces of Primitive Art*, New Jersey 1966, S. 53.

¹⁰¹ Ebd. S. 43.

¹⁰² Siehe unten.

¹⁰³ Malereien mit Jagdmotiven fanden sich in Haus E IV 1, A IV 1, A III 13, A III 1. Mellaart weist ausdrücklich darauf hin, daß in Çatal Hüyük die Jagd noch ein wesentlicher Wirtschaftsfaktor gewesen sein muß. Vgl. Mellaart, James: *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, S. 268.

Wandgemälde schildert den Ablauf einer Stierjagd. Das Gemeinte ist offensichtlich: Nicht mehr und nicht weniger als die erfolgreiche Jagd ist Thema dieser Wandgemälde. Dieser Ansicht ist auch Müller-Karpe: „Unverkennbar scheint aus diesen überaus lebhaften Darstellungen der Menschen die Freude über einen Jagderfolg zum Ausdruck zu kommen.“¹⁰⁴ Allerdings scheinen die Wandbilder auch etwas mehr als nur eine Jagdszene abzubilden. Außer den in Leopardenfellschurze gekleideten Jägern sieht man Trommler und Akrobaten, die nahelegen, daß es sich hier um „einen Tanz um ein totes Tier“¹⁰⁵ handelt, der nach Ansicht Mellaarts kultische Bedeutung hatte.¹⁰⁶ Dafür spricht seiner Ansicht nach die Leopardenfellbekleidung, bei der es sich kaum um den alltäglichen Anzug der männlichen Bevölkerung der Siedlung gehandelt haben dürfte. Daß mit der abgebildeten Szene um eine Tanz gemeint sein dürfte, ist angesichts der dargestellten Figuren - Jäger, Trommler, nackte Akrobaten, einige seltsame, vielleicht kopflose rot-weiße Menschenfiguren - wahrscheinlich. Der Tanz als universelle Ausdrucksform des Menschen findet sich in allen Kulturen und Religionen.¹⁰⁷ Während Durkheim den Tanz als prägende Kollektiverfahrung deutete, hob die Ethnologie des 19. Jahrhunderts beim Tanz in ursprünglichen Kulturen vor allen Dingen den Aspekt der magisch-religiösen Einbindung hervor.¹⁰⁸ Jagdtänze im Rahmen kultischer Handlungen sollen durch Nachahmung der Tierbewegung zum Jagderfolg verhelfen, Fruchtbarkeitstänze, oft verbunden mit erotischen Elementen, sollen die Fruchtbarkeit der Felder erhöhen und Maskentänze lassen an der Macht der dargestellten Götter, Geister oder Tiere teilhaben.¹⁰⁹ Einen solchen Tanz und seinen Sinn im sozialen und ökonomischen Umfeld der Ausführenden beschreibt Aby Warburg von Puebloindianern Neumexikos, die zur Zeit von Warburgs Forschungsreise nicht nur Ackerbauern, sondern auch Jäger waren: Im Mittelpunkt des Tanzgeschehens standen ein Jäger und eine weibliche Figur, von der Warburg in Erfahrung bringen konnte, daß sie die Mutter aller Tiere hieß.¹¹⁰ Auch bei anderen Jägervölkern ist die Vorstellung von einer Herrin der Tiere belegt.¹¹¹ Daß es bei Jägervölkern und Jäger-Ackerbauvölkern kultische Tänze gibt, in deren Mittelpunkt eine weibliche Gottheit steht, die „Herrin der Tiere“ genannt wird, berechtigt jedoch noch nicht zu der Annahme, daß es eine solche Göttinnengestalt auch in Çatal Hüyük allein deshalb gegeben haben muß, weil man von dem Vorhandensein von Jagdtänzen ausgehen muß. Mellaart schließt auf die Existenz einer solchen Gottheit denn auch nicht aus den Wandgemälden, sondern aus den Funden von Statuetten, die in den mit Jagdszenen

¹⁰⁴ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 93.

¹⁰⁵ Ebd. S. 93.

¹⁰⁶ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 207.

¹⁰⁷ Vgl. Davies, John G.: Tanz, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 654 - 657 und Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie, Köln 1987, S. 211 - 224.

¹⁰⁸ Vgl. Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie, Köln 1987, S. 211 - 224.

¹⁰⁹ Vgl. Davies, John G.: Tanz, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 654 - 657.

¹¹⁰ Vgl. Warburg, Aby: Schlangenritual. Ein Reisebericht, Berlin (1988) 1996, S. 24 - 25.

ausgemalten Gebäuden entdeckt wurden.¹¹² Dargestellt wurden eine sitzende Frauenfigur, die zwei Leopardenjunge hält, eine auf einem von Leoparden flankierten thronartigen Stuhl sitzende Frauenfigur mit einem Kind zwischen ihren Schenkeln, eine stehende, in Leopardenfell gekleidete Frauenfigur, eine sitzende Figur mit untergeschlagenen Beinen, eine stehende Frauenfigur und eine Gruppe von sieben Frauen. In weiteren, nicht dem Themenbereich Jagd zuzuordnenden Gebäuden fanden sich Figurinen, die in Leopardenfell gehüllte Frauen und Männer darstellten. Auch diese werden von Mellaart als Herr oder Herrin der Tiere gedeutet: „Die Häufigkeit, mit der die Göttin in Begleitung wilder Tiere dargestellt wird, spiegelt wahrscheinlich deren frühere Rolle als Schützerin des Wildes für eine Jagdbevölkerung.“¹¹³

Andererseits hatte gerade die auf dem Leopardenthron sitzende Frauengestalt noch eine völlig andere Bedeutung: Da sie in einem Kornbehälter gefunden wurde, sollte sie durch „rituellen Sympathiezauber“¹¹⁴ für die Mehrung des Getreides sorgen. Gegen die letztere Deutung gibt es entscheidende Einwände. In den Vorratsbehältern fanden sich neben Getreide auch allerhand andere Gegenstände wie Werkzeug und Gerätschaften. Unter Umständen kann hier weniger von einer beabsichtigten Deponierung als vielmehr nur von Aufbewahrung gesprochen werden. Andererseits sind aus der ältesten römischen Religion die Schützer der Vorratskammern bekannt.¹¹⁵ Es ist also durchaus möglich, daß es solche Schutzgeister bereits im Neolithikum gab. Leider gibt Mellaart, wie von seinen Kritikerinnen Röder, Hummel und Kunz richtig bemerkt wurde,¹¹⁶ den genauen Fundort der Statuetten selten an, so daß anhand seiner Fundbeschreibung der Deutung der Statuetten als Kultfiguren weder widersprochen noch zugestimmt werden kann. Offensichtlich sind aber nur wenige oder gar keine Fundpunkte ähnlich bemerkenswert wie der Getreidebehälter, der gewisse Assoziationen immerhin nahelegen könnte, da Mellaart auf eine Beschreibung und Deutung sonst schwerlich verzichtet hätte.

¹¹¹ Vgl. Thiel, Josef Franz: Religionsethnologie, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 28, Berlin, New York 1997, S. 760 - 565.

¹¹² Es handelt sich um sieben Frauenstatuetten, die in den Gebäuden A III 1 und A II 1 gefunden wurden. Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 238 und 239.

Auf eine Schwäche der Argumentation vieler Archäologen weist Lauren Talalay hin. „The figures recovered in the alleged shrine [of Nea Nikomedeia]... are called deities because they were found in a putative religious structure; however, one of the reasons the building was labeled a shrine is because the figurines were assumed, a priori, to be sacred objects!“ Talalay, Lauren E.: Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 39.

¹¹³ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 233. Auch Peter Gerlitz ist der Ansicht, daß seit dem anatolischen Neolithikum bestimmte Funktionen wie Herrin der Tiere oder Göttin der Vegetation mit einer Göttinnengestalt verbunden werden können. Vgl. Gerlitz, Peter: Muttergottheiten, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 23, Berlin, New York 1994, S. 497 - 503.

¹¹⁴ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 234.

¹¹⁵ Vgl. Hoheisel, Karl: Römische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 29, Berlin, New York 1998, S. 316.

¹¹⁶ Vgl. Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 240.

Vermutlich waren die Fundumstände ähnlich wie bei vergleichbaren Statuettenfunden aus dem „vorderorientalischen Geschichtsraum“,¹¹⁷ über die Müller-Karpe schreibt: „Dieses Nebeneinander von Stein- und ungebrannten Lehmfiguren (wobei die letzteren sich durch besonders sorgfältige, naturalistische Darstellungen auszeichnen) weist darauf hin, daß auch bei den Steinskulpturen offenbar nicht die Absicht der Monumentalisierung und Dauerhaftigkeit im Vordergrund stand, sondern die Intention auf die bewußte, augenfällige Gegenwärtigsetzung für eine reale, im Kult bekräftigte Gegenwart gerichtet war,“¹¹⁸ so daß den Figuren nach ihrer Verwendung für einen bestimmten Zweck keinerlei besondere Aufmerksamkeit mehr zuteil wurde und man sie teilweise achtlos beiseite stellte. Bei diesem von Müller-Karpe beschriebenen Kult handelte es sich jedoch nicht um die Verehrung einer konkreten Göttergestalt, sondern um kultische Handlungen, die mit dem Beisetzungsritual in Verbindung standen. Gegen die Interpretation der Statuetten als Göttergestalten spricht darüber hinaus ihr frühes Auftreten. „Eine sitzende weibliche Gestalt mit zwei seitlichen Tieren könnte an eine Thronende auf einem mit Tierfiguren versehenen Prunksitz denken lassen, wie solche vom 2. Jahrtausend an nachweisbar sind; aber deren Rückprojizierung ins Altneolithikum mutet fragwürdig an.“¹¹⁹ „Eher,“ so Müller-Karpe weiter, „sollte man wohl an einen Bezug des dargestellten Menschen auf die in Tieren verkörperte Natur im Sinne einer Harmonie mit ihr in Betracht ziehen.“¹²⁰ Diese Deutung Müller-Karpes bringt sehr vorsichtig zum Ausdruck, was Aby Warburg an konkreten weltanschaulichen Vorstellungen und ihrer Umsetzung im Kulthandeln beobachten konnte. Bei den Puebloindianern Neumexikos war Wassermangel der „objektive religionsbildende Faktor“¹²¹, die Schlange, zugleich „irrationale Tiergröße“ und „rätselhafter und gefürchteter Dämon“¹²² verknüpft als Blitzsymbol „magisch-kausal“¹²³ das Regen bringende Gewitter mit der unkalkulierbaren Gefährlichkeit des Tiers. Der von Warburg so genannte religionsbildende Faktor könnte in Çatal Hüyük die von einer sich langsam der Natur entfremdenden Ackerbaukultur als bedrohlich empfundene Wildnis sein, mit der als irrationale Tiergröße der Leopard verknüpft wurde. Fazit: Es ist durchaus möglich, daß in Çatal Hüyük eine „Herrin der Tiere“ im Rahmen kultischer Jagdtänze (noch) eine Rolle spielte; immerhin diese Art von Tänzen hat es wahrscheinlich gegeben. Belegen läßt sich aber die Existenz einer solchen Gottheit nicht. Unwahrscheinlich ist auch, daß die Herrin der Tiere, wenn die Vorstellung von ihr derartig konkret ist, daß sie ikonisch dargestellt wird, einmal in weiblicher, dann wieder in männlicher Gestalt auftreten soll, wie

¹¹⁷ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 91. Es ist legitim, Belege von gleichaltrigen Fundstellen im Vorderen Orient heranzuziehen, weil dort für das frühe Neolithikum eine weitgehende Kulturverwandtschaft anzunehmen ist. Wörtlich heißt es: „Insgesamt bildeten dort die frühneolithischen Kulturerscheinungen einen zusammengehörigen, verschiedene Seiten des geschichtlichen Lebens repräsentierenden Komplex, der als solcher offenkundig in diesem vorderasiatischen Raum entstanden ist.“ Ebd. S.75.

¹¹⁸ Ebd. S. 92.

¹¹⁹ Ebd. S. 93.

¹²⁰ Ebd. S. 93.

¹²¹ Warburg, Aby: Schlangenritual. Ein Reisebericht, Berlin (1988) 1996, S. 10.

¹²² Ebd. S. 11.

¹²³ Ebd. S. 16.

Mellaart anhand seiner Deutung der verschiedenen Statuetten glauben machen will. Ein ständiger Geschlechtswechsel einer solchen Gottheit ist zumindest mir aus anderen Jägerkulturen nicht bekannt.

Noch ein Wort zu den Frauengestalten in Raubkatzenbegleitung. „Daß anscheinend reine Zierornamente tatsächlich symbolisch und kosmologisch zu deuten sind,“¹²⁴ konnte Warburg eindrucksvoll belegen. Die Leopardenfelle, in welche die Jäger-Tänzer gekleidet waren, die Darstellung von Leopardenfellkleidung bei einigen Figurinen und die Darstellung der die Frauenfiguren begleitenden Leoparden selbst spricht für eine Bedeutung dieses Tieres, die über die von Müller-Karpe vorgeschlagene Harmonie mit der Natur hinausgeht. Immerhin wurde eine solche große Raubkatze noch einige tausend Jahre später für würdig befunden, die babylonische Inanna und eine kanaanäische, der Anat verwandte Göttin zu begleiten.¹²⁵ Das Auftreten einer Großraubkatze als Begleiter einer Muttergottheit, oder, neutraler ausgedrückt, Frauenfigur, kann unterschiedlich ausgelegt werden. Einmal kann es sich bei der von Raubkatzen begleiteten Frauenfigur um die Darstellung einer mythischen Gestalt handeln, die im Sinne der oben entwickelten Theorie zur Evolution von Religionen als historische Vorläuferin der Inanna oder einer der Anat verwandten Göttin zu deuten wäre. Die Langlebigkeit solcher Bilder, die gewählt werden, um einen sich wandelnden religiösen Mythos darzustellen, ist immerhin belegt.¹²⁶ In diesem Sinne interpretiert, hätten wir dann mit einem Teil der Figurinen Vorläuferinnen der altorientalischen Muttergöttinnen vor uns. Leopardenbildnisse oder Leopardenfelle können aber auch jene irrationale, gefürchtete Tiergröße darstellen, die in den verschiedensten Kulturen zwar immer wieder auftaucht und im Sinne Warburgs symbolisch und kosmologisch zu deuten ist, deren Stellung im Kult, in der Mythologie oder im Weltbild aber ganz unterschiedlich ist und sich aus völlig verschiedenen Wurzeln herleitet. Ein Beispiel: Die Löwin steht für die ägyptische Sachmet, die Göttin des Krieges, deren friedfertige und wohlwollende Seite von der Löwengöttin, später Katzengöttin Bastet verkörpert wurde.¹²⁷ Leoparden sind die Begleiter des griechischen Gottes Dionysos, die für seinen gefährlichen Aspekt stehen.¹²⁸ In den

¹²⁴ Ebd. S. 10.

¹²⁵ Vgl. Eißfeld, Otto: Kanaanäische Religion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. III, 3.Ausg. Tübingen 1959, Spalte 1111 - 1113 und de Liagre Böhl, Franz M. Th.: Babylonische und assyrische Religion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 812 - 822.

¹²⁶ Als eines von vielen Beispielen mag die Darstellung der den Horusknaben stillenden Isis dienen, die „über koptische Darstellungen in den abendländisch-christlichen Kunstkanon aufgenommen“ wurde. Zwischen der ägyptischen und europäisch-mittelalterlichen Darstellungen liegt immerhin ein Zeitraum von 35 Jahrhunderten. Brunner-Traut, Emma, Hellmut Brunner und Johanna Zick-Nissen: Osiris, Kreuz und Halbmond. Katalog zur Ausstellung, Mainz 1984, S. 16.

¹²⁷ Vgl. Zabern, Philipp von: Das Ägyptische Museum Kairo. Offizieller Katalog, Mainz 1986, Abb. 254 und 255.

¹²⁸ Vgl. Jünger, Friedrich Georg: Griechische Mythen, Frankfurt/Main (1947) 1994, S. 196. Diesen kriegerischen Aspekt beschreibt Jünger wie folgt: „Aber wenn Dionysos etwas Kriegerisches hat, so ist er ein Krieger besonderer Art... Sein Heer... besteht aus Unbewaffneten, und diese sind zum großen Teil Frauen. Es sind weder geübte noch besonnene Streiter, die er ins Feld schickt, sondern bewußtlos Rasende, vom göttlichen Wahnsinn Ergriffene... Er tötet nicht wie Apollon aus der Ferne mit silbernen Pfeilen, sondern wie die Tiger und Panther, die sich in seinem Zuge befinden.“

Mittelamerikanischen Religionen übernimmt der Jaguar, der dort heimische Vertreter der Großkatzen, die Rolle des altweltlichen Leoparden. „Der Jaguar symbolisierte die Schrecken und Geheimnisse des Dschungels, die Lebenskräfte der anderen Welt: es gab die vergöttlichte Form... und den vermenschlichten Jaguar.“¹²⁹ Eine mystische Solidarität mit der Figur des Jaguars war Kennzeichen vieler späterer mittelamerikanischer religiöser Überlieferungen; die Jaguarmaske trugen der aztekische Tlaloc, der Mayagott Chac und der Regengott Tajin. Interessant ist, daß der Jaguar in Zusammenhang mit den genannten Gottheiten auch ein Grundsymbol für die Fruchtbarkeitskräfte des Waldes, des Bodens und des Wassers war.¹³⁰ Ob in den „Leopardenfrauen“ die konkreten Vorläuferinnen der Muttergottheiten des vorderen Orients zu sehen sind oder ob das Leopardensymbol im östlichen Mittelmeerraum mehrfach unabhängig entstanden ist, kann anhand der Fundsituation nicht entschieden werden. Sicher ist jedoch, daß die Raubkatzen, welche die „Große Thronende“ in Çatal Hüyük flankieren, Macht und Stärke symbolisieren. Vielleicht kann darüber hinaus angenommen werden, daß die Katzenfiguren im Sinne der Warburg'schen symbolischen Verknüpfung auch für einen Fruchtbarkeitsaspekt stehen.¹³¹

Die Thronende: Erstaunlich nicht nur für Müller-Karpe ist, daß einige der mit Leoparden in Verbindung stehenden Frauengestalten als Thronende dargestellt wurden. Wie Müller-Karpe schreibt, ist mit einer solchen Darstellung erst vom 2. Jahrtausend v. Chr. an zu rechnen.¹³² Dann bedeutet das Sitzen auf einem Thron, Sessel, Stuhl oder Schemel meist, daß es sich bei dem Abgebildeten um jemanden von herausragender Bedeutung handelt. Dies kann ein Gott sein, wie bei dem bereits erwähnten Bild der ägyptischen Sachmet¹³³ oder die Darstellung des Gottes Schamasch im Reliefbild des „Kodex Hammurabi“¹³⁴, aber auch ein weltlicher Herrscher wie Assurbanipal¹³⁵ oder Artaxerxes¹³⁶ und die ägyptischen Pharaonen.¹³⁷ Werden Sterbliche, Untergebene, Handwerker, kurzum die normale Bevölkerung abgebildet, dann meist stehend. Wenn sie aber sitzen, dann hocken sie mit untergeschlagenen Beinen auf dem Boden. Das „Thronen“ der Figurinen Çatal Hüyüks muß auch deshalb eine besondere Bedeutung haben, da bekannt ist, daß die Häuser der Siedlung

¹²⁹ Bernal, I.: *The Olmec World*, Mexico 1968, S. 99, hier zitiert nach Carrasco, David: *Städte und Symbole - Die alten mittelamerikanischen Religionen*, in: Eliade, Mircea: *Geschichte der Religiösen Ideen* Bd. 3/2, Freiburg, Basel, Wien 1991, S.19.

¹³⁰ Vgl. ebd. S. 19.

¹³¹ ...wobei der Fruchtbarkeitsaspekt m. E. oft falsch verstanden oder zumindest überinterpretiert wird. Kultische oder magische Handlungen, die für sich genommen den Eindruck erwecken, sie sollten die Fruchtbarkeit von Vieh oder Feldern erhöhen, sind meist Teil umfassenderer kultischer Handlungen oder werden durch einen Mythos ergänzt, der klarmacht, daß es sich letztlich im Kult um die Wiederholung eines Urzeitgeschehens handelt, welches notwendig ist, um die kosmische Ordnung aufrecht zu erhalten. Vgl. Jensen, Adolf E.: *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948 und Döbert; Rainer: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973, S. 105.

¹³² Vgl. Müller-Karpe, Hermann: *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte* Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 93.

¹³³ Vgl. Zabern, Philipp von: *Das Ägyptische Museum Kairo. Offizieller Katalog*, Mainz 1986, Abb. 254.

¹³⁴ Vgl. Hrouda, Barthel: *Der Alte Orient*, München 1991, S. 83.

¹³⁵ Vgl. ebd. S.127.

¹³⁶ Vgl. ebd. S.427.

¹³⁷ Vgl. Baines, John und Jaromir Malek: *Ägypten*, München 1980, S. 105, 115 und 149..

nicht im heutigen Sinne möbliert waren - in den Häusern standen Stühle als Sitzgelegenheiten nicht zur Verfügung, sondern Plattformen dienten zum Sitzen, Schlafen und Ausruhen. Dementsprechend gibt es durchaus Frauengestalten, die mit untergeschlagenen Beinen und nicht auf einem Stuhl sitzend dargestellt wurden. Der Stuhl hat demnach eine bestimmte Bedeutung, die sich vielleicht erschließen läßt, wenn man die eben genannten Bilder der sitzenden Könige und Götter sowie völkerkundliche Beispiele heranzieht: auch bei afrikanischen Völkern ist der Stuhl bzw. Schemel herausragenden Persönlichkeiten vorbehalten,¹³⁸ auch bei afrikanischen Völkern ist der Stuhl nicht nur Sitzgelegenheit eines Königs oder Gottes, sondern seine Machart, seine Verzierungen haben ganz spezifische Bedeutungen.¹³⁹ Es liegt daher nahe anzunehmen, daß es sich bei den thronenden Frauengestalten zumindest um herausragende Persönlichkeiten handelte, deren leopardengeschmückte Sitzgelegenheit symbolisch entweder auf Attribute von Macht und Stärke oder auf mythische Zusammenhänge weist.

Männliche Gottheiten: Im Verzeichnis der Skulpturen werden 27 Objekte genannt, die eine oder mehrere Frauen darstellen. Dem stehen lediglich acht von Mellaart als männlich identifizierte Gestalten gegenüber, die ausschließlich aus den älteren Schichten stammen.¹⁴⁰ Zu diesen gehört „ein kindlicher Gott, einen Leopard reitend“.¹⁴¹ Vergesellschaftet war diese Statuette mit zwei weiteren Figürchen, die Mellaart als Mutter und Tochter in Begleitung derselben Großkatze beschreibt. Die Abbildungen zeigen drei Figurinen aus braunem und blauem Kalkstein. Die als weiblich gedeuteten Figürchen, von denen eines wegen deutlich vorhandener Brüste eindeutig als weiblich zu erkennen ist, stehen neben einem Tier, das lediglich durch seine Tüpfelung als Leopard zu erkennen ist. Die dritte, als männlich gedeutete Figur zeigt einen mit untergezogenen Beinen liegenden Leopard, auf dem eine menschliche Figur reitet. Wieso Mellaart die eine stehende Gestalt (ohne Brüste) als weiblich und die kleinere, reitende (ohne Brüste) als männlich deutet, geht aus den Abbildungen der Figürchen nicht hervor. Gleiches gilt für einen „Gott im Jünglingsalter, auf einem Schemel sitzend“¹⁴², der folgendermaßen charakterisiert wird: „Die prächtige Figur eines jungen Mannes... scheint charakteristisch für das Selbstbewußtsein, den Stolz und die Männlichkeit des Mannes von Çatal Hüyük, der noch jemand war, mit dem man rechnen mußte, und der nicht - wie in Hacilar - völlig den Listen der Frauen unterworfen war.“¹⁴³ Bei diesem Sinnbild stolzer Männlichkeit handelt es sich um ein schmales Figürchen, dessen Schultern erheblich zarter ausgefallen sind als bei den als weiblich gedeuteten, zuvor

¹³⁸ Vgl. Kidane, Girma und Richard Wilding: *The Ethiopian Cultural Heritage*, Addis Ababa 1976; S. 39 und Frobenius, Leo: *Kulturgeschichte Afrikas*, Frankfurt/Main, Wuppertal (1954) 1998, S.172 - 173.

¹³⁹ Frobenius führt ein Beispiel an: „Der Stuhl von Atakpame zeigte auf der Grundplatte und um die fünf Stützen gelegt eine klar herausgeschnittene Schlange. Diese hat in solcher Verbindung, nämlich als Umgebung des Weltberges mit den vier Himmelsstützen, die gleiche Bedeutung wie die Mäander auf den Susa-I-Schalen.“ Frobenius, Leo: *Kulturgeschichte Afrikas*, Frankfurt/Main, Wuppertal (1954) 1998, S.172.

¹⁴⁰ Vgl. Mellaart, James: *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, S. 214.

¹⁴¹ Ebd. S. 239.

¹⁴² Ebd. S. 239.

besprochenen Statuetten. Merkmale, mit deren Hilfe eine Geschlechtsbestimmung möglich wäre, fehlen. Auch eine weitere, gedrungene Figur mit Leopardenfellkappe ist hinsichtlich ihres Geschlechts nicht einzuordnen.¹⁴⁴ Der „sitzende Gott, bärtig“¹⁴⁵ ist nicht abgebildet, man darf aber annehmen, daß Mellaart den Bart richtig erkannt hat. Der (nicht bärtige) Gott auf einem Stier¹⁴⁶ ist nur von hinten gezeigt, seine geschlechtliche Zuordnung kann also nicht überprüft werden. Sicher männlich, da Barträger, sind zwei jeweils auf einem Stier reitende Gottheiten. Hier ist nun leider die Identifizierung des Reittieres nicht ganz eindeutig. Menschenkörper und Tierkörper bilden eine ununterscheidbare Einheit, Beine wurden nicht geformt, die Köpfe der Tiere erinnern eher an Menschenköpfe oder den „Kopf an sich“, als daß eine bestimmte Tierart zu identifizieren wäre. Die von Mellaart vorgenommene, aber nirgends belegte oder begründete Gleichsetzung von männlicher Gottheit und Stier könnte sich vielleicht auf diese Figurinen berufen, wenn das Reittier denn überhaupt als Stier anzusprechen wäre. Dies muß aber sehr fraglich bleiben. Zwei weitere Götterfiguren, offensichtlich ohne Bart, werden nicht abgebildet. Von sämtlichen acht von Mellaart als männlich identifizierten Figuren bleiben also nur drei sicherlich männliche Gestalten übrig; eine Zahl, die angesichts der Fülle der Frauenstatuetten etwas kläglich anmutet. Diese drei Männer hält Mellaart für Bildnisse des männlichen Gefährten der Göttin. Wenn die Existenz einer Göttin oder besser Urmutter im Weltbild der neolithischen Bewohner Çatal Hüyüks aufgrund der Frauenreliefs immerhin noch angenommen werden darf, gibt es keinerlei Belege für die Existenz eines männlichen Gottes. Wie für die Frauenstatuetten gilt auch hier, daß der nicht beschriebene, also unspektakuläre Fundort nicht wahrscheinlich macht, daß es sich bei diesen Figürchen um Objekte handelte, die ständiger Mittelpunkt kultischer Verehrung waren.

Bleiben also nur noch die Stiere als Sinnbild der „schreckenerregenden Manneskraft“ der männlichen Gottheit. Warum die Manneskraft den Bewohnerinnen Çatal Hüyüks besonderen Schrecken eingejagt hat, kann Mellaart nicht belegen. Die durchweg sehr kräftigen Frauen machen nicht den Eindruck, als seien sie vor einem wie auch immer gearteten männlichen Prinzip zurückgeschreckt, vor allen Dingen, da es nach Mellaarts Ansicht um die tatsächlichen Fähigkeiten der neolithischen Herren nicht allzu gut bestellt gewesen sein kann: „Als Sinnbild männlicher Fruchtbarkeit nahm sich ein Auerochs oder Widder eindrucksvoller aus als der Mann selbst.“¹⁴⁷ Was auch immer mit den Rinderdarstellungen - sei es Kuh, sei es Stier - gemeint gewesen war, um einen Auerochsen hat es sich - vielleicht mit Ausnahme des auf dem Jagdgemälde abgebildeten Tieres - nicht gehandelt. Dessen Umriss hätten völlig anders aussehen müssen: runderer Kopf, viel wuchtigerer Schultergürtel und ein im Vergleich dazu eher schmales Hinterteil. Bei den abgebildeten

¹⁴³ Ebd. Unterschrift zu Taf. 84.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. Taf. 85.

¹⁴⁵ Ebd. S. 239.

¹⁴⁶ Vgl. ebd. Taf. 89.

Tieren handelt es sich ganz eindeutig um domestizierte Rinder. Wie Röder, Hummel und Kunz bereits kritisch anmerkten, kann Mellaart nicht belegen, wieso er die Rinder für männlich hält. Männliche Geschlechtsteile sind im Gegensatz zu dem als eindeutig männlich zu identifizierenden Tier, welches im Mittelpunkt der Jagdszene steht, nicht zu sehen. Auch die Hörner taugen nicht zur Unterscheidung der Geschlechter, denn bei den Rindern sind im Gegensatz zu den Hirschen und anderen Unterfamilien der Familie der Bovidae beide Geschlechter Hornträger. Eher spöttisch fragen denn auch Röder, Hummel und Kunz: „Oder sollte es sich bei den vermeintlichen Tieren etwa um Kühe handeln?“¹⁴⁸ Genau diese Frage muß m. E. gestellt und diskutiert werden. Die auf den Wänden der Häuser Çatal Hüyüks gefundenen Rinderdarstellungen zeigen ein Tier mit gleichmäßig rundlich gewölbtem Bauch an, wie er eher bei weiblichen Tieren zu erwarten wäre. Darüber hinaus haben die Bewohner Çatal Hüyüks, wenn sie ein eindeutig männliches Rind darstellen wollten, die Geschlechtsteile zwar nicht detailliert ausgeführt, ihr Vorhandensein ist aber bei dem Stier des Jagdgemäldes und bei einer Abbildung in Haus VII 8 deutlich zu erkennen.¹⁴⁹ Das Fehlen des Euters als Kennzeichen eines weiblichen Tieres auf den Abbildungen mag sich daraus erklären, daß nur bei heutigen europäischen Milchviehrassen der Euter überhaupt so stark in Erscheinung tritt; bei allen übrigen Rinderrassen ist der Euter bei nicht trächtigen Kühen bis auf kleine Zitzen nicht zu sehen. Ich neige daher zu der Ansicht, daß mit den Rinderdarstellungen mit Ausnahme eines einzigen Exemplars in Gebäude VII 8 und bei den Darstellungen der Jagdgemälde Kühe gemeint sind.

Für Mellaart lag die Deutung der Rinderbildnisse, Rinderkopfreiefs und Bukranien als Sinnbild einer männlichen Gottheit nahe, da er als Kenner der Alten Geschichte eben jene altorientalischen Religionen vor Augen hatte, in denen der Gott durch ein Stierbildnis dargestellt wurde: Dies war in Ugarit El, der Vater der Götter, der „bildhaft als Stier prädiert“¹⁵⁰ wurde. In Ur verehrte man den Mondgott Sin oder Nanna als Stier¹⁵¹, dessen Hörnerkrone später auch anderen Göttern zukam.¹⁵² An diese Götterwelt, vor allen Dingen an den Mythos von Inanna und ihrem Geliebten und Sohn Dumuzi fühlte sich Mellaart wohl unwillkürlich bei den Ausgrabungen in Çatal Hüyük erinnert, und, diesen Mythos vor Augen, fügte er einzelne, in keinem notwendigen Zusammenhang stehende Funde in ein Gesamtbild ein, das einer sehr viel späteren Epoche entnommen war. Rinder kommen jedoch in den Religionen des östlichen Mittelmeerraumes auch in völlig anderen

¹⁴⁷ Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 215.

¹⁴⁸ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 248.

¹⁴⁹ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 200 - 204.

¹⁵⁰ Eißfeld, Otto: Kanaanäische Religion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. III, 3.Ausg. Tübingen 1959, Spalte 1111.

¹⁵¹ Liagre Böhl, Franz M. Th.: Babylonische und assyrische Religion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 815.

Zusammenhängen vor. Die Verknüpfung des Rindes mit dem weiblichen Element findet sich im ägyptischen Glauben¹⁵³: Die Himmelsgöttin Nut wird dargestellt als Himmelskuh¹⁵⁴, kuhköpfig ist Hathor oder trägt als Kopfschmuck ein Kuhgehörn. Im Totenbuch des Maiherperi findet sich eine Abbildung, die Maiherperi, sieben Kühe und einen schwarzen Stier zeigt. Die Kühe sind hier die Garanten für Nahrung.¹⁵⁵ Auch aus dem phönizischen Raum gibt es Statuetten der Astarte, die mit einem Kuhgehörn gekrönt ist.¹⁵⁶ Es ist also keineswegs zwingend notwendig, Abbilder von Rindern, Reliefs von Rinderköpfen oder Bukranien einer männlichen Gottheit zuzuordnen; genauso gut ist es möglich, daß Kühe für den nährenden Aspekt einer Muttergottheit standen. Bei dem starken Dominieren des weiblichen Elements in Çatal Hüyük ist diese Deutung nicht ganz abwegig.¹⁵⁷ Letztlich kann aber mit einer gewissen Sicherheit nur ausgesagt werden, daß das gerade domestizierte Rind im Weltbild der neolithischen Bewohner Çatal Hüyüks offensichtlich als Nahrungsgarant eine überwältigende Rolle spielte und daher gern und häufig abgebildet wurde. Welche symbolische Bedeutung es darüber hinaus hatte, entzieht sich letztlich unserer Kenntnis. Sicherlich stand es aber nicht für eine männliche Gottheit.

Geburt des Stiers: Wenn es schon unglaublich ist, daß die zahlreichen Abbilder von Rindern in Çatal Hüyük eine männliche Gottheit symbolisieren, ist es noch viel weniger wahrscheinlich, das Vorhandensein einer den Stier gebärenden Gottheit anzunehmen. Mellaart schließt auf eine solche Göttergeburt, weil er die Existenz eines entsprechenden Mythos, den er aus altorientalischen Religionen kennt, voraussetzen zu können glaubt. Bestätigt wird diese Vorstellung seiner Ansicht nach durch die Tatsache, daß unter den Wandreliefs der Urmutter häufig Stier- oder Kuhkopf-Reliefs angebracht wurden. Diese stehen aber in keinerlei erkenntlichem Zusammenhang mit der Frauengestalt. An einer überreich mit Reliefs geschmückten Wand wird es immer ein Oben und Unten geben, ohne daß inhaltliche Zusammenhänge aus der Lage der einzelnen Motive einfach zu erschließen wären. In Gebäude VI A 8 finden sich auf einem Wandabschnitt drei „Stierköpfe“, darunter zwei Reihen von Unterkiefern des Wildebers, deren Hauer genau wie in den Herrenzimmern deutscher Jäger des 20. Jahrhunderts als Trophäen eindrucksvoll in den Raum ragen. In einer nächsten Dekorationsphase waren die Hauer übermodelliert worden, und die bereits

¹⁵² Vgl. Soden, Wolfram Freiherr von: Babylonisch-assyrische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 5, Berlin, New York 1980, S. 79 - 89

¹⁵³ Der Vergleich mit der ägyptischen Religion ist legitim. Müller-Karpe schreibt: Um „Einblicke in die neolithische Religion der vorderorientalischen Geschichtsräume zu gewinnen,... sind die so datierten archäologischen Religionszeugnisse nicht nur im Rahmen der jeweils insgesamt zugehörigen Kulturerscheinungen zu beurteilen, sondern auch in ihrem Verhältnis zu den Religionszeugnissen einerseits des vorangegangenen Jungpaläolithikums sowie andererseits der nachfolgenden Frühstufe mesopotamischer und ägyptischer Hochkultur.“ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 91.

¹⁵⁴ Vgl. Hornung, Erik: Geist der Pharaonenzeit, Zürich, München 1992, S. 37 - 40.

¹⁵⁵ Vgl. Zabern, Philipp von: Das Ägyptische Museum Kairo. Offizieller Katalog, Mainz 1986, Abb. 142.

¹⁵⁶ Ausstellung im Badischen Landesmuseum, Karlsruhe.

¹⁵⁷ Eine weitere Möglichkeit ist, daß das Rind im Bestattungsritual eine wesentliche Rolle spielte. Vgl. dazu die Abschnitte 1.1.3.2. und 1.1.3.3.

angesprochenen brustartigen Gebilde entstanden. Niemand wird aus diesem Übereinander von Rind und Eber, dann Rind und Brust folgern wollen, der Stiergott habe zunächst eine Rotte Wildschweine, dann eine Anzahl Frauen gezeugt.¹⁵⁸ Wenn inhaltliche Zusammenhänge zwischen den einzelnen dargestellten Objekten bestehen sollten, was durchaus wahrscheinlich ist, so sind sie erheblich schwieriger zu entschlüsseln.

Die Erscheinungsformen der Göttin: Hinsichtlich der Göttergestalten in Mellaarts Pantheon stellt sich die Frage: Gab es, wie Mellaart glaubt, verschiedene Erscheinungsformen dieser „Göttin“ als grimmige Alte, als reife Matrone und als junges Mädchen? Die Vorstellungen der verschiedenen Altersaspekte der „Göttin“ fußen allein auf den Statuettenfunden. Nur hier lassen sich unterschiedliche und individuelle Züge unterscheiden. Vermutlich sind aber gerade diese Statuetten mit Ausnahme der Thronenden nicht Abbilder einer Gottheit, sondern Menschendarstellungen. Die Göttin selbst erscheint nur als die besagte „Urmutter“, deren Gipsrelief sich in so vielen Häusern fand, und eine götterähnliche Gestalt, wenn diese Deutung richtig ist, vielleicht als Thronende. Als Gipsrelief hat sie keinerlei individuelle Züge, sondern wird in der immer gleichen, schematisierten Form abgebildet; die Thronende ist immer eine vollreife, mütterliche Frauengestalt, so daß von verschiedenen Altersaspekten keine Rede sein kann.

Götter in frühen Ackerbaukulturen: Die Frage nach der Bedeutung der paläolithischen, neolithischen und bronzzeitlichen Statuetten wird in der Archäologie immer wieder diskutiert. Nur selten allerdings führen diese Diskussionsbeiträge zu einem erweiterten Verständnis. Resigniert schreibt Lauren Talalay: „While most of the explanations are provocative, many are simplistic, ignoring the profound social and, perhaps, political complexities that likely motivated the manufacture of figurines in early, nonliterate societies.“¹⁵⁹ Extreme bestimmen die Standpunkte: Während einige Autoren der Ansicht sind, es ließe sich über Bedeutung und Verwendung der Plastiken keine begründete Aussage machen, halten andere das Rätsel der Figurinen gelöst. Für Archäologen wie Gimbutas oder Mellaart steht außer Zweifel, daß die menschlichen Figürchen eine religiöse Bedeutung haben. Sie stellen Götter oder deren verschiedenen Aspekte und Erscheinungsformen dar und standen im Mittelpunkt eines Kultes.¹⁶⁰ Andere Autoren wie Lauren Talalay gehen inzwischen davon aus, daß diese Kleinplastiken im Leben der frühen Gesellschaften eine Rolle spielten, die sich mit Hilfe des ethnographischen Vergleichs unter Berücksichtigung weiteren archäologischen Datenmaterials zumindest teilweise erschließen

¹⁵⁸ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 153.

¹⁵⁹ Talalay, Lauren E.: Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 37.

¹⁶⁰ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995 und James, E.O.: Prehistoric Religion. A Study in Prehistoric Archaeology, Praeger, New York 1957.

läßt.¹⁶¹ Bei der Beurteilung müssen nach Talalay folgende Faktoren berücksichtigt werden: die Figur selbst, der archäologische Kontext, die sozioökonomischen Verhältnisse und ethnographisches Vergleichsmaterial.¹⁶² Die völkerkundliche Literatur nennt eine Fülle von Beispielen, wo Figurinen im dörflichen Alltagsleben oder im Kult eine Rolle spielen. Im Zusammenhang mit der Initiation dienen sie als Anschauungsmaterial, in Heilungsriten wird die Krankheit von dem Erkrankten auf die Figur übertragen, in Fruchtbarkeitsriten stellen sie den ersehnten Nachwuchs dar, aber sie sind auch gelegentlich einfach nur Spielzeug für die Kinder.¹⁶³ Immer kommen innerhalb einer Gemeinschaft mehrere Anwendungsmöglichkeiten zum Tragen, niemals haben Figurinen oder Puppen nur eine Bedeutung.

Bei den nach Ansicht Mellaarts Götter oder Göttinnen darstellenden Kleinplastiken Çatal Hüyük's handelt es sich um Figuren, die meist als Frauen und sehr selten als Männer modelliert wurden. Der archäologische Kontext, der genaue Fundpunkt, erlaubt keine weiteren Aussagen. Die Stellen, an denen etliche der Figürchen gefunden wurden, waren offensichtlich meist unspektakulär. Andererseits stammen die Figurinen auch nicht aus Abfalldépôts, sondern befanden sich im Inneren der Häuser, waren also aufbewahrt worden - im Falle der „Thronenden“ sogar besonders sorgfältig. Eben solche Figuren werden bei vielen afrikanischen und amerikanischen Völkern verwendet, um in Zusammenhang mit der Initiation die Initianden zu unterrichten. Talalay berichtet: „Still other figures are used to demonstrate proper sexual behavior and human physical development. Finally, images of pregnant females are used on several occasions. At a puberty rite for young women, an older tribe member shows a figure of a swollen bellied female, accompanying it with a song advising women.“¹⁶⁴ Die „Thronende“, zwischen deren Schenkeln ein Kind sichtbar ist, und andere Frauenstatuetten mit üppiger Bauchregion könnten ein Indiz dafür sein, daß auch in Çatal Hüyük ein Teil der Figürchen dazu diente, Jugendliche zu unterrichten. Um Demonstrationsmaterial zur Unterweisung Jugendlicher könnte es sich auch bei der einzigen gefundenen möglichen Liebesszene, angeblich „ein Götterpaar in seiner Umarmung, rechts eine Mutter, die ein Kind hält“¹⁶⁵, handeln: Eine Schiefer-Reliefplatte zeigt die vier menschlichen Gestalten, von denen sich jeweils zwei einander zuwenden und umarmen. Die linke Seite, von Mellaart Mutter und Kind genannt, bildet zwei Körper unterschiedlicher Größe ab, so daß die Deutung einer ihr Kind umarmenden Mutter stimmen könnte. Die rechte Seite zeigt zwei in etwa gleich große Figuren, deren Geschlecht wiederum nicht zu bestimmen ist, da die Brustregion von den darüberliegenden Armen verdeckt wird. Ob es sich hierbei wirklich um die Darstellung einer Liebesszene handelt, ist jedoch letztlich nicht eindeutig zu bestimmen. Sicher ist nur, daß sich vier Menschen unbestimmbarer

¹⁶¹ Vgl. Talalay, Lauren E.: *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 37.

¹⁶² Vgl. ebd. S. 38.

¹⁶³ Vgl. ebd. S. 39 - 44.

¹⁶⁴ Ebd. S. 41.

¹⁶⁵ Mellaart, James: *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, Unterschrift zu Taf. 83.

Geschlechts umarmen. Vorsicht bei der Deutung solcher angeblicher Liebesszenen ist geboten: Eine offensichtliche Fehlinterpretation hat es bei dem Fund einer Statuette in Hacilar gegeben. Die aus Hacilar, Level VI stammende Statuette zeigt eine üppige, weibliche Fauengestalt, die einen zweiten, schlankeren Körper liebevoll umschlingt. Auch hier wurde an eine heilige Hochzeit gedacht, bis sich bei einer genaueren Betrachtung des Objektes herausstellte, daß die Figuren bekleidet waren.¹⁶⁶ Vom sozioökonomischen Standpunkt aus gesehen ist die Deutung der Schiefertafel und eines Teils der Statuetten als Anschauungsmaterial zur Unterweisung von Initianden schlüssig. Derartige Riten passen in das Bild einer frühen Ackerbaukultur. Andererseits ist trotz der großen Malfreudigkeit der Einwohner dieser neolithischen Siedlung nirgendwo eine solche Zeremonie abgebildet. Wir können also - im Gegensatz zu den Jagdtänzen - nicht wissen, ob es einen solchen, mit der Initiation in Verbindung stehenden Unterricht gegeben hat und ob Figurinen in ihm eine Rolle spielten. Fazit: Es ist möglich, daß die Figurinen in einem Zusammenhang mit der Initiation standen. Es gibt einige Indizien, die diesen Gedanken nahelegen könnten, die aber keinerlei Beweiskraft haben.

Also könnte es sich zumindest bei einem Teil der Figurinen doch um Götter handeln, die im Mittelpunkt kultischer Verehrung standen? Dafür spräche, daß die große Raubkatze, die mehrmals in Begleitung einer eindrucksvollen Frauengestalt auftritt, auch einige Jahrtausende später noch Begleiterin einer Göttin desselben Kulturraumes ist. Dagegen spricht jedoch der archäologische Kontext. Keine der Statuetten und Figurinen war an einem herausragenden Platz wie Stele, Altar, Herdfeuer oder auch nur Ahnenhäuschen aufgestellt. Die eine fand sich im Getreidebehälter, die andere im Vorraum eines Hauses, eine weitere im Lagerraum usw.¹⁶⁷ Dies wäre für Götterfiguren, die sich kultischer Verehrung erfreuen, ein ungewöhnlicher Aufenthaltsort. Mehr als ungewöhnlich wäre auch das so frühe Auftreten von Göttern in anthropomorpher Gestalt. Horst Klengel et al. schreiben über die Frühzeit Vorderasiens: „Mit der fortschreitenden materiellen und geistigen Aneignung der Umwelt durch den Menschen kam es zu Veränderungen seiner religiösen Vorstellungen. Die Welt wurde immer mehr symbolisch rekonstruiert und durch das Handeln personaler Wesen erklärt... Während des 4. Jt. nahmen sie anthropomorphe Gestalt an; sie wurden dadurch gleichsam zu einem Partner des Menschen, durch Gebet und Kult ansprech- und beeinflussbar.“¹⁶⁸ Mit den Abbildern menschengestaltiger Gottheiten ist demnach erst dreitausend Jahre nach Çatal Hüyük zu rechnen. Nach allem, was über die Religionen von frühen Ackerbaukulturen bekannt ist, ist für sie nicht Verehrung, Anbetung oder Opfer charakteristisch, sondern „Identifikation, Teilnahme und Ausübung von Riten.“¹⁶⁹ Der Kult

¹⁶⁶ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, Abb. CLII - CLIV, S. 210 - 212.

¹⁶⁷ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, Unterschriften zu den Tafeln 65 - 81.

¹⁶⁸ Klengel, Horst et al.: Kulturgeschichte des alten Vorderasien, Berlin 1989, S. 32.

¹⁶⁹ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 278.

einer Gottheit, wie Mellaart, Gimbutas und andere ihn sich vorstellen, paßt also nicht im Geringsten in das sozioökonomische Umfeld der Bewohner einer frühneolithischen Siedlung. Dennoch gibt es einige Hinweise darauf, daß die Thronenden doch Göttinnenfiguren darstellen sollten. Fraser konnte belegen, daß das Abbild der oben erwähnten „Urmutter“ zu allen Zeiten und in vielen Kulturen verbreitet war. Diese Urmutter wird nicht nur mit weit gespreizten Beinen dargestellt, sondern ist darüber hinaus häufig von zwei heraldischen Tieren flankiert. Auf einer aus Luristan stammenden Haarnadel ist diese Frauengestalt von zwei Steinböcken flankiert, zwischen ihren Schenkeln ist wie bei einer der Thronenden der Kopf eines Kindes sichtbar. Auch die Rosette, das Zeichen Ishtars, ist auf der Haarnadel abgebildet.¹⁷⁰ Die gleiche Rosette beschreibt Mellaart bereits von den Wandmalereien Çatal Hüyüks.¹⁷¹ Auch später verschwand diese Frauendarstellung mit ihren begleitenden Tieren nicht. Sie taucht auf einem etruskischen Wagen des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts auf und zeigt die von zwei Löwen flankierte Gorgo. Die Gorgo auf Grabstätten wird in Zusammenhang mit den ihr zugeschriebenen heilenden und die Fruchtbarkeit fördernden Kräften als Symbol der Wiedergeburt gedeutet.¹⁷² Das Bild einer mit gespreizten Beinen sitzenden, von wilden Tieren flankierten Frauengestalt läßt sich offensichtlich von den frühen Hochkulturen des Vorderen Orients bis nach Europa verfolgen; immer war die Dargestellte eine Göttin, die für Fruchtbarkeit und eine mögliche Wiedererweckung der Toten steht, die aber auch einen gefährlichen Aspekt hatte. Bei einer derartigen Übereinstimmung der Motive kann geschlossen werden, daß die Thronenden tatsächlich kleine plastische Darstellungen jener Urmutter sind, die in Çatal Hüyük als Wandrelief oder -gemälde in vielen der Häuser abgebildet war. Sicherlich handelte es sich bei den genannten Statuetten jedoch nicht um Kultfiguren, die an zentraler Stelle im Heiligtum aufgestellt und dort, betreut von einer Priesterkaste, kultisch verehrt wurden. Diese Art der Verehrung gehört zu den viel späteren Religionen der frühen Hochkulturen, paßt aber nicht in das Bild einer frühen Ackerbaukultur.

Figurinenfunde des frühen Neolithikums sind im Vorderen Orient keine Ausnahmeerscheinung. Sie fanden sich an zahlreichen früh- bis spätneolithischen Fundstellen von Palästina über Mesopotamien bis Anatolien. Da für die genannte geographische Region von einer Kulturverwandtschaft im frühen Neolithikum ausgegangen werden kann¹⁷³, läßt sich die Bedeutung der Figurinen aus den Bestattungssitten anderer frühneolithischer Gesellschaften des vorderen Orients erschließen. In Jericho wurden in der ältesten frühneolithischen Schicht echte Menschenschädel geborgen, deren Gesichter mit Hilfe einer gipsartigen Masse naturgetreu nachmodelliert worden waren, „offenkundig die bildkünstlerische Vergegenwärtigung der Toten“¹⁷⁴. In einer etwas jüngeren Schicht kamen lebensgroße Lehmplastiken ohne Schädelkern zum Vorschein, die als die

¹⁷⁰ Vgl. Fraser, Douglas: *The Many Faces of Primitive Art*, New Jersey 1966, S. 38.

¹⁷¹ Vgl. Mellaart, James: *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, S. 38.

¹⁷² Vgl. Fraser, Douglas: *The Many Faces of Primitive Art*, New Jersey 1966, S. 41 - 43.

¹⁷³ Vgl. Mellaart, James: *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, S. 21 - 35.

„funktionalrituellen Nachfolger jener angesehen werden können“¹⁷⁵. In Tell Ramad, einer neolithischen Siedlung in der Levante, dienten Figurinen als Stützen für menschliche Schädel.¹⁷⁶ Große und kleine menschliche Figuren aus den unterschiedlichsten Materialien sind nach Müller-Karpe kennzeichnende Besonderheiten der vorderasiatischen Früh- und Altneolithkultur. Manchmal begleiten sie unmittelbar und eindeutig Bestattungen, manchmal lassen sich die Zusammenhänge rekonstruieren. Da Figuren aus gebranntem und ungebranntem Lehm nur unter bestimmten Bedingungen erhaltungsfähig sind, geht Müller-Karpe davon aus, daß sie weit häufiger auftraten, als die Fundsituation widerspiegelt. „Dieses Nebeneinander von Stein- und ungebrannten Lehmfiguren weist darauf hin,“ so Müller-Karpe, „daß auch bei Steinskulpturen offenbar nicht die Absicht der Monumentalisierung und Dauerhaftigkeit im Vordergrund stand, sondern die Intention auf die bewußte, augenfällige Gegenwärtigsetzung für eine reale, im Kult bekräftigte Gegenwart gerichtet war, die sich auf das Beisetzungsritual selbst oder eine daran anschließende Zeitspanne beschränkte.“¹⁷⁷ In der Tat spricht einiges dafür, daß die Figurinen Çatal Hüyüks genau dem geschilderten Zweck dienten. Sowohl in Çatal Hüyük als auch im frühen Hacilar war die Sitte, die Schädel der Ahnen aufzustellen und vielleicht zum Mittelpunkt kultischer Handlungen zu machen, verbreitet.¹⁷⁸ „Wenn in Çatal Hüyük außerdem ein isolierter menschlicher Kopf mit offenbar geschlossenen Augen erscheint, so besteht Grund, ihn mit den in den Räumen Beigesetzten und den Schädelplastiken von Jericho in Verbindung zu bringen,“¹⁷⁹ schließt Müller-Karpe. Gerade in Çatal Hüyük spielte die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Todes eine große Rolle. Viele Wandgemälde zeigen Motive, die unmittelbar auf den Tod oder das Schicksal des menschlichen Körpers nach dem Tode anspielen. Daß ein Teil der Figurinen daher mit den Totenbräuchen in Verbindung stehen, ist nach Berücksichtigung des archäologischen Kontextes und der kulturellen Zusammenhänge wahrscheinlich. Auch in sozioökonomischer Hinsicht ist diese Erklärung schlüssig. Nach Bellah nehmen Ahnengestalten und Mythen, die „stark auf Ahnen konzentriert sind“¹⁸⁰ in den primitiven Religionen einen wichtigen Platz ein. Ethnographische Beispiele finden sich, da es sich bei Totenkult und Ahnenverehrung um ein weit verbreitetes Merkmal sogenannter primitiver Religionen handelt, in fast beliebiger Zahl. Hier ist eine der besten Untersuchungen über die Zusammenhänge zwischen Religion und Kunst immer noch Karl von den Steinens Arbeit über die Marquesaner. Etliche der geschilderten Bräuche könnten in abgewandelter Form auch in Çatal Hüyük üblich gewesen sein. Große Figuren befanden sich auf den Gräbern von Häuptlingen und sollten verstorbene Häuptlinge und Priester darstellen.

¹⁷⁴ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 91.

¹⁷⁵ Ebd. S. 91.

¹⁷⁶ Vgl. Mellaart, James: The Neolithic of the Near East, London 1975, S. 63.

¹⁷⁷ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 92.

¹⁷⁸ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 103.

¹⁷⁹ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 92.

¹⁸⁰ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 279.

In anderen Fällen war eine Figur Ersatz für den abwesenden Leichnam bei einer Bestattungsfeier. Kleinere Holztiki waren offensichtlich die Ahnenfiguren einer weniger reichen Mittelschicht. Den Zweck dieser Schädel- und Idoldeponierungen ist nach von den Steinen folgender: „Das Haupt des Vorfahren... ist eine ursprüngliche und bleibende Quelle übernatürlicher Kraft, die man ja stets an ihren Wirkungen zu erkennen weiß. Wenn nach allgemeinem Glauben jedes Stück Röhrenknochen des Erschlagenen als Harpunenspitze reiche Beute zu holen vermag, so wenden sich ungleich sicherer Beschwörungen und Gebete an den geisterhaft lebendigen Kopf, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, der das dem Flehenden vielleicht noch vor der Seele stehende Erinnerungsbild des Lebens in die sinnliche Wirklichkeit zurückruft und ihn mit überzeugtem Vertrauen erfüllt... Kein Schnitzwerk kann diese unmittelbare Echtheit anders ersetzen als dadurch, daß mit Beschwörung, Zauber, Priestergebete der Atua vorübergehend hineingebannt wird.“¹⁸¹ Sowohl das völkerkundliche Beispiel als auch die Fundlage zeitgleicher Ausgrabungsstätten machen deutlich, daß einige der Figurinen, die in Çatal Hüyük gefunden wurden, offensichtlich figürliche Darstellungen von eben jenen Verstorbenen waren, die unter den Plattformen der Häuser bestattet wurden. Dies erklärt sowohl das unterschiedliche Geschlecht als auch Alter der Porträtierten. Die Deutung der Figurinen als Ahnenfiguren erfaßt allerdings nicht jene Darstellungen, die offensichtlich mehr als eine Person zeigen - bei diesen Plastiken könnte es sich um die oben erwähnten Demonstrationsobjekte bei der Unterweisung von Initianden handeln, aber auch um Bildnisse mythischer Gestalten,¹⁸² die beim Erzählen von Mythen herumgereicht wurden. Einzelne Skulpturen könnten auch Kunstwerke gewesen sein, die der Künstler zwar nach dem Vorbild überlieferter Motive, aber ohne einen bestimmten Gebrauchszweck damit zu verfolgen, angefertigt hat.¹⁸³

1.1.3.2. Kult und Ritual

Für frühe Ackerbaugesellschaften ist eine Religion typisch, bei der im Mittelpunkt des religiösen Handelns das Ritual steht. „Im Ritual werden die Teilnehmer eins mit den mythischen Wesen, die sie darstellen... Die ohnehin höchst geringe Distanz zwischen Mensch und mythischen Wesen verschwindet vollständig im Moment des Rituals, wenn das ´irgendwann´ zum ´jetzt´ wird.“¹⁸⁴ Solche Rituale haben gewiß das Leben der Bewohner Çatal Hüyüks bestimmt, wenn sich auch anhand der archäologischen Hinterlassenschaften kaum ein Einblick in ihre Vielseitigkeit oder gar in den dem Ritual zugrunde liegenden Mythos gewinnen läßt. Die einzigen konkreten Hinweise darauf, daß solche Rituale

¹⁸¹ Von den Steinen, Karl: Die Marquesaner und ihre Kunst, Band II: Plastik, New York (1928) 1969, S. 102.

¹⁸² Solche mythischen Gestalten oder mythischen Ahnen, die als Doppelfigur auftreten, konnte Karl von den Steinen auf den Marquesainseln beobachten. Vgl. Von den Steinen, Karl: Die Marquesaner und ihre Kunst, Band II: Plastik, New York (1928) 1969, S. 87 - 88.

¹⁸³ Dazu paßt, daß Bohuslav Klima bereits für das Paläolithikum annahm, einige der Figuren könnten reale, vielleicht bedeutende Frauen darstellen. Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1977, S. 119.

stattgefunden haben, sind die bereits erwähnten Wandgemälde in Mellaarts sogenannten Jagdheiligtümern. Diese Bilder schildern offensichtlich den Ablauf jener „periodischen Festlichkeiten, die den Jahreskreislauf der Ackerbau-Stadien begleiten, auftauchen und zu den merkwürdigsten und eigentümlichsten Äußerungen dieser Bauern-und-Jägerreligiosität gehören.“¹⁸⁵ Eines dieser Rituale beschreibt Aby Warburg: „Zunächst stellte sich die Musik parat, mit einer großen Trommel bewaffnet... Dann arrangieren sie sich in zwei Reihen nebeneinander und nahmen in Masken und Stellung den Charakter der Antilopen an.“¹⁸⁶ Eine vergleichbare Handlung läßt sich auf den Wandgemälden Çatal Hüyüks beobachten. Trommler stellen die „Musik“. Statt der Masken werden Leopardenhäute getragen. Im Ritual verkörperten die Jäger Çatal Hüyüks offensichtlich weniger ihre potentielle Beute als vielmehr deren natürlichen Feind. Die Ansicht Mellaarts, daß die Darstellung eines Jagdtanzes „kultische Bedeutung“¹⁸⁷ hatte, ist also durchaus nachvollziehbar. Seine Folgerung, daß dieser Tanz den Zweck hatte, „sich das Jagdglück zu sichern“¹⁸⁸, gibt einen komplizierten Sachverhalt zumindest verkürzt wieder. Plumpes Zweckdenken, wie es in magischen, den Erfolg sichernden Praktiken zum Ausdruck zu kommen scheint, ist nicht primär Inhalt von Ritualen. Wie Jensen eindrucksvoll belegen konnte, zeigt das Ritual die ganze Skala des geistlichen Lebens einer Gemeinschaft.¹⁸⁹ Wird ein Ritual nur noch vollzogen, damit bestimmte, materielle Zwecke erreicht werden können, ist die ursprüngliche Religion oder Weltanschauung, in der dieses Ritual fußt, schon nicht mehr lebendig. Was von dem einstigen, auf die Wiederholung eines mythischen Urzeitgeschehens fußenden Kultus übrigbleibt, sind dann eben jene magischen Praktiken, die Frazer zu der Ansicht verleiteten, die früheste Form von Religion sei Magie und diese lediglich die falsche Anwendung von Ideenassoziationen.¹⁹⁰ In Çatal Hüyük sollte mit dem Anbringen eines Wandgemäldes, das eine Jagd- oder Jagdtanzszene zum Inhalt hatte, nicht das Jagdglück auf magische Weise erzwungen werden. Mit dem abgebildeten Tanz wurde rituell ein mythisches Urzeitgeschehen wiederholt, dessen regelmäßige Darstellung im Ritual für die Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung unverzichtbar war.

Auf ähnliche Handlungen könnten die in den Häusern aufbewahrten, auf die Wand aufmodellierten oder in die Sitzbänke eingelassenen Rinderstirnbeine mit Hornscheiden hinweisen. Diese Tiere, die in der Ökonomie und im Weltbild der Bewohner Çatal Hüyüks

¹⁸⁴ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 278.

¹⁸⁵ Warburg, Aby: Schlangenritual. Ein Reisebericht, Berlin (1988) 1996, S. 13.

¹⁸⁶ Ebd. S. 24.

¹⁸⁷ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 207.

¹⁸⁸ Ebd. S. 206.

¹⁸⁹ Wörtlich: „Wenden wir uns nun von den Mythen zu den Kulthandlungen der West-Ceramesen, so muß als Erstes hervorgehoben werden, daß es kaum eine einzige religiöse oder zeremonielle Handlung im Leben der Eingeborenen gibt, die nicht auf jene mythische Urzeitbegebenheit Bezug nimmt. Meistens sind sie sogar eine reine Wiederholung der in den Mythen berichteten Begebenheiten.“ Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948, S. 40.

eine so überragende Rolle spielen, wurden wahrscheinlich in einem Ritual anlässlich herausragender Ereignisse wie Initiation oder Beisetzung getötet und gemeinschaftlich verzehrt. Noch im späteren Griechenland werden Stierschädel mit Hörnern im Heiligtum aufbewahrt.¹⁹¹ Eventuell handelt es sich hier um eine ähnliche Sitte: Die Gehörne in den Häusern erinnern an ein erfolgreich durchgeführtes Ritual.

Kultische Handlungen haben sich offensichtlich auch im Zusammenhang mit dem Bau von Häusern abgespielt. In die Wände eingemauert oder in Gruben neben den Häusern fanden sich „rohe Tonfigurinen, die besonders Tiere darstellten, zu denen jedoch auch plumpe und stark schematisierte Menschendarstellungen gehören.“¹⁹² Wieder bleibt Mellaart in seinen Beschreibungen so ungenau, daß sich mit den Angaben wenig anfangen läßt. Weder beschreibt er diese Art von Figuren präzise, noch erfahren wir etwas über ihre Anzahl, die Häufigkeit ihres Vorkommens oder die Stellen, wo sie in die Wände eingefügt waren. Es kann also nur vermutet werden, daß es sich, wenn Mellaarts Angaben richtig sind, bei einigen dieser rohen Tier- und Menschenabbildungen um ein Bauopfer gehandelt hat.

Im gleichen Satz wie die Bauopfer erwähnt Mellaart absichtlich zerbrochene Tierfiguren, „mit deren Hilfe man beim Jagdzauber Wild auf magische Weise dem Tode oder der Verwundung anheimgab.“¹⁹³ Auch hier geht aus Mellaarts Angaben weder hervor, um welche Tierarten - Jagdwild oder andere - es sich handelte, wo diese Figürchen deponiert waren oder woraus er schließt, daß sie absichtlich zerbrochen wurden. Daher kann letztlich nicht gesagt werden, ob es sich bei diesen groben Tierfigürchen tatsächlich um Plastiken handelte, die während eines Jagdrituals Verwendung fanden, oder ob es Abbilder der Rinder sind, die während der oben erwähnten kultischen Handlungen geschlachtet wurden, und für die die Terrakotten einen Ersatz bei weniger bedeutenden Gelegenheiten darstellen.

Funde von kleinen, aus Ton geformten Tierchen sind im Neolithikum des Vorderen Orients keine Ausnahmerecheinung. Von der Fundstelle Jarmo im heute irakischen Kurdistan wurden nicht nur Frauenstatuetten, sondern auch ein Reihe Tierfigurinen bekannt, die gehörnte Tiere und Hunde, also offensichtlich Haustiere darstellten.¹⁹⁴ Daher ist es nicht unwahrscheinlich, daß es sich bei einem großen Teil dieser nach Mellaart nur roh und plump geformten Tier- und Menschenfiguren um Kinderspielzeug gehandelt hat. Ethnographische Zeugnisse von den verschiedensten Völkern belegen, daß solche Figuren als Kinderspielzeug eine große Rolle spielen. Die Yami auf Formosa formen, während sie töpfern, auch Tonpuppen, die sie anschließend ihren Kindern schenken. Kleine Jungen vom

¹⁹⁰ Vgl. Frazer, James George: Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker, Hamburg (1922) 1994, S. 17.

¹⁹¹ Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, in: Christel Matthias Schröder (Hg.): Die Religionen der Menschheit Bd. 15, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, S. 114.

¹⁹² Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 214.

¹⁹³ Ebd. S. 214.

¹⁹⁴ Vgl. Mellaart, James: The Neolithic of the Near East, London 1975, S. 82.

Stamm der westafrikanischen Talensi formen Lehmtiere und spielen, sie seien die Besitzer großer Herden.¹⁹⁵ Die Kinder der Makonde in Ostafrika formen beim Spiel die Tiere ihrer häuslichen Umgebung und spielen das dörfliche Leben nach.¹⁹⁶ Es ist durchaus anzunehmen, daß auch die Kinder Çatal Hüyüks gespielt haben, daß sie im Spiel die für das Leben in ihrer Gemeinschaft notwendigen Fähigkeiten erlernt haben und sich dabei des Spielzeugs bedienten.¹⁹⁷ Daß Spiele und Spielzeug auch im Neolithikum bereits bekannt und beliebt waren, zeigen Funde von Gelenkknöchelchen, die als Spielsteine benutzt wurden.¹⁹⁸

Wie Mellaart ausdrücklich erwähnt, hat es in den von ihm ausgegrabenen Gebäuden keinerlei spezielle Vorrichtungen für Kult- oder Opferhandlungen gegeben. Dennoch geht er davon aus, daß es solche Opfer gegeben hat. Als Nachweis für Brandopfer dienen ihm kleine Reste verbrannten Getreides zwischen den einzelnen Putzschichten des Herdes.¹⁹⁹ Diese Deutung ist nur dann sinnvoll, wenn man wie Mellaart der Ansicht ist, es handele sich bei den Gebäuden um Heiligtümer. In gewöhnlichen Wohnhäusern bedeutet Getreide in der Nähe des Herdes lediglich, daß der Herd zur Zubereitung von Nahrung benutzt wurde. Irgendwelche Anhaltspunkte für Brandopfer gibt es in Çatal Hüyük also nicht. Daß es sich bei den von Mellaart als Heiligtum gedeuteten Gebäuden um Wohnhäuser gehandelt hat, konnten Röder, Hummel und Kunz deutlich machen.²⁰⁰ Wie Müller-Karpe feststellt, ist der Unterschied zwischen Sakral- und Profanbau im Neolithikum des gesamten Vorderen Orients archäologisch schwer zu bestimmen. Auch in normalen Wohnhäusern finden sich konkrete Hinweise auf religiöse Vorstellungen und Kulthandlungen wie Schädeldeponierungen oder Figurinen. Erheblich eindeutiger Befunde lieferte nach Müller-Karpe die Ausgrabungsstätte Nevalı Çori am mittleren Euphrat. Hier konnte ein Gebäude freigelegt werden, das von der ersten Zeit des Siedlungsbeginns über zwei Jahrhunderte und fünf Baustufen immer wieder an der gleichen Stelle errichtet worden war. In der Mitte dieses Gebäudes stand eine 3 m hohe, sehr sorgfältig bearbeitete Stele mit Flachrelief. In diesem monumentalen Gebäude deutete nichts auf dessen profane Nutzung.²⁰¹ Dieser Befund unterscheidet sich eklatant von den Ergebnissen der Ausgrabungen in Çatal Hüyük. Weder fanden sich die angeblichen Heiligtümer immer wieder an der gleichen Stelle, noch ist ihre Ausstattung anders als die der Profanbauten. Sicherlich handelt es sich bei den von Mellaart als Heiligtümer beschriebenen Gebäuden nicht um Sakralbauten, in denen der Kult einer Gottheit vollzogen wurde; ebensowenig gab es auch verschiedene Heiligtümer für verschiedene Götter. Mellaarts Ausgrabungen belegen nur, daß kultische Handlungen im

¹⁹⁵ Vgl. Talalay, Lauren E.: *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 44.

¹⁹⁶ Eigene Aufzeichnungen aus Tansania, 1986 - 1989.

¹⁹⁷ Vgl. Grammer, Karl: *Biologische Grundlagen des Sozialverhaltens*, Darmstadt 1995; S. 171.

¹⁹⁸ Vgl. Mellaart, James: *The Neolithic of the Near East*, London 1975, S. 82.

¹⁹⁹ Vgl. Mellaart, James: *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, S. 96.

²⁰⁰ Vgl. Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*, München 1996, S. 245.

²⁰¹ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1*, Darmstadt 1998, S. 94 - 95.

Leben der frühen anatolischen Bevölkerung eine große Rolle spielten. Immer wieder finden sich in ihren Häusern Hinweise auf ihre religiösen Vorstellungen und, besonders in Zusammenhang mit ihren Bestattungsbräuchen, auch Hinweise auf kultisches Handeln.

Die Religionen des vorgeschichtlichen Vorderen Orients werden im allgemeinen als „Fruchtbarkeitskulte, in deren Mittelpunkt schon früh eine weiblich aufgefaßte und dargestellte Gottheit steht,²⁰² beschrieben. Auch für Mellaart ist sicher, daß der Wunsch nach Fruchtbarkeit das beherrschende religiöse Motiv in der Vorstellungswelt des anatolischen Neolithikers war. Die in die Wände eingelassenen, groben Frauenfigürchen dienten angeblich der Sicherung der Fruchtbarkeit im Hause,²⁰³ die in Getreidevorräten gefundene Thronende sollte die Mehrung des Getreides gewährleisten, und den männlichen Anteil an der Fruchtbarkeit verkörpern Widder und Stier.²⁰⁴ Diese wohlfeilen Deutungen hatte bereits Leroi-Gourhan kritisiert: „Was man über die Fruchtbarkeitsgöttin gesagt hat, ist banal und erklärt gar nichts: daß Fruchtbarkeit als wünschenswerte Erscheinung angesehen wird, gilt für alle oder fast alle Religionen.“²⁰⁵ In der Tat gingen Ethnologie und Religionswissenschaft früher davon aus, daß in den Religionen sogenannter primitiver Kulturen ein Fruchtbarkeitszauber eine entscheidende Rolle spiele. Mittels magischer Praktiken sollten die Wachstumskräfte der Natur durch Sympathie- oder Analogiezauber auf den Menschen oder umgekehrt die fruchtbarkeitssteigernde Wirkung eines Idols auf die Natur übertragen werden. Heute sieht man die verschiedenen Fruchtbarkeitszeremonien im größeren Zusammenhang mit dem geistigen und kulturellen Leben einer Ethnie.²⁰⁶ Wie Jensen zeigen konnte, ist die scheinbar magische Zeremonie zur Erhöhung der Fruchtbarkeit der Felder eine sinnvolle Ritualhandlung, die auf eine wichtige Urzeitmythe bezogen ist. Im Vordergrund der Handlung steht nicht der Wunsch nach erhöhter Fruchtbarkeit von Acker oder Vieh, sondern die rituelle Wiederholung eines mythischen Urzeitgeschehens zur Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung.²⁰⁷ Darüber hinaus ist zumindest die allzu große Fruchtbarkeit der Frau in den meisten Kulturen kein erwünschtes Ziel. Anhand völkerkundlicher Beispiele ist bekannt, daß viele Völker Geburtenkontrolle von der Empfängnisverhütung bis zur Tötung von Neugeborenen praktizieren.²⁰⁸ Bei anderen Völkern verhindern bestimmte Gebräuche, z. B. das Stillen der Säuglinge über mehrere Jahre, das Wohnen von Mutter und Kleinkind in einem eigenen Haus unter Ausschluß des

²⁰² Maringer, Johannes: Vorgeschichtliche Religion, Zürich, Köln 1956, S. 240.

²⁰³ Wörtlich: „The female figurines... are tucked away in crevices in the brickwork of such buildings, ostensibly with the aim of ensuring fertility.“ Mellaart, James: The Neolithic of the Near East, London 1975, S. 107.

²⁰⁴ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 105.

²⁰⁵ Zitiert nach Auffermann, Bärbel: Frauendarstellungen in der eiszeitlichen Kunst, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 192.

²⁰⁶ Vgl. Edsman, Carl-Martin: Fruchtbarkeit, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II, 3.Auflg. Tübingen 1958, Spalte 1166 - 1168.

²⁰⁷ Vgl. ebd. Spalte 1166 - 1168.

Vaters, oder Heiratsverbote für bestimmte Bevölkerungsschichten (Unfreie, Besitzlose, Mönche) allzu reichen Kindersegen.²⁰⁹ Da Mellaart anhand der Zahl der in ihren Häusern Bestatteten feststellen konnte, daß die Familien in Çatal Hüyük nicht allzu groß waren, ist nicht anzunehmen, daß die Steigerung der weiblichen Fruchtbarkeit Inhalt und Ziel eines oder mehrerer Rituale war.²¹⁰

Ein weiterer spezieller Kult soll die Verehrung einer chthonischen Gottheit zum Inhalt gehabt haben. Dies folgert Mellaart aus dem Auftreten von Figurinen, die aus Sinterstückchen hergestellt wurden, und der Tatsache, daß im Griechenland des Klassischen Zeitalters bestimmte Höhlen als heilige Orte galten.²¹¹ Wörtlich heißt es: „Diese Kalkablagerung... verkörpert wahrscheinlich den chthonischen Aspekt der Muttergöttin. Semi-anikonisch, bringt sie deutlich die Furcht und die fromme Scheu zum Ausdruck, welche die Tropfsteinhöhlen des Taurus, die Wohnstätte der Erdgöttin und der Bereich der Toten, einflößten.“²¹² Es lassen sich tatsächlich aus den verschiedensten Religionen eine Fülle von Beispielen anführen, wo Höhlen der Ort kultischer Handlungen waren oder sind. Friedrich Heiler nennt die heiligen Höhlen der Australier, Aufbewahrungsorte der Tjurungas, die als Kultstätten dienenden Höhlen der Kelten und in Höhlen eingebaute Felsentempel in Indien.²¹³ Da aus dem klassischen Griechenland Orakelhöhlen bekannt sind und chthonische Gottheiten eine nicht unbedeutende Rolle spielten²¹⁴ und darüber hinaus die später in Anatolien verehrte „Große Göttin“²¹⁵ den Beinamen „Agdistis“, „die des Felsens“ erhielt,²¹⁶ scheint es in der Tat nahezuliegen, eine beginnende Verehrung chthonischer Mächte bereits im Neolithikum oder früher zu suchen. Entsprechend dieser Auffassung werden Spuren menschlicher Aktivitäten in Höhlen seit dem Paläolithikum immer wieder als Beleg für diese angebliche frühe „fromme Scheu“²¹⁷ und kultische Handlungen angesehen.²¹⁸ Nur selten halten diese Folgerungen jedoch einer kritischen Untersuchung stand. Nichts deutet darauf hin, daß die Paläolithiker Europas in Höhlen etwas anderes gesehen haben als einen willkommenen Schutz vor den Unbilden des eiszeitlichen Klimas. Wenn tatsächlich kultische Handlungen in den Höhlen stattgefunden haben sollten, sind sie wie viele Spuren religiös motivierten

²⁰⁸ Vgl. Auffermann, Bärbel: Frauendarstellungen in der eiszeitlichen Kunst, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 192, und Buschan, Georg: Die Sitten der Völker Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Leipzig, ohne Jahresangabe, S. 222.

²⁰⁹ Vgl. Mbiti, John S.: Afrikanische Religion und Weltanschauung; Berlin, New York 1974, S. 185 - 187.

²¹⁰ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 243 - 244.

²¹¹ Vgl. ebd. Taf. 65, und Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 130.

²¹² Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, Unterschrift zu Taf. 65.

²¹³ Vgl. Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 130.

²¹⁴ Vgl. Deichgräber, Karl: Chthonische Gottheiten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup: Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, 3.Ausg. Tübingen 1957, S. 1819 - 1820.

²¹⁵ Klengel, Horst et al.: Kulturgeschichte des alten Vorderasien, Berlin 1989, S. 465.

²¹⁶ Vgl. ebd. S. 465 - 466.

²¹⁷ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, Unterschrift zu Taf. 65.

²¹⁸ Vgl. Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 130.

Handelns nicht nachweisbar und unterscheiden sich darüber hinaus in nichts von entsprechenden Handlungen in anderen paläolithischen Wohnstätten und Unterkünften.²¹⁹ Auch im Neolithikum Griechenlands wurden Höhlen noch bewohnt - die Hinterlassenschaften in den während des Neolithikums genutzten Höhlen unterscheiden sich nicht von denjenigen der Ortschaften.²²⁰ Offensichtlich wurden Höhlen lange Zeit als natürliche Unterkünfte geschätzt und keineswegs mit frommer Scheu betrachtet. Das von Mellaart gefundene semi-anikonische Figürchen wurde offensichtlich deshalb gestaltet, weil das Ausgangsmaterial bereits eine gewisse Ähnlichkeit mit einer menschlichen Gestalt aufwies, nicht aber um eine chthonische Gottheit darzustellen, für deren Verehrung sich weder im Paläolithikum Europas noch im Neolithikum Anatoliens irgendwelche Anhaltspunkte finden lassen.

1.1.3.3. Todesvorstellungen

Die Bestattungsbräuche im neolithischen Çatal Hüyük sind dank der ausgezeichneten Fundlage relativ gut bekannt. Starb ein Mitglied der Gemeinschaft, wurde der Leichnam zu einem Leichenhaus außerhalb der Ansiedlung gebracht, wo Aasfresser das Skelett von den Weichteilen befreiten. Nicht nur die Tatsache, daß in Çatal Hüyük Sekundärbestattung üblich war, sondern auch die bildlichen Darstellungen eines solchen Totenhauses und sich auf kopflose Menschen stürzender überdimensionaler Geier bestätigt diese Deutung.²²¹ Nach einer bestimmten Frist, vielleicht auch zu einem bestimmten sich jährlich wiederholenden Zeitpunkt, wurden die Gebeine der Toten in die Wohnhäuser überführt und dort unter den Schlafplattformen bestattet. Darüber hinaus wurden in der Frühzeit Çatal Hüyüks gelegentlich die Schädel der Verstorbenen zurückbehalten und im Hause aufgestellt.

Wenn Bestattungen und Grabbeigaben, Trauerregeln und Trauerzeremonien mit dem Todesverständnis einer Kultur zusammenhängen, „das in der Regel von der jeweiligen Religion geprägt ist“,²²² ist zu folgern, daß aus den archäologisch gesicherten Fakten über Bestattungsbräuche umgekehrt auf weite Bereiche der Religion der Bestatteten geschlossen werden kann. Heiko Steuer schreibt: „Das Endergebnis eines Rituals, das Grab kann von der Archäologie erforscht werden. Obwohl nur ein Ausschnitt, ist es immerhin die konservierte Handlung eines religiös bestimmten Vorgangs, über den einzelne Menschen oder Gruppen faßbar werden. Anders als über ausgegrabene Siedlungsreste können wir uns über Bestattungen an die geistige Welt der Menschen in ur- und frühgeschichtlicher Zeit herantasten.“²²³ Trotz der ungewöhnlich guten Fundlage in Çatal Hüyük hält sich Mellaart mit

²¹⁹ Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1977, S. 109 - 121.

²²⁰ Vgl. Talalay, Lauren E.: Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 8.

²²¹ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 241 und Taf. 8.

²²² Zinser, Hartmut: Totenkult, Totenverehrung, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 920.

²²³ Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 115.

einer Deutung der Bestattungssitten hinsichtlich der Religion zurück. Er verzichtet auf jeden Hinweis, in welchem Zusammenhang die Bestattungen mit der Religion gestanden haben könnten.²²⁴ Entsprechend will auch Müller-Karpe den Bestattungsbräuchen nichts weiter entnehmen als „eine liebevolle Pietät, wie sie für die Lebenden als Ideal des Sozialverhaltens vorausgesetzt werden darf und den Verstorbenen mit einschloß. Diese Erstreckung liebevoller Pietät ´in den Tod hinein´ mußte offensichtlich nicht verbunden sein mit bestimmten Vorstellungen über das Weiterleben nach dem Tod.“²²⁵

Die Fürsorge für einen Angehörigen auch über dessen Tod hinaus ist aus fast allen Kulturen bekannt. Seit dem mittleren Paläolithikum scheint es Bestattungen und damit jene liebevolle Pietät den Toten gegenüber gegeben zu haben, die Müller-Karpe auch im Neolithikum des Vorderen Orients feststellt.²²⁶ Die materiellen Hinterlassenschaften Çatal Hüyüks erlauben jedoch Deutungen, die weit über eine gewisse Totenfürsorge und Pietät hinausgehen. Die Bestattungen in den Häusern, die Deponierung menschlicher Schädel, die bildliche Darstellung von Szenen, die unmittelbar mit dem Tod zu tun haben, das Einlassen von Aafresser-Schädeln in die Wände - alles das zeigt, daß der Tod im religiösen Leben der Bewohner Çatal Hüyüks eine, wenn nicht die entscheidende Rolle spielte. In vielen Kulturen hat sich die Vorstellung herausgebildet, daß der Tod nicht das Ende des menschlichen Daseins ist, sondern daß der Sterbende in eine neue Daseinsform übertritt. Welcher Art dieses neue Dasein und der Weg dorthin sind, hängt vom spezifischen Weltbild der Gemeinschaft ab. Die Vorstellungen reichen von einer natürlichen Fortsetzung des irdischen Lebens in einer anderen Welt, einer Verbesserung oder Verschlechterung des diesseitigen Zustandes bis zu einem vollständigen Erlöschen der individuellen Existenz.²²⁷ Zum Verständnis der Bestattungsbräuche haben vor allen Dingen die Arbeiten von Robert Hertz und Arnold van Gennep beigetragen.²²⁸ Robert Hertz setzte sich u.a. mit dem Phänomen der sekundären Bestattung in Borneo auseinander. Für die Bewohner Borneos ist der Moment des Eintritts des Todes nicht das Ende der individuellen Existenz. Der Leichnam wird zunächst nur vorübergehend bestattet, bis er verwest ist. Nach einem Zeitraum von mehreren Monaten bis zu einigen Jahren werden die Knochen gesammelt und in ein Familienbeinhaus gelegt.²²⁹ Ähnliche Bräuche herrschen bei den Toradja auf Celebes. Hier bleibt der Leichnam des Verstorbenen zunächst im Hause seiner Familie. Während dieser Zeit wird er weiterhin wie ein Familienmitglied behandelt. Kommt ein Gast, wird der Gong

²²⁴ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 241 - 248.

²²⁵ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 98.

²²⁶ Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1977, S. 102 - 106.

²²⁷ Vgl. Weiss, Gabriele: Elementarreligionen, Wien, New York 1987, S. 110.

²²⁸ Vgl. Hertz, Robert: Contribution à une Etude sur la Représentation Collective de la Mort. L'Année Sociologique 10, Paris 1907, S. 48 - 137, und van Gennep, Arnold, hier referiert nach Schomburg-Scherff, Sylvia: Arnold van Gennep, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 222 - 233.

²²⁹ Vgl. Hertz, Robert: Contribution à une Etude sur la Représentation Collective de la Mort. L'Année Sociologique 10, Paris 1907, S. 48 - 137.

geschlagen, um dem Toten den Besuch anzukündigen. Bei den Mahlzeiten stellt man eine Schale Reis und Wasser neben den Sarg. Ein Mitglied der Familie berichtet dem Verstorbenen regelmäßig über die neuesten Ereignisse im Dorf usw. Erst nach Ablauf einer bestimmten Frist, frühestens aber nach der Reisernte wird der Tote nach aufwendigen Feierlichkeiten endgültig beigesetzt.²³⁰ Die Zeitspanne vom medizinisch feststellbaren Tod bis zur vollkommenen Verwesung „entspricht dem Stadium des Übergangs der immateriellen Substanz des Körpers von einem metaphysischen Zustand in einen anderen.“²³¹ Die zweite Bestattung hat dann die Aufgabe, den Toten seiner neuen Existenz zu überantworten. Genau diese beschriebenen Phasen lassen sich in Çatal Hüyük beobachten. Der Tote wird zunächst vorläufig bestattet, und zwar handelt es sich dabei vermutlich um ein Aussetzen der Leiche in eigens dazu außerhalb der Siedlung errichteten Gebäuden, wo Geier, Füchse und andere Aasfresser die Gebeine des Verstorbenen vom Fleisch befreien und damit den Vorgang des Übergangs von einem metaphysischen Zustand in den anderen deutlich machen. Daß die an dem Prozeß der Exkarnation beteiligten Tiere im Weltbild der Bewohner Çatal Hüyüks eine besondere Stellung einnahmen, ist verständlich. Anschließend konnte der Tote in Çatal Hüyük endgültig bestattet, das heißt also seiner neuen Existenz überantwortet werden. Im Gegensatz zu den oben erwähnten ethnographischen Beispielen ist diese Existenz aber keine räumlich von der Familie getrennte, sondern er wird in seinen alten Lebensbereich, in das Haus, in dem er gelebt hat, zurückgeführt. Dies ist nicht selbstverständlich: Unsere heutige Gesellschaft trennt den Bereich der Lebenden sehr sorgfältig von dem der Toten. „Der Friedhof ist ausschließlich Wohnort der Toten und vom Bereich der Lebenden räumlich, architektonisch und durch rituelle Vorschriften getrennt. Einige Verhaltensweisen des alltäglichen Lebens sind hier nicht gestattet, sind tabu, andere wiederum mühsam zwingend eingehalten werden, weil sie Ausdruck der Pietät sind und gleichzeitig vor der eventuell schädigenden Macht der Toten schützen.“²³² Völlig anders dagegen ist der Umgang der Bewohner Çatal Hüyüks mit ihren Toten. Wie vor ihrem Ableben sind die Verstorbenen weiter Mitglieder ihrer Familien. Sie nehmen ihre gewohnten Plätze im Hause wieder ein: Frauen, Männer und Kinder werden unter den jeweils für sie bestimmten Plattformen beigesetzt, auf denen sie als Lebende gesessen und geschlafen haben. Auch im Tod sind sie mit ihren persönlichen Habseligkeiten ausgerüstet.²³³ Mellaart nennt kosmetische Artikel, Obsidianspiegel und Schmuck für die Frauen, Keulen, Messer und Feuerzeuge für die Männer. Oft lagen auch hölzerne Schalen, Löffel und Speisen im

²³⁰ Eigene Reiseaufzeichnungen von Celebes, 1984, unveröffentlicht.

²³¹ Weiss, Gabriele: Elementarreligionen, Wien, New York 1987, S. 113.

²³² Ebd. S. 113.

²³³ Wie Mellaart beobachten konnte, hatte man nicht allen Toten Grabbeigaben mitgegeben, noch ließ sich die Reichhaltigkeit der Ausstattung am Geschlecht der Bestatteten oder der Art des Hauses festmachen. Zwar waren die Grabstätten in den angeblichen Heiligtümern in der Regel etwas reicher mit Beigaben versehen als diejenigen in den einfachen Behausungen, jedoch kamen auch dort Bestattungen ohne jede Beigabe vor. Interpretiert man die mit den Toten zusammen gefundenen Gegenstände als ihre persönlichen Habseligkeiten und nicht als notwendige Ausstattung für eine Reise in eine jenseitige Welt, so sind die unterschiedlichen Grabbeigaben leicht erklärt.

Grab.²³⁴ Offensichtlich stellte man sich vor, daß die Verstorbenen zwar in einer anderen Existenzform, sonst aber völlig unverändert weiterhin am Familienleben teilnahmen. Ähnliche Todesvorstellungen werden auch von anderen Völkern berichtet. Westermann berichtet von den Kpelle Nigerias: „Für den Kpelle besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen dem lebenden und dem kürzlich verstorbenen Menschen. Beide haben dieselben Bedürfnisse nach Nahrung. Auch der Tote hört und sieht, was um ihn vorgeht, empfindet das Gute oder das Übel, das man ihm antut. Dem Toten fehlt nur die Möglichkeit sich zu bewegen und zu sprechen; aber die fehlt auch dem Schlafenden.“²³⁵ Bei einem solchen Verhältnis zum Tod hat der Tod für die Betroffenen nichts Schreckliches: Es bedeutet weder den endgültigen Verlust noch die Trennung von einem geliebten Menschen. Dies erklärt, warum die Bewohner Çatal Hüyüks keinerlei Scheu hatten, ihre Häuser mit Bildern auszuschnücken, die dem heutigen Mitteleuropäer Grauen einflößen würden. Wenn Mellaart das angebliche Geierheiligtum mit folgenden Worten beschreibt: „Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, welche Furcht und welchen Schrecken die Wandmalereien... dem neolithischen Menschen eingeflößt haben müssen,“²³⁶ begeht er mit der Deutung der Malerei einen fundamentalen Irrtum, der mit der völlig anderen Bewertung des Todes in modernen Industriegesellschaften zusammenhängt.²³⁷ Im Zusammenhang mit dem vertrauten Umgang mit dem Tode sind auch die Schädeldeponierungen in einigen Wohnhäusern der frühen Schichten Çatal Hüyüks zu sehen. Der Schädel ist Erinnerung an den Toten im Rahmen eines möglichen Ahnenkultes im häuslichen Umfeld.²³⁸ Eine solche Toten- oder Ahnenverehrung ist ein Zeichen der ungebrochenen Gemeinschaft zwischen Toten und Nachlebenden. An bestimmten Tagen nach der Bestattung oder bei jahreszeitlich wiederkehrenden Feierlichkeiten sind die Toten in vielen historischen Kulturen Gegenstand kultischer Verehrung.²³⁹ Im Vorderen Orient wurden offensichtlich im Laufe der Zeit die Schädel der Hinterbliebenen durch zunächst lebensgroße Figuren wie in Jericho, dann aber durch Statuetten ersetzt.²⁴⁰ Den möglichen Übergang zwischen Verwendung des Schädels zum Zwecke der Ahnenverehrung und seiner Ersetzung durch eine Figurine könnte ein Fund von Tell Ramad verdeutlichen, wo weibliche Figurinen als Stützen für menschliche Schädel dienten.²⁴¹

²³⁴ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 243 - 248.

²³⁵ D. Westermann, zitiert nach Bertholet, Alfred und Carl-Martin Edsmann: Tod und Totenreich, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. VI, 3.Auflg. Tübingen 1962, Spalte 908.

²³⁶ Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 197.

²³⁷ Vgl. Weiss, Gabriele: Elementarreligionen, Wien, New York 1987, S. 103 - 110.

²³⁸ Vgl. Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 115.

²³⁹ Vgl. Edsmann, Carl-Martin: Totenverehrung, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. VI, 3.Auflg. Tübingen 1962, Spalte 959 - 961.

²⁴⁰ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 91.

²⁴¹ Vgl. Mellaart, James: The Neolithic of the Near East, London 1975, S. 63. Der abgebildete Schädel gehörte einer jungen Frau, die Figurinen stellen offensichtlich Frauen dar.

In Zusammenhang mit dem Begräbnisritual könnten unter Umständen auch die zahlreichen in Wände und Bänke eingelassenen Hornscheiden von Rindern stehen. Das Schlachten von Tieren anlässlich von Bestattungsfeiern ist ein verbreiteter Brauch. Die Ndebele töten nach der Bestattung ein Begleittier, dessen Fleisch geröstet und gegessen wird. Das Begleittier soll den Toten auf seinem Weg ins Jenseits mit Nahrung versorgen und ihm einen eigenen Viehbestand sichern.²⁴² Bei den Toradja auf Celebes werden anlässlich der Bestattungsfeierlichkeiten mehrere zahme Wasserbüffel geschlachtet. Die Schädel dieser Tiere zieren die Giebelseite der Häuser der Toradja.²⁴³ Unter Umständen haben auch die Bewohner Çatal Hüyüks das Schlachten von Rindern im Rahmen einer Bestattungszeremonie gekannt und die Schädel oder Hornscheiden dieser Tiere als Symbol des allgegenwärtigen Todes in die Ausstattung ihrer Wohnung mit einbezogen. Die Vielschichtigkeit der Beziehungen zwischen dem Verstorbenen und dem im Rahmen der Bestattungszeremonien geschlachteten Tier schildert Daniel de Coppet am Beispiel der AréAré, einem Volk der Salomoninseln. Einen sogenannten natürlichen Tod kennen die AréAré wie viele andere Völker nicht. Der Verstorbene gilt als von seinen Ahnen getötet; man hat ihm den Atem, die Seelensubstanz genommen. Damit der Verstorbene selbst zum Ahnen werden kann, ist es notwendig, ihm diese Seelensubstanz zuzuführen. Dies geschieht durch das Schlachten von Schweinen, die von der Familie wie Kinder großgezogen wurden. Der Vorgang der Tötens durch einen Ahnen wird also noch einmal vollzogen - diesmal durch die Hinterbliebenen an Schweinen. Die Seelensubstanz der Schweine ersetzt die verlorene Substanz des Verstorbenen, der daraufhin zum Ahnen werden kann. Der gedankliche Kreislauf schließt sich, wenn der Tote zunächst primär bestattet, das heißt in diesem Falle in einem Kanu auf Bäumen ausgesetzt wird, bis sein Leichnam verwest ist. Unter der Leiche weiden wiederum Schweine.²⁴⁴ Da aber zwischen den Religionen Afrikas bzw. des pazifischen Raumes und der Religion des neolithischen Anatoliens keinerlei Verbindungen bestehen, kann über die Art des Zusammenhanges zwischen Rinderschädeln und Bestattungen nur spekuliert werden.

1.1.3.4. Gesellschaft und religiöses Handeln

Träger der gesellschaftlichen Entwicklung in Çatal Hüyük war eine Bevölkerung, die keine ethnische Einheit darstellte, sondern sich zu 59% aus dem eurafrikanischen Typus, zu 17% aus dem protomediterranen und zu 24% aus dem alpinen Typus zusammensetzte. Diese heterogene Bevölkerungsstruktur war nach Ansicht Mellaarts einer der Gründe für die großartigen kulturellen Leistungen der neolithischen Bevölkerung Çatal Hüyüks.²⁴⁵ Auf der

²⁴² Vgl. Mbiti, John S.: *Afrikanische Religion und Weltanschauung*; Berlin, New York 1974, S. 189 - 190.

²⁴³ Eigene Reiseaufzeichnungen aus Celebes 1984, unveröffentlicht.

²⁴⁴ Vgl. Coppet, Daniel de: *The Life-giving Death*, in: Humphreys, S.C. and Helen King (Hg.): *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, S. 175 - 204.

²⁴⁵ Vgl. Mellaart, James: *The Neolithic of the Near East*, London 1975, S. 99.

wirtschaftlichen Basis von Ackerbau und Viehzucht konnte sich ein Gemeinwesen entfalten, dessen künstlerische Leistungen im frühen Neolithikum ohne Beispiel sind.

Die Ausgrabungsbefunde hinsichtlich der Siedlungsstruktur zeigen eine Anzahl von Häusern, die in Größe und Ausstattung kaum Unterschiede aufweisen.²⁴⁶ Alle Häuser enthielten Schlafplattformen, Bänke, Herde und Backöfen, lediglich hinsichtlich der Ausschmückung der Gebäude mit Reliefs oder Gemälden ließen sich jene Unterschiede feststellen, die Mellaart zu seiner Deutung eines Teils der Gebäude als Sakralbauten veranlaßten.²⁴⁷ Auch die Begräbnisse in den Häusern zeigten keinerlei prinzipielle Unterschiede in der Behandlung der Toten; reich ausgestattete Gräber von Führungspersonlichkeiten, wie sie in der Bronzezeit, aber auch schon zur Zeit der Becherkulturen Mitteleuropas auftraten, gab es offensichtlich noch nicht.²⁴⁸ Bei der Gesellschaft Çatal Hüyük handelte es sich um eine sogenannte primitive Gesellschaft, bei der Herrschaftsstrukturen fehlten.²⁴⁹ Das gesellschaftliche Gleichgewicht wird gewährleistet durch eine Anzahl von Segmenten, die politisch gleichrangig und gleichartig unterteilt sind und sich über Solidaritätsverpflichtungen innerhalb unilinear Abstammungsgruppen unterhalten.²⁵⁰ In einer solchen Gesellschaft ist die Gemeinschaft Interaktionspartner möglicher Gottheiten,²⁵¹ für ihr religiöses Handeln ist „Identifikation, Teilnahme und Ausübung von Riten“ charakteristisch. Wie diese Riten ausgesehen haben könnten, wurde bei der Diskussion möglicher Jagdtänze, aber auch der Bestattungssitten deutlich. Leider besteht kaum eine Möglichkeit, die Verflechtungen von neolithischem Alltag und religiösem Weltbild mit Hilfe der Archäologie nachzuweisen. Die Zusammenhänge zwischen alltäglichen, anscheinend profanen Verrichtungen und religiösen Vorstellungen in Ackerbaukulturen hat Werner Müller am Beispiel der Osagen, einem

²⁴⁶ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit; Bergisch-Gladbach 1967, S. 83.

²⁴⁷ Vgl. ebd. S. 95.

²⁴⁸ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 324.

²⁴⁹ Die archäologischen Forschungsergebnisse der Grabungsstätte Çatal Hüyük wurden vom Ausgräber selbst, aber auch von verschiedenen Vertretern der Auffassung, es habe in der Frühzeit des Menschen ein Matriarchat gegeben, als Bestätigung dieser Ansicht angesehen. Kritik aus den Reihen der Altertumswissenschaftler und der Archäologie selbst, die Mellaart ungenügende Dokumentation der Funde sowie deren überzogene und unbegründete Interpretationen vorwarf, führten zu dem Ergebnis, Vorstellungen von einem frühen Matriarchat in das Reich der Legende zu verweisen. Das offensichtliche Dominieren des weiblichen Elementes in Çatal Hüyük, ein deutliches Überwiegen von Frauenbegräbnissen in den Häusern an bevorzugten Plätzen sowie die Deutung der Frauenstatuetten als mögliche Abbilder realer Frauengestalten in Kombination mit eindeutigen Machtsymbolen machen ein Überdenken der bisherigen Vorstellungen von der Existenz oder Nichtexistenz matrifokaler Gesellschaften im Neolithikum notwendig. Eine solche weitreichende Fragestellung kann allerdings nicht im Rahmen dieser Arbeit beantwortet werden. Zur Matriarchatsdiskussion vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996; Röder, Brigitte: Bäuerliche Gesellschaften, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 241 - 269; Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, Wagner-Hasel, Beate (Hg.): Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt 1992 und Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat, Frankfurt 1994.

²⁵⁰ Vgl. Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie, Köln 1987, S. 192.

²⁵¹ Vgl. Döbert; Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973, S. 193.

Indianerstamm Nordamerikas, nachgewiesen.²⁵² Die während der Jagdsaison aufgeschlagenen Zelte, sogenannte Tipis, bieten dem europäischen Betrachter ein Bild willkürlichen Nebeneinanders. Tatsächlich sind diese Tipis jedoch nach einem genauen Plan aufgestellt, der den Kosmos mit allen seinen Erscheinungen versinnbildlicht. Eine gedachte Linie trennt die Tipis des südlichen Halbkreises, die den Himmel bilden, von jenen des nördlichen, die Erde symbolisierenden Halbkreises. Die Erdhälfte spaltet sich noch einmal in einen südöstlichen Sektor, der für die Gewässer steht, während der südwestliche Teil das trockene Land darstellt. Sämtliche Quadranten zerfallen wiederum in kleine Untergruppen, die durch ein Lebensinnbild charakterisiert sind: Kolbenshilfrohr, Süßwassermuschel, Sonne, Mond, Tag, Nacht usw. Der Zusammenklang aller dieser Teile ergibt den Gesamtverband des Lagerkreises und des Kosmos. Zusammenhänge zwischen Weltbild und sozialer Organisation konnte Marcel Mauss bei nordamerikanischen Indianerstämmen nachweisen.²⁵³ Einen ähnlichen Sinn wie die Lebensbilder könnten auch die Wandmalereien in den Häusern der Bewohner Çatal Hüyüks gehabt haben: Auch Müller-Karpe ist der Ansicht, daß bestimmte, sich in den Wandmalereien wiederholende Zeichen wie Stern, Kreis, Kreuz, Wabenmuster oder Hand eine Symbolbedeutung beizumessen ist,²⁵⁴ ohne daß sich ihre Bedeutung heute noch entschlüsseln ließe.²⁵⁵

Nicht nur die Bedeutung eines großen Teils der Wandmalereien, auch die näheren Umstände einiger Bestattungen bleiben im Dunkeln. Es gibt bislang keine schlüssigen Erklärungen für die Tatsache, daß in den Häusern erheblich mehr Frauen als Männer bestattet wurden; im sogenannten Jagdheiligtum fanden sich ausschließlich Frauengräber. Das hieße, daß nicht alle Hausbewohner ihre letzte Ruhestätte in den Wohnhäusern fanden. Zumindest einige der Männer müssen an anderen Plätzen begraben worden sein. Mögliche Deutungen können sich nur im Rahmen von Spekulationen bewegen, sei es daß man annimmt, die Häuser seien Eigentum der Frauen gewesen und nur sie hätten entschieden, wer von den Angehörigen auch dort begraben werden dürfe, sei es daß bestimmte Todesarten oder der Familienstand des Toten den Ausschluß von der allgemein geübten Bestattungspraxis bedeuteten.²⁵⁶

²⁵² Vgl. Müller, Werner: Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas Berlin 1956, referiert nach Weiss, Gabriele: Elementarreligionen, Wien, New York 1987, S. 92.

²⁵³ Vgl. Mauss, Marcel: Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des „Ich“, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 221 - 251.

²⁵⁴ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 105.

²⁵⁵ Den Versuch, die Symbolik in der Kunst Çatal Hüyüks zu entschlüsseln, macht Ian Hodder, ohne zu weiterreichenden Ergebnissen zu kommen. Vgl. Hodder, Ian: Reading the Past, Cambridge 1986.

²⁵⁶ Vgl. Mauss, Marcel: Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 175 - 195, und Mbiti, John S.: Afrikanische Religion und Weltanschauung; Berlin, New York 1974, S. 194.

1.1.3.5. Religiöse Organisation

Wie Bellah konstatiert, gibt es auf der Stufe der primitiven Religion keine separierten religiösen Organisationen. „Kirche und Gesellschaft sind eins.“²⁵⁷ Dementsprechend wurden in Çatal Hüyük auch keinerlei Gebäude gefunden, die sich von den Wohngebäuden durch Fehlen von Spuren profaner Nutzung, durch besondere Größe oder herausragende Lage unterschieden und daher als Vorläufer der Tempelbauten angesehen werden müßten, wie sie das Stadtbild der frühen Hochkulturen bestimmten. Daher ist auch Mellaarts Ansicht, eine Priesterkaste habe in Çatal Hüyük eine besondere gesellschaftliche Rolle gespielt, unzutreffend. Vielmehr sind religiöse Rollen entsprechend der fehlenden Trennung eines profanen von einem sakralen Bereich mit anderen sozialen Rollen verknüpft, die von Alter, Geschlecht oder Verwandtschaftsgruppe abhängig sind. Wie Bellah feststellt, ist auf der Stufe der primitiven Religion häufig das Alter das entscheidende Kriterium, das zur Leitung von Zeremonien qualifiziert.²⁵⁸

1.2. Religion in Hacilar

Bei der Rekonstruktion der neolithischen Religion Anatoliens spielt Hacilar insofern eine besondere Rolle, da sich die ältesten Siedlungsschichten des akeramischen Hacilar zeitlich als unmittelbare Vorläufer des neolithischen Çatal Hüyük erwiesen, die zweite und dritte Siedlungsphase im späten Neolithikum bzw. frühen Chalcolithikum dagegen zeitlich unmittelbar nach Çatal Hüyük einzuordnen sind. Obwohl sich Çatal Hüyük und Hacilar in einigen Punkten wie beispielsweise Architektur, Stadtplan und Größe der Ansiedlung deutlich unterscheiden, gibt es andere Anzeichen, die auf eine eindeutige kulturelle Verbindung der beiden Ortschaften hinweisen, so daß sich nicht nur Spuren einer Religion, sondern eventuell auch deren zeitliche Veränderung und Entwicklung feststellen läßt.²⁵⁹

1.2.1. Die Deutung Mellaarts

Die Ausgrabungen in Hacilar erfolgten in den Jahren 1957 - 1960. Ein umfassender Abschlußbericht erschien jedoch erst im Jahre 1970, also zu einem Zeitpunkt, da Mellaart

²⁵⁷ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 279.

Evolutionistische Stufenmodelle wie das von Bellah gelten als neu und finden im Gegensatz zu den älteren evolutionistischen Modellen starke Beachtung, da sie evolutive Prozesse besonders aus religionssoziologischer Warte beobachten. Hierin folgt Bellah Ansätzen, die von den großen Denkern des 19. Jahrhunderts stammen. Die Verknüpfung von Religion und Gesellschaftssystem wurde vor allen Dingen von Emile Durkheim betont. Bereits Auguste Comte entwickelte ein Stufenmodell, nach dem die Entwicklung der Erkenntnis vom theologischen über den metaphysischen zum positiven Stadium fortschreitet und jedem dieser Erkenntnisstadien eine bestimmte Form der Gesellschaft entspricht. Vgl. Kippenberg, Hans: Emile Durkheim, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 103 - 119 sowie Durkheim, Émile: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris (1912) 1991 und Comte, Auguste: Cours de philosophie positive, deutsche Ausgabe, Leipzig 1933.

²⁵⁸ Vgl. ebd. S. 279.

²⁵⁹ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967, S. 34 - 35.

Çatal Hüyük bereits ausgegraben hatte und aus den dortigen Funden von Reliefs, Wandbildern und Statuetten auf das Vorhandensein einer weiblichen Gottheit und ihres Liebhabers geschlossen hatte. Der gleichen Gottheit glaubt Mellaart in Hacilar wiederzubegegnen.

1.2.1.1. Gottheiten

Für Mellaart besteht kein Zweifel, daß es sich bei den in Hacilar gefundenen Figurinen um Bildnisse eben jener weiblichen Gottheit handelt, die seiner Ansicht nach im Mittelpunkt des religiösen Lebens von Çatal Hüyük stand. In Hacilar wird sie in verschiedenen Positionen dargestellt: „the goddess standing, the goddess sitting, goddess and child.“²⁶⁰ Diese verschiedenartigen Darstellungen sollen die unterschiedlichen Aspekte der Göttin verkörpern.²⁶¹ Wieder finden sich Statuetten der Thronenden, zweimal in Begleitung eines katzenähnlichen Tieres, einmal in Gebärhaltung. Diese Statuetten verkörpern die Gottheit als „Mistress of Animals“ und „young mother“²⁶², andere, mit schweren hängenden Brüsten, stellen den Altersaspekt der Göttin dar. Abbildungen einer männlichen Gottheit fehlen völlig. Zusammenfassend muß Mellaart feststellen, daß aus den Statuettenfunden in Hacilar allein wenig über die Religion dieser Ortschaft zu sagen wäre, wenn nicht die Grundzüge dieser Religion aus Çatal Hüyük bereits bekannt wären.²⁶³

1.2.1.2. Kult

Obwohl Mellaart in einigen der Gebäude eine auffallend große Zahl von Figurinen fand, möchte er diese Gebäude dennoch nicht als Heiligtümer bezeichnen. Hinsichtlich ihrer Ausstattung unterscheiden sie sich nicht grundsätzlich von den übrigen Wohnhäusern. Vielmehr hat es den Anschein, als habe hier ein Produktionszentrum „for the manufacture of such religious objects, essential for the spiritual needs of the community“²⁶⁴ gelegen. Offensichtliche Heiligtümer hat es nach Mellaarts Ansicht erst im relativ späten Hacilar II gegeben. Hier sind es zwei Gebäude, die trotz ihrer nicht unüblichen Einrichtung mit Feuerstellen, Vorratsbehältern und Lagerräumen durch die besondere Stabilität ihrer Bauweise, ihre Ausstattung mit einer steinernen Stele sowie besonders sorgfältig getöpferte und bemalte Gefäße bei Mellaart den Eindruck hervorriefen, es könne sich um Heiligtümer handeln.²⁶⁵

²⁶⁰ Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 167.

²⁶¹ Vgl. ebd. S. 169.

²⁶² Ebd. S. 171.

²⁶³ Vgl. ebd. S. 182 - 183.

²⁶⁴ Ebd. S. 21.

²⁶⁵ Vgl. ebd. S. 35.

1.2.2. Kritik an Mellaart

Entsprechend Mellaarts sehr vorsichtiger Deutung der Ausgrabungsbefunde von Hacilar ist massive Kritik an seinen Vorstellungen ausgeblieben. Marija Gimbutas sieht in den Statuettenfunden von Hacilar eine weitere Bestätigung ihrer Vorstellung von einer großen weiblichen Gottheit, deren Existenz sich vom Paläolithikum bis ins späte Neolithikum lückenlos nachweisen lasse und deren Verehrung Voraussetzung oder Folge einer matrifokalen Gesellschaftsordnung gewesen sei.²⁶⁶

Müller-Karpe erwähnt zwar die Statuetten Hacilars als in ihrer „Sicherheit in der Wiedergabe komplizierter Körperhaltungen... künstlerisch... bemerkenswert“²⁶⁷, will aber eine religiöse Bedeutung nicht anerkennen. Für ihn sind es besondere Zäsuren im menschlichen Leben oder besondere Ereignisse wie Schwangerschaft und Geburt, die in der Plastik dargestellt wurden: Die „Gestalten... nehmen eindeutig auf diese Vorgänge Bezug... Wenn in der bisherigen Forschung die Ansicht vertreten wurde, es könne sich bei diesen Statuetten um die Wiedergabe einer Muttergöttin, vergleichbar der späteren Astarte, handeln, so muß diese Deutung vor dem Hintergrund der archäologischen Funde m.E. als rein hypothetisch und ganz unglaubwürdig abgelehnt werden.“²⁶⁸

1.2.3. Religion in Hacilar

Wie schon für Çatal Hüyük sind die Deutungen der neolithischen Religion in Hacilar kontrovers. Während Mellaart seine Vorstellung von der frühen Existenz einer anatolischen Muttergottheit durch die Ergebnisse der Ausgrabungen in Hacilar bestätigt sieht, können viele Archäologen seine Argumentation nicht nachvollziehen. Eine genaue Analyse der einzelnen Fundobjekte ermöglicht jedoch genau wie in Çatal Hüyük zumindest die Rekonstruktion einzelner Facetten der religiösen Vorstellungen der Bewohner dieses neolithischen Dorfes.

1.2.3.1. Gottheiten

Große, einen Raum dominierende Gipsreliefs oder Wandgemälde der Urmutter, wie sie in Çatal Hüyük in zahlreichen Häusern zu finden waren, treten in Hacilar nicht auf. Daß diese „Urgottheit“²⁶⁹ jedoch auch im spätneolithischen Hacilar noch verehrt wurde, folgert Mellaart u.a. aus den zahlreichen Statuettenfunden. Besonders eine aus Level VI stammende Plastik zeigt die bekannte Darstellung einer Frau mit weit gespreizten Beinen, so daß nach einem Vergleich mit den die Urmutter darstellenden Gipsreliefs in Çatal Hüyük und den von Fraser

²⁶⁶ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 227.

²⁶⁷ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 109.

²⁶⁸ Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 382.

²⁶⁹ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 227.

angeführten Parallelen angenommen werden muß,²⁷⁰ daß es sich bei der genannten Figur um ein Bildnis jener Urmutter handelt.²⁷¹

Einige aus Hacilar stammende Frauenstatuetten nehmen bereits aus Çatal Hüyük bekannte Motive auf. Eine Auflistung der in den Grabungslevels IX - I gefundenen Plastiken nennt eine junge Frau in Tierbegleitung, eine weitere auf einer Raubkatze sitzend und ein Junges im Arm haltend und eine dritte auf zwei Katzen Thronende. Auch die an Leopardfell erinnernde, Kleidung darstellende Tüpfelbemalung tritt auf. Wie in Çatal Hüyük auch war der unmittelbaren Fundsituation die Bedeutung der Statuetten nichts zu entnehmen. Keine erschien in einem eindeutig als Kultstätte auszumachenden Gebäude, keine war an herausragender Stelle deponiert. Lediglich eine Häufung der Figurinen im Herdbereich konnte Mellaart feststellen. Ebenso wie in Çatal Hüyük ist also davon auszugehen, daß es sich bei den genannten weiblichen Figuren nicht um die Darstellung einer anthropomorphen Göttin handelt, die im Mittelpunkt eines Tempelkultes gestanden hat. Andererseits gibt es genau wie in Çatal Hüyük einige Punkte, die an die Göttinnen der frühen Hochkulturen erinnern: einmal macht das Thronen einiger Frauengestalten deutlich, daß hier zumindest herausragende Persönlichkeiten dargestellt werden sollten, dann aber treten mit den Raubkatzen wieder jene heraldischen Tiere auf, die das Kennzeichen der von Fraser aus verschiedenen Kulturen beschriebenen Urmutter, aber auch von verschiedenen später im Mittelmeerraum verbreiteten Göttinnen sind. In primitiven Religionen, wie sie typisch für segmentäre Gesellschaften sind, haben „sich die Götter noch nicht als individuierte Personen konstituiert“²⁷², die Existenz einer „Herrin der Tiere, wie sie uns später als Potnia Theron in der minoischen, mykenischen und helladischen Kultur begegnet“²⁷³ scheint zu einem so frühen Zeitpunkt noch nicht möglich zu sein. Für Çatal Hüyük wurde daher gefolgert, daß es sich bei den Thronenden um Frauengestalten handle, deren Sitzgelegenheit entweder auf Attribute von Macht und Stärke oder auf mythische Zusammenhänge weise, oder daß die Thronenden Abbilder der Urmutter seien. Nun unterscheiden sich die Darstellungen der von Raubkatzen flankierten Thronenden Çatal Hüyüks entscheidend von denjenigen Hacilars: Während es sich in Çatal Hüyük um eine mächtige Frauengestalt handelt, die dem Betrachter frontal gegenüber sitzt und deren Thron rechts und links von zwei Katzen in der Art starrer heraldischer Tiere flankiert ist, handelt es sich bei der Frauengestalt in Hacilar um eine Figur, die auf den Leoparden selbst sitzt, also nicht von ihnen eingerahmt wird. Auch sitzt sie dem Betrachter nicht frontal gegenüber, sondern ist offensichtlich in Bewegung: eines ihrer Beine ist leicht angewinkelt, ihre Arme stützen in einer natürlichen Geste das Tierkind, das sie an die Brust gedrückt hält. Dies ist

²⁷⁰ Vgl. Fraser, Douglas: *The Many Faces of Primitive Art*, New Jersey 1966, S. 36 - 81.

²⁷¹ Vgl. Mellaart, James: *Excavations at Hacilar Bd. II*, Edinburgh 1970, S. 184.

²⁷² Döbert; Rainer: *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973, S. 103.

²⁷³ Gimbutas, Marija: *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996, S. 226.

nicht die Abbildung einer Gottheit ohne „persönliche Identität“²⁷⁴, sondern eines Individuums mit bestimmten Eigenschaften. Mit diesem Kunstwerk wird nicht ein Typus dargestellt, sondern eine ganz bestimmte menschliche oder übermenschliche Person, deren Haltung darauf hindeutet, daß hier eine den Bewohnern Hacilars bekannte Geschichte aus dem Leben und Umfeld dieser Figur wiedergegeben wird.²⁷⁵ Wenn es sich bei dieser Skulptur um die Darstellung einer Gottheit handeln sollte, dann hat sie einmal Eigenschaften, die ihr nach den evolutionistischen Stufenmodellen noch nicht zukommen dürften, und sie hat, da nicht in einem Heiligtum oder an herausragender Stelle deponiert, nicht im Mittelpunkt eines Kultes gestanden, wie er für die späteren Götter eines polytheistischen Pantheons charakteristisch war.²⁷⁶ Handelt es sich aber bei der Statuette um die Darstellung einer menschlichen Frau, wie Müller-Karpe glaubt,²⁷⁷ bleibt ihr Thronen rätselhaft. Diese besondere Art des Sitzens wäre nur bei einer Person in hervorragender gesellschaftlicher Stellung denkbar - die Grabungsfunde bieten aber keinerlei Anhaltspunkte, daß es Herrscher, und dazu noch solche weiblichen Geschlechts, gegeben haben könnte. Die Bedeutung der auf Tiersesseln Thronenden in Hacilar muß rätselhaft bleiben, will man nicht annehmen, daß es sich bei der Gestalt um eine Frau gehandelt hat, die im Leben der Gemeinschaft, eventuell bei Kulthandlungen, eine herausragende Stellung einnahm und die in Anlehnung an das bekannte Motiv der Urmutter in einer ähnlichen Position modelliert wurde. Einen vergleichbaren Vorgang beschreibt Fraser aus Zentralafrika. Eine bestimmte, für den Stamm wichtige historische Persönlichkeit wurde porträtiert, wobei man sich an den Vorbildern der Ahnenfiguren orientierte. Inzwischen „dienen die königlichen Porträts dem Gedächtnis und der Verherrlichung der Verstorbenen, die als eine Art Überwesen verehrt wurden.“²⁷⁸ Sollte diese Deutung zutreffen, ließe sich in Hacilar der Prozeß der Entstehung einer Gottheit beobachten. Aus euhemeristischen Tendenzen in Verbindung mit „Götterspaltung“²⁷⁹ entsteht hier vielleicht eine Muttergottheit, wie sie in den späteren Hochkulturen verehrt wurde.²⁸⁰

Eine weitere Gruppe von Statuetten stellt Frauen in näherem oder weiterem Zusammenhang mit Mutterschaft dar. Dazu gehört jene Plastik einer jungen Frau, die einen schlankeren und kleineren Körper umschlingt, ebenso wie diejenige einer Frau, die ein kleines Kind auf dem Arm hält, oder der Mutter, an die sich ein Kind liebevoll anschmiegt. Hierher gehören aber

²⁷⁴ Döbert; Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973, S. 98.

²⁷⁵ Zur Deutung von vor- und frühgeschichtlicher Kunstwerke vgl. Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens, Darmstadt 1996, S. 7 - 40.

²⁷⁶ Sollte es sich bei einigen der Statuetten um die Darstellung übermenschlicher Wesen handeln, wäre eine analoge Deutung zu den von Warburg beschriebenen Katchina-Puppen möglich, die „als dämonische Vermittler zwischen Mensch und Natur bei den periodischen Festlichkeiten, die den Jahreskreislauf der Ackerbau-Stadien begleiten, auftauchen.“ Allerdings würde man auch hier eine schematischere Art der Gestaltung erwarten. Warburg, Aby: Schlangenritual. Ein Reisebericht, Berlin (1988) 1996, S. 13.

²⁷⁷ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 384.

²⁷⁸ Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 59.

²⁷⁹ Lanczkowski, Günter: Gott, religionsgeschichtlich, in: Müller, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. XIII, Berlin, New York 1984, S. 606.

auch die Darstellungen von Frauen, die ihre Brüste halten, vielleicht um den nährenden Aspekt der Mutter deutlich zu machen, oder die Darstellung Schwangerer. Alle diese Statuetten, vorwiegend aus Level VI, wo die Erhaltungsbedingungen besonders günstig waren, zeigen die Frauen naturalistisch abgebildet, häufig wie in einer spontanen Bewegung festgehalten, so daß man Mellaarts Eindruck bestätigen muß, der Künstler habe die tatsächlichen, menschlichen Frauen Hacilars vor seinem Auge gehabt, als er diese Plastiken schuf.²⁸¹ Müller-Karpe geht noch weiter: Er deutete eben jene Statuetten als Darstellungen realer Frauen in bestimmten Situationen ihres Lebens, denen keinerlei religiöse Bedeutung beizumessen wäre.²⁸² Dem widerspricht jedoch das Auftreten so vieler verschiedener Motive an einem Fundort, die darüber hinaus offensichtlich zum gleichen Zeitpunkt hergestellt worden waren: Die Mehrzahl der Figurinen fand sich in zwei Häusern von Level VI, die als Töpferwerkstatt dienten. Die Frauenbildnisse wurden also offensichtlich nicht nur für den eigenen Bedarf, sondern gleichfalls für andere Bewohner der Ortschaft hergestellt. Die relativ große Anzahl auch ungebrannter Stücke läßt darauf schließen, daß die Figurinen für ein bestimmtes Ereignis benötigt wurden. Das könnte eine Feier zur Initiation von Jugendlichen gewesen sein, bei der diese Frauenfiguren Anschauungsmaterial zur Unterweisung waren, aber auch ein anderes kultisches Geschehen, bei dem Frauenfiguren im Mittelpunkt gestanden haben. Es könnte sich eventuell sogar um jene Ahnenfiguren gehandelt haben, die in den neolithischen Kulturen des vorderen Orients eine so bedeutende Rolle spielen, und die in dieser Produktionsstätte hergestellt wurden. Ein gewisses Spezialistentum ist bereits bei vielen sogenannten primitiven Kulturen zu finden, ohne daß von einer generellen Arbeitsteilung gesprochen werden kann.²⁸³ Nicht verständlich ist jedoch im Falle der Deutung der Statuetten als Ahnenfiguren, warum eine so große Anzahl auf einmal hergestellt wurde. Nicht ohne weiteres erklärbar ist in diesem Falle auch das gänzliche Fehlen von Männerdarstellungen. Eventuell zeichnet sich hier bereits ein Bedeutungswandel eines Teiles der Figurinen (nämlich der mit den Bestattungssitten in Zusammenhang stehenden) ab, die nun nicht mehr als Erinnerung, Vertreter oder Sitz der Ahnenseele im Hause aufgestellt wurden, sondern den Toten ins Grab begleiteten oder auf das Grab gelegt wurden.²⁸⁴ Die Anzahl der Statuettenfunde und ihre Qualität gingen nach dem Ende von Hacılar II so merklich zurück, daß gefolgert werden muß, daß Statuetten unabhängig von ihrer Bedeutung in den älteren Schichten keine wesentliche Rolle in häuslichen Kulte gespielt haben.

Ähnlich schwer zu deuten sind die bemalten Keramikgefäße, die besonders für die bereits dem Chalcolithikum zuzurechnenden Schichten V - II charakteristisch sind. Diese Gefäße

²⁸⁰ Vgl. ebd. S. 601 - 608.

²⁸¹ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacılar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 183.

²⁸² Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 384.

²⁸³ Vgl. Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 21.

²⁸⁴ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 37 - 38.

ahmen nicht nur gelegentlich in ihren Formen und Dekorationen die Umrisse menschlicher Köpfe nach,²⁸⁵ sondern sie nehmen, wenn auch stark stilisiert, die Thematik der Thronenden in Begleitung der heraldischen Tiere wieder auf. Deutlich ist auf einigen der Gefäßen eine frontal dem Betrachter zugewandte, sitzende Frauengestalt zu erkennen, die von aufrecht stehenden, im Profil gezeigten Tierfiguren flankiert ist.²⁸⁶ Hierbei handelt es sich eindeutig um die bereits aus Çatal Hüyük bekannte Urmutter und spätere Muttergottheit der frühen Hochkulturen des Vorderen Orients.²⁸⁷

Nicht nur die Urmutter, auch gehörnte Tiere finden sich in stilisierter Form als Dekorationselement auf der Keramik. Während in den Häusern selbst die aus Çatal Hüyük bekannten Bukranien und Stierköpfe völlig fehlten, treten die Motive eines mehr oder weniger deutlich erkennbaren, gehörnten Rinderschädels und eines Widderkopfes immer wieder auf.²⁸⁸ Offensichtlich wurde auch hier auf einen symbolischen Zusammenhang angespielt, der seit Çatal Hüyük bekannt war. Die Entschlüsselung des Rinder- oder auch Widdersymbols ist in Hacilar jedoch genauso wenig möglich wie in Çatal Hüyük.

Abweichend von allem, was in Çatal Hüyük an Hinweisen auf eine frühe Religion gefunden wurde, ist in Hacilar das Auftreten von länglichen Steinplatten, die aufgerichtet in Nischen der Häuser Hacilars standen.²⁸⁹ Diese länglichen Platten bestanden aus Kalkstein und hatten eingeritzte Augen. Nähere Hinweise auf die Bedeutung der geritzten Platte ergaben sich aus dem Grabungsbefund der Schicht II. Vor einer solchen in einer Nische untergebrachten Stele fanden sich zwei ovale Vertiefungen sowie einige Gefäße, so daß es wahrscheinlich ist, daß es sich hier um ein Kultobjekt handelt.²⁹⁰ Ähnliche Objekte sind zwar nicht aus Çatal Hüyük, aber von anderen neolithischen Fundstellen bekannt. Ausgrabungen in Nevali Çori am mittleren Euphrat legen nicht nur nahe, die Existenz eines gesonderten Kultgebäudes in der Ortschaft anzunehmen, sie erlauben auch Rückschlüsse auf die Art des dort vollzogenen Kultes: „Im spätesten Bau stand in der Raummitte eine 3m hohe, monolithische, sehr sorgfältig bearbeitete Stele mit Flachrelief, anscheinend eine schematische Menschengestalt andeutend.“²⁹¹ Offensichtlich handelt es sich auch in Hacilar um ein anikonisches Götterbildnis, das in einem häuslichen Kult verehrt wurde. Bei kleinen, flachen, stark schematisierten Tonidolen könnte es sich ebenfalls um Abbilder dieser Gottheit handeln. Diese Art der Darstellung unterscheidet sich so grundsätzlich von der aus Çatal Hüyük bekannten und auch in Hacilar dargestellten, anthropomorphen Urmutter, daß es sich hier um zwei völlig verschiedene mythische Wesen handeln muß. Die Siedlung Hacilar wurde,

²⁸⁵ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 351.

²⁸⁶ Vgl. ebd. S. 352.

²⁸⁷ Vgl. Fraser, Douglas: The Many Faces of Primitive Art, New Jersey 1966, S. 37 - 43.

²⁸⁸ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 353.

²⁸⁹ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 17 und 35.

²⁹⁰ Vgl. ebd. S. 35 - 36.

²⁹¹ Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 95.

nachdem eine akeramische Siedlungsphase vorausgegangen war, erst im späten Neolithikum von Neuankömmlingen wieder besiedelt.²⁹² Eventuell brachten diese Neuankömmlinge unterschiedliche Traditionen mit sich, die sich auch in der Religion niederschlugen: einmal die Kenntnis einer Urmutter, deren Ursprünge im Bereich des älteren Çatal Hüyük liegen, dann aber auch einer Gottheit, die nicht in menschlicher Gestalt vorgestellt wurde, und deren Wurzeln im mesopotamischen Raum zu suchen sind.

1.2.3.2. Kult

Ob es in Hacilar noch einen Jagdkult bzw. die Aufführung kultischer Jagdtänze gegeben hat, läßt sich anhand der Funde nicht entscheiden. Daß solche Tänze auch dann noch im kultischen Handeln einer Bevölkerung eine Rolle spielen können, auch wenn die Jagd schon seit Generationen keine wirtschaftliche Bedeutung mehr hat, belegen die Untersuchungen Warburgs.²⁹³ Immerhin zeigen einige der Statuetten Hacilars noch die Raubkatzen und eine Andeutung der Leopardfellbekleidung, die in Çatal Hüyük mit solchen Ritualen in Verbindung gebracht wurden. Direkte und eindeutige Hinweise auf die Durchführung solcher Rituale gibt es jedoch nicht.

Kultisches Handeln hat es jedoch sicherlich in Zusammenhang mit der oben erwähnten Stele gegeben. Die mit Ton sorgfältig ausgekleideten Vertiefungen vor der Stele sowie ein in der Nähe gefundenes Gefäß mit einer Ausgußtülle lassen vermuten, daß der in der Stele verkörperten Gottheit vielleicht Trankopfer dargebracht wurden.²⁹⁴

Als Hinweise auf kultische Handlungen will Mellaart auch das Auftreten besonders schön bemalter oder tiergestaltiger Gefäße verstanden wissen. Wörtlich heißt es: „In house Q.5 and the adjacent building Q.3, on the other hand, there were found not less than 32 and 11 statuettes respectively, many unbaked and hence produced locally. Ritual vessels were also almost confined to these two locations. It looks as if these buildings were a production centre for the manufacture of such religious objects, essential for the spiritual needs of the community.“²⁹⁵ Leider geht aus dem Text nicht hervor, warum die Gefäße Ritualgefäße sein sollen. Bisher wurde keine genaue Beschreibung des Fundortes geliefert: Wo befanden sich die Gefäße, wo die Statuetten? Die Beschreibung der als Produktionsstätten von verschiedener Keramik angesehenen Häuser deutet eher darauf hin, daß man sich hier besonders auf die Herstellung exquisiter Gefäße verstand und nicht etwa auf deren Nutzung in einem besonderen Kult. Die Phantasie der Ausgräber neigt immer wieder dazu, besonders

²⁹² Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 8.

²⁹³ Vgl. Warburg, Aby: Schlangenritual. Ein Reisebericht, Berlin (1988) 1996, S. 24 - 25.

²⁹⁴ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 21.

Nach dem Stufenmodell Bellahs sind jedoch Anbetung und Verehrung einer Gottheit noch nicht zu erwarten. Für eine segmentäre Gesellschaft, und um eine solche handelt es sich in Hacilar, wären Teilnahme und Identifikation, nicht aber Verehrung typisch. Offensichtlich dokumentiert gerade das spätneolithische und chalkolithische Hacilar den Übergang von der primitiven zur archaischen Religion.

²⁹⁵ Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 21.

schöne oder auffallende Stücke mit kultischen Handlungen in Verbindung zu bringen. Ein solcher Gedankengang ist insofern berechtigt, da es in sogenannten primitiven Religionen keine Unterscheidung zwischen einem profanen und einem religiösen Lebensbereich gegeben hat. Vermutlich hatte jedes Muster, jedes Tierbild auf der Keramik seine besondere Bedeutung. Gleiches kann für tiergestaltige Gefäße gegolten haben. Manche der Muster mögen der alltäglichen Umgebung entnommen sein, andere entstammen der Mythologie. In diesem Falle erfahren die Motive oft eine Veränderung. Wie Brunner-Traut für die Kunst Ägyptens feststellte, haben bei Menschendarstellungen die einzelnen Körpersegmente und Gliedmaßen noch eine große Selbständigkeit, was bei einem Betrachter des 20. Jahrhunderts zum Eindruck einer anatomisch unrichtigen Darstellung führt.²⁹⁶ Die Abbildung selbständig gedachter, einzelner Züge der Tikis der Marquesaner führte zu einer Auflösung in Einzelelemente, die dann als völlig neu kombinierte Motive bei den Körpertatauierungen wiedererschienen und auf den ersten Blick nichts weiter darstellten als eine Reihe verschiedener Muster.²⁹⁷ Die gleiche Entwicklung läßt sich in Hacilar verfolgen. Menschliche Arme, Hände oder Augen finden sich isoliert oder neu kombiniert als anscheinend bloße Muster auf den Gefäßen wieder.²⁹⁸ Sicherlich hatten diese Muster ebenso wie die Darstellungen von Kreuzen und Blütenmotiven, deren Vorläufer sich auf den Wandgemälden Çatal Hüyük finden, eine bestimmte Bedeutung. Die Verzierung von Gefäßen mit Motiven, die letztlich den Bildern der religiösen Vorstellungswelt entnommen sind, bedeutet aber keineswegs, daß diese Gegenstände ausschließlich religiösen Zwecken dienen müssen. Entsprechend dem monistischen Weltbild, das keine Unterscheidung zwischen religiös und profan kennt, kann die Verwendung eines Gegenstandes aus unserer heutigen Sicht durchaus einmal in einem profanen oder völlig banalen Zusammenhang erfolgen, ein anderes Mal mit einer kultischen Handlung verknüpft sein. Talalay führt als Beleg für diese durchaus gängige Praxis ein Beispiel aus Westafrika an, wo ein Kind mit einer Puppe die üblichen Kinderspiele spielte, und sich dieselbe Puppe einen Monat später blutbesudelt auf dem Dorfaltar befand.²⁹⁹ Wie differenziert nicht nur auffällige Muster, sondern auch besondere Gefäßformen zu betrachten sind, belegt ein Beispiel aus dem neolithischen Griechenland, wo ein Kind in einer theriomorphen Urne bestattet wurde. Eine genaue Untersuchung dieses Gefäßes zeigte, daß es vor der Verwendung als Urne als normales Haushaltsgefäß benutzt worden war.³⁰⁰ Fazit: Die komplizierten und vielseitigen Motive auf der Keramik Hacilars sowie die Tiergestalt anderer Gefäße sind sicherlich teilweise religiösen Ursprungs. Dies berechtigt jedoch nicht zu der Annahme, sie hätten als Kultgefäße

²⁹⁶ Vgl. Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens, Darmstadt 1996, S. 36.

²⁹⁷ Vgl. Von den Steinen, Karl: Die Marquesaner und ihre Kunst, Band I, Tatauierung. New York (1928) 1969, S. 174 - 175 und 188 - 189.

²⁹⁸ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970, S. 350.

²⁹⁹ Vgl. Talalay, Lauren E.: Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 44.

³⁰⁰ Vgl. Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 529.

gedient, vor allen Dingen, da der genaue Fundpunkt sowie der archäologische Kontext eine solche Deutung nicht nahelegen.

Mellaart glaubt bei seinen Ausgrabungen festgestellt zu haben, daß Statuetten in der Nähe der häuslichen Herde besonders häufig vorkamen, wörtlich: „they tender to cluster near the hearth.“³⁰¹ Diese Angaben sind zu ungenau, um daraus weitreichende Folgerungen zu ziehen. Ein ähnlich gehäuftes Vorkommen von Figurinen in Herdnähe ist jedoch auch von einigen neolithischen Fundstellen Griechenlands bekannt,³⁰² so daß es sich bei der vergleichbaren Lage der Statuetten Hacilars nicht unbedingt um eine zufällige Häufung handeln muß. Einer möglichen auch für Hacilar gültigen Bedeutung dürfte die Verehrung der Laren und Penaten im alten Rom nahekommen: „Es handelt sich um ein altes kultisches System, denn es ist auch bei anderen indogermanischen Völkern gefunden worden. Das häusliche Feuer stellte... das Zentrum des Kultes dar: man opferte ihm tägliche Lebensmittelgaben, dreimal im Monat Blumen usw. Der Kult galt den Penaten und Laren, den mythisch-rituellen Personifikationen der Vorfahren, und dem genius, einer Art 'Doppelgänger', der das Individuum beschützte.“³⁰³ Daß die Anfänge eines solchen häuslichen Kultes, wie er aus Rom bekannt wurde, bereits im Neolithikum liegen könnten, deckt sich mit den oben genannten Anforderungen an ein evolutionistisches Modell, welches Rückschlüsse von einer bekannten Religion auf eine genetisch verwandte, unbekanntere Religion ermöglichen soll. Diese Deutung deckt sich jedoch auch mit der Vorstellung von einem Ahnenkult, wie es ihn im neolithischen Vorderen Orient sicher gegeben hat.

1.2.3.3. Todesvorstellungen

Die Schädel funde in den Schichten des akeramischen Hacilar erinnern an die aus Çatal Hüyük und Jericho bekannten Praktiken. Der Schädel des oder der Toten wurde vom Rumpf abgetrennt, zurückbehalten und im Hause seiner Angehörigen aufgestellt. Mellaart vermutet hier ganz richtig einen Ahnenkult.³⁰⁴ Über die Hintergründe dieses Kultes schreibt Mbiti: „Solange man die Totenseele... in Erinnerung behält, bleibt sie im Zustand persönlicher Unsterblichkeit... Die Hinterbliebenen verleihen der persönlichen Unsterblichkeit durch verschiedene Handlungen Ausdruck, indem sie z.B. den Verstorbenen mit Ehrerbietung begegnen, ihnen Speisen darbringen und Trankopfer ausgießen und die zu ihren Lebzeiten oder beim späteren Wiedererscheinen von ihnen gegebenen Anweisungen streng befolgen.“³⁰⁵

³⁰¹ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 167.

³⁰² Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: Achilleion, Los Angeles, California 1989, S. 218.

³⁰³ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 2, Freiburg, Basel, Wien 1979, S. 107.

³⁰⁴ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 6.

³⁰⁵ Mbiti, John S.: Afrikanische Religion und Weltanschauung; Berlin, New York 1974, S. 32 - 33.

Vom Zeitpunkt der Wiederbesiedlung Hacilars im späten Neolithikum an sind Hinweise auf Begräbnissitten und die damit verbundenen Vorstellungen selten. Bei den wenigen in der Siedlung selbst gefundenen Grabstätten handelt es sich nicht um die üblichen Bestattungen - dazu ist ihre Anzahl bei weitem zu gering. Es muß sich vielmehr um situationsbedingte Ausnahmen handeln, wie beispielsweise das von Mellaart vermutete Bestatten von Menschen, die bei einer der verheerenden Feuersbrünste in der Ortschaft umgekommen sind. Die Gründe, die zu einer sonst ungewöhnlichen Bestattungspraxis führten, können rein praktischer Natur gewesen sein: Man wollte die Ortschaft nach ihrer Zerstörung durch das Feuer so schnell wie möglich wieder aufbauen und begrub die Toten der Einfachheit halber im Ort selbst. Es kann sich aber auch um Gründe gehandelt haben, die mit der gewaltsamen Todesart der Opfer in Verbindung standen, so daß die auf unnatürliche Weise ums Leben Gekommenen an eben diesem Ort bestattet werden mußten.³⁰⁶

Es ist nicht bekannt, wo die Bewohner Hacilars ihre Toten bestatteten - bis auf die erwähnten Ausnahmen wurden keinerlei intramuralen Gräber entdeckt, so daß davon auszugehen ist, daß die Bewohner Hacilars ihre Toten außerhalb der Siedlung beisetzen. Dies kann auf verschiedene Weise geschehen sein. Man könnte die Leichen lediglich ausgesetzt, sich ansonsten aber nicht mehr um sie gekümmert haben. Diese Möglichkeit ist jedoch deshalb unwahrscheinlich, da die Sitte des Bestattens der Toten im neolithischen Vorderen Orient allgemein verbreitet war und ein bloßes Aussetzen von Toten ein Abweichen von diesen allgemeinen Gebräuchen darstellen würde. Möglich ist auch, daß die Toten außerhalb der Siedlung begraben wurden, daß die Gräber jedoch nicht zu einem Friedhof zusammengelegt wurden. Regelrechte Friedhöfe sind jedoch zeitgleich mit Hacilar von mehreren Fundorten bekannt geworden, so daß mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden kann, daß auch die Bewohner Hacilars ihre Toten auf einem bestimmten Gräberfeld beisetzten.³⁰⁷ Diese Frage ist nicht ganz unerheblich, denn durch Beisetzungen auf friedhofsähnlichen, fest umrissenen Arealen entstand eine „Gemeinschaft der Toten neben der Gemeinschaft der Lebenden, eine Besonderheit menschlichen Verhaltens, die es zu bedenken gilt.“³⁰⁸ Dies könnte bedeuten, daß der Welt der Lebenden eine völlig anders geartete Welt der Toten gegenüberstand. Sicher ist, daß es die enge Gemeinschaft zwischen Toten und Lebenden nicht mehr gab. Der Tote war nicht länger wie in Çatal Hüyük Teil seiner Familie, sondern ging in eine jenseitige Welt, wo er vielleicht in der Gemeinschaft mit anderen Verstorbenen eine neue Art der Existenz führte. Wie diese Existenz im einzelnen ausgesehen haben mag, entzieht sich unserer Kenntnis. Die wenigen gefundenen Gräber geben in dieser Hinsicht keinerlei Aufschluß. Gelegentlich wurde den Toten eine Keramikschale mit ins Grab gegeben, eine Sitte, die sich später in neolithischen

³⁰⁶ Zu den Zusammenhängen zwischen Todesart und Bestattungsbrauch vgl. Zinser, Hartmut: Totenkult, Totenverehrung, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 920.

³⁰⁷ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 351.

Griechenland wiederfindet. Vielleicht haben die Gefäße Nahrungsmittel enthalten, die den Toten auf dem Weg in seine jenseitige Welt mit Nahrung versorgen sollte. Eine andere Bedeutung hat vielleicht das Gefäß in Form eines Frauenkopfes, das man bei einer bei dem Brand Hacilars umgekommenen Frau gefunden hatte und das in ein Tuch gewickelt war, das Brandspuren aufwies. Hier ist wohl mehr daran gedacht worden, der Toten ein persönliches Besitzstück mitzugeben. Mellaarts Deutung, daß es sich hier um ein Ritualgefäß gehandelt haben könnte, ist deshalb abzulehnen, da alle anderen Toten mit ganz gewöhnlichen Schalen beigesetzt waren, daß die Mitgabe von in einem früheren Ritual verwendeten und daher besonderen Keramiken also nicht üblich war.³⁰⁹

Im Zusammenhang mit den Bestattungen ist noch auf das mögliche Vorhandensein von Ahnenfiguren hinzuweisen, wie sie in Jericho, aber auch in Çatal Hüyük existiert haben. Um solche Figuren könnte es sich bei den in unmittelbarer Herdnähe gefundenen Exemplaren handeln. Da keine Gräber gefunden wurden, ist die Interpretation eines Teiles der Figurinen als Ahnenfiguren allerdings etwas gewagt. Das Fehlen eindeutig männlicher Figuren könnte auf einen Wechsel der Bedeutung von Ahnenfiguren hinweisen. Während ursprünglich die Figur den Verstorbenen selbst darstellen soll, wie es noch heute die Tau-Tau-Figuren der Toradja tun,³¹⁰ dienen später Darstellungen weiblicher Figuren als Sitz der Ahnenseele.³¹¹ Von dem neolithischen, unwesentlich jüngeren Tell-es-Sawwan ist bekannt, daß sich weibliche Figuren in den Grabstätten als Beigaben fanden.³¹² Eventuell ist daran zu denken, daß eine dieser angesprochenen Sitten, sei es das Aufstellen von Figuren auf dem Grab selbst oder die Beigabe von Figurinen in das Grab, auch schon in Hacilar geübt wurde, wenn auch von den intramuralen Bestattungen keine derartigen Beispiele bekannt sind.

1.2.3.4. Gesellschaft und religiöse Organisation

Hacilar war eine nur kleine Siedlung mit einer Bevölkerung von um 250 Einwohnern.³¹³ Offensichtlich handelte es sich hier um eine Siedlung mit dörflichem Charakter, so daß allein deshalb eine mögliche beginnende Stratifizierung der Gesellschaft kaum festzustellen wäre. Größe und Ausstattung der Gebäude legen nahe, daß es noch keine größeren gesellschaftlichen Unterschiede gab, von einer offensichtlichen Spezialisierung Einiger auf das Töpferhandwerk einmal abgesehen.³¹⁴ Als Anzeichen beginnenden gesellschaftlicher Differenzierung könnten auch die großen und solide gebauten Häuser der Schicht II angesehen werden, in denen Mellaart wegen des gehäuften Auftretens besonders schön

³⁰⁸ Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 121.

³⁰⁹ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 79.

³¹⁰ Eigene Reiseaufzeichnungen aus Celebes 1984, unveröffentlicht, 1984.

³¹¹ Vgl. Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 79.

³¹² Vgl. Mellaart, James: The Neolithic of the Near East, London 1975, S. 151 - 152.

³¹³ Vgl. Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970, S. 22.,

³¹⁴ Vgl. ebd. S. 23 - 87.

verzierter Keramik bzw. einer steinernen Stele Heiligtümer erblicken will. Diese Gebäude zeigen jedoch wie alle übrigen sämtliche Anzeichen der üblichen Nutzung.³¹⁵ Wenn die oben erwähnte Kultstätte von Nevali Çori als Maßstab für frühe Kultbauten gelten kann, so handelt es sich auch in Hacilar bei den besagten Gebäuden nicht um Heiligtümer, sondern um Wohnhäuser. Kultische Handlungen hat es dann auch nicht im Rahmen eines Tempelkultes gegeben, sondern sie wurden in häuslicher Umgebung vollzogen.

1.3. Zusammenfassung: Entwicklung der Religion in Anatolien

Im Mittelpunkt der religiösen Vorstellungen der neolithischen Bewohner Anatoliens stand zunächst die Verehrung der Toten, wie die Deponierung von Schädeln in den Häusern der frühen Siedlungsschichten von Jericho, Hacilar und Çatal Hüyük zweifelsfrei belegt. Darüber hinaus ist seit Çatal Hüyük die Existenz einer Urmutter bekannt. Die Vermutung, daß es sich hierbei um die noch von rezenten Jägerkulturen verehrte „Herrin der Tiere“ handeln könnte, läßt sich anhand der archäologischen Funde nicht beweisen, aber auch nicht ausschließen. Hinweise auf Jagdtänze sind überzeugend, haben aber nicht zwingend die Deutung der Urmutter als „Herrin der Tiere“ paläolithischen Ursprungs zur Folge. Diese Muttergöttin war offensichtlich eine allgemein bekannte mythische Gestalt und wurde daher gern und häufig sowohl als Relief als auch auf der Keramik dargestellt, stand aber nicht im Mittelpunkt eines nachweisbaren Kultes. Auch für die Existenz weiterer Gottheiten, seien sie männlich oder weiblich, gibt es bis zum Ende des frühen Neolithikums keinerlei Hinweise. Erst im späteren Neolithikum finden sich Belege für das Erscheinen einer weiteren, anikonisch dargestellten Gottheit, deren Ursprünge im mesopotamischen Raum zu suchen sind. Diese Gottheit stand offensichtlich im Mittelpunkt eines häuslichen Kultes. Eventuell kann anhand von Statuettenfunden auch die beginnende Aufspaltung der ursprünglichen Urmutter in Sondergötter mit bereits persönlichen Eigenschaften abgelesen werden. Dieses Verdrängen einer Urmutter durch verschiedene neu hinzugekommene oder entstandene Gottheiten könnte sich im Enuma Elish, dem babylonischen Weltursprungsmythos, widerspiegeln. Hier wird geschildert, wie eine alte Göttergeneration mit einer Urmutter an der Spitze von einem jungen polytheistischen Pantheon abgelöst wird.³¹⁶

Kultisches Handeln beschränkt sich in den ältesten Schichten zunächst auf das Ausüben von Ritualen, die mit der Jagd und Bestattungen zusammenhängen. Daß es darüber hinaus Initiationsfeierlichkeiten und Rituale, die an bestimmte bäuerliche Tätigkeiten in Zusammenhang mit den Jahreszeiten geknüpft waren, gegeben hat, darf angenommen werden, läßt sich aber nicht belegen.

³¹⁵ Vgl. ebd. S. 25 - 37.

³¹⁶ Vgl. de Liagre Böhl, Franz M. Th.: Babylonische und assyrische Religion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 812 - 822.

Entwicklungen lassen sich auch hinsichtlich der Ahnenverehrung ablesen. Während zunächst der Schädel des Verstorbenen im Mittelpunkt stand, wurde er nach und nach durch Figurinen ersetzt, die einerseits der Erinnerung an den Verstorbenen dienten, andererseits aber auch als Sitz der Totenseele gedacht worden sind. Spuren dieses häuslichen Ahnenkultes lassen sich noch in der Verehrung der Laren und Penaten des frühen Roms feststellen. Die Toten selbst wurden zunächst in den Häusern der Bewohner frühneolithischer Ortschaften bestattet, also weiterhin in einer Gemeinschaft mit den Lebenden gedacht. Bereits zur Zeit des spätneolithischen Hacilar hatte sich jedoch vermutlich die Bestattung auf Gräberfeldern außerhalb der Siedlungen durchgesetzt; die Toten existierten nun in einem getrennten Totenreich, und nur die Ahnenfigur erlaubte den weiteren Kontakt zwischen Lebenden und Toten.

Bestimmte Symbole wie Stier- oder Widderköpfe, große Raubkatzen, aber auch Kreuz-, Stern- und Blumenmotive tauchen bereits in Çatal Hüyük auf. Die Raubkatzen scheinen eine weibliche Gottheit vom frühen Neolithikum bis zur Antike zu begleiten; ebenso Stern- und Blumenmotiv. Die Bedeutung der Rinderbildnisse ist jedoch mehrdeutig. Während sie als Stiere im Mittelpunkt von Jagdszenen und dort für die Gefährlichkeit der ungezähmten Natur stehen, scheinen Kühe eher die Bedeutung des Tieres als wichtiger Nahrungslieferant anzudeuten und mit der Urmutter in Verbindung zu stehen. Eine Verknüpfung des Rindes mit dem männlichen Prinzip läßt sich für das anatolische Neolithikum nicht belegen.

2. Frühe Religion in Griechenland

Im Neolithikum Griechenlands tritt eine Vielzahl von Erscheinungen wieder auf, die bereits für die Religion Anatoliens charakteristisch waren. Dazu gehören in erster Linie die Frauenstatuetten, die von nahezu jedem Ausgrabungsort bekannt wurden, aber auch schönverzierte oder tiergestaltige Gefäße sowie die Begräbnisse innerhalb und außerhalb der Siedlungen.

2.1. Die Deutung Gimbutas´

Einen nicht unerheblichen Teil ihres Wissens über das neolithische Griechenland verdankt die Archäologie Marija Gimbutas.³¹⁷ Diese große Archäologin wurde auch außerhalb ihres Fachgebietes bekannt, da sie die Ansicht vertritt, im jungpaläolithischen und neolithischen Europa sei nicht nur der Kult einer Muttergottheit verbreitet gewesen, sondern es habe darüber hinaus eine matristische Gesellschaftsordnung existiert.

³¹⁷ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: Achilleion, Los Angeles, California 1989 sowie Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995 und Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996.

2.1.1. Gottheiten

Bei Grabungen in Achilleion und Anza war sie auf Figurinen gestoßen, die ihrer Ansicht nach unzweifelhaft „die Große Muttergöttin, die aus dem heiligen Dunkel ihres Schoßes alles Leben gebiert“³¹⁸, darstellten. Diese Göttin war die „Metapher für die Natur selbst, die kosmische Geberin und Nehmerin des Lebens, stets fähig, sich im ewigen Zyklus von Leben, Tod und Wiedergeburt zu erneuern.“³¹⁹ Ein gewissenhaftes Studium der Figurinen, ihre Haltung, Gestik, Verzierung der Kleider oder des Körpers sowie bestimmte Attribute, ermöglicht angeblich eine Aufteilung der Göttinnendarstellungen in vier Hauptkategorien, deren jede für einen Aspekt „der ungebrochenen Einheit einer einzigen Gottheit, einer Göttin“³²⁰ steht. Einen dieser Teilaspekte stellt jene Göttin dar, welche die lebenserhaltenden und lebensbejahenden Kräfte der Natur verkörpert, einen anderen die Todesgöttin, „die als starre Nackte, Giftschlange oder als Raubvogel... dargestellt wird.“³²¹ Eine weitere Göttin ist für die lebenserneuernden Kräfte der Natur zuständig. Ihre Kennzeichen sind Uterus, Schamdreieck oder Fötus, symbolisch wird sie oft dargestellt als Kröte, Igel, Stierkopf und Dreieck. Die letzte Kategorie bilden die männlichen Gottheiten, die „in der Gesamtmenge der neolithischen Skulpturenfunde nur drei bis fünf Prozent ausmachen.“³²² Diese Männerfigurinen stellten die „Partner, Gefährten oder Brüder der Göttin“³²³ dar und können wiederum in verschiedene Gruppen unterteilt werden: der sorgenvolle Alte, der jugendliche Liebhaber, der phallische Schlangengott, der Kentaur und der Wächter der Natur sind Varianten einer Gottheit, deren Ursprünge in dem aus „Höhlenmalereien bekannten Wesen des Paläolithikums“³²⁴ zu suchen sind.

2.1.2. Kult

Die frühneolithische schwangere Göttin wurde am „Brotfen im Hof“³²⁵ verehrt. Für die anderen Aspekte der großen Muttergottheit gab es abweichende Kultgewohnheiten. „Die Forschungen in Achilleion haben ergeben, daß die kultischen Handlungen in besonderen Bereichen stattfanden, die speziellen Göttinnen geweiht waren, und sie führten zu der wegweisenden Erkenntnis, daß zwischen den Göttinnen, deren Ikonen in Tempeln anzutreffen sind, und denjenigen, deren Kult draußen im Hof... ausgeübt wurde, zu

³¹⁸ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 222.

³¹⁹ Ebd. S. 222.

³²⁰ Ebd. S. 223.

³²¹ Ebd. S. 223.

³²² Ebd. S. 223.

³²³ Ebd. S. 249.

³²⁴ Ebd. S. 251.

³²⁵ Ebd. S. 251.

unterscheiden ist.³²⁶ Für den Kult der männlichen Gottheit lassen sich keinerlei Belege finden, offensichtlich, weil der Kult im Freien und nicht in Tempeln stattgefunden hat.³²⁷

2.1.3. Todesvorstellungen

Auf die Todesvorstellungen der neolithischen Bevölkerung Griechenlands geht Gimbutas in Zusammenhang mit den Statuettenfunden ein. Die auf den Gräbern gefundenen Figürchen sind für sie Idole und Skulpturen der die Grabgöttin symbolisierenden sogenannten starren Nackten.³²⁸ Für das gesamte neolithische Europa gilt jedoch, daß die Menschen „von dem starken Glauben an die zyklische Lebenserneuerung geprägt“³²⁹ waren, daß die Toten mit der Bestattung in den Leib der Mutter Erde zurückkehrten um „aus dem Schoß der Natur wiedergeboren zu werden.“³³⁰

2.1.4. Gesellschaft

Die Grabungsergebnisse in Kombination mit den Aussagen von Mythen und alten überlieferten Märchen gestatten nach Gimbutas detaillierte Aussagen über die neolithische Gesellschaft Südosteuropas. Ein Fund von einundzwanzig Idolen, von denen eine „in einer Geste der Macht“³³¹ eine Hand zum Gesicht erhoben hat, ist als die Göttin und ihr Gefolge zu deuten. Dies läßt vermuten, daß „auch im weltlichen Leben der Königin und Sippenmutter ein Kreis von Ratgeberinnen zur Seite stand.“³³² Daß diese Gesellschaft unter Frauenherrschaft friedliebend war und keine kriegerischen Auseinandersetzungen kannte, glaubt Gimbutas dem Fehlen von Befestigungsanlagen entnehmen zu können. Erst mit dem Eindringen der sogenannten Kurganvölker, indogermanischen Stämmen aus den Ebenen Rußlands, fand das „goldene Zeitalter der Frauen“³³³ ein trauriges Ende.³³⁴

2.1.5. Religiöse Organisation

Die Große Muttergöttin wurde, verkörpert in den ihre Einzelaspekte darstellenden Idolen, in Tempeln kultisch verehrt. Für den Tempelkult war eben jene Gruppe von Priesterinnen zuständig, in deren Begleitung die Göttin dargestellt wird.³³⁵

³²⁶ Ebd. S. 251.

³²⁷ Vgl. ebd. S. 251.

³²⁸ Vgl. ebd. S. 256.

³²⁹ Ebd. S. 400.

³³⁰ Ebd. S. 400.

³³¹ Ebd. S. 342.

³³² Ebd. S. 342.

³³³ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Götinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 275.

³³⁴ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 351 - 401.

³³⁵ Vgl. ebd. S. 343.

2.2. Kritik an Gimbutas

Gimbutas Vorstellungen von einer „matriistischen Denk- und Lebensordnung, die den historischen Formen in Europa und im Vorderen Orient voraufging und zugrundelag“,³³⁶ wurden von vielen Forschern vorbehaltlos anerkannt. In der von Eliade herausgegebenen *Encyclopedia of Religion* stammen die Beiträge sowohl über die megalithische Religion als auch über prähistorische Religionen aus der Feder Gimbutas´;³³⁷ ebenso fanden ihre Deutungen Eingang in Abhandlungen über Vorgeschichte.³³⁸ In kaum einem wichtigen Werk über prähistorische Religionen fehlt ein Artikel von oder über diese bedeutende Archäologin.³³⁹ Eliade selbst ist überzeugt, wobei er sich unter anderem auf Arbeiten Gimbutas´ stützt, daß die religiöse Welt des europäischen Neolithikers geprägt wurde von „Glaubensvorstellungen und Ritualen im Zusammenhang mit dem ‚Mysterium‘ der Vegetation;“ sowie der „Zusammenschau von Frau, Scholle und Pflanze, die zugleich die Entsprechung Geburt - Wiedergeburt (Initiation) beinhaltet.“³⁴⁰ Erkennbar seien diese Vorstellungen unter anderem an den Göttinnenstatuetten. Allerdings steht nach Ansicht Eliades dieser Göttin eine männliche Gottheit zur Seite, die an ihren Epiphanien Stier und Bukranie zu erkennen ist.³⁴¹ Auch der Mythenforscher und Interpret vorgeschichtlicher Religionen Joseph Campbell³⁴² ist überzeugt, daß es Gimbutas gelang, anhand von archäologischen Fundstücken „die Hauptlinien und -themen einer Religion nicht nur der Verehrung des Universums als lebendigem Leib einer Göttin-Mutter und Schöpferin, sondern überhaupt aller lebenden Dinge in diesem Kosmos als teilhaftig an ihrer Göttlichkeit zu rekonstruieren.“³⁴³ Geradezu enthusiastisch wurden die Ergebnisse der Forschungen Gimbutas´ von einem Teil der Frauenbewegung aufgenommen³⁴⁴, die darin eine Bestätigung nicht nur ihrer Vorstellung von Frauenherrschaft in der Vergangenheit, sondern auch ein Modell für eine zukünftige, bessere Welt sah.³⁴⁵

Allerdings ließen sich auch kritische Stimmen vernehmen. In der Zeitschrift *Antiquity* erschien 1995 ein Artikel, der in Marija Gimbutas´ Schlußfolgerungen einen Beleg für

³³⁶ Campbell, Joseph: Vorwort zu Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, S. XIII.

³³⁷ Vgl. Gimbutas, Marija: Megalithic Religion, in: Eliade, Mircea (Hg.): *Encyclopedia of Religion* Bd. 9, New York 1987, S. 336 - 344 sowie Gimbutas, Marija: Prehistoric Religions, in: Eliade, Mircea (Hg.): *Encyclopedia of Religion* Bd. 11, New York 1987, S. 505 - 515.

³³⁸ Vgl. Alimen, Marie-Henriette und Marie-Joseph Steve (Hg.): *Vorgeschichte*, in: Fischer Weltgeschichte Bd. 1; Frankfurt/Main 1966, S. 114 - 120.

³³⁹ Vgl. Gimbutas, Marija: Figurines of Old Europe, in: *Symposium international sur les religions de la Prehistoire*, Valcamonica 18. - 23. September 1972 sowie Berggren, Christina und James B. Harrod: Understanding Marija Gimbutas, in: *Journal of Prehistoric Religion* Vol. X, Jonsered 1996, S. 70 - 73.

³⁴⁰ Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen* Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 57.

³⁴¹ Vgl. ebd. S. 57.

³⁴² Vgl. Campbell, Joseph: *Primitive Mythology*, New York, London, Toronto 1987.

³⁴³ Campbell, Joseph: Vorwort zu Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, S. XIII.

³⁴⁴ Diese Vorstellung gründet sich auf Bachofen, Johann Jakob: *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861.

³⁴⁵ Vgl. Gaßner-Fischer, Angela: Die Sprache der Göttin, in: „Ab 40“ 4, Darmstadt 1993, S. 94 - 102.

unverantwortliche und unwissenschaftliche Arbeitsweise sah.³⁴⁶ Als unmißverständliche Kritik ist auch zu verstehen, daß die Deutungen Gimbutas´ in seriösen archäologischen Publikationen oft nicht einmal erwähnt werden.³⁴⁷ Ebenfalls negativ äußern sich die Archäologinnen Röder, Hummel und Kunz. Ihrer Ansicht nach hat Gimbutas sich bei ihren Schlußfolgerungen ausschließlich auf die Figurinen selbst gestützt, die übrigen archäologischen Daten aber vernachlässigt. Die allein aus der Sichtung der Figurinen resultierende Überzeugung von der Existenz einer Göttin habe dann zu einer einseitigen Interpretation des übrigen Datenmaterials geführt, „denn sie ging ohnehin davon aus, daß die mannigfaltigen Skulpturen, Reliefs und Malereien an Gefäßen und Gebäuden sowie der Bau von Schreinen und Tempeln einzig und allein zur Glorifizierung der Großen Göttin gedient hätten.“³⁴⁸ Eine Alternative zur Interpretation von Gimbutas bieten die genannten Archäologinnen jedoch nicht an.

2.3. Rekonstruktion der Religion in Griechenland

Nicht nur bei Marija Gimbutas stehen die Figurinenfunde im Vordergrund des Interesses. Das Rätsel um die Bedeutung dieser kleinen Figürchen, die auch im neolithischen Griechenland vorwiegend weiblich sind, beschäftigt immer wieder die Phantasie der Forscher. Daß mit einer differenzierten Sichtweise, welche die Figur selbst, den archäologischen und sozioökonomischen Kontext sowie völkerkundliche Analogien berücksichtigt, durchaus gute Ergebnisse erzielt werden, zeigt das Beispiel der neolithischen Religion Anatoliens.

2.3.1. Figurinen

Einer der Fundpunkte, der besonders zahlreiche und unterschiedliche Figurinen lieferte, ist das von Gimbutas untersuchte Achilleion.³⁴⁹ Entsprechend ihrer Überzeugung, daß es sich bei den Frauendarstellungen um Abbilder verschiedener Göttinnen handelt, unterteilt sie die Funde nach stilistischen Merkmalen, die über ihre Zuordnung zu einer bestimmten Göttin entscheiden.³⁵⁰ Eine Sichtung der abgebildeten Plastiken belegt jedoch eindeutige Übergänge zwischen den verschiedenen „Göttinnen“: Vogelgöttin, Schwangere Göttin und Schlangengöttin können durchaus nicht immer auseinandergelassen werden.³⁵¹ Es scheint sich hier also im Gegensatz zu der Auffassung Gimbutas´ nicht um die Darstellung

³⁴⁶ Vgl. Meskell, Lynn: Goddesses, Gimbutas and „New Age“ Archaeology, in: *Antiquity* 69, 1995, S. 74 - 86.

³⁴⁷ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: *Handbuch der Vorgeschichte II, Text*, München 1968, S. 345 - 348 sowie Müller-Karpe, Hermann: *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1*, Darmstadt 1998, S. 100 - 101.

³⁴⁸ Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: *Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht*, München 1996, S. 275.

³⁴⁹ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989.

³⁵⁰ Vgl. ebd. S. 188 - 192.

³⁵¹ Vgl. ebd. Abb. 7.2.1. auf S. 180 und 7.1.9. auf S. 182.

verschiedener Typen gehandelt zu haben; vielmehr zeigen die Statuetten Merkmale, die auf unterschiedliche Stilrichtungen zurückzuführen sind, wie sie die Folge einer Herstellung in verschiedenen Werkstätten sein können.³⁵² Frasers Beobachtungen helfen weiter. Bei Naturvölkern wird jemand ein Künstler, der entweder schon als Kind eine besondere Begabung zeigt, der aus einer Künstlerfamilie stammt oder der von der Gemeinschaft zum Künstler bestimmt wird. Er muß eine bestimmte Ausbildung durchlaufen, die in der möglichst perfekten Nachahmung des Lehrenden steht, denn „bei den Naturvölkern nimmt man nämlich keineswegs wie im Westen Anstoß an genauer Nachahmung eines anderen Künstlers, sondern man sieht darin den höchsten Ausdruck schöpferischer Fähigkeit. Das Recht, ein Muster zu verwenden oder eine Skulptur zu kopieren, wurde deshalb zu einer Art von Eigentum.“³⁵³ Ein ähnliches Verhalten kann auch für die Künstler des neolithischen Achilleion angenommen werden.³⁵⁴ Meiner Ansicht nach zeigt die Mehrzahl der abgebildeten Statuetten Achilleions nicht verschiedene Attribute, die ihre Einteilung in verschiedene Göttinnengruppen rechtfertigen, sondern solche Merkmale, die auf ihre Herstellung in unterschiedlichen Werkstätten zurückzuführen sind. Die sogenannte Vogelgöttin mit ihrer schnabelartigen Nase ist auf eine Herstellungstechnik zurückzuführen, bei der das Gesicht durch Gegeneinanderpressen von Daumen und Zeigefinger in dem weichen Ton angedeutet wird. Die gleiche Technik wird heute noch bei den Felascha Äthiopiens angewendet, um Menschengesichter darzustellen. Ein beliebtes Motiv bei den Felascha ist eine Dreiergruppe, Salomon, die Königin von Saba und ihren gemeinsamen Sohn Menelik darstellend. Eine entfernte Ähnlichkeit der Gesichtszüge mit einem Vogelgesicht wird von den Kunsthandwerkern selbst weder gesehen noch hat sie eine symbolische Bedeutung.³⁵⁵ Gleiches ist hinsichtlich der angeblichen Schlangengöttin zu sagen. Zwar sind die Gelenke der Gliedmaßen der entsprechenden Frauenstatuetten nicht deutlich angegeben, sie wirken aber dennoch eindeutig wie Arme und Beine und keineswegs wie Schlangenleiber. Die Ähnlichkeit des Kopfes mit Schlangenköpfen kann sich bei einer stilisierten Darstellung des Kopfes als abgerundeter Zylinder schnell ergeben. Von sämtlichen angeblich isoliert vorkommenden Schlangen ist nur eine wirklich als Schlange zu erkennen - es handelt sich also hier nicht um ein häufig abgebildetes Tier. Die von Gimbutas postulierten Ähnlichkeiten dieser Gruppe von Frauenfiguren mit Darstellungen von Schlangen können anhand der Abbildungen nicht bestätigt werden. Ebenso verhält es sich offensichtlich mit den angeblich maskentragenden Figurinen. Dem säulenförmigen Kopf wurde das Gesicht in Form einer

³⁵² Gimbutas unterscheidet nicht zwischen stilistischen und ikonographischen Merkmalen und kommt daher zu einer Vielzahl verschiedener Figurentypen. Dabei sind Unterscheidungen nach der Ikonographie durchaus möglich. Die bereits aus Anatolien bekannte „Urmutter“ läßt sich deutlich von anderen Idolen abgrenzen. Eine eigene Bedeutung haben vermutlich auch die sitzenden Frauenfiguren. Unabhängig von ihrer Bedeutung ist damit noch nichts über ihre Verwendung im häuslichen Kult, als Ahnenfigur, Schutzamulett usw. ausgesagt.

³⁵³ Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 22.

³⁵⁴ Bestätigt wird diese Auffassung von Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 162 - 163.

³⁵⁵ Vgl. Eigene Reiseaufzeichnungen aus Äthiopien 1998, unveröffentlicht. Eine Abbildung der Felascha-Figuren findet sich in Helfritz, Hans: *Äthiopien - Kunst im Verborgenen*, Köln 1974, Abb. 30 S. 91.

flachen Scheibe aufgesetzt, so daß der Eindruck entstand, die Statuette trage eine Maske. Diese Maske wurde, wie auch die Arme und Beine, separat modelliert und der Figur vor dem Brennvorgang aufgesetzt, so daß wie an allen Verbindungspunkten eine Schwächezone entstehen konnte, an der sich die Einzelteile leicht voneinander lösen.³⁵⁶ Dementsprechend ist Christina Marangou der Ansicht, daß die Komplexität der Funde nicht gestattet, die Figuren bestimmten ikonographischen Typen zuzuordnen. Lediglich auf lokaler Ebene ließen sich gelegentlich stilistische Merkmale herausarbeiten, die auf örtliche Traditionen bei der Herstellung zurückgeführt werden könnten.³⁵⁷ Einteilungen sind lediglich möglich hinsichtlich des Geschlechtes der Figurinen und des Grades der Abstraktion der Darstellung.

Anders stellt sich die Situation bei den sogenannten „Froschgöttinnen“ dar. Bei der Darstellungen von Frauen mit weit gespreizten Beinen handelt es sich ganz eindeutig um ein Abbild der Urmutter, die bereits aus Çatal Hüyük und Hacilar bekannt ist.³⁵⁸ Eines der Fundstücke ist ein aus schwarzem Stein geschnittener Anhänger, der durchbohrt und offensichtlich als Amulett getragen wurde.³⁵⁹ Diese Figur wurde in einer Grube in einer der frühesten Siedlungsschichten gefunden.³⁶⁰ Leider ist die Verwendung der übrigen Statuetten weniger klar: In kaum einem Ausgrabungsbericht, auch nicht bei Gimbutas, sind Figurinen und Fundstellen so genau verzeichnet, daß einem bestimmten Objekt die genaue Fundstelle zuzuordnen wäre. Deutlich wird lediglich, daß ein Großteil der Figurinen in der Nähe der Herde und Öfen gefunden wurde.³⁶¹ Daher kann auch Gimbutas Behauptung einer ausschließlichen Verehrung der „Schwangeren Göttin“ am Brotfen in Achilleion nicht überprüft werden.³⁶² Für die übrigen Statuettenfunde war eine solche klare Zuordnung von einem Figurinentyp zu einem bestimmten Kontext jedoch offensichtlich nicht möglich. Es ist daher zu fragen, ob bei den angeblich Schwangeren tatsächlich die Darstellung der Schwangerschaft beabsichtigt war. Die abgebildeten Beispiele zeigen durchweg füllige Frauen, die häufig ihre Hände auf dem Unterbauch verschränkt halten. Diese von Gimbutas als mütterlich schützende Geste gedeutete Armhaltung findet sich jedoch auch bei Figurinen

³⁵⁶ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989, S. 199 - 201 und 355.

Allerdings muß zugestanden werden, daß eine Interpretation dieser Figurinen als Maskenträger nicht gänzlich von der Hand zu weisen ist. Das Tragen von Masken paßt in psychosozialer Hinsicht durchaus in den Kontext einer frühen Ackerbaukultur - die Bedeutung der Maske und ihre Verknüpfung mit dem Weltbild einer frühen Kultur konnte Marcel Mauss eindrucksvoll belegen. Darüber hinaus sind Masken im späteren Griechenland durchaus bekannt und spielen bei kultischem Handeln eine große Rolle. Vgl. Mauss, Marcel: *Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des „Ich“*, in: ders.: *Soziologie und Anthropologie 2*, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 221 - 251, und Otto, Walter F.: *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt/Main (1960) 1996, S. 80 - 85.

³⁵⁷ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, *Bar International Series 576*, Oxford 1992, S. 162.

³⁵⁸ Auch stilistische Übereinstimmungen in der Plastik belegen, daß die neolithischen Figurinen Griechenlands von orientalischen Vorbildern abzuleiten sind. Vgl. Müller-Karpe, Hermann: *Handbuch der Vorgeschichte II, Text*, München 1968, S. 295.

³⁵⁹ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989, S. 197.

³⁶⁰ Vgl. ebd. S. 34.

³⁶¹ Vgl. ebd. S. 34 - 68.

mit schlankerem Unterleib. Betrachtet man die Frauenfiguren unter medizinisch-anatomischen Gesichtspunkten, wirken sie keineswegs schwanger, sondern lediglich dick: Es ist durchaus nicht der ganze Bauch prall vortretend, so daß wie bei einer bestehenden Schwangerschaft keine Taille mehr feststellbar ist, sondern die als Beispiele angeblich Schwangerer genannten Figuren haben durchweg auch üppige Hinterteile und Schenkel, ein von einer möglichen Schwangerschaft gänzlich unabhängiges Merkmal. Bei dem Bauch handelt es sich um den typischen Fettansatz, der sich bei nicht mehr ganz jungen Frauen am Unterbauch, also unterhalb der Taille bildet. Die sogenannten schwangeren Göttinnen stellen somit sicherlich keine jugendlichen Schwangeren, sondern füllige, reife Matronen dar. Es liegt daher näher anzunehmen, daß es sich bei der Verehrung von Figuren in der Nähe der häuslichen Herdstellen analog zu den Beispielen aus Hacilar und dem frühen Rom um Verehrung von tatsächlichen oder mythisch-rituellen Vorfahren handelt.

Problematisch ist die Deutung der Thronenden nicht nur Achilleions, sondern des gesamten neolithischen Griechenlands. Für Anatolien konnten eindeutige Verbindungen zwischen der „Urmutter“ und der „Großen Thronenden“ nachgewiesen werden. Für Griechenland gibt es kaum derartige Übergänge. Das Motiv der thronenden Frau wurde im Zuge der Neolithisierung Griechenlands aus Anatolien übernommen, ohne daß ihm in einem nun anderen geographischen Kontext die gleiche Bedeutung unterlegt werden muß. Offensichtlich kamen diese Figuren an einigen Fundplätzen gehäuft vor, es könnte sich also um eine regionale Besonderheit, d.h. um die Herstellungstradition einer bestimmten Künstler-„Schule“ handeln, die eine bekannte und in der Tradition verwurzelte Art der Darstellung aufgreift, deren ursprüngliche Bedeutung aber nicht mehr bekannt war und der daher kein ikonographischer Wert beizumessen wäre. Offensichtlich ist auch dem Sitzen auf einem Stuhl nicht mehr die außergewöhnliche Bedeutung beizumessen, die es noch in Anatolien hatte. Ein Hausmodell von Platia Magula Zarko zeigt den Hausherrn vierfüßig, also sitzend.³⁶³ Auch bei weiteren gefundenen Hausmodellen kommen Figurinen immer wieder in Kombination mit Stühlchen vor. Dies legt die Deutung nahe, daß mit der Darstellung einer sitzenden Person vielleicht deren Stellung im Hause - weiblicher und männlicher Haushaltsvorstand im Unterschied zu Angehörigen und Kindern - gemeint sein könnte. Die Herstellung sitzender Figurinen hatte aber noch andere, rein praktische Gründe. Da eine große Anzahl dieser Plastiken angefertigt wurde, um aufgestellt werden zu können, erhöhte die Vierfüßigkeit der Objekte ihre Standfestigkeit.³⁶⁴ Andererseits gibt es auch bei den genannten Plastiken solche, die einen Übergang zwischen Urmutter und Thronender zumindest nicht unwahrscheinlich machen. Einige Abbildungen zeigen eine sitzende Frauengestalt mit betonten Brüsten; in einigen Fällen werden diese Brüste mit der typischen

³⁶² Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 251.

³⁶³ Vgl. Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 526.

Geste stillender Frauen mit den Händen gestützt.³⁶⁵ Die Vermutung, daß hier der nährende Aspekt der Urmutter oder der Fürsorgeaspekt eines weiblichen Ahnen dargestellt sein könnte, drängt sich auf. Es könnte sich bei diesen Figuren also tatsächlich um einen Schutzgeist oder eine Gottheit handeln, die im Hause aufgestellt oder verehrt wurde. Die völkerkundlichen Beispiele machen deutlich, daß es zwischen Ahnenfiguren, Schutzgeistern und Göttern durchaus fließende Übergänge gibt, so daß letztlich nicht entschieden werden kann, um welches Wesen es sich hier handelt.³⁶⁶

Die Belege für die Existenz einer männlichen Gottheit in Achilleion sind, wie Gimbutas zugesteht, dürftig. Eher wegen des Fehlens eindeutig weiblicher Sexualmerkmale deutet sie eine sitzende menschliche Gestalt als Götterfigur.³⁶⁷ Als Beleg für die Anwesenheit eines männlichen Prinzips werden zusätzlich isoliert gefundene Phalli gewertet. Diese angeblichen Phalli hatten der Ansicht Gimbutas' zufolge vielfältige Aufgaben: Einmal waren sie das Symbol eines ichthyphallischen Gottes, des Vorläufers des griechischen Hermes, dann waren sie Sinnbild der Schlange und damit Zeichen der Schlangengöttin, dienten aber auch als Köpfe für weibliche Figuren.³⁶⁸ Anhand der Abbildungen können in der Tat isolierte Figurenköpfe ohne Gesicht, angebliche Schlangen und Phalli nicht auseinandergehalten werden. Da Phalli und Schlangendarstellungen in der Ikonographie Achilleions keine archäologisch nachweisbare Rolle spielen, liegt es nahe, die entsprechenden Objekte für Fragmente von Figuren zu halten. Darüber hinaus sind Kleinplastiken männlichen Geschlechts an sämtlichen neolithischen Fundstellen unterrepräsentiert. Von 428 von Marangou untersuchten Figuren oder Figurenbruchstücken waren 142 eindeutig weiblich, 134 ohne Geschlechtsmerkmale und nur 8 eindeutig männlich.³⁶⁹ Die von Gimbutas als männlich gedeutete Plastik muß demnach zu der großen Gruppe der Figuren ohne Geschlechtsmerkmale gerechnet werden. Andererseits sind ichthyphallische Statuetten, wenn auch sehr selten, so doch immerhin gefunden worden. Marangou berichtet von einer solchen Plastik, die vom Fundort Kephala stammt: „Notons encore une figurine ichthyphallique dont la tête est conservée et les bras sont figurés sommairement; l'un d'eux se dirige vers le phallus.“³⁷⁰ Daß es sich auch bei diesem Exemplar um eine Ahnenfigur handeln könnte, ist wegen der Ungewöhnlichkeit der Darstellung nicht sehr wahrscheinlich,

³⁶⁴ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 203.

³⁶⁵ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989, Abb. 7.2 auf S. 180 und 7.38 auf S. 192.

³⁶⁶ Vgl. Fraser, Douglas: *Die Kunst der Naturvölker*, München, Zürich 1962, S. 54 - 109.

³⁶⁷ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989, Abb. 7.48 auf S. 198.

³⁶⁸ Vgl. ebd. Abb. 7.49 und 7.50 auf S. 199.

³⁶⁹ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 163.

³⁷⁰ Ebd. S. 55.

wenn auch nicht ausgeschlossen.³⁷¹ Daß es sich um ein Objekt im Zentrum eines bloßen Fruchtbarkeitskultes handeln könnte, ist aufgrund des gesellschaftlichen Kontextes unwahrscheinlich: Wie bereits für Anatolien ausgeführt, kennen frühe Ackerbauern keine Riten, deren einziger Zweck die Steigerung der Fruchtbarkeit oder Zeugungskraft ist. Eher wäre an die Verwendung in einem Ritual zu denken, welches mit der Initiation in Verbindung steht.³⁷²

Das erigierte männliche Glied galt im klassischen Griechenland als Attribut sowohl von Göttern wie Hermes, Priapos und Dionysos als auch von Naturwesen wie beispielsweise Satyrn. Wie Heiler ausführt, ist in sogenannten primitiven Gesellschaften der Phallus, der „Träger der Zeugungskraft“, heilig als „Inbegriff des Lebens gegenüber den Kräften der Zerstörung“³⁷³. Sowohl bei Dionysosfesten als auch beim römischen Fruchtbarkeitsfest wurden Phalli öffentlich umhergetragen.³⁷⁴ Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, daß die ichthyphallische Figur in einem öffentlichen Kult eine bestimmte Rolle spielte. Andererseits kann es sich bei der genannten Statuette auch um eine Figur gehandelt haben, die wegen ihrer apotropäischen Eigenschaften zur Abwehr von Bösem im Hause aufgestellt wurde oder die in einem Ritual zur Heilung von Kranken eine Rolle spielte.

Die Menschendarstellungen des neolithischen Griechenlands ohne erkennbare Geschlechtsmerkmale haben den Forschern Rätsel aufgegeben. Vielleicht waren es bestimmte Zeichen oder Merkmale, die für den neolithischen Betrachter die Zuordnung zu einem bestimmten Geschlecht ermöglichten, die dem heutigen Betrachter aber unbekannt sind. Möglicherweise erfüllten die Figuren aber auch einen Zweck, bei dem ihr Geschlecht keine Rolle spielte. Aus der Kunst der sogenannten Naturvölker ist bekannt, daß menschliche Abbilder ohne identifizierbares Geschlecht durchaus weit verbreitet sind. Dazu gehören, um nur einige Beispiele zu nennen, „zu Heilzwecken verwendete Figuren. Sie dienten als Amulette gegen Geister, die verschiedene Leiden... verursachten,“³⁷⁵ dazu gehören auch Ahnenbilder, Gedächtnispfahlfiguren³⁷⁶, Schutzfiguren³⁷⁷ und Götterbildnisse³⁷⁸. Das Beispiel zeigt, daß selbst definierte Wesen, wie anthropomorph

³⁷¹ Ichthyphallische Ahnenfiguren sind aus der Völkerkunde durchaus bekannt. Wenn es sich bei dem von Marangou angeführten Exemplar jedoch um eine Ahnenfigur handeln sollte, so ist schwer verständlich, warum diese Art der Darstellung nicht öfter gewählt wurde. Vgl. Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 114 und 152.

³⁷² Zur Bedeutung dieser Feste vgl. Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948. Daß es auch im neolithischen Griechenland Initiationsfeste gegeben hat, ist einmal anzunehmen, da es in den historisch-religiösen Kontext einer frühen Ackerbaukultur paßt. Darüber hinaus hat es Initiationen auch zur Zeit der Polis noch gegeben. Nach Burkert war der Militärdienst der jugendlichen Ehepaare gleichzeitig eine Einführung in die Kulte der Stadt. Vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 242.

³⁷³ Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 102.

³⁷⁴ Vgl. ebd. S. 103.

³⁷⁵ Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 17.

³⁷⁶ Vgl. ebd. S. 157.

³⁷⁷ Vgl. ebd. S. 178.

³⁷⁸ Vgl. ebd. S. 145.

vorgestellte Götter oder konkrete Ahnen, deren Geschlecht im jeweiligen Falle durchaus bekannt ist, ohne Sexualattribute dargestellt werden können. Aus dem Fehlen eindeutig männlicher Bildnisse kann daher nicht automatisch gefolgert werden, wie es Marija Gimbutas tut, daß es in der neolithischen Gesellschaft Griechenlands eine matristische Gesellschaftsordnung existiert habe.³⁷⁹

Ein gehäuftes Vorkommen von Figurinen ließ sich in Zusammenhang mit Lagerung und Aufbewahrung feststellen. Auch hier kann an eine Schutzfunktion ähnlich wie bei Amuletten gedacht werden. Miniaturgefäße in Getreidebehältern hatten darüber hinaus vielleicht eine praktische Bedeutung: Sie könnten ein stark duftendes ätherisches Öl oder Gewürz enthalten haben, welches das Ungeziefer fernhalten sollte. Der gleichen Methode bedienen sich auch heute noch zahlreiche Völker, bei denen chemische Pflanzenschutzmittel nicht erhältlich oder unbekannt sind.³⁸⁰

Bisher wurde ausschließlich auf eine Gruppe von Menschendarstellungen eingegangen, die nach Marangou dem häuslichen Bereich zuzuordnen ist.³⁸¹ Ein bedeutender Teil der Funde entstammt aber einem völlig anderen Kontext, nämlich dem mit Bestattungen. Auf dem Gräberfeld der Siedlung Platia Magula Zarkou wurden zwei stark schematisierte Figurinen gefunden. Eines der Objekte befand sich in einem Grab in unmittelbarer Nähe einer Urne, welche die Überreste einer weiblichen Toten enthielt, das andere Figürchen stand in Zusammenhang mit einem gestörten Begräbnis. Auch von anderen Bestattungsplätzen wurden Deponierungen von Figurinen bekannt, dann allerdings ausschließlich auf den Gräbern.³⁸² Wie im Vorderen Orient auch kann es sich bei einem Teil der Plastiken um Ahnenfiguren handeln, die auf dem Grab des Verstorbenen aufgestellt wurden und dort der Erinnerung dienten. Dieses Aufstellen kann zum Zeitpunkt des Begräbnisses erfolgt sein, aber auch bei späteren Erinnerungsfeiern stattgefunden oder eine Rolle gespielt haben. Für das spätere Griechenland ist belegt, daß im Rahmen eines Grabkultes die „Stelen gewaschen, mit Binden behängt, mit Öl gesalbt werden“³⁸³. Unverständlich bleibt dann aber, warum eine der genannten Figurinen den Toten in das Grab begleitete. Ein Vergleich mit Grabstätten des Griechenlands der archaischen Zeit legt noch einen anderen Zusammenhang nahe. Bei Grabungen auf Samos wurden mehrere Gräber gefunden, die neben verschiedenen Gefäßen auch Statuetten enthielten. Diese Statuetten wurden

³⁷⁹ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 8 - 11.

³⁸⁰ Vgl. Eigene Reiseaufzeichnungen aus Ostafrika, unveröffentlicht, 1986 - 1989.

³⁸¹ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 219.

³⁸² Vgl. ebd. S. 12 - 62.

³⁸³ Vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 240.

teilweise als Abbildungen von Gottheiten gedeutet, einige stellten jedoch auch Dämonen dar. Offensichtlich wurde ihnen eine Unheil abwehrende Wirkung zugeschrieben.³⁸⁴

Unter den Begriff Figurinen fallen auch die zahlreichen Tierfiguren, die immer wieder in Zusammenhang mit neolithischen Siedlungen gefunden wurden. Vermutlich stellen die meisten dieser Tiere Rinder oder zumindest gehörnte Tiere dar, aber auch ein Bär (Kitsos), Schweine (nördliches Thessalien) und Vögel (Dimini) wurden nachgewiesen. Marangou und Talalay betonen, daß die Zuordnung zu einer Tierart oft nicht möglich ist, deutlich wird aber der Zusammenhang zwischen der wirtschaftlichen Bedeutung domestizierter Tiere und der Häufigkeit ihrer Abbildung als Figurine.³⁸⁵ Einige der Tierfiguren stellen offensichtlich Opfer dar. Dafür sprechen Bemalungen wie rote Linien in der Halsregion, aber auch Einkerbungen oder die Darstellung einer Verwundung im Bauchbereich.³⁸⁶ Auch die Deponierung solcher Figurinen unter dem Fußboden eines Hauses kann als Opfer gedeutet werden.³⁸⁷ Andere perforierte Tierfiguren wurden offensichtlich als Amulette getragen und dienten als Ersatz für bestimmte, „wirksame“ Körperteile wirklicher Tiere, wie durchbohrte Zähne und Ähnliches. Der Zweck dieser Amulette kann völlig unterschiedlich sein: Sie können den Reichtum und die Gesundheit ihres Trägers fördern, ihn zu einem guten Jäger machen, für kräftigen Nachwuchs sorgen und vieles mehr. Gelegentlich ist die Verbindung zwischen Form und Aussehen des Amuletts und dem beabsichtigten Zweck nachvollziehbar, wenn beispielsweise ein einem kleinen Jungen umgehängtes Rinderfigürchen jenen zu einem erfolgreichen Hirten machen soll, meist ist man aber auf die Auskunft des Trägers der Amulette angewiesen, um ihren Zweck und ihre Bedeutung zu entschlüsseln. Was solche am Körper oder an der Kleidung getragenen Tierbildnisse im Einzelnen bedeuten und bewirken mochten, läßt sich anhand der Funde heute nicht mehr rekonstruieren.³⁸⁸ Für die Höhlen von Franchthi konnte Talalay die Verwendung der Tierdarstellungen in einem magischen Ritual wahrscheinlich machen. Offensichtlich wurden Höhlen im jüngeren Neolithikum von Hirten immer wieder als Unterkünfte genutzt. Diese Hirten könnten die Tierfigürchen zu magischen Schutz- und Heilzwecken benutzt haben.³⁸⁹ Auch in den Ortschaften hat sich vielleicht gelegentlich die Notwendigkeit ergeben, einer aktuellen Bedrohung mit Hilfe eines Rituals zu begegnen. Talalay vermutet: „Since change, whether positive or negative, can provoke anxiety, it is possible that those affected took measures,

³⁸⁴ Vgl. Samos - Die Kasseler Grabung 1894. Kataloge der Staatlichen Museen Kassel Nr. 24, Kassel 1996, S. 101.

³⁸⁵ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 163, und Talalay, Lauren E.: *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 46.

³⁸⁶ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 178 und 190.

³⁸⁷ Vgl. ebd. S. 191.

³⁸⁸ Zur Verwendung und Bedeutung von Amuletten vgl. Meyer-Orlac, Renate: *Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation*. Dissertation. Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 11 - 34.

³⁸⁹ Vgl. Talalay, Lauren E.: *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece*, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 46.

magical or otherwise, to reduce their fear. The LN images may have been designed, at last initially, in response to those economic changes.³⁹⁰ Aber auch eine völlig profane Deutung ist gelegentlich naheliegend: Wie völkerkundliche Beispiele nahelegen, dürfte auch hier das eine oder andere Stück Kinderspielzeug gewesen sein.³⁹¹

2.3.2. Gottheiten

Die Grabungsbefunde lassen für Müller-Karpe nur einen Schluß zu: Es „müssen alle Versuche, in den neolithischen Statuetten... Idole, also Bilder von Göttern bzw. Göttinnen, zu sehen als unbegründet, methodologisch verfehlt und anachronistisch abgelehnt werden.“³⁹² Zu der Zurückweisung der Vorstellung, es könne sich bei einigen der Figurinen um Götterdarstellungen handeln, haben sicherlich die extremen und kompromißlos vertretenen Ansichten Gimbutas´ beigetragen. Ihrer Ansicht nach sind sämtliche Figurinen Darstellungen einer Göttin bzw. ihres Gefolges oder ihrer Priesterinnen; diese Göttin wurde in zahlreichen Tempeln verehrt. Diese Thesen waren leicht zu widerlegen. Bei den angeblichen Tempeln des neolithischen Griechenlands handelt es sich eindeutig um Wohnhäuser, die sich nur durch ihre Größe von den anderen Häusern unterscheiden. Die Ausstattung dieser Gebäude mit Feuerstellen, Hausgerät und Werkzeug deutet auf eine profane Nutzung durch eine normale Bauernfamilie.³⁹³ Darüber hinaus gilt es für die Kritiker Gimbutas´ als Tatsache, daß anthropomorph vorgestellte Götter erst sehr viel später auftreten - im 4. Jahrtausend in Mesopotamien.³⁹⁴ Für Griechenland ist der Vorgang der Vermenschlichung der Götter erst mit den algerischen Dichtungen Homers und Hesiods abgeschlossen, „die den Griechen eine Genealogie der Götter geschaffen haben, den Göttern ihre Beinamen gegeben, ihre Ehren und Zuständigkeiten eingeteilt und ihre Gestalt geprägt haben.“³⁹⁵ Für Göttinnen mit bestimmten Eigenschaften und Funktionen, wie sie Gimbutas festgestellt haben will, ist es demnach noch zu früh. Darüber hinaus ist Bellah der Ansicht, daß in sogenannten primitiven Gesellschaften Götter unbekannt seien, bei den mythischen Wesen handele es sich vielmehr um Ahnengestalten: „Zwar haben diese oft gigantische Proportionen, verfügen über gigantische, das normale menschliche Maß übersteigende Kräfte und gelten auch als Ahnen und Schöpfer vieler bestimmter Dinge in der Welt; dennoch sind sie keine Götter: weder kontrollieren sie die Welt, noch genießen sie besondere Verehrung.“³⁹⁶ Um die Darstellung einer solchen großen mythischen Ahnengestalt handelt es sich demnach bei den Frauenfiguren mit gespreizten Beinen, der Urmutter. Diese Urmutter stand nicht im

³⁹⁰ Vgl. ebd. S. 48.

³⁹¹ Vgl. ebd. S. 48.

³⁹² Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 392.

³⁹³ Hausgrundrisse sind abgebildet bei Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC, Los Angeles, California 1989, S. 216.

³⁹⁴ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 97.

³⁹⁵ Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 238.

Mittelpunkt eines Tempelkultes und war auch sicher nicht eine der Göttinnen mit definierten menschlichen Charaktereigenschaften, wie sie für die frühen Hochkulturen oder das homerische Griechenland charakteristisch sind.³⁹⁷ Wenn sich auch ein Kult dieser Urmutter nicht nachweisen läßt, gibt es dennoch deutliche Hinweise auf ihre Bedeutung. Ihr Abbild als Anhänger getragen diente mit großer Sicherheit als wirksames Amulett, dessen regenerative und apotropäische Kräfte geschätzt wurden.³⁹⁸ Bereits ihrem Bildnis wurde eine so große magische Kraft zugeschrieben, daß es im vorchristlichen Italien auf Gräbern, Gebäuden, Siegel, ja sogar auf Möbeln und anderen Gebrauchsgegenständen zu finden war.³⁹⁹ Eine ähnliche Wirkung, nämlich Abwehr von Bösem, Schutz vor Feinden, einen möglichen regenerativen Aspekt dürfte auch das Urmutter-Amulett Achilleions gehabt haben. Ob man diese Urmutter noch als „gigantische Ahnengestalt“ oder nicht doch schon als Göttin bezeichnen sollte, ist eine Ermessensfrage.

Die Frage, ob es sich hier möglicherweise um eine Gottheit gehandelt haben könnte, stellt sich auch bei der oben erwähnten ichthyphallischen Statuette. Ähnlichkeiten mit späteren Göttergestalten wie Dionysos, Priapos oder Hermes wurden bereits hervorgehoben. Wenn auch einige Züge der griechischen Religion ohne Zweifel indogermanischen Ursprungs sind, so haben sich doch ältere Traditionen erhalten. So gibt es deutliche Übereinstimmungen zwischen der nicht-indogermanischen minoischen und der mykenischen Religion, die durch gemeinsame ältere Wurzeln oder gegenseitige Einflüsse erklärt werden können.⁴⁰⁰ Im Mykenischen sind die Bezeichnungen für Gott und heilig bereits ausgeprägt, einige Hauptgötter wie Hera, Poseidon und Dionysos sind seit der Bronzezeit namentlich bekannt. Daß die Verehrung anthropomorph gedachter Gottheiten im kulturellen Umfeld Griechenlands bereits sehr früh üblich war, beweisen die megalithischen Tempel Maltas, in denen eine fettleibige Gestalt im Mittelpunkt des Tempelkultes stand.⁴⁰¹ Irgendwann zwischen beginnendem Neolithikum und Bronzezeit müssen sich auch in Griechenland die

³⁹⁶ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 276.

³⁹⁷ Durch die altepischen Dichtungen eines Homer und Hesiod wurden eine Göttergenealogie geschaffen, den Göttern Beinamen gegeben und ihre Zuständigkeiten zugeteilt. Dies bedeutet nach Walter Burkert „volle Vermenschlichung und personhafte Gestaltung.“ Burkert, Walter: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 237.

³⁹⁸ Die Eigenschaften der Gorgo-Abbildung, die Fraser auf Vorgängerinnen im nahen Osten zurückführt, sind folgende: „The Etruscan carriage-front illustrates her warlike, destructive aspect... Homer mentions the Gorgon's head on shields and on the aegis, citing it as an instrument of terror and comparing its power to the glance of Hector or man-slaying Ares. All of this is reminiscent of Ishtar on her capacity as war goddess, embodiment of the destructive aspect of the feminine principle in nature. At the same time the Gorgon appears as the 'Mistress of Animals' on both pediments of the temple at Corfu... The Gorgon's maternal role is further stressed at Corfu by the inclusion of Chrysaor and Pegasus, who were born, according to Hesiod, from her severed neck. This duality of positive and negative functions is also evident in a passage from Apollodorus, which mentions that Asclepius used the blood of one of the Gorgon's veins to revive the dead and that of another vein to harm men.“ Fraser, Douglas: The Many Faces of Primitive Art, New Jersey 1966, S. 43.

³⁹⁹ Vgl. ebd. S. 43.

⁴⁰⁰ Vgl. Burkert, Walter: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 235.

⁴⁰¹ Vgl. von Freeden, Joachim: Malta und die Baukunst seiner Megalith-Tempel, Darmstadt 1993, S. 32 -

Göttergestalten geformt haben, deren Vorläufer sich vielleicht schon in einigen neolithischen griechischen Ortschaften finden lassen.⁴⁰² Bestimmte Deutungsmöglichkeiten der ichthyphallischen Figur wurden bereits diskutiert. Sowohl völkerkundliche Beispiele⁴⁰³ als auch die griechische Religionsgeschichte⁴⁰⁴ belegen, daß Übergänge zwischen Ahnen, mythischen Figuren und Göttern durchaus fließend sind. Daß es sich bei der Figur um das Abbild einer lokalen Gottheit oder vielleicht um einen mythischen Vorfahren mit quasi-göttlichen Funktionen⁴⁰⁵ oder um einen Vorläufer der mykenischen Göttergestalten handelt, kann nicht ausgeschlossen werden.

Um eine weitere mögliche Göttergestalt handelt es sich bei größeren Objekten, wie beispielsweise einem Kopf, der in Dikili Tash gefunden wurde und vermutlich auf einem hölzernen Sockel montiert war.⁴⁰⁶ Ähnliche Funde stammen aus dem osteuropäischen Neolithikum, wo sie häufig mit kleineren Figurinen vergesellschaftet aufgefunden wurden. Allerdings ließ sich keine der Fundstellen eindeutig als Heiligtum identifizieren, so daß angenommen werden könnte, es habe in Dikili Tash bereits tempelähnliche Gebäude mit dem Kult einer Gottheit gegeben. Andererseits sind Ähnlichkeiten mit den Stelen Hacilars unübersehbar, die sich ebenfalls in normalen Wohngebäuden befanden.⁴⁰⁷ Möglicherweise hat es auch im neolithischen Griechenland einen häuslichen Kult gegeben, in dessen Mittelpunkt eine semi-anikonische Götterfigur stand. Für diese Interpretation sprechen Hinweise aus dem Griechenland des 6. Jahrhunderts vor Christus: Auf Samos wurde ein altes, anikonisches Götterbildnis der Hera später durch eine anthropomorphe Statue ersetzt: „According to the local historian Aethlios and the Diegeseis on Kallimachos this ´uncarved board´ was turned into an anthropomorphic image when Prokles was archon/basileus.“⁴⁰⁸ Im Heraion selbst konnten zahlreiche aus verschiedensten Materialien hergestellte menschliche Figürchen ausgegraben werden, die zeitlich vorwiegend in das archaische und geometrische Zeitalter zu stellen waren. Interessant ist, daß die meisten dieser Figurinen aus Terrakotta hergestellt und weiblichen Geschlechtes waren.⁴⁰⁹ Bei diesen kleinen Statuetten handelte es

⁴⁰² Burkert betont, daß einige Indizien für ein hohes Alter einiger Züge der späteren griechischen Religion sprechen. Dazu gehört, daß die Kultstätten Griechenlands im archaischen und klassischen Zeitalter nicht in der Nähe der griechischen Städte liegen, sondern vielmehr an den Plätzen der älteren helladischen oder sogar neolithischen Siedlungen. Vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, in: Christel Matthias Schröder (Hg.): Die Religionen der Menschheit Bd. 15, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, S. 41.

⁴⁰³ Vgl. Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 59 - 61.

⁴⁰⁴ Vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 241.

⁴⁰⁵ Diese mythischen Ahnengestalten hat Jensen beschrieben und sie, da es sich nicht um Götter im üblichen Sinne handelt, mit Dema-Gottheiten bezeichnet. Vgl. Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

⁴⁰⁶ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 184.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd. S. 184 - 185.

⁴⁰⁸ Alroth, Brita: *Greek Gods and Figurines*, Uppsala 1989, S 29.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd. S. 22.

sich um der Göttin gestiftete Votivfiguren.⁴¹⁰ Der Vergleich des Grabungsbefundes von Dikili Tash mit dem neolithischen Hacilar einerseits und dem Griechenland des geometrischen/archaischen Zeitalters andererseits legt nahe, daß es sich in Dikili Tash um ein Götterbildnis handelt, das in einem häuslichen Kult verehrt wurde und als Vorläufer späterer Göttergestalten gesehen werden muß.

Untersuchungen an Statuetten des geometrischen/archaischen Griechenlands erlauben darüber hinaus eventuelle Aufschlüsse über die Bedeutung der zahlreichen Kleinplastiken. Menschliche Bildnisse wurden gehäuft an den Herden und Backöfen innerhalb und außerhalb der Häuser aufgefunden. Eine weitere Konzentration von Figurinen fand sich jedoch auch häufig auf erhöhten Plattformen und Podesten im Inneren der Häuser, die daher von Gimbutas als Altäre bezeichnet werden.⁴¹¹ Diese Bezeichnung ist in einem häuslichen Kontext vielleicht irreführend; sicher ist jedoch, daß es sich bei den dort gefundenen Figurinen, Hausmodellen und Miniaturgefäßen um Kultgegenstände handelt.⁴¹² Erstaunlich sind nun einige Parallelen zwischen den Statuetten des neolithischen und denen des geometrischen/archaischen Griechenlands: Das Material ist hier wie dort vorwiegend Terrakotta;⁴¹³ ein Großteil stellt Personen weiblichen Geschlechts dar,⁴¹⁴ und der Typus der sitzenden Frau ist vertreten.⁴¹⁵ Brita Alroth kommt bei entsprechenden Untersuchungen für das Griechenland der geometrischen und archaischen Epoche nach einem Vergleich der Votivfiguren mit dem Kultbild im Tempel zu dem Schluß, daß die meisten dieser Votivfiguren deutliche Ähnlichkeit mit dem Kultbild aufweisen. Sicherlich ist es überzogen anzunehmen, auch die Figürchen auf den neolithischen Hausaltären seien anthropomorph vorgestellten Göttern nachempfunden. Beispiele aus dem kulturellen Umfeld früher Ackerbauern zeigen jedoch, daß eine bestimmte Darstellungsweise nicht auf Götterfiguren beschränkt sein muß: auch Ahnenfiguren können Formen annehmen, die von denen der Götter nicht zu unterscheiden sind⁴¹⁶ - nicht weiter erstaunlich, wenn die Grenzen zwischen Göttern, mythischen und tatsächlichen Ahnen fließend sind. Parallelen gibt es auch hinsichtlich der Armhaltung der Figurinen und Votivfiguren, die, wenn auch verschieden, nicht beliebig ist, die also offensichtlich eine bestimmte und festgelegte Bedeutung hat. Während im Griechenland des archaischen/geometrischen Zeitalters die Votivfiguren ihre

⁴¹⁰ Vgl. ebd. S. 24.

⁴¹¹ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989, S. 216.

⁴¹² Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, *Bar International Series 576*, Oxford 1992, S. 219.

⁴¹³ Vgl. Alroth, Brita: *Greek Gods and Figurines*, Uppsala 1989, S. 20.

⁴¹⁴ Vgl. ebd. S. 20, 24, 26, 28, 33, 41, 44. Die Frauenstatuetten wurden vorwiegend in Heiligtümern gefunden, die einer weiblichen Gottheit geweiht waren: Der Hera auf Samos, der Artemis in Ephesos und der Athene in Sparta, aber auch im Heiligtum des Apollon in Amyklai. Selten findet sich ein Tempel, in dem männliche Votivfiguren zahlreicher sind, so im Heiligtum der Hera in Olympia.

⁴¹⁵ Vgl. Alroth, Brita: *Greek Gods and Figurines*, Uppsala 1989, S. 20.

⁴¹⁶ Vgl. Von den Steinen, Karl: *Die Marquesaner und ihre Kunst, Band II: Plastik*, New York (1928) 1969, S. 93.

Arme häufig nach vorn gestreckt halten, als böten sie der Gottheit ein Opfer an,⁴¹⁷ sind die Arme der neolithischen Statuetten oft unter der Brust oder über dem Bauch verschränkt. Wie Müller-Karpe schreibt, handelt es sich bei dieser Haltung um den Ausdruck religiöser Kontemplation oder um eine Gebetsgeste.⁴¹⁸

2.3.3. Kult

Nach Burkert ist für die Griechische Religion religiöses Handeln nach dem Brauch der Väter charakteristisch. Im öffentlichen Bereich ist „Heiliges Wirken... in erster Linie das Tieropfer, zeremonielles Schlachten und Essen... Opfer ist festliche Veranstaltung der Gemeinschaft.“⁴¹⁹ Im häuslichen Bereich sind es kleine Speiseopfer, die der Hestia dargebracht werden, Trankopfer, bei denen Wein im Namen eines Gottes auf dem Boden ausgegossen wird, sowie ein komplizierter Totenkult.⁴²⁰ Ähnliche Praktiken lassen sich bereits im Neolithikum feststellen. Gimbutas beschreibt aus Achilleion eine Anlage, die ihrer Größe nach zu urteilen offensichtlich für Aktivitäten nicht nur einer Familie, sondern der Dorfgemeinschaft konzipiert wurde. In diesem Bereich befanden sich der übliche geschlossene Backofen mit direkt anschließender Ofenbank. In unmittelbarer Nähe lag eine große, schräg abfallende Plattform aus Steinen und Lehm, die in jeder Ecke eine mit Steinen ausgelegte Feuerstelle aufwies. Am Rande und neben dieser Plattform wurden häusliche Geräte, aber auch fünf Figurinen und eine große Zahl geschlossener Gefäße gefunden, wie sie auch für die häuslichen „Altäre“ charakteristisch sind. Eine nahe Abfallgrube enthielt zahlreiche Knochenreste.⁴²¹ Bei dem beschriebenen Platz könnte es sich um einen der offenen Küchenbereiche handeln, wie sie für Achilleion charakteristisch sind. Auch an diesen Kochstellen fanden sich immer wieder Figurinen, denen offensichtlich eine häusliche Schutzfunktion zukam, die in dem einen oder anderen Fall aber auch Kinderspielzeug gewesen sein dürften. Allerdings ist die beschriebene Anlage zu groß, um nur einer Familie als Küchenbereich gedient zu haben - es müßte sich demnach um eine von mehreren Familien gleichzeitig benutzte Einrichtung gehandelt haben, für die es in früheren oder späteren Fundschichten der Ortschaft jedoch keine weiteren Beispiele gibt. Die Größe der Anlage, die Plattform, die Figurinen und die Feuerstelle lassen auch eine andere Deutung zu. Im nachneolithischen Griechenland ist ein Heiligtum ein „abgegrenzter Bezirk, markiert oft durch Stein und Baum, meist mit einer Quelle verbunden. Der Altar, auf dem Feuer fürs Opfer entzündet wird, besteht in einfachster Form aus roh geschichteten

⁴¹⁷ Vgl. Alroth, Brita: *Greek Gods and Figurines*, Uppsala 1989, S. 22.

⁴¹⁸ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte* Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 92.

⁴¹⁹ Burkert, Walter: *Griechische Religion*, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 236.

⁴²⁰ Vgl. Burkert, Walter: *Griechische Religion*, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 237.

⁴²¹ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989, S. 46 - 49.

Steinen.“⁴²² Bei der von Gimbutas beschriebenen Anlage kann es sich also durchaus um einen Vorläufer dieser heiligen Bezirke gehandelt haben, wo die Dorfgemeinschaft zu bestimmten Anlässen wie Initiation, Aussaat oder Ernte Kulthandlungen vollzog, in deren Rahmen vielleicht schon Tiere geschlachtet, geopfert und verbrannt oder gemeinsam verzehrt wurden.⁴²³

Die Vergesellschaftung von Figurinen, Hausmodellen und Miniaturgefäßen auf breiten Wandsockeln spricht dafür, daß es kultisches Handeln sicherlich auch im häuslichen Rahmen gab. Die kleinformatigen Gefäße lassen die Annahme zu, daß den Figurinen, seien es nun Ahnen, mythische Vorfahren, Schutzgeister oder Gottheiten, regelmäßig kleine Speise- und Trankopfer dargebracht wurden. Bei Tierfigürchen mit kleinen Öffnungen im oberen Bereich könnte es sich um Lampen handeln.

Kultisches Handeln fand darüber hinaus sicherlich in Zusammenhang mit den Hausmodellen statt. Eines der besterhaltenen Exemplare wurde bei Ausgrabungen in Platia Magula Zarkou unter dem Fußboden eines Hauses gefunden, andere waren mit Statuetten und Gefäßen auf den erhöhten Plattformen im Innern der Häuser aufgestellt.⁴²⁴ Das besonders gut erhaltene Modell von Platia Magula Zarkou bildet ein neolithisches Haus mit seinem Herd, der erhöhten Plattform und den Hausbewohnern bis in alle Einzelheiten nach.⁴²⁵ Haus- und Tempelminiaturen sind im Neolithikum durchaus keine Ausnahmerecheinung. Sowohl im frühneolithischen Cayönü Tepesi, im keramischen Neolithikum Jerichos und im Chalkolithikum Kissonergas konnten Hausmodelle geborgen werden.⁴²⁶ Diesen Modellen von Wohngebäuden ist gemeinsam, daß sie dem Bauherrn nicht die Form des zukünftigen Hauses klarmachen sollten, sondern daß sie vielmehr vorhandene Architektur nachbilden. Dies wird von Joachim Bretschneider wie folgt gedeutet. „Der Aspekt der verkleinerten Architektur als Abbild mag mit der gedanklichen Vorstellung des ´Greifbaren´, des sich verständlich, erklärbar und wohl auch des sich ´verfügbar Machens´ begründet werden.“⁴²⁷ Diese Deutung trifft nun mehr oder weniger auf jede Form der Abbildung zu und sagt über

⁴²² Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 237.

⁴²³ Weitere Kultplätze will János Makkay in Griechenland festgestellt haben, die er anhand von Opfergruben belegt, wobei Abfallgruben dann als Opfergruben bezeichnet werden, wenn sie Figurinen, Gefäßbruchstücke und/oder Tierknochen enthalten. Obwohl es sich in dem einen oder anderen Falle durchaus um Gruben handeln kann, die mit einem vorausgehenden Opfer in Verbindung zu bringen sind, ist es schwierig, solche sogenannten Opfergruben von ganz normalen Abfallgruben zu unterscheiden. Vgl. Makkay, János: Über neolithische Opferformen, in: Symposium international sur les religions de la Préhistoire, Valcamonica 18. - 23. September 1972, S. 161 - 173.

⁴²⁴ Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 255.

⁴²⁵ Vgl. Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: *Die Ägäische Frühzeit*, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 526, und Gallis, Kostas: A late neolithic foundation offering from Thessaly, in: *Antiquity*, LIX, 1985, S. 20 - 24.

⁴²⁶ Vgl. Bretschneider, Joachim: *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend*, Kevelaer, Neunkirchen-Vluyn 1991, S. 3 - 19.

⁴²⁷ Bretschneider, Joachim: *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend*, Kevelaer, Neunkirchen-Vluyn 1991, S. 6.

die mit dem Objekt verknüpften Vorstellungen oder die geistigen Hintergründe nicht das Geringste aus. Dabei ist die Bedeutung des Dargestellten klar: es handelt sich in vielen Fällen um miniaturisierte Abbilder normaler Wohnhäuser einschließlich ihrer Bewohner. Andere Modelle orientieren sich offensichtlich nicht an tatsächlichen Gebäuden, sondern ihre tablettähnliche Form dient lediglich dazu, einen definierten Raum oder Platz optisch zu umschließen.⁴²⁸ Daß es sich bei diesem Innenraum nicht immer um den Wohnraum handeln und das Dargestellte nicht unbedingt eine häusliche Szene sein muß, verdeutlichen am augenfälligsten Miniaturen, die in Owtsharowo/Bulgarien gefunden wurden und ins späte Neolithikum datiert werden.⁴²⁹ Es handelt sich um „drei flache Altäre in Frontalform, vier Frauenidole mit in Adorationsgeste ausgebreiteten Armen, drei kleine Tischchen mit je drei kleinen Lehmstühlchen... drei längliche Trommelmodelle... drei Schüsselchen mit Deckel und zwei größere Schüsseln. Alle Gegenstände sind mit roter Mineralfarbe auf Kaolingrund bemalt. Auf der einen Seite des Hauptaltars Sonnen-, an der anderen Pflanzenzeichen. An einem kleineren Altar Zeichen für Mond, Blitz oder Schlange.“⁴³⁰ Es kann daher nicht ausgeschlossen werden, daß auch einige der in den Häusern aufgestellten Architekturmodelle Kultszenen wiedergeben. Die Verwendung ist dagegen meist eindeutig. Im zyprischen Kissonerga und in Platia Magula Zarko wurde das Hausmodell als Bauopfer unter dem Fußboden des Hauses in unmittelbarer Herdnähe vergraben. Auf den innerhäuslichen Plattformen abgestellt, spielen die Modelle eine Rolle im häuslichen Kult. Da sich ein späteres, bronzzeitliches Modell in einem Grab auf Zypern fand,⁴³¹ ist es wahrscheinlich, daß die Hausmodelle eine ähnliche Schutzfunktion zu erfüllen hatten, wie sie auch den die Urmutter darstellenden Amuletten und einigen Statuetten zugeschrieben wurde. Hausminiaturen konnten offensichtlich das Glück und das Wohlergehen der Hausbewohner sichern, das Haus gegen Übel schützen und diese Schutzfunktion selbst als Grabbeigabe beibehalten. In diesem Sinne sind auch die zahlreichen späteren Tempelmodelle und Schreine zu verstehen, die sich angefangen vom Neolithikum des östlichen Mittelmeergebietes über die Balkanländer bis zu den frühen Hochkulturen des vorderen Orients immer wieder fanden.

Im weiteren Sinne kultisches oder magisches Handeln gab es darüber hinaus in Zusammenhang mit den Tierfiguren. Miniaturen gehörnter Tiere und in den Architekturmodellen gelegentlich angebrachte Rinderbildnisse bestätigen die Deutung des

⁴²⁸ Andere Modelle stellen einen geschlossenen Haustyp dar, der sich von den Wohngebäuden unterscheidet. Die unterschiedlichen Architekturmodelle sind nicht nur in Griechenland, sondern auch in den neolithischen Kulturen des Balkans weit verbreitet. Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, *Bar International Series 576*, Oxford 1992, S. 203 - 205, und Gimbutas, Marija: *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996, S. 256 - 260.

⁴²⁹ Vgl. Busch, Ralf, Lutz Pape und das Komitee für Kultur der Volksrepublik Bulgarien (Hg.): *Jungsteinzeit in Bulgarien. Ausstellungskatalog des Braunschweigischen Landesmuseums*, Braunschweig 1981, S. 182 und Titelseite.

⁴³⁰ Ebd. S. 182.

⁴³¹ Vgl. Bretschneider, Joachim: *Architekturmodelle in Vorderasien und der östlichen Ägäis vom Neolithikum bis in das 1. Jahrtausend*, Kavelaer, Neunkirchen-Vluyn 1991, S. 3 - 20.

Rindes als heiliges, vielleicht einer Gottheit geweihten Tieres.⁴³² Das Stieropfer hatte im nachneolithischen Griechenland eine herausragende Bedeutung. Der Stier wurde in einer Prozession zum Altar des Heiligtums geführt, nach bestimmten Zeremonien, zu denen auch das Gebet gehörte, geschlachtet und teilweise verbrannt.⁴³³ Diese Stellung kam dem Rind offensichtlich schon im neolithischen Griechenland zu. Wenn die von Gimbutas aus Achilleion beschriebene Anlage mit erhöhter Plattform und Feuerstellen vielleicht als früher Opferplatz gedeutet werden kann, gehörten Tieropfer offensichtlich schon damals zu den rituellen Gepflogenheiten in den Ortschaften. Die verwundet dargestellten Rinderplastiken haben dann offensichtlich im häuslichen oder privaten Kult das öffentliche Stieropfer ersetzt; anders ist ihre Verwundung nicht zu erklären. Eine große Bedeutung hatten Tierbildnisse offensichtlich auch als Votivfiguren. Im bronzezeitlichen Kreta spielten Tierminiaturen, unter denen besonders der Stier gehäuft vorkam, eine Rolle als Votivfiguren in Bergheiligtümern, Kulthöhlen und Hausheiligtümern, die von Angeliki Pilali-Papasteriou wie folgt interpretiert werden: „Votivfiguren werden der Gottheit anstelle lebender Tiere dargebracht, z.B. stellvertretend für Herdentiere, die einen wertvollen Besitz für die Landbevölkerung darstellen. Die Gottheit war für den Schutz aller Haustiere verantwortlich.“⁴³⁴ Bei dieser Gottheit handelte es sich zumindest in Kreta vermutlich um die „Große Göttin der Natur, Beherrscherin des Himmels und der Erde, des Menschen, des Tier- und des Naturreichs.“⁴³⁵ Keinerlei Hinweise gibt es auf die Existenz einer stiergestaltigen Gottheit, wie sie Eliade für das griechische Neolithikum voraussetzt.

Aus vielen kleinen einzelnen Funden, denen für sich genommen keine große Bedeutung beizumessen wäre, läßt sich folgendes Bild rekonstruieren: Kultisches Handeln hat bereits im neolithischen Griechenland eine große Rolle gespielt. Offensichtlich gab es bereits damals verschiedene Kulte, die einmal in häuslicher Umgebung, zum anderen aber auch öffentlich vollzogen wurden. Das Opfer war wesentlicher Bestandteil sowohl des öffentlichen als auch des häuslichen Kultes, wofür die zahlreichen Statuetten von Opfertieren und Votivfiguren sprechen. Bei diesen Opfern handelt es sich ganz offensichtlich nicht mehr um die von Bellah für die Primitive Religion festgestellte „Identifikation und Teilnahme“⁴³⁶, sondern bereits um Verehrung und eine den höheren Mächten dargebrachte Gabe, die zum religiösen Handeln in archaischen Religionen gehören und eine „Unterscheidung zwischen Menschen als Subjekten und Göttern als Objekten“⁴³⁷ voraussetzen. Diese Form der Religion ist nach Bellah an ein Zweiklassensystem gebunden, in dem obere Statusgruppen

⁴³² Vgl. ebd. S. 19 - 22.

⁴³³ Vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 236.

⁴³⁴ Pilali-Papasteriou, Angeliki: Die bronzenen Tierfiguren aus Kreta, München 1985, S. 155.

⁴³⁵ Ebd. S. 156.

⁴³⁶ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 278.

⁴³⁷ Ebd. S. 281.

eine Monopolisierung religiöser und politischer Macht anstreben.⁴³⁸ Ein solches Zweiklassensystem ist jedoch für das griechische Neolithikum nicht zu belegen.⁴³⁹ An diesem Beispiel zeigen sich die offensichtlichen Schwächen der evolutionistischen Stufenmodelle, die Tendenzen früher Religionsentwicklung nicht erfassen.

2.3.4. Todesvorstellungen

Eine Annäherung an die Jenseits- und Todesvorstellungen der neolithischen Bewohner Griechenlands mit Hilfe archäologisch gesicherter Spuren von Bestattungen ist kaum möglich, zu unterschiedlich sind die belegten Praktiken. Während in Platia Magula Zarkou ausschließlich Brandbestattung praktiziert wurde, kannte man in dem nur wenige Kilometer entfernten Souphli Magula sowohl Brand- als auch Körperbestattung;⁴⁴⁰ während es sich bei den genannten Grabungskomplexen um regelrechte, außerhalb der Siedlung gelegene Friedhöfe handelt, wurde in Dimini und Pevkakia noch intramural bestattet.⁴⁴¹ Beigaben in Form kleiner Gefäße und / oder Figurinen fanden sich häufig sowohl bei Urnen- als auch bei Ganzkörperbestattungen an vielen Begräbnisplätzen, während in Makrigialos einige der Toten einfach nur entsorgt, d. h. in den Stadtgraben geworfen wurden.⁴⁴² Die Vorstellungen der neolithischen Bewohner Griechenlands hinsichtlich des Todes, einer möglichen Existenzform nach dem Tode und hinsichtlich des Verhältnisses des Toten zu den Lebenden müssen demnach völlig unterschiedlich gewesen sein oder haben mit den Bestattungsbräuchen in keinem wesentlichen Zusammenhang gestanden.

Brandbestattung, wie sie in Platia Magula Zarkou, vor allem aber auch in Souphli Magula praktiziert wurde, gilt im allgemeinen in der Religionswissenschaft als Beleg für den Glauben an die Existenz einer Seele, die durch den Vorgang des Verbrennens vom Körper getrennt wird und der so der Übergang in eine andere Existenzform erleichtert werden kann.⁴⁴³ Besonders ausgeprägt waren diese Vorstellungen von einer jenseitigen, geistigen oder feinstofflichen Existenz nach dem Tode offensichtlich bei den Bewohnern von Souphli Magula. Gallis konnte hier nicht nur Urnengräber, sondern auch zwei Anlagen ausmachen, an denen die Leichenverbrennungen vor der eigentlichen Beisetzung der Überreste

⁴³⁸ Vgl., S. 282.

⁴³⁹ Strittig ist, ob es im Spätneolithikum megaronähnliche Anlagen gegeben haben könne, aus denen sich eine Stratifizierung der Gesellschaft ableiten läßt. Sicherlich ist aber keines dieser Bauwerke in das Sesklo zu datieren, eine Zeit, in der Hinweise auf kultische Verehrung und Opfer bereits belegt sind. Vgl. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 327 - 330.

⁴⁴⁰ Vgl. Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 521 - 562.

⁴⁴¹ Vgl. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 330 u. 332.

⁴⁴² Vgl. ebd. S. 404.

⁴⁴³ Vgl. Wißmann, Hans: Bestattung; I. Religionsgeschichtlich, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 5, Berlin, New York 1980, S. 731, und Steuer, Heiko: Der Mensch

stattgefunden haben muß.⁴⁴⁴ An diesen Plätzen wurden nicht nur Reste verbrannten menschlichen Skelettmaterials, sondern auch Tierknochen, durch große Hitzeeinwirkung gesprungene Keramikgefäße sowie grob geformte Miniaturgefäße gefunden. Diese Grabungsergebnisse zeugen von einem bestimmten Totenritual und festen Vorstellungen hinsichtlich der zukünftigen Existenz des Toten. Zunächst wurde der Tote offensichtlich auf dem Begräbnisplatz auf einen Scheiterhaufen gebettet, dazu wurden Teile seines persönlichen Besitzes wie Silexklingen oder Spinnwirtel gelegt. In denjenigen Keramikschaalen, deren zerborstene Scherben sich fanden, gab man dem Verstorbenen Nahrungsmittel mit auf seinen Weg in das Jenseits. Auch bei den Tierknochenfragmenten wird es sich um Nahrungsbeigaben in Form von Fleischstücken gehandelt haben. Die Miniaturgefäße, die erst im Kremationsfeuer gebrannt wurden und extra zum Zwecke des Begräbnisses angefertigt worden waren, sollten den Toten offensichtlich ebenfalls ins Jenseits begleiten und ihm dort als persönliche Trinkgefäße dienen, ähnlich wie sich Bierkessel und Geschirr in keltischen Fürstengräbern finden.⁴⁴⁵ Nach der Kremation wurden die Überreste in eine Urne gesammelt - wobei man wenig Sorgfalt walten ließ, denn Gallis fand an den Verbrennungsplätzen noch zahlreiche, zu mehreren Individuen gehörende Knochenfragmente - und zusammen mit den Gefäßbeigaben in einer Grube beigesetzt.⁴⁴⁶ Ähnliche Verhältnisse lassen sich für Platia Magula Zarkou belegen, ohne daß dort der Verbrennungsplatz gefunden werden konnte. Auch hier wurden die Toten nach der Kremation in häufig, aber nicht immer verschlossenen Urnen beigesetzt und gelegentlich weitere Gefäße als Beigaben mit in das Grab gegeben. Auffällig war die Bestattung eines Kindes, welches in einer tiergestaltigen Urne beigesetzt wurde. Da Gallis jedoch nachweisen konnte, daß es sich hierbei wie bei allen übrigen Urnen auch um schon vor der Beisetzung benutzte Gefäße handelt, hatte die Tiergestalt keine besondere Bedeutung, es sei denn man nimmt an, für das Kind sei mit Bedacht ein besonders hübsches Gefäß, vielleicht eines, das es zu Lebzeiten sehr gern angesehen hatte, gewählt worden.⁴⁴⁷ Obwohl im Allgemeinen Kinderbestattungen im neolithischen Griechenland weniger reich ausgestattet sind als die von Erwachsenen, gibt es doch einige Ausnahmen, die von einer besonders großen Zuneigung zu dem verstorbenen Kind zeugen: Das ist einmal die hier beschriebene

und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 121.

⁴⁴⁴ Vgl. Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 533.

⁴⁴⁵ Vgl. Strahm, Christian: Die kulturelle Evolution des Menschen, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 107.

⁴⁴⁶ Vgl. Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 531 - 532.

⁴⁴⁷ Vgl. ebd. S. 530.

Beisetzung in einem zoomorphen Gefäß; ein weiteres Beispiel wurde aus der Höhle von Franchthi bekannt, wo einem kleinen Kind eine Marmorschale mit ins Grab gelegt wurde.⁴⁴⁸

Die Abdeckung der Urnen durch ein weiteres Gefäß wird von Gallis als „Aberglaube und Angst vor dem Verstorbenen, die veranlaßten, den Toten in seinem Grabe festzuhalten“⁴⁴⁹ gedeutet. Diese Interpretation halte ich für verfehlt, da auch unverschlossene Urnen gefunden wurden. Darüber hinaus sind von neolithischen Bestattungen in Griechenland keine Maßnahmen gegen die Wiederkehr des Toten, wie beispielsweise Fesselung oder Pfählung, bekannt. Angst vor den schädigenden Einflüssen des Verstorbenen war m.E. durchaus nicht so verbreitet, wie es stereotype Deutungen in Ausgrabungsbefunden nahelegen, sondern war und ist auf ganz bestimmte Ethnien oder Zeiten beschränkt.⁴⁵⁰ Während auf dem in das beginnende Spätneolithikum zu datierenden Brandgräberfriedhof von Platia Magula Zarkou ausschließlich Feuerbestattung praktiziert wurde, wurde im frühneolithischen Souphli Magula Brandbestattung noch parallel zur Inhumation geübt. Wenn üblicherweise verschiedene Bestattungspraktiken auf denselben Begräbnisplätzen entweder für eine heterogene Bevölkerung sprechen, oder es sich bei den abweichend Bestatteten um besondere Personen wie verurteilte Verbrecher, Fremde, Selbstmörder usw. handeln kann, scheint in Souphli Magula das Aufkommen einer neuen Sitte, eventuell in Zusammenhang mit detaillierteren Jenseitsvorstellungen, dokumentiert zu sein.

Daß die Sitte der Brandbestattung jedoch auch im späten Neolithikum nicht allgemein verbreitet war, belegen die Ausgrabungen von Dimini, Agia Sofia Magula und Pevkakia. Aus dem neolithischen Mitteleuropa ist bekannt, daß gelegentlich noch intramural bestattet wurde, auch wenn generell Beisetzungen schon außerhalb der Siedlungen auf Gräberfeldern üblich waren. Dort soll es sich bei den intramuralen Bestattungen um eine wenig aufwendige Beisetzungsart für einen sozial niedrigstehenden Personenkreis gehandelt haben.⁴⁵¹ Für Dimini, Agia Sofia und Pevkakia gibt es jedoch keinerlei Hinweise, daß es sich bei den Toten um eine bestimmte Gruppe von Bewohnern gehandelt haben könnte. Offensichtlich hatte sich die alte Sitte der intramuralen Bestattung im neolithischen Griechenland an einigen Orten noch erhalten können.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Vgl. Jacobsen, T.W. und Tracey Cullen: A Consideration of Mortuary Practices in Neolithic Greece: burials from Franchthi Cave, in: Humphreys, S.C. und Helen King: Mortality and Immortality, the anthropology and archaeology of death, London, New York, Toronto, Sydney, San Francisco 1981, S. 93.

⁴⁴⁹ Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2, in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 530.

⁴⁵⁰ Wie Meyer-Orlac feststellt, war die Diskussion von allen möglichen eventuell mit der Totenfurcht in Zusammenhang stehenden Praktiken „sehr en vogue“, ohne daß diesen Vermutungen immer ausreichende Tatsachen zu Grunde lägen. Vgl. Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 77 - 101.

⁴⁵¹ Vgl. Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 256.

⁴⁵² Wie lange sich Bestattungsbräuche unter Umständen erhalten können, auch wenn die religiösen Vorstellungen sich bereits gewandelt haben, betont Steuer. Vgl. Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod:

Ausschließlich die Sitte der Körperbestattung wurde in Franchthi, Keos/Kephala Tharrouina/Euboia und Giali/Dodekanes praktiziert. In der Höhle von Franchthi stammen die Bestattungen in flachen, manchmal mit Steinen ausgekleideten und mit Platten abgedeckten Gruben aus dem Zeitraum vom ausgehenden Mesolithikum bis zum beginnenden Endneolithikum. Hier sind sowohl Primär- als auch Sekundärbestattungen nachgewiesen, wobei die Sekundärbeisetzungen im späten Neolithikum zunehmen. Nur in 5 Gräbern von 18 fanden sich Beigaben, bei allen diesen mit Beigaben versehenen Toten handelt es sich um weibliche Erwachsene. Auf den Friedhöfen der Ägäischen Inseln sind die Gräber als rechteckige oder ovale Gruben in den Boden eingetieft und mit Platten abgedeckt. Gelegentlich kommen Mehrfachbelegungen einer Grabstätte vor, die auf Sekundärbestattung zurückzuführen sind. Während Grabbeigaben selten sind, wurden in Kephala über den Gräbern Plattformen errichtet, auf denen Figurinen angetroffen wurden, die offensichtlich in Zusammenhang mit einem Grabkult zu sehen sind.⁴⁵³

Um Körperbestattung handelt es sich auch in Makrigialos/Piera. Befremdlich wirkt die Tatsache, daß dort einige der Toten nicht beigesetzt, sondern lediglich in einen Graben geworfen, also entsorgt worden waren.⁴⁵⁴

Eine andere unübliche Bestattungsart wurde in Agia Sofia Magula nachgewiesen. Dort wurde unter einem spätneolithischen Grabhügel eine Kammer entdeckt, in deren Füllung sich vereinzelte Knochenreste und zwei Nachbestattungen fanden. Um ein Schachtgrab handelt es sich bei dem spätneolithischen Fund auf der Agora von Athen, wo ein drei Meter tiefer Schacht in einer Grabkammer endete, in der ein männlicher Toter in kontrahierter Stellung beigesetzt worden war.⁴⁵⁵

Offensichtlich existierten im neolithischen Griechenland eine Vielzahl von verschiedenen Bestattungsbräuchen nebeneinander, häufig sogar innerhalb derselben Ortschaft. Die geringe Anzahl der Gräber, das Überwiegen eines bestimmten Geschlechts wie in Franchthi und nicht zuletzt die Praktiken von Makrigialos scheinen darauf hinzudeuten, daß längst nicht jeder Tote beigesetzt wurde. Auch die Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode müssen vollkommen unterschiedlich oder vage gewesen sein. Während die Bestattungssitten in Makrigialos keinerlei Rückschlüsse auf die Jenseitsvorstellungen der Lebenden erlauben, belegen die Grabbeigaben von Franchthi, daß an irgendeine Form der Weiterexistenz der Toten gedacht wurde. Die Lage der Toten in leichter Hockstellung ohne Bevorzugung einer bestimmten Seite oder Blickrichtung mag als Schlafstellung zu deuten

Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 123 - 124.

⁴⁵³ Vgl. Alam-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 115.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd. S. 404.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd. S. 115.

sein.⁴⁵⁶ In Platia Magula Zarkou scheinen die Jenseitsvorstellungen der Bewohner jedoch ganz konkret gewesen zu sein. In das Jenseits ging nicht der Körper des Toten ein, sondern sein geistiges oder feinstofflich gedachtes Wesen, welches den eigentlichen Menschen zu seinen Lebzeiten ausgemacht hat. Ob die Bezeichnung Seele die Sachlage trifft, mag dahingestellt sein.⁴⁵⁷ Die Verbrennung diente der Intention, die Trennung der irdischen und der seelischen Existenzform des Toten und der Grabbeigaben herbeizuführen, eine Vorstellung, die von den späteren Griechen durchaus bekannt ist.⁴⁵⁸ Gelegentlich wurde auf den Gräbern eine Figurine aufgestellt,⁴⁵⁹ die vielleicht der Erinnerung an den Toten dienen sollte, wie es für spätere Epochen in Griechenland belegt ist, und wo das Grab mit einem Tongefäß oder einer steinernen Stele markiert wurde. Diese Gräber wurden mit regelmäßigem Kult gepflegt.⁴⁶⁰ Die Anfänge eines solchen Totenkultes lassen sich offensichtlich bereits im Neolithikum feststellen.

2.3.5. Gesellschaft und Sozialstruktur

Rückschlüsse aus den Siedlungsbefunden ermöglichen Hinweise auf die Sozialstruktur des neolithischen Griechenlands, wobei die Grabungsergebnisse nicht von allen Forschern gleich interpretiert werden. Während Theocharis der Ansicht ist, es habe bereits im 6. Jahrtausend eine an der Siedlungsstruktur ablesbare beginnende soziale Differenzierung gegeben, sehen andere, darunter Gimbutas, keine Anzeichen, die für die Existenz megaronähnlicher Anlagen oder gar einer Akropolis sprechen.⁴⁶¹ Vielmehr belegen Gebäude mit weitgehend gleichartigem Grundriß, gleicher Größe und Ausstattung, daß es im neolithischen Griechenland noch keine gravierenden gesellschaftlichen Unterschiede gegeben haben kann. Zu dem gleichen Ergebnis führt die Analyse der Bestattungen: Auch hier gibt es keine Gräber, die hinsichtlich ihrer Ausstattung aus dem Rahmen fallen und die den aus der Bronzezeit bekannten Fürstengräbern zu vergleichen wären. Vielmehr sind alle Grabstätten - seien es Körper- oder Urnengräber - wenn überhaupt, eher spärlich mit Beigaben versehen. Es ist lediglich wie in Franchthi gelegentlich eine etwas reichere Ausstattung von Frauengräbern zu beobachten. Alle Unterschiede, sei es der Gebäude oder der Grabstätten, bewegen sich im Rahmen der Schwankungen, wie sie auf verschiedene persönliche Neigungen der Bewohner zurückzuführen sind. Der eine oder andere mag auf ein komfortableres Haus Wert gelegt haben, der eine oder andere Tote, wie beispielsweise die

⁴⁵⁶ Vgl. Wißmann, Hans: Bestattung; I. Religionsgeschichtlich, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 5, Berlin, New York 1980, S. 733.

⁴⁵⁷ An eine „Seele der Dinge“, d. h. ihren wirksamen Anteil, glauben viele sogenannte Naturvölker. Vgl. Müller-Beck, Hansjürgen: Frauengräber des sibirischen Gräberfeldes Ekven, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 221 - 240.

⁴⁵⁸ Vgl. Wißmann, Hans: Bestattung; I. Religionsgeschichtlich, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 5, Berlin, New York 1980, S. 733.

⁴⁵⁹ Vgl. Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 113.

⁴⁶⁰ Vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 240.

erwähnten Kinderbegräbnisse, mag besonders betrauert worden sein. Nirgendwo finden sich jedoch die signifikanten Unterschiede, wie sie für eine stratifizierte Gesellschaft zu erwarten wären. Erste Anzeichen für eine soziale Differenzierung lassen sich erst für das spätneolithische Dimini feststellen, wo immerhin eine zentrale megaronähnliche Anlage festgestellt werden konnte.⁴⁶²

2.3.6. Religiöse Organisation

Gimbutas will Gebäude, die sich durch besondere Größe auszeichnen, als Heiligtümer verstanden wissen. Diese sogenannten Heiligtümer unterscheiden sich allerdings hinsichtlich ihrer Ausstattung keineswegs von den kleineren Wohngebäuden. Auch die Abwesenheit eines Herdes im Hause kann nicht als sicheres Indiz gewertet werden, da sowohl im neolithischen wie auch heutigen Griechenland viele Aktivitäten in einen dem Hause vorgelagerten Küchenbereich verlegt wurden. Einige der größeren Gebäude enthielten neben zahlreichen Figurinen auch eine große Anzahl keramischer Gefäße. Es liegt daher nahe, diese Gebäude analog zu entsprechenden Befunden in Hacilar als Töpferwerkstätten zu deuten. Daß auch in segmentären Gesellschaften durchaus eine Arbeitsteilung stattfinden kann, ist von zahlreichen ethnographischen Beispielen belegt.⁴⁶³ Die Tempel, in denen nach Ansicht Gimbutas´ der Kult einer weiblichen Gottheit stattgefunden haben soll, lassen sich also nicht nachweisen. Darüber hinaus kommt Talalay zu dem Schluß, daß es keinerlei Hinweise auf übereinstimmende Ritual- und Opfergewohnheiten an verschiedenen Orten gegeben habe, die auf eine regionale religiöse Organisation oder gar auf eine religiöse Führung schließen lassen.⁴⁶⁴ Kultisches Handeln war dagegen im häuslichen, gelegentlich vielleicht auch im öffentlichen Bereich üblich und erstreckte sich auf die Verehrung von Ahnen, mythischen Vorfahren, vielleicht auch Göttern; auf Heilungen und eventuell magisches Handeln. Entsprechend dem Fehlen von Tempeln hat es aber keine weibliche Priesterschaft und schon gar keine „Königin und Sippenmutter“⁴⁶⁵ gegeben.

2.4. Zusammenfassung: Neolithische Religion in Griechenland

Wenn auch die Rekonstruktion der neolithischen Religion Griechenlands wie bei allen prähistorischen und historischen Kulturen ohne schriftliche Zeugnisse mehr als bruchstückhaft bleiben muß, lassen sich doch einige Schwerpunkte herausarbeiten.

⁴⁶¹ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 325.

⁴⁶² Vgl. Alam-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 327 - 330.

⁴⁶³ Vgl. Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962, S. 15 und 16.

⁴⁶⁴ Vgl. Talalay, Lauren E.: Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece, Bloomington, Indianapolis 1993, S. 79.

⁴⁶⁵ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 342.

Die Gestalt einer Urmutter, wie sie bereits im neolithischen Anatolien auftrat, war auch in Griechenland bekannt. Ein Kult dieser Urmutter ließ sich jedoch nicht nachweisen. Um götterähnliche Gestalten könnte es sich bei der semi-anikonischen Figur in Dikili Tash und der ichthyphallischen Statuette von Kephala handeln, die vielleicht in häuslichem Rahmen verehrt wurden. Wenn es bereits Gottheiten gegeben hat, so sind es vermutlich solche der Dimension von mythischen Ahnengestalten, deren Bedeutung lokal begrenzt bleibt.

Griechische Religion vollzog sich offensichtlich bereits in ihren ersten Anfängen als religiöses Handeln; ein charakteristischer Zug auch der späteren Epochen.⁴⁶⁶ Hier ist in erster Linie die Ahnenverehrung zu nennen, die sich in einer Kuldecke im Hause und vielleicht auch am häuslichen Herd abgespielt hat. Herde und geschlossene Öfen standen ebenfalls in Beziehung zu kultischen Handlungen, wie die häufig in unmittelbarer Nähe gefundenen Figurinen belegen. Dieser Sitte hat sich offensichtlich bis in die spätere griechische Religion hinein fortsetzen können, wo dem Herdfeuer regelmäßig geopfert wurde.⁴⁶⁷ Neben dem häuslichen Kult ließen sich zumindest in Achilleion bereits Spuren öffentlich vollzogener Rituale der Gemeinschaft nachweisen. Wie Hausmodelle als Bauopfer belegen, wird es kaum einen Bereich öffentlichen oder privaten Lebens gegeben haben, in dem die Glaubensvorstellungen an Schutzgeister, mythische oder konkrete Vorfahren und götterähnliche Gestalten nicht zum Tragen kamen. Im Zwischenbereich von Religion und Magie sind Handlungen wie die Benutzung von Tierfigürchen zu Heilzwecken oder zur Abwehr von Schaden wie in Franchthi anzusiedeln.⁴⁶⁸

Obwohl die Vielzahl belegter Bestattungsbräuche von der Entsorgung der Leiche über primäre und sekundäre Körperbestattung bis zur Kremation darauf hinweisen, daß die Vorstellungen von einem Jenseits keineswegs einheitlich und vielleicht auch nicht überall ganz konkret gewesen sind, scheint doch im Allgemeinen die Ansicht verbreitet gewesen zu sein, daß der Tote in irgendeiner Form im Jenseits weiterexistiere. Dafür sprechen die Beigaben sowohl bei den Körperbestattungen als auch bei den Kremationen. In einigen Gegenden war bereits im Neolithikum die Sitte der Totenverehrung an den Gräbern bekannt, wie auf den Grabstätten errichtete Plattformen und dort aufgestellte Figurinen belegen.

3. Neolithische Religion in Deutschland

Die zur Ausbildung neolithischer Kulturverhältnisse in Europa führenden revolutionären Umwälzungen hinsichtlich Wirtschaftsform, Siedlungsart und Sozialordnung müssen zu einer

⁴⁶⁶ Vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 236.

⁴⁶⁷ Burkert schreibt: „Umgekehrt gibt es kaum ein Feuer ohne Opfer; der ‚Herd‘, Hestia, ist Göttin zugleich.“ Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, in: Christel Matthias Schröder (Hg.): Die Religionen der Menschheit Bd. 15, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, S. 108.

⁴⁶⁸ Vgl. Mauss, Marcel, in Zusammenarbeit mit Henri Hubert: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 1, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 58.

grundlegenden Veränderung im Denken und Empfinden der europäischen Neolithiker geführt haben.⁴⁶⁹ Der Archäologie stehen letztlich nur begrenzte Möglichkeiten zu Gebote, die Sphäre geistig-religiöser Vorstellungen in vorgeschichtlicher Zeit zu rekonstruieren. Obwohl zahlreiche Grabungen und deren sorgfältige Auswertung in den letzten drei Jahrzehnten dazu geführt haben, daß Untersuchungen über die religiösen Vorstellungen im Neolithikum auf eine sehr viel breitere Faktenbasis gestellt werden konnten, ist es bisher nicht gelungen, ein einigermaßen gesichertes und geschlossenes Bild religiöser Glaubensinhalte und Praktiken der neolithischen bäuerlichen Bevölkerung zu entwerfen.

3.1. Religion der Linienbandkeramik

Trotz der unsicheren und teilweise widersprüchlichen Quellenlage wird immer wieder diskutiert, in welchen Formen sich das religiöse Denken und Handeln zu Beginn des mitteleuropäischen Neolithikums vollzog. Dabei reichen die Standpunkte von der Vorstellung eines friedlichen Zeitalters mit Anbetung einer oder mehrerer weiblicher Gottheiten bis zu einem Szenario aus Menschenopfern und Kannibalismus.

3.1.1. Standpunkte

Für Marija Gimbutas finden sich in den Hinterlassenschaften der Linienbandkeramiker einmal mehr Belege für ihre These, im „Alten Europa“⁴⁷⁰ seien weibliche Gottheiten verehrt worden, deren Existenz sich gerade in Mitteleuropa bis in das Paläolithikum zurückverfolgen lasse. Als Indizien für den Glauben an zahlreiche Göttinnen dienen auch hier anthropomorph gestaltete Gefäße und Statuetten, welche die Göttin in ihren verschiedenen Aspekten darstellen. Im Zentrum des Glaubens und der kultischen Handlungen standen Reichtum und Fruchtbarkeit der Mutter Erde, die immer wieder symbolisch als keimende Saaten, Biene, Schmetterling, Schlange, Baum und Quelle abgebildet wurde. Weitere Darstellungen betreffen das Wunder des Entstehens neuen menschlichen, pflanzlichen und tierischen

⁴⁶⁹ Wenn Müller-Karpe aber schreibt: „Das Erleben des personalen Ich in seiner Konfrontierung mit der umgebenden Natur war wacher geworden; die rationale Einsicht in gewisse Zusammenhänge und Wirkmöglichkeiten im Bereich der Natur hatte sich vertieft. Wenn wir davon ausgehen, daß die menschliche Bewußtseinshaltung sich nicht nur im technischen Schaffen, in den Wirtschaftsformen und der Art des gesellschaftlichen Lebens auswirkt, sondern ebenso das religiöse Erleben, Glauben und Handeln in seinem innersten Kern bestimmt, so muß damit gerechnet werden, daß die neolithische Psychoevolution auch im Bereich der Religion zum Ausdruck kam.“ vertritt er damit einen Standpunkt, der von einer psychischen Höherentwicklung des Menschen im Laufe der historischen Abfolge der Kulturen im Sinne eines evolutionistischen Stufenmodells ausgeht. Wie Müller-Karpe einerseits die Vorstellung von einem personalen Ich, andererseits von zunehmender rationaler Einsicht im Neolithikum belegen will, bleibt unklar. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 333.

⁴⁷⁰ Das „Alte Europa“ ist der von Gimbutas benutzte terminus technicus für das Europa des 6. bis 4. Jahrtausends, bevor es nach Ansicht Gimbutas´ von indoeuropäischen Eindringlingen aus den Steppengebieten Asiens mit ihrem Glauben an ein männlich dominiertes, polytheistisches Pantheon, mit Menschen- und Pferdeopfern und vor allen Dingen der Vorherrschaft des Mannes überrannt wurde. Vgl. Gimbutas, Marija: Prehistoric Religions, in: Eliade, Mircea (Hg.): Encyclopedia of Religion Bd. 11, New York 1987, S. 506.

Lebens sowie Tod und anschließende Wiedergeburt.⁴⁷¹ Da sich die Linienbandkeramik vom Balkan und den Donauebenen ausgehend in Mitteleuropa verbreitete und sich bestimmte Ähnlichkeiten hinsichtlich der materiellen Hinterlassenschaften zwischen den Kulturen des östlichen Europas und der Linienbandkeramik-Kultur nachweisen lassen, nimmt Gimbutas an, daß Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen neolithischen Kulturen auch im Geistesleben bestehen müssen. Auskunft über die Sozialstruktur geben die Siedlungen bzw. die in ihnen gefundene Keramik. Die Langhäuser, die größer und solider gebaut waren als die übrigen Gebäude und die etwa 50 Personen beherbergten, wurden von Familien mit matrilinearem Abstammungsrecht bewohnt.⁴⁷² Diese Häuser waren darüber hinaus Schauplätze von Versammlungen, denen die Verwaltung der Siedlungen oblag. Die Familien in den großen sowie den kleinen Häusern lebten gleichgestellt und bildeten zusammen vielleicht einen größeren Sippenverband. Tempelanlagen waren in die großen Langhäuser integriert und lagen in dem besonders sorgfältig erbauten Nordwestteil des Gebäudes.⁴⁷³ Die Interpretation der Siedlungsbefunde wird bestätigt durch die nachgewiesene Bestattungspraxis: Kinder und Frauen wurden zunächst innerhalb der Häuser unter dem Fußboden beerdigt; männliche Grabstätten gab es in den Gebäuden selbst nicht. Die Grabfelder der Linienbandkeramik-Kultur bestehen aus 20 bis 100 Gräbern, die sich hinsichtlich der Reichhaltigkeit der Grabausstattung nicht wesentlich voneinander unterscheiden. Allerdings hat man älteren Frauen besondere Achtung entgegengebracht, denn sie wurden häufig zusammen mit Symbolgegenständen und verzierter Keramik bestattet. Obwohl einige reich ausgestattete Grabstätten von Angehörigen beiderlei Geschlechts für eine Sonderstellung der darin Bestatteten sprechen, betont Gimbutas, daß es sich nicht um die Gräber einer politischen Elite, sondern um die von reichen Händlern, Handwerkern und geehrten alten Frauen handele. Die politische Führung oblag üblicherweise im Alten Europa einer theokratischen Tempelgemeinschaft (Südosteuropa) oder einem Rat der Frauen als Verwaltungsinstanz (Mitteleuropa).⁴⁷⁴ Unter der Herrschaft dieser Matriarchinnen herrschten ideale Verhältnisse - Krieg und gewaltsame Auseinandersetzungen waren noch unbekannt.

Ein völlig anderes Bild der Religion der Linienbandkeramiker entwirft der Haller Archäologe Dieter Kaufmann. Nicht ein goldenes Zeitalter wird hier beschrieben, sondern ein beängstigendes Szenario aus abgeschnittenen Köpfen und Händen in unergründlichen Opfergruben, Massentötungen von Frauen und Kindern in finsternen Höhlen,

⁴⁷¹ Vgl. ebd. S. 507.

⁴⁷² Dies wird wie folgt belegt: „Da durch Zeugnisse belegt ist, daß die Keramik von Frauen ausgeübt wurde, nahm man an, daß ein Familienverband innerhalb einer Abstammungsgruppe eine homogene Keramik hervorgebracht haben müsse. Tatsächlich wurden in einzelnen Häusern einheitliche Objektsammlungen über den angenommenen Benutzungszeitraum von dreißig Jahren festgestellt, was auf die Existenz eines matrilinearen Familienzusammenhangs hindeutet.“ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 330 - 331.

⁴⁷³ Vgl. ebd. S. 330 - 331.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd. S. XI.

Menschenschmaus und Leichenzerstückelung.⁴⁷⁵ Um den Beleg für derartige Opferpraktiken handelt es sich nach Ansicht Kaufmanns bei einem Fund von Zauschwitz/Kreis Borna, wo in einer Grube die Skelettreste von mindestens fünf Individuen vergesellschaftet mit einigen Rinderknochen und Artefakten gefunden wurden. Der Zustand der Knochen deutet nach Kaufmann auf kannibalistische Praktiken. Andere Gruben, die mit Opferhandlungen in Verbindung standen, enthielten Tonfiguren, Tierknochen und Pflanzenreste, in einem Falle war ein Ferkel deponiert worden.⁴⁷⁶ Opfertgaben hat es aber auch in der Form von Depots gegeben, in denen Felssteingeräte niedergelegt wurden. Wenn es sich auch bei einem Teil dieser Funde um häusliche Verstecke handelt, will Kaufmann doch kultische Verwahrung nicht ausschließen.⁴⁷⁷ Menschliche Überreste wurden nicht nur in Opfergruben, sondern auch in den die Häuser begleitenden Siedlungsgruben und Sicherungsgräben gefunden. Auch hier denkt Kaufmann an mögliche kannibalistische Riten. Einzelne Schädelbestattungen werden als Opfer im Rahmen von Fruchtbarkeitsmagie gedeutet.⁴⁷⁸ Um regelrechte Kultplätze handelt es sich bei der Jungfernhöhle bei Tiefenellern/Kreis Bamberg, in der Menschen, vorwiegend Frauen und kleine Kinder, geopfert wurden.⁴⁷⁹ Die Religion, zu deren kultischem Rahmen die oben beschriebenen Praktiken gehörten, ist ein aus Südosteuropa stammender Fruchtbarkeitskult, in dessen Mittelpunkt die gefundenen Statuetten als „personifizierte Fruchtbarkeitssymbole“⁴⁸⁰ standen.

Sehr viel ruhiger verlief das Leben der Linienbandkeramiker im Niedersächsischen Raum. Die Siedlungsgruben enthielten lediglich die zu erwartenden häuslichen Abfälle und weder menschliche Überreste noch Opfertgaben. Trotz einer sich abzeichnenden beginnenden Arbeitsteilung gibt es noch keine Hinweise auf eine soziale Schichtung. Dementsprechend zeigen auch die Gräberfelder keine unterschiedliche Behandlung der Toten hinsichtlich Rang und Geschlecht.⁴⁸¹

3.1.2. Rekonstruktion der Religion der Linienbandkeramik

Die extrem kontroversen Standpunkte hinsichtlich der religiösen Vorstellungen und Praktiken der Linienbandkeramiker zeigen, daß es trotz zahlreicher neuer Funde in den letzten Jahrzehnten immer noch nicht gelungen ist, die Indizien, die sich für eine Rekonstruktion der vorgeschichtlichen Religion verwenden lassen, befriedigend zu deuten und einem bekannten Religionstypus zuzuordnen.

⁴⁷⁵ Vgl. Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 112.

⁴⁷⁶ Vgl. ebd. S. 116.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd. S. 117.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd. S. 117.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd. S. 118.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd. S. 113.

⁴⁸¹ Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 145 - 146.

3.1.2.1. Gottheiten

Die Vorstellung von der Existenz und Verehrung einer oder mehrerer weiblicher Gottheiten knüpft Marija Gimbutas auch in der Kultur der Linienbandkeramiker an die Funde kleiner Tonfigürchen, die hier fast ausschließlich weiblich sind⁴⁸² und als Kultbilder, also Idole der verschiedenen Göttinnen aufgefaßt werden müssen. Da Statuetten und anthropomorphe Gefäße hier viel seltener geborgen werden konnten als im Bereich vergleichbarer südosteuropäischer Kulturen, führt Gimbutas die Muster auf Gefäßen als weiteren Beleg für ihre These an. Statt der Göttin selbst wählten die Linienbandkeramiker Zeichen, welche die Existenz und das Wirken der Gottheit/Gottheiten verdeutlichen. Zu diesen Symbolen zählen Schlangen, das Kreuz, V-Zeichen, Sparren, Doppeldreieck und Frosch.⁴⁸³ In welcher Form sich die Verehrung vollzog, kann wegen des schlechten Erhaltungszustandes der Häuser nicht anhand von linienbandkeramischen Funden selbst dargestellt werden. Allerdings glaubt Gimbutas eine ähnliche Verehrungsform voraussetzen zu können, wie sie im kulturell verwandten Ostungarn im frühen 5. Jahrtausend bestand. Die nach eigener Aussage hypothetische Rekonstruktion des Kultplatzes zeigt ein kleines Tontischchen, auf dem einige Gefäße plaziert wurden, und vor dem sich eine sitzende Idolfigur befindet.⁴⁸⁴

Auch für Kaufmann sind die Idole oder Idolfragmente Quellen ersten Ranges zur Rekonstruktion der neolithischen Religion. Diese Figürchen belegen eindeutig, daß man „bereits zur Zeit der Linearkeramik einer weiblichen Fruchtbarkeitsgottheit gehuldigt hat.“⁴⁸⁵ Die Verehrung dieser Gottheit ist nach Kaufmann die logische Folge der Produktionsweise in Verbindung mit der Beobachtung von Werden und Vergehen in der Natur. Dies führte zu einem Weltbild, das „die Spanne zwischen den beiden Polen Saat und Ernte bzw. Absterben der Vegetation und damit auch zwischen Geburt und Tod“⁴⁸⁶ umfaßt, und in dem „die Frau als Muttersymbol, als Gebärende, als verehrungswürdiges Symbol der Fruchtbarkeit, auch im Hinblick auf die organischen Erzeugnisse eine große Rolle gespielt hat.“⁴⁸⁷ Da die

⁴⁸² Das Geschlecht der in allen neolithischen Kulturen des „Alten Europa“ vorkommenden Figurinen ist durchaus nicht immer einheitlich. Während in Hacilar keine männlichen Darstellungen gefunden wurden, traten sie im alten Griechenland zumindest ganz vereinzelt auf. Dort stellten weibliche Figurinen den Großteil der Funde, aber auch geschlechtslose Objekte waren zahlreich vertreten. In der osteuropäischen Vinca-Kultur stellen diese Figurinen dann den Hauptanteil der Funde. Vgl. Marangou, Christina: *Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce*, Bar International Series 576, Oxford 1992, S. 162 - 163.

⁴⁸³ Vgl. Gimbutas, Marija: *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996, S. 37.

⁴⁸⁴ Vgl. ebd. S. 74 und 75.

⁴⁸⁵ Kaufmann zitiert hier Pittioni. Pittioni, R: *Urzeit, von etwa 80 000 bis 15 v. Chr. Geb. Geschichte Österreichs*, Bd. I, 1, Wien 1980, S. 20. Zitiert nach Kaufmann, Dieter: *Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes*, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Berlin 1989, S. 113.

⁴⁸⁶ Kaufmann, Dieter: *Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes*, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Berlin 1989, S. 114.

⁴⁸⁷ Kaufmann übernimmt hier die Überlegungen Mellaarts zur frühneolithischen Religion Çatal Hüyük's, zitiert aber nicht aus Mellaart selbst, sondern aus einer Arbeit von K.-H. Otto: *Urgesellschaft*. In: *Weltgeschichte*, Bd. 1, Leipzig 1979, S. 34. Zitiert aus Kaufmann, Dieter: *Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes*, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Berlin 1989, S. 113.

Figürchen jedoch nicht wie beispielsweise in der Vinca-Kultur ein gleichartiges Aussehen haben, gehe er davon aus, daß nicht die Muttergottheit selbst, sondern „personifizierte Fruchtbarkeitssymbole“⁴⁸⁸ gemeint seien. Allerdings lasse sich bis zum jetzigen Zeitpunkt nicht beweisen, ob nur die Fruchtbarkeit allgemein, oder letztlich doch eine die Fruchtbarkeit verkörpernde Gottheit verehrt wurde.

Die Verehrung der Fruchtbarkeit muß sich allerdings in einem etwas merkwürdigen Rahmen abgespielt haben: Nach Kaufmann zeugen die Statuetten, die man meist nur in Bruchstücken gefunden hat, von einem intentionellen Brechen im Rahmen kultischer Handlungen. Warum eine personifiziert dargestellte Fruchtbarkeit zerbrochen werden muß, um wirksam zu werden, wird weder aus dem Fundzusammenhang erklärt, noch wird zu einem ethnographischen oder historischen Vergleich gegriffen, der sich wohl auch schwerlich finden ließe.⁴⁸⁹ Es muß sich der Verdacht aufdrängen, daß Kaufmann zur Deutung der Figurinenfunde die Aussagen der verschiedensten Autoren zu den unterschiedlichsten Fundplätzen ohne kritische Gewichtung zusammengetragen hat und es versäumte zu überprüfen, ob diese Deutungen untereinander zu einem geschlossenen Bild kombinierbar sind bzw. sich ohne weiteres auf die Fundsituation in Deutschland übertragen lassen.

Sowohl Gimbutas als auch Dieter Kaufmann stützen ihre Vorstellungen von einer weiblichen Gottheit bzw. einem Fruchtbarkeitskult auf Frauendarstellungen sowohl auf Gefäßen als auch als Kleinplastik. Das Fundmaterial, auf denen die Deutungen fußen, ist zahlenmäßig gering: Lediglich einige wenige Gefäßscherben und Figurinen konnten geborgen werden. Während Hans Kaufmann in Anlehnung an Quitta wegen der Seltenheit der Funde der Ansicht ist, es handele sich hierbei nur noch um „periphere Erscheinungen eines in Südosteuropa und letztlich im Vorderen Orient beheimateten Kultes“⁴⁹⁰, muß m.E. damit gerechnet werden, daß ursprünglich eine bedeutend größere Anzahl entsprechender Darstellungen in den Siedlungen der Linienbandkeramiker vorhanden war, die sich aber aufgrund der in humiden Klimaten und sauren Böden erheblich schlechteren Fossilisierungsbedingungen seltener erhalten haben.⁴⁹¹

Dennoch läßt selbst das spärliche Material einen Vergleich mit Erscheinungen zu, die aus dem südöstlichen Europa bekannt sind. Dazu gehören sogenannte „Krötendarstellungen“⁴⁹²

⁴⁸⁸ Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 113.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd. S. 113.

⁴⁹⁰ H. Quitta: Bandkeramische Kultur. In: Ausgrabungen und Funde 3, 1958, S. 177, hier zitiert nach Kaufmann, Hans: Figürliches aus der Bandkeramik des Altenburger Landes, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 57.

⁴⁹¹ Vgl. Ziegler, Bernhard: Allgemeine Paläontologie; Stuttgart 1975, S. 29 - 41, und Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996, S. 164 - 165.

⁴⁹² Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 262 und Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, S. 255.

auf der Keramik, die nach Ansicht Gimbutas´ eine Fruchtbarkeitsgöttin darstellen: „Die beachtliche Rolle, die die Froschgöttin in den Glaubensvorstellungen der Menschen des Alten Europa spielte, zeigt sich... daran, wie häufig dieses geometrische Muster auftaucht.“ Dagegen ist Röder der Ansicht: „Problematisch zu interpretieren sind stark stilisierte Darstellungen von Menschen mit erhobenen Armen und meist gespreizten Beinen. Sie finden sich ebenfalls auf Keramikgefäßen und werden von manchen AutorInnen allgemein mit weiblicher Symbolik assoziiert. In den Figuren werden dann entweder Frauen in Gebärhaltung oder aber Krötenfiguren gesehen, die durch ihre Haltung - hochoberhalbene Arme und weitgespreizte Beine - eine Geburtsgöttin symbolisieren sollen. Angesichts der geschlechtsneutralen Darstellungen, in denen häufig nur mit Mühe stilisierte Menschen gesehen werden können, ist das jedoch eine gewagte Interpretation.“⁴⁹³ Die Vorbehalte Röders müssen verständlich bleiben, wenn sich die Betrachtung auf die linienbandkeramischen Funde allein beschränkt. Den Darstellungen ist in der Tat nicht mehr zu entnehmen, als daß eine Gestalt unbestimmten Geschlechts mit weit gespreizten Beinen abgebildet wurde. Nun haben sich aber vergleichbare und naturgetreue Abbildungen von Frauen in exhibitionierter Stellung vom vorgeschichtlichen Vorderen Orient bis ins Rom des klassischen Altertums verfolgen lassen. Parallelerscheinungen konnten in den verschiedensten Kulturen nachgewiesen werden.⁴⁹⁴ Darüber hinaus belegen Figurinenfunde aus dem vorgeschichtlichen Griechenland einen Wandel in der Art der Darstellung, der von einer deutlich erkennbaren Frau im neolithischen Anatolien zu einer vereinfachten Form führte, die in der Tat gelegentlich Anklänge an eine Kröte zeigt. Ob diese Ähnlichkeit beabsichtigt oder nur ein Resultat der Vereinfachung ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden; ich halte die Übereinstimmung zwischen Frauen- und Krötensilhouette jedoch für zufällig. Damit dürfte entschieden sein, daß es sich bei den stark stilisierten Darstellungen von Menschen in exhibitionierter Stellung um eben jene Urmutter handelt, deren Ursprünge bereits im neolithischen Çatal Hüyük festgestellt werden konnten. Wie bei der Gorgo darf angenommen werden, daß diese göttinnenähnliche Gestalt für Schöpfung und Regeneration stand und ihrem Bildnis vielleicht apotropäische Eigenschaften zugeschrieben wurden. Gegen diese Deutung mag einzuwenden sein, daß zwischen der Urmutter Anatoliens und den Darstellungen der Linienbandkeramiker zweitausend Jahre neolithischer Geschichte und einige tausend Kilometer Entfernung liegen, sich die Bedeutung des Bildnisses also im Laufe von zeitlicher und räumlicher Distanz gewandelt haben könne. Nun berichtet Fraser jedoch von eben solchen Frauenbildnissen auf normannischen Kirchen in England und Irland, welche die sogenannte Sheela-na-gig darstellen, eine groteske Frauenfigur in exhibitionierter Stellung. Diese Figur symbolisiert eine Göttin der Vernichtung und Schöpfung, wie sie in der keltischen Mythologie unter den Namen Mori-gu, Badb oder Nemain erscheinen, und die die Rollen der Muttergottheit und Kriegsgöttin in sich vereinen. Ihr Abbild steht noch in

⁴⁹³ Ebd. S. 263.

⁴⁹⁴ Vgl. Fraser, Douglas: *The Many Faces of Primitive Art*, New Jersey 1966, S. 36 - 81.

geschichtlicher Zeit für Schutz, Fruchtbarkeit und Wiedergeburt.⁴⁹⁵ Es muß demnach davon ausgegangen werden, daß die Linienbandkeramiker die Vorstellung einer Urmutter sehr wohl kannten, und daß diese Gestalt ähnlich wie die anatolische Urmutter für Geburt und Tod, für Schöpfung und Vernichtung stand.

Leider finden sich erheblich weniger Anhaltspunkte für eine mögliche Deutung der übrigen Frauendarstellungen, insbesondere der Figurinen. Sämtliche Stücke sind entweder Lesefunde oder stammen aus den hausbegleitenden Gruben, die als AbfalldPONEN dienen. Damit kann über die Verwendung der Plastiken nichts mehr ausgesagt werden. Weder sind Häufungen im Herdbereich noch an anderen Plätzen innerhalb oder außerhalb der Gebäude auszumachen; eine Folge der ungünstigen Erhaltungsbedingungen. Vermutungen, daß es sich um Darstellungen von Ahnen, um Schutzgeister oder Amulette handeln könnte, müssen hypothetisch bleiben. Als Ersatz für eine fundierte Analyse darf in einem solchen Falle häufig die Deutung gerade weiblicher Figürchen als Fruchtbarkeitssymbol herhalten. Wie bereits am Beispiel der anatolischen Religion diskutiert, ist es eine Tatsache, daß die Bezeichnung „Fruchtbarkeitsgottheit“ oder „Fruchtbarkeitssymbol“ in vieler Hinsicht zu kurz greift. Religionen früher Ackerbauern kennen keine Riten, die einzig und allein der Steigerung der Fruchtbarkeit dienen. Wie Jensen eindrucksvoll zeigen konnte, stehen angebliche Fruchtbarkeitsriten immer in einem größeren weltanschaulichen Zusammenhang. Kultisches Handeln fördert nicht in erster Linie die Fruchtbarkeit der Felder, sondern ist die Wiederholung eines mythischen Urzeitgeschehens, in welchem kulturstiftende oder eine Ordnung begründende Handlungen eines Kulturheros oder einer Dema-Gottheit kultisch nachvollzogen werden.⁴⁹⁶ Die Vorstellung von einer sterbenden und wieder auferstehenden Gottheit vergleichbar der Persephone oder dem Tammuz, die mit dem Werden und Vergehen der Natur im jahreszeitlichen Wandel in Verbindung zu bringen ist, kann für das Neolithikum nicht belegt werden und ist offensichtlich sehr viel späteren Datums.⁴⁹⁷ Einen Fruchtbarkeitskult, wie ihn sich Dieter Kaufmann vorstellt, hat es bei den Bandkeramikern sicherlich nicht gegeben.

Ebensowenig ist es wahrscheinlich, daß die Figurinen mit kultischen Handlungen in Verbindung standen, in deren Verlauf sie absichtlich zerbrochen wurden. Dieter Kaufmann kann das intentionelle Zerstören der Figuren nicht belegen. Indiz ist lediglich, daß kaum eine Darstellung unversehrt aufgefunden wurde. Da es sich jedoch um Lesefunde und um Stücke aus Abfallgruben handelt, ist es sehr viel wahrscheinlicher, daß beschädigte Figürchen von ihren Besitzern einfach fortgeworfen worden sind. Andere Stücke von großem ideellen Wert

⁴⁹⁵ Vgl. ebd. S. 44 - 45.

⁴⁹⁶ Vgl. Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

⁴⁹⁷ Die Vorstellung von der Existenz einer allgemein verbreiteten frühen Religion einer Großen Göttin mit ihrem sterbenden und wiederauferstehenden Sohngeliebten, der die jährlich absterbende und wieder aufblühende Vegetation symbolisierte, stammt ursprünglich von Frazer. Dieses Deutungsschema wurde immer wieder aufgegriffen und liegt der hypothetischen Rekonstruktion der Religion Anatoliens durch Mellaart ebenso

oder mit erprobter Schutzwirkung sind von ihren Besitzern offensichtlich sogar repariert worden.⁴⁹⁸ Um ein beabsichtigtes Zerbrechen der Plastiken annehmen zu können, müßten kultische Zusammenhänge archäologisch nachweisbar sein, z.B. das regelmäßige Auftreten zerbrochener Stücke vor einer altarähnlichen Konstruktion oder Schäden an Punkten der Figurinen, die keine natürlichen Bruchstellen sind. Dies ist aber nicht der Fall. Figurinen treten nicht in einem bestimmten, sich regelmäßig wiederholenden Fundzusammenhang auf. Abbildungen belegen deutlich, daß sie an herstellungsbedingten Schwachstellen brachen - es fehlt häufig der Kopf, meist auch Arme und Beine.

3.1.2.2. Kult

Nach Dieter Kaufmann müssen die oben diskutierten Funde von Statuetten in ihrer Bedeutung zurücktreten angesichts der eindrucksvollen Zeugnisse bandkeramischer Religion, wie sie durch Opfergruben und Opferhöhlen dokumentiert sind. Kaufmann glaubt: „So wichtig es ist, alle Funde und Belege zum frühneolithischen Fruchtbarkeitskult vorzulegen und detailliert zu behandeln, ist es unzulässig, die tönernen anthropomorphen und zoomorphen Plastiken, geritzten, gestochenen und Reliefdarstellungen, Applikationen und Gefäße in den Vordergrund derartiger Untersuchungen zu stellen und dabei die weitaus aussagekräftigeren Befunde kultisch bedingter Anthropophagie und menschlicher Opfer zu vernachlässigen.“⁴⁹⁹ Tatsächlich ist die Vorstellung kannibalistischer Praktiken bei sogenannten „Frühen Pflanzern“⁵⁰⁰ auf den ersten Blick nicht unsinnig. Anthropophagie in Zusammenhang mit kultischen Handlungen wird von zahlreichen ackerbauenden Kulturen, vor allen Dingen der Tropen, berichtet.⁵⁰¹ Allerdings haben neuere Untersuchungen an diesen Vorstellungen starke Zweifel aufkommen lassen. Wie Arens feststellen konnte, handelt es sich bei sämtlichen angeblichen Vorkommnissen von Menschenfresserei um Berichte aus zweiter und dritter Hand. In keinem einzigen Falle konnten kannibalistische Praktiken von Augenzeugen dokumentiert werden. Bei einigen der Berichte ist ganz offensichtlich Verleumdung der Grund für eine entsprechende Aussage, bei anderen die Erwartungshaltung des Fragenden, häufig eines Missionars, in wieder anderen Fällen haben die Vorstellungen der Fragenden zusammen mit sprachlichem Unvermögen und Angst zu der Mär vom Menschenfresser geführt.⁵⁰² Fazit: Nachweisbar ist Kannibalismus letztlich nur in den Köpfen europäischer Reisender und Forscher. Wenn es ihn überhaupt als gesellschaftlich tolerierte Praxis in einigen Kulturen gegeben hat, dann war er sicherlich weit weniger häufig, als zahlreiche sogenannte Berichte glauben machen wollen. Trotz dieser

zugrunde wie den Vorstellungen Gimbutas und Kaufmanns. Vgl. Frazer, James George: Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker, Hamburg (1922) 1994, S. 472 - 581.

⁴⁹⁸ Vgl. Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 113.

⁴⁹⁹ Ebd. S. 112.

⁵⁰⁰ „Frühe Pflanzler“ ist ein von Jensen eingeführter terminus technicus für ursprünglich lebende Ackerbauern. Vgl. Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

⁵⁰¹ Vgl. Volhard, Ewald: Kannibalismus, Frankfurt, Stuttgart 1939, S. 3 - 361.

Problematik ist angeblicher Kannibalismus immer noch ein Interpretationsschema erster Wahl, wenn es um die Funde menschlicher Gebeine geht. Angefangen vom Neandertaler bis zum Bandkeramiker sollen sich die Angehörigen steinzeitlicher Populationen immer wieder von Menschenfleisch ernährt haben. Allerdings hielt bisher kein Fall von angeblichem Kannibalismus einer genaueren Überprüfung stand.⁵⁰³

Als eindeutiger Beweis für brutale Opferpraktiken, die vorzugsweise an Frauen und Kindern vollzogen wurden, gilt die Jungfernhöhle bei Tiefenellern, in der zerschlagene Tier- und Menschenknochen in wirrem Durcheinander mit Schutt und Kulturabfällen gefunden wurden. Wie immer, wenn menschliche Skelette nicht im anatomischen Verband angetroffen werden, wurden Menschenopfer in Zusammenhang mit Kannibalismus als Ursache für die Lagerung der Skeletteile vermutet. Selbst die kritische Archäologin Brigitte Röder ist der Ansicht: „Die Befunde werden deshalb mit Schädelkult und Kannibalismus, bei dem der Verzehr von Hirn und Mark eine Rolle gespielt haben könnte, in Verbindung gebracht; auch die Möglichkeit von Menschenopfern wird in diesem Zusammenhang diskutiert... Was immer hinter diesen Riten gestanden haben mag - sie haben jedenfalls vor allem Kinder und Frauen betroffen.“⁵⁰⁴

Nach dem Ausgrabungsbericht von Otto Kunkel fand sich auf dem gewachsenen Höhlenboden ein „wüstes Konglomerat“⁵⁰⁵ aus Tier- und Menschenknochen, Geräten, Rötelstückchen, Holzkohlebrocken, Deckenschutt und Scherben von Keramikgefäßen. Diese Schuttmassen wurden ständig bewegt, weshalb keine stratigraphische Abfolge von Knochenmaterial mit eventuell sterilen Zwischenschichten beobachtet werden konnte. Die Menschenknochen - nach den Unterkiefern, Schulterblättern und Langknochen handelt es sich um 38, nach den Schädelkalotten um 20 Individuen - wurden nie im anatomischen Verband angetroffen.⁵⁰⁶ Eine Geschlechtsbestimmung ergab, daß nur einige Knochenfragmente von zwei Individuen männliche Merkmale trugen. Die Mehrzahl der Toten, 28 Individuen, waren Kinder und Jugendliche. Die anthropologische Untersuchung der Skelettreste wurde von G. Asmus durchgeführt. Sie stellte fest, daß ein Großteil der

⁵⁰² Vgl. Arens, W.: The Man-eating Myth, New York, Oxford University Press 1979.

⁵⁰³ Fälle von angeblicher Anthropophagie im Paläolithikum entpuppten sich als Fehldeutungen. Vgl. Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1977, S. 100 -102.

⁵⁰⁴ Röder, Brigitte: Bäuerliche Gesellschaften, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 264 - 265.

Brigitte Röder machte zum ersten Mal mit ihrem Buch „Göttinnendämmerung“ von sich reden. Sie untersucht dort Matriarchatstheorien und kommt zu dem Schluß, daß sich die Vorstellungen von einem frühen Matriarchat nicht belegen lassen. Entsprechend ist auch ihr Beitrag im Museumskatalog „Frauen - Zeiten - Spuren“ zu verstehen. Ihr Credo lautet: „Wer im mitteleuropäischen Neolithikum ein goldenes Frauenzeitalter sucht, sollte seine Suche deshalb eher auf andere Regionen und Zeiten - am besten auf die Zukunft - verlegen.“ Röder, Brigitte: Bäuerliche Gesellschaften, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 2268. Vgl. auch Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996.

⁵⁰⁵ Kunkel, Otto: Die Jungfernhöhle bei Tiefenellern. Eine neolithische Kultstätte auf dem fränkischen Jura bei Bamberg. Münchener Beitr. Vor- und Frühgeschichte 5, 1955, S. 33.

Knochen zerbrochen war, wobei der Fragmentierungsgrad mit der Größe der Knochen zunahm. An den Schulterblättern glaubte Asmus Schnittspuren zu erkennen, die aber letztlich nicht nachgewiesen werden konnten.⁵⁰⁷ Wirbel, Rippen, Hand- und Fußknochen fanden sich selten. Als auffällig wurde das Fehlen der einwurzeligen Zähne in Ober- und Unterkiefer vermerkt. Obwohl der Fragmentierungsgrad der Schädelkalotten eine entsprechende Untersuchung nicht mehr erlaubte, ging Asmus davon aus, daß die Schädel von Erwachsenen und Kindern gewaltsam geöffnet worden seien, um die Hirnmasse daraus zu entfernen. Obwohl Asmus von einer Zerstückelung der Leichen ausgeht, konnten Schnitt- und Hackspuren an den „zerschlagenen“ Knochen mit Ausnahme leichter Ritzungen an den Schulterblättern nicht nachgewiesen werden.⁵⁰⁸ Die Begründung der Interpretation der Skelettreste als anthropophage Relikte erfolgte dementsprechend auch weniger anhand des Skelettmaterials selbst, als vielmehr mit Hilfe ähnlicher und genauso dürftig begründeter archäologischer Befunde, antiker Überlieferungen und ethnographischer Vergleiche. Genauso wenig belegbar ist die Behauptung, die Toten der Jungfernhöhle seien die bedauernswerten Objekte dubioser Opferpraktiken der Neolithiker. Angeblich war die Todesursache der Opfer ein Schlag hinter das rechte Ohr. Aufgrund des schlechten Zustandes des Knochenmaterials konnte jedoch die Todesursache nicht mehr rekonstruiert werden. Ein Opfertod wurde vorwiegend deshalb angenommen, da die angedeutete Todesart „recht gut zum Stil der dann an den Toten geübten Handlungen“⁵⁰⁹ passen würde. Das Ergebnis der kritischen Sichtung des Fundberichts ist demnach folgendes: Lediglich der Fragmentierungsgrad der Skelette ließ die Ausgräber kannibalistische Praktiken und Menschenopfer vermuten; weitere Anhaltspunkte oder gar Beweise für Opfer oder Anthropophagie gibt es nicht.

Andere Deutungen als die oben genannten sind von den Bearbeitern nicht ernsthaft in Erwägung gezogen worden. Die Ergebnisse wurden anschließend von der archäologischen Forschung kritiklos übernommen, ohne die tatsächlich vorhandenen Argumente zu überprüfen; aus Vermutungen der Erstbearbeiter wurden im Laufe der Rezeption Fakten.⁵¹⁰ Erst Heidi Peter-Röcher wagt sich an eine systematische Aufarbeitung sämtlicher angeblicher Belege für Kannibalismus in der prähistorischen Forschung,⁵¹¹ und kommt zu

⁵⁰⁶ Vgl. ebd. S. 36.

⁵⁰⁷ Vgl. G. Asmus in Kunkel, Otto: Die Jungfernhöhle bei Tiefenellern. Eine neolithische Kultstätte auf dem fränkischen Jura bei Bamberg. Münchener Beitr. Vor- und Frühgeschichte 5, 1955, S. 66.

⁵⁰⁸ Wörtlich heißt es: „Hier meint man mitunter Schnittspuren zu erkennen.“ G. Asmus in Kunkel, Otto: Die Jungfernhöhle bei Tiefenellern. Eine neolithische Kultstätte auf dem fränkischen Jura bei Bamberg. Münchener Beitr. Vor- und Frühgeschichte 5, 1955, S. 66. Wie Henke und Rothe betonen, lassen sich mit einem Steinwerkzeug auf Knochen angebrachte Kratz- und Schnittspuren selbst mit einem Elektronenmikroskop nicht einwandfrei von Kratzern unterscheiden, die durch Steine hervorgerufen wurden. Auch die Differenzierung von Schnittspuren und durch Tierfraß verursachten Kratzern ist äußerst schwierig und ohne Verwendung eines modernen Raster-Elektronenmikroskops nicht möglich. Vgl. Henke, Winfried und Hartmut Rothe: Paläoanthropologie, Heidelberg 1994, S. 20 - 25.

⁵⁰⁹ G. Asmus in Kunkel, Otto: Die Jungfernhöhle bei Tiefenellern. Eine neolithische Kultstätte auf dem fränkischen Jura bei Bamberg. Münchener Beitr. Vor- und Frühgeschichte 5, 1955, S. 73.

⁵¹⁰ Vgl. Peter-Röcher, Heidi: Kannibalismus in der prähistorischen Forschung, Berlin, Bonn 1994, S. 102.

⁵¹¹ Vgl. ebd.

dem Ergebnis, daß Kannibalismus im prähistorischen Mitteleuropa in keinem einzigen Falle nachweisbar, ja auch nur wahrscheinlich ist. Gerade im Falle der Jungfernhöhle wären andere Deutungen erheblich naheliegender gewesen. An den Skelettresten konnten einerseits keine anthropogenen Einwirkungen festgestellt werden, dadurch wird die Annahme, die Körper seien in zerstückeltem Zustand in die Höhle eingebracht worden, unwahrscheinlich. Andererseits sprechen die starke Streuung der Knochenfragmente und der seltene Tierfraß gegen die Annahme, vollständige Leichen seien in der Höhle niedergelegt worden. Peter-Röcher nimmt daher an, daß es sich bei den Funden in der Jungfernhöhle um Sekundärbestattungen handeln könne. Dies würde auch das Fehlen bestimmter kleinerer Knochen, wie Rippen, Hand- und Fußknochen erklären.⁵¹² Gegen diese Vermutung ist eingewandt worden, die Bestattungssitten der Bandkeramiker, nämlich die Beisetzung auf Friedhöfen, sei bekannt und entspreche nicht dem Befund in der Jungfernhöhle.⁵¹³ Wie Peter-Röcher jedoch zeigen konnte, handelt es sich bei den bandkeramischen Gräberfeldern lediglich um einen bestimmten Ausschnitt aus einer ganzen Anzahl von praktizierten Bestattungssitten, die nur wegen ihrer Ähnlichkeit mit den heutigen Verhältnissen in der Literatur unverhältnismäßig große Beachtung fanden. Die im Vergleich zu den Siedlungsfunden geringe Zahl der Gräberfelder, zugleich die Vielzahl der intramuralen Bestattungen gerade von Frauen und Kindern ist dabei ebensowenig berücksichtigt worden wie die Funde einzelner Knochenfragmente, die ebenfalls für Sekundärbestattungen sprechen.⁵¹⁴ Das Fehlen eines Teiles der Schädel in der Jungfernhöhle einerseits und der Nachweis isolierter menschlicher Schädel in bandkeramischen Siedlungen andererseits machen deutlich, daß die Bandkeramiker nicht nur die alte Sitte der Sekundärbestattung pflegten, sondern daß sie darüber hinaus wie die Bewohner des frühen Jericho, Çatal Hüyük und Hacilar zumindest in einigen Fällen die Schädel ihrer Toten zu Erinnerungszwecken oder für einen regelrechten Totenkult zurückbehielten.⁵¹⁵

Die fehlenden Incisivi und Canini in den Kiefern der Toten belegen, daß bei einem Teil der Bandkeramiker ein Brauch verbreitet war, der sich schon auf dem mesolithischen Gräberfeld im dänischen Vedbaek hatte nachweisen lassen. Dort trugen einige der Bestatteten Ketten

⁵¹² Vgl. ebd. S. 103.

⁵¹³ Die Lagerung der Knochenfragmente, wie sie aus dem Fundbericht hervorgeht, erinnert an Befunde, wie sie aus Großsteingräbern vorliegen. Da heißt es beispielsweise: „Große Teile der Skelette fehlten... Die Leichen hatten offenbar an einer Stelle gelegen, bis Weichteile und Bänder aufgelöst waren. Erst danach hatte man die Skelette in die Kammer verbracht und aus unerfindlichen Gründen die meisten Langknochen zerbrochen.“ Schirinig, Heinz (Hg.): Großsteingräber in Niedersachsen, Hildesheim 1979, S. 130 - 131.

⁵¹⁴ Vgl. Peter-Röcher, Heidi: Kannibalismus in der prähistorischen Forschung, Berlin, Bonn 1994, S. 103. Peter-Röcher führt darüber hinaus eine Vielzahl von Belegen für Sekundärbestattungen der Bandkeramiker aus der Literatur an.

⁵¹⁵ In der Jungfernhöhle kann zusätzlich eine alternative Bestattungspraxis möglich gewesen sein, wenn auch Sekundärbestattung wahrscheinlich ist. Wie Peter-Röcher referiert, werden auf Nauru/Mikronesien die Toten von ihren Angehörigen in Höhlen geworfen. „Auf die hinabgestürzten Leichname werden grosse Steine und Feuerbrände geschleudert, eine Sitte, die leider für die Gewinnung anthropologischen Materials sehr peinlich ist, da die meisten Skeletteile vollständig zertrümmert werden. Die Vornehmen werden übrigens in der Erde bestattet.“ Diese Bestattungspraktiken, die völkerkundlich belegt sind und die dem archäologischen Kontext nicht widersprechen, sind von den Erstbearbeitern nicht einmal in Erwägung gezogen worden. Vgl. Peter-Röcher, Heidi: Kannibalismus in der prähistorischen Forschung, Berlin, Bonn 1994, S. 103.

aus durchlochenden Hunde- und Menschenzähnen.⁵¹⁶ Beispiele für diesen Brauch bei den Bankeramikern sind ein Grab in Nitra, wo ein etwa vierzigjähriger Mann eine Kette aus fünf durchbohrten menschlichen Zähnen trug, und der Fund einer solchen Kette aus einer bandkeramischen Grube bei Zeuzleben/Kreis Schweinfurt.⁵¹⁷ Daß diese Ketten über die Erinnerung an den Toten hinaus vielleicht noch die Funktion eines schutzkräftigen Amuletts hatten, kann aus der gleichzeitigen Verwendung der scharfen und damit wehrhaften Hundezähne gefolgert werden.

Weitere wichtige Funde, die kultgebundene Anthropophagie und/oder Menschenopfer zur Zeit der Bandkeramik belegen sollen, sind die zahlreichen Siedlungsgruben, in denen sich menschliche Überreste vergesellschaftet mit angeblichem Kultgerät und Speiseopfern fanden. Der religiöse Hintergrund dieser Praktiken läßt sich nach Dieter Kaufmann wie folgt rekonstruieren: Die frühneolithischen Siedler opferten dort, wo sich „die göttliche Macht aktuell und furchterregend gezeigt hatte... oder wo sie den Sitz der übernatürlichen Kräfte wähten.“⁵¹⁸ Die Anlage der konkreten Opferstätte orientierte sich an dem gedachten Aufenthaltsort der Gottheit. „War es die Erde, in der namentlich die Muttergöttin ihren Sitz hatte, so wurde das Opfer ganz vergraben.“⁵¹⁹ Wendet man die theoretischen Erörterungen Kaufmanns auf die einzelnen Funde an, so zeigte sich die Macht der Gottheit besonders häufig, auffällig und furchterregend innerhalb der Siedlungsareale, denn dort wurden die meisten Opfergruben gefunden. Adressat für die Opfer war die Muttergöttin, die anscheinend ihren Sitz in der Erde hatte, auch wenn dies aus den Funden entsprechender Abbildungen, z. B. den sogenannten Krötendarstellungen auf der Keramik, keineswegs hervorgeht. Offensichtlich nahm diese Muttergöttin es keineswegs übel, wenn man an ihrem Aufenthaltsort, der Erde, einmal die ihr zugeordneten Opfer von Menschen über Menschenstücke, Speisen, ganzen Ferkeln bis zu zerschlagener Keramik vergrub, direkt daneben aber seinen Hausmüll entsorgte. Verblüffen muß auch, daß die Religion der Linienbandkeramiker, oder doch zumindest ihre Kultpraxis, sich bereits in neolithischer Zeit an der Landesgrenze zur ehemaligen DDR orientiert haben soll: drüben Menschenopfer, hüben, nämlich in Niedersachsen, lediglich Siedlungsabfälle.

Als einer der wichtigsten Belege für die Opferpraxis im frühen Neolithikum auf deutschem Gebiet gilt der Grabungsbefund von Zauschwitz, wo Menschenopfer und Kannibalismus eindeutig, wie Kaufmann meint, nachgewiesen werden konnten.⁵²⁰ Die Grabungen wurden von Werner Coblenz durchgeführt und ihre Ergebnisse in knapper Form veröffentlicht.⁵²¹

⁵¹⁶ Vgl. May, Fabienne: *Les Sepultures Préhistoriques*, Paris 1986, S. 131 - 134.

⁵¹⁷ Vgl. Nieszery, Norbert: *Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern*, München, Espelkamp 1995, S. 27.

⁵¹⁸ Kaufmann, Dieter: *Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes*, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: *Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Berlin 1989, S. 118.

⁵¹⁹ Ebd. S. 113.

⁵²⁰ Vgl. ebd. S. 130.

⁵²¹ Vgl. Coblenz, Werner: *Bandkeramischer Kannibalismus in Zauschwitz*, in: *Ausgrabungen und Funde* 7, 1962, S. 67 - 69.

Gefunden wurden in einer Grube Menschenknochen, ein Mahlstein, zwei Fragmente von Rinderknochen sowie ein Steinschaber und die Reste von Keramik. Anhand der Unterkiefer ließ sich feststellen, daß die Knochenreste von fünf Individuen unterschiedlichen Alters, darunter auch Kindern, stammen mußten. Nach Coblenz wurden sowohl die Schädelkalotten als auch die Langknochen absichtlich zertrümmert; angeblich, um an das Mark und Hirn der Opfer zu gelangen. Andere Skeletteile werden nicht erwähnt; die anthropologische Untersuchung steht bis heute aus. Aus dem Fundbericht geht nicht hervor, welche konkreten Spuren an den Knochenfragmenten auf eine Tötung der Opfer oder auf Manipulationen an der Leiche schließen lassen. Tatsache ist, daß allein das Vorhandensein von menschlichen Knochenfragmenten als Beweis für Anthropophagie und Menschenopfer gewertet wird.

Funde von menschlichen Skelettresten in Gruben hat es nicht allein in Zauschwitz gegeben. Kaufmann erwähnt eine ganze Serie von entsprechenden Ausgrabungen, die seiner Ansicht nach sogar eine Zuordnung zu verschiedenen Kultpraktiken erlauben. Da sind einmal Menschenopfer in toto, wie sie „uns im Opferbefund im jüngstlinienbandkeramischen Graben von Eilsleben mit der Niederlegung des Skelettes einer 17 - 19jährigen Frau“⁵²² begegnen. Darüber hinaus gibt es die Stückelopfer, belegt durch Funde von Eilsleben.⁵²³ Eine weitere Form von Opfer, das pars-pro-toto-Opfer, sei ebenfalls von Eilsleben belegt.⁵²⁴ Den Originalfundberichten ist nicht zu entnehmen, warum es sich jeweils um Opfer handeln soll, lediglich folgender Sachverhalt wird deutlich: Im Bereich der befestigten Siedlung Eilsleben fanden sich in Gruben die unterschiedlichsten Überreste menschlicher Aktivitäten, wie sie mit bäuerlicher Wirtschaftsweise verknüpft sind, darunter auch komplette Bestattungen und einzelne menschliche Überreste. Wie immer, wenn ein Skelett nicht im anatomischen Verband angetroffen wird, fühlen sich die Ausgräber zu einer Erklärung des als nicht normal empfundenen Sachverhaltes verpflichtet. Die Behauptung, es habe ritueller Kannibalismus oder Menschenopfer vorgelegen, ist ohne weitere Prüfung des Sachverhaltes und ohne Erwägen alternativer Deutungsmöglichkeiten schnell bei der Hand. So auch in Eilsleben. Jedoch die Beschreibung eines „normalen“ Toten aus Grab 1/84 liest sich wie folgt: „Die Schädelknochen des Toten, der nur etwa 0,50 m unter der heutigen Oberfläche bestattet worden war, waren durch den Pflug weitgehend zerstört.“⁵²⁵ Offensichtlich gibt es also außer der (in keinem Fall belegten) absichtlichen Schädelzertrümmerung durch übereifrige Glaubensgenossen noch andere Ursachen, die zur Beschädigung menschlicher Überreste führen können. Nicht nur landwirtschaftliche Nutzung in geschichtlicher und vorgeschichtlicher Zeit kann für die Störung ursprünglich „normaler“ Bestattungen verantwortlich sein. Bei Grabungen in Ober-Hörgern im Wetteraukreis fanden sich in einigen

⁵²² Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 129.

⁵²³ Vgl. ebd. S. 129.

⁵²⁴ Vgl. ebd. S. 129.

⁵²⁵ Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 246.

Gruben menschliche Knochenfragmente von linken Schienbeinen, die von erwachsenen Individuen stammen dürften. Diese Knochen wiesen Spuren von Schweinefraß auf.⁵²⁶ Die verschiedenen Grabungsergebnisse kombiniert mit elementaren Kenntnissen über das Leben in einem Dorf ursprünglicher Ackerbauern macht entgegen den weitverbreiteten Opferthesen eher folgenden Sachverhalt wahrscheinlich: Die Bewohner bandkeramischer Siedlungen begruben einen Teil ihrer Toten innerhalb des Siedlungsareals. Vielleicht hat man sich mit den Bestattungen nicht immer große Mühe gegeben, wahrscheinlich ist das Ausheben einer sehr tiefen Grube mit steinzeitlichem Werkzeug auch sehr mühevoll; zumindest waren die für das Begräbnis vorgesehenen Gruben nicht besonders tief.⁵²⁷ Solche Bestattungen sind sicherlich immer wieder gestört worden. Hat das Erstbegräbnis eine Weile zurückgelegen, wurden vielleicht bei der Verlegung eines Hauses alte Gräber unbeabsichtigt geöffnet; dann könnten die Überreste der Toten aufgesammelt und in einer neuen Grube wieder beigesetzt worden sein; eine von verschiedenen möglichen Erklärungen für den Befund in Zauschwitz.⁵²⁸ Sicherlich sind bei Arbeiten, wie sie in bäuerlichen Betrieben an der Tagesordnung sind, gelegentlich Skelette freigelegt worden. Dies ist beispielsweise denkbar bei der Anlage eines neuen Gemüsegartens. Konnte man sich in einem solchen Falle an die Bestattung noch erinnern, wird man vielleicht Skelettreste und ursprüngliche Beigaben in einer neuen Grube beigesetzt haben. Handelt es sich bei dem Toten aber um einen Unbekannten, liegt die Bestattung zu lange zurück oder ist vielleicht gar nicht mehr bekannt, wird man die schon halb verwitterten Knochen einfach mit anderem Hausmüll zusammen in eine der zahlreichen Müllgruben geworfen haben. Ein besonderes Licht auf Funde einzelner beschädigter menschlicher Knochen wirft der oben erwähnte Nachweis von Schweinefraß. Schweine werden in ursprünglich lebenden bäuerlichen Gesellschaften häufig frei gehalten; in einer durch einen Zaun geschützten neolithischen Siedlung ist das sogar wahrscheinlich. Solche frei herumstomernden Schweine sind ständig auf der Suche nach Nahrung. Dabei durchstöbern sie nicht nur Küchenabfälle, sondern sind auch in der Lage, mit Hilfe ihrer kräftigen Hauer den Boden gründlich umzupflügen. Bekannt ist ebenfalls, daß Schweine Allesfresser sind, also kaum irgend etwas Eßbares liegen lassen. Wie die Untersuchungen an den menschlichen Gebeinen von Ober-Hörgern belegen, haben die Schweine offensichtlich auch Tote nicht verschmäht. Es muß davon ausgegangen werden, daß mehr als ein Begräbnis von wühlenden Schweinen aufgebracht und die vielleicht halbverweste Leiche zerstückelt und angefressen worden ist. Von den Schweinen hervorgewählte Leichenteile wurden vielleicht von den Tieren verschleppt oder von den Bewohnern

⁵²⁶ Vgl. Peter-Röcher, Heidi: Kannibalismus in der prähistorischen Forschung, Berlin, Bonn 1994, S. 107.

⁵²⁷ Vgl. Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 246.

⁵²⁸ Eine weitere Erklärungsmöglichkeit ist, auch hier Sekundärbestattung anzunehmen.

fortgeworfen und finden sich anschließend an einem völlig anderen Platz.⁵²⁹ Grund genug, um daraus einige Jahrtausende später ein Teilopfer zu machen.⁵³⁰

Wie schnell aus einem Begräbnis ein Opfer wird, zeigt sich am Beispiel Eilsleben. In Grube 3/84 wurde ein in Bauchlage befindliches Skelett ausgemacht, „dessen Arme möglicherweise an die Beine gefesselt waren.“⁵³¹ Aus dem Bericht geht nicht hervor, welche Indizien den Ausgräber zu der Annahme einer Fesselung veranlaßt haben könnten, denn außer dem hier zitierten Satz werden keinerlei weitere Angaben zu dem Fund gemacht. Direkt im nächsten Satz wird von diesem Grab bereits als „Opferschacht“⁵³² gesprochen, obwohl abgesehen von der Bauchlage nichts für eine Opferung spricht. Die Bestattung in Bauchlage ist jedoch, wenn auch selten, kein Einzelfall. Auch in Bruchstedt hatte man diese Lage für die Toten gewählt. Ob mit der von der üblichen Seitenlage abweichenden Lagerung der Verstorbenen besondere Vorstellungen verknüpft waren, läßt sich heute nicht mehr sagen.

Häufig ist es nicht der archäologische Kontext, der zur Interpretation eines Fundes als angebliches Opfer führt, sondern es sind mehr oder weniger begründete Verknüpfungen mit Ausgrabungen in völlig anderen kulturellen Zusammenhängen. Zwei Beispiele sollen hier aufgeführt werden.

Die als Menschenopfer gedeutete Tote von Eilsleben wurde nicht zuletzt deshalb als Opfer angesprochen, da über dem Skelett der jungen Frau der Schädel eines „weiblichen Urs mit abgeschlagenen Hornzapfen und Schlagverletzung“⁵³³ lag. Daraus kann Kaufmann folgende Zusammenhänge ablesen: „Aus der Existenz frühneolithischer männlicher Tierplastiken ist auf Grund der Analogiebefunde von Çatal Hüyük - Wechselverhältnis von ´Muttergottheit´ und Stier... die männliche Tierplastik bisher als maskuline Komponente im frühneolithischen Fruchtbarkeitskult gedeutet worden... Sprechen wir jetzt jedoch die Tierplastiken vorwiegend als Substitutopfer an, so ist selbstverständlich insgesamt eine Neubewertung dieses Problemkomplexes unumgänglich. Insofern überrascht die Tatsache keineswegs, daß über dem Skelett der jungen Frau im jüngstlinienbandkeramischen Graben von Eilsleben der

⁵²⁹ Entsprechende Verhältnisse konnte die Verf. bei den Makonde im südlichen Tansania beobachten. Auch hier werden die Toten gelegentlich innerhalb der Siedlungen beigesetzt, obwohl ordnungsgemäße Friedhöfe existieren. Wurde das Grab nicht tief genug ausgehoben, wird es mit Sicherheit von Tieren wieder aufgedigert, auch von Schweinen. Bei nachträglich gestörten Begräbnissen läßt man wenig Pietät walten. Die menschlichen Gebeine werden einfach entsorgt. Vgl. Eigene Aufzeichnungen aus Afrika 1986 - 1989, unveröffentlicht.

⁵³⁰ Gleiche Beobachtungen konnten in Indonesien gemacht werden. Dort begraben die Mambai ihre Toten im Zentrum des Dorfes auf dem Tanzplatz. Bei der Aushebung von Gräbern gelangen häufig die Knochen älterer Bestattungen an die Oberfläche, denen jedoch von den Dorfbewohnern wenig Beachtung geschenkt wird. Vgl. Peter-Röcher, Heidi: Mythos Menschenfresser. Ein Blick in die Kochtöpfe der Kannibalen, München 1998, S. 21.

⁵³¹ Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 246.

⁵³² Ebd. S. 246.

⁵³³ Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 130.

Schädel eines weiblichen Urs deponiert worden ist.⁵³⁴ Nun ist aber eine Wechselbeziehung zwischen Muttergottheit und Stier aus Çatal Hüyük keineswegs belegt, sondern von Mellaart in Anlehnung an eine These Frazers nur vermutet worden. Selbst wenn ein solcher (falscher) Zusammenhang vorausgesetzt werden könnte, wird daraus nicht automatisch deutlich, wieso man den Schädel eines weiblichen, also nicht den männlichen Gott repräsentierenden Urs zusammen mit einer jungen Frau geopfert haben soll. Was die Tierfiguren, die sich in keinem Fundzusammenhang mit der fraglichen Toten befunden haben, in diesem Kontext als mögliche Substitutopfer zu suchen haben, bleibt völlig unklar. Als dürre Tatsache bleibt, daß die Ausstattung der Toten mit einer Reibeplatte und mit Tierknochen, einem Urschädel, der, da er etwa 20 cm über der Toten lag, wahrscheinlich ursprünglich nicht zum Begräbnis gehörte, keinesfalls außergewöhnlich ist. Im Neolithikum hat es immer wieder Bestattungen auch in Befestigungsgräben gegeben. Lediglich die Beigabe eines Schädels anstelle eines bloßen Knochenfragments, welches den einzig erhaltungsfähigen Teil einer Fleischspeisenbeigabe darstellte, ist ungewöhnlich. Wie Kaufmann schreibt, ist diese angebliche Opferstätte auch nur ein einziges Mal benutzt worden - ein mehr als deutliches Indiz, daß es sich eben nicht um einen Kultplatz, sondern nur um ein Grab handelt.⁵³⁵

Ein weiteres Beispiel für angebliche Opferpraktiken sei genannt: Zumindest einige der in den linienbandkeramischen Siedlungen gefundenen Gruben mit ihrer Füllung aus tönernen Kultgegenständen, wie z.B. Idolfragmenten, dazu Tierskeletten oder deren Teilen, eventuell Fragmenten menschlicher Gebeine, Pflanzenresten und Gefäßscherben dienten nach Ansicht Kaufmanns entweder als Opfergruben oder als sogenannte Depositgruben für die bei den Kulthandlungen anfallenden Abfälle.⁵³⁶ Er beruft sich weniger auf die in Mitteldeutschland untersuchten Gruben selbst oder deren Inhalt, als vielmehr auf eine Übersichtsarbeit János Makkays, der solche Opfergruben im neolithischen Europa mehrfach nachweisen zu können glaubte.⁵³⁷ Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Beschreibung solcher Gruben aus dem minoisch-mykenischen Griechenland, die sich durch „ex-voto-artige Gegenstände, gebrannte Tierknochen, feine Aschenreste von Pflanzen und Getreide, weiterhin Schichten, die wahrscheinlich Spuren von Blut, Wein, Öl oder Honig in Form von Verfärbung enthalten,“ auszeichnen.⁵³⁸ Ähnliche Opfergruben soll es nach Makkay bereits im neolithischen Griechenland gegeben haben, wobei die Unterscheidung zwischen Opfergruben, Depositgruben und Abfallgruben vor allem dann kaum möglich sein wird, wenn nicht ihre Lage in einem besonderen Bezirk (Tempelbezirk) oder eine Häufung bestimmter

⁵³⁴ Ebd. S. 130.

⁵³⁵ Kriterien zur Identifizierung von Heiligtümern hat Carsten Colpe zusammengetragen. Hierzu zählt auch, daß Opferplätze regelmäßig immer wieder benutzt werden. Vgl. Colpe, Carsten: Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in Ur- und prähistorischen Epochen, in: Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa, Göttingen 1970, S. 18 - 39.

⁵³⁶ Vgl. Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 126.

⁵³⁷ Makkay, János: Über neolithische Opferformen, in: Symposium international sur les religions de la Préhistoire, Valcamonica 18. - 23. September 1972, S. 161 - 173.

⁵³⁸ Ebd. S. 162.

Funde (z.B. Votivfiguren) eine solche Deutung von vornherein nahelegt.⁵³⁹ Ob es sich bei einem verbrannten Tierknochen um ein gottgefälliges Opfer oder um die Überbleibsel eines vergnüglichen Grillabends im heimischen Kreis gehandelt hat, ist dem Knochen selbst einige tausend Jahre später kaum anzusehen. Daher müssen auch etliche der von Makkay als Beispiele angeführten Funde zweifelhaft bleiben. Obwohl Makkay von der Existenz der Opfergruben in weiten Teilen des neolithischen Europa überzeugt ist, stellt er expressis verbis fest, daß solche Gruben im Verbreitungsgebiet der Linienbandkeramik noch nicht festgestellt werden konnten.⁵⁴⁰ Letztlich wird aus dem Nachweis von Opfergruben im Griechenland des minoischen und helladischen Zeitalters auf mögliche Vorläufer im neolithischen Griechenland geschlossen, wobei die Belege jedoch nicht ganz überzeugen können. In einem weiteren Gedankenschritt wird aus der bei Makkay angedeuteten Möglichkeit der Existenz von Opfergruben auch in Mitteleuropa bei Kaufmann die feste Gewißheit, daß es solche Kultstätten gegeben habe.

Aus den angeblichen Nachweisen von Menschenopfern, bei denen es sich vorwiegend um Frauen gehandelt haben soll, und den vermuteten Opfergruben, in denen sich gelegentlich menschliche Überreste fanden, schließt Kaufmann, daß es sich auch bei den weiblichen Idolen um Opfer handeln muß, die als Substitutionsopfer gedient haben sollen, denn „sicherlich konnte sich keine bandkeramische Gemeinschaft bei Gefahr ihrer eigenen Vernichtung erlauben, jede Kulthandlung mit einem Menschenopfer zu verbinden.“⁵⁴¹ Da aber weder Menschenopfer noch Opfergruben nachweisbar sind, kann über die von Kaufmann vorgeschlagene Indizienkette die Bedeutung der Statuetten nicht erschlossen werden. Auch der archäologische Kontext - es handelt sich meist um Lesefunde oder Stücke aus Abfallgruben - hilft nicht weiter. Ob die Idole in irgendeinem häuslichen Kult ähnlich wie in Griechenland eine Rolle gespielt haben, muß im Dunkeln bleiben.

Die kritische Diskussion der angeblichen Kulte der Linienbandkeramiker führt letztlich zu dem mageren Ergebnis, daß aus dem frühen Neolithikum auf dem Gebiet Deutschlands mit Ausnahme von Praktiken, die mit Bestattungen zusammenhängen, keinerlei Kulte nachweisbar sind. Weder für Menschenopfer noch für Anthropophagie konnten überzeugende Belege angeführt werden. Nicht einmal Tieropfer lassen sich beweisen. Begnügt man sich jedoch mit weniger spektakulären Erscheinungen, finden sich einige Hinweise auf Handlungen, die mit den Glaubensvorstellungen der Bandkeramiker in unmittelbarem Zusammenhang stehen. Dazu gehören die Funde von Silexklingen und Absplissen in den Pfostengruben einiger Häuser der Siedlung von Köln-Lindenthal, die von den Ausgräbern mit Bauopfern in Zusammenhang gebracht wurden.⁵⁴² Eine Bedeutung

⁵³⁹ Vgl. ebd. S. 166.

⁵⁴⁰ Vgl. ebd. S. 172.

⁵⁴¹ Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 127.

⁵⁴² Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 346.

hatten sicherlich auch einige der theriomorphen Figurinen oder Gefäße, so das Fragment eines Kumpfes mit Rinderkopfverzierung aus Pouchov⁵⁴³, eine Tierfigur (möglicherweise ein Ferkel)⁵⁴⁴ oder Reste eines theriomorphen Gefäßes in Zauschwitz.⁵⁴⁵ Im Zusammenhang mit möglichen Kulthandlungen kann das „Altärchen“ von Eilsleben ebenso genannt werden wie ein Keramikgefäß aus Erfurt, das als sitzende Frau gearbeitet ist, die ein Gefäß in den Händen hält.⁵⁴⁶ Für alle diese Funde gilt jedoch das gleiche wie für die Figurinen: Ihre ehemalige Verwendung kann nicht mehr rekonstruiert werden.

3.1.2.3. Todesvorstellungen

Die Bestattungssitten und damit der Totenglaube der Bandkeramiker wirken auf den ersten Blick einheitlich - Inhumation oder Brandbestattung auf Gräberfeldern scheint die Regel gewesen zu sein. Die weitgehende Übereinstimmung hinsichtlich Ausrichtung der Gräber, Lage der Toten und Beigaben läßt vermuten, daß die Bandkeramiker auf einen Fundus fest verankerter Sitten und Gebräuche zurückgreifen konnten, die eine Annäherung an die mit der Bestattung verbundenen Vorgänge und deren geistigen Hintergrund erlauben.⁵⁴⁷

Als „normale“, d.h. die übliche und am weitesten verbreitete Bestattungsform bei den Bandkeramikern gilt die Körperbestattung auf Gräberfeldern. Auffällig ist dabei ein Mißverhältnis zwischen Siedlungsbefunden und den weitaus selteneren Nekropolen. Bandkeramische Gräberfelder sind von der Südslowakei im Osten bis ins Pariser Becken im Westen verbreitet, wobei sich Häufungen von Funden in der Oberrheinischen Tiefebene, im mittleren Neckartal, im Gebiet von Halle und im Oberpfälzisch - Niederbayrischen durchaus mit Siedlungsschwerpunkten decken. Andererseits finden sich kaum Friedhöfe in den östlicheren „Ballungszentren“ der Linienbandkeramischen Kultur, wie beispielsweise in Böhmen und der Ungarischen Tiefebene, wo Siedlungsbestattungen vorherrschen.⁵⁴⁸ Über den Ursprung der Sitte, die Toten auf Gräberfeldern zu beizusetzen, ist nichts bekannt. Während einige Autoren der Ansicht sind, dieser Brauch sei aus Osteuropa eingeführt

⁵⁴³ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Tafeln, München 1968, Tafel 223, Abb. 12.

⁵⁴⁴ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 500.

⁵⁴⁵ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Tafeln, München 1968, Tafel 223 Abb. 20.

⁵⁴⁶ Vgl. Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 122, und Röder, Brigitte: Bäuerliche Gesellschaften, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 263 - 264.

⁵⁴⁷ Vorsicht ist jedoch bei diesen Schlußfolgerungen geboten. Meyer-Orlac konnte feststellen, daß die äußere Form von Bestattungen bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen völlig identisch war, die Inhalte jedoch gänzlich verschieden. Während die eine Gruppe bestimmte Riten für den Frieden der Seele des ungefährlichen und unschädlichen Toten durchführte, übernahm eine andere Bevölkerungsgruppe die gleichen Riten, um den Toten, von dem man Feindseligkeiten erwartete, zufriedenzustellen. Letztlich kann also immer nur ein äußerer Rahmen für alles, was mit dem Tod, dem Totenglauben und einer Vorstellung vom Leben nach dem Tode zusammenhängt, angegeben werden. Vgl. Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 238 - 243.

⁵⁴⁸ Nieszery vermutet, daß ein Großteil der nur flach eingetieften Grabstätten der Erosion zum Opfer gefallen ist, so daß sich die ursprüngliche Verteilung und Dichte der Gräberfelder nicht mehr ermitteln läßt. Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 28.

worden, nehmen andere eine selbständige Entwicklung der Bestattungssitten an. Charakteristisch für die bandkeramischen Nekropolen ist ihre Nähe zu den Siedlungen. Die Anzahl der dort bestatteten Toten ist sehr unterschiedlich und kann zwischen Friedhöfen mit nur 5 oder 10 bis zu solchen von 300 Grabstätten variieren.⁵⁴⁹ Meist, wie beispielsweise in Wittmar, Arnstadt oder Bruchstedt, wurden die Toten in einfachen ovalen Erdgruben mit einer erhaltenen Tiefe von 60 - 80 cm beigesetzt. Die Ausmaße der Grabgruben, in denen gelegentlich hölzerne Einbauten festgestellt werden konnten, sind so gewählt, daß sie sich in Länge und Breite den Dimensionen des Verstorbenen anpassen, wobei einige der Befunde sogar auf zu kleine Gruben hinweisen.⁵⁵⁰ Die Gräber sind im Allgemeinen ost-westlich ausgerichtet, bevorzugte Blickrichtung ist Süden,⁵⁵¹ jedoch kommen regelmäßig sogenannte „antipodische Nebenorientierungen“ vor.⁵⁵² Die Toten wurden in Hockstellung auf der linken Seite liegend in das Grab gebettet; aber es sind auch rechtsseitige Lagerung, gelegentlich eine geschlechtsspezifische Rechts - oder Linkslagerung belegt. Einige der Toten hielten die Hände vor das Gesicht. Die Hockstellung wird meist als Schlafhaltung gedeutet, eine Interpretation, für die auch die vor das Gesicht gelegten Hände sprechen. Für die von Ström vertretene Auffassung, man habe der Leiche die Haltung eines Kindes im Mutterleibe gegeben, diese Lage des Toten spreche also von einem Wiedergeburtsglauben, fehlen jegliche Belege.⁵⁵³ Während Röder der Ansicht ist, das Begräbnis auf einem regelrechten Friedhof sei das Vorrecht von Privilegierten, und da vorwiegend Männern gewesen,⁵⁵⁴ betont Nieszery, daß der Anteil von Frauen und Männern auf den meisten Gräberfeldern in etwa gleich sei.⁵⁵⁵ Etwa 60% der Körpergräber sind mit Beigaben versehen, wobei die Ausstattung vor allen Dingen von Begräbnissen älterer Männer nach Nieszery oft reicher ist als die von Frauen.⁵⁵⁶ Dies trifft jedoch sicher nicht auf alle Gräberfelder zu: In Sondershausen schienen gerade jüngere Männer mit reicheren Gaben bedacht worden zu sein;⁵⁵⁷ während die in dieser Arbeit explizit aufgeführten Beispiele wenn überhaupt, eine Bevorzugung junger Mädchen vermuten lassen. Nach einer Gewichtung sämtlicher Merkmale glaubt Nieszery,

⁵⁴⁹ Vgl. ebd. S. 29 - 36.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd. S. 67.

⁵⁵¹ Der Blickrichtung der Toten wird häufig eine besondere Bedeutung unterstellt, beispielsweise die Behauptung, daß der Blick der Toten auf den Sonnenhöchststand gerichtet sei und daher auf einen beginnenden Sonnenkult geschlossen werden könne. Nieszery weist jedoch darauf hin, daß sich bei der bevorzugten Linkslagerung der Hockerbestattungen ein Blick in südliche Richtung aus den anatomischen Gegebenheiten des Menschen zwangsläufig ergebe. Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 73 - 77, und Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 364.

⁵⁵² Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 19.

⁵⁵³ Vgl. Ström, Ake V. und Harald Biezais: Germanische und Baltische Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975, S. 65.

⁵⁵⁴ Vgl. Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 257.

⁵⁵⁵ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 19. Auf S. 211 heißt es dagegen: „Danach sind auf allen behandelten Gräberfeldern deutlich mehr männliche als weibliche Individuen bestattet worden.“

⁵⁵⁶ Vgl. ebd. S. 19.

⁵⁵⁷ Vgl. ebd. S. 37.

daß in der frühen Bandkeramik ältere Männer und Frauen reichlich ausgestattet wurden, die er als Führungspersönlichkeiten einer Sippe deuten möchte. In den späteren Belegungsphasen nimmt der Reichtum der Beigaben allgemein ab, großzügig ausgestattete Frauen- und Kindergräber fehlen hier völlig.⁵⁵⁸ Unter den Beigaben ist für Frauen in erster Linie Schmuck aus Spondylusmuscheln zu nennen, wenn es sich hier auch weniger um Beigaben im eigentlichen Sinne als vielmehr um Bestandteile der Tracht handeln dürfte.⁵⁵⁹ Schuhleistenkeile, die Röder als exklusive und wertvolle Beigabe für ausschließlich Männergrabstellen aufführt,⁵⁶⁰ weist Nieszery auch in Frauengräbern nach.⁵⁶¹ Insgesamt muß der Eindruck entstehen, die Toten seien vorwiegend mit ihrer ganz persönlichen Habe bestattet worden. So deuten z. B. die Pfeilspitzen über der Schulter männlicher Toter darauf hin, daß sie zum Zeitpunkt der Bestattung einen Köcher mit Pfeilen über der Schulter trugen. Ähnlich können Spinnwirtel und Mahlsteine in Frauengräbern interpretiert werden. Dies heißt zunächst nicht mehr und nicht weniger, als daß man die Toten nicht ihrer persönlichen Habe berauben wollte, könnte jedoch ein Hinweis darauf sein, daß die jenseitige Welt ähnlich der diesseitigen gedacht wurde. Der Verstorbene hatte auch im Jenseits Bedarf an Jagdwaffen, Werkzeug und Hausgerät. Darüber hinaus wurden den Verstorbenen noch weitere Gaben mit auf den Weg in das Jenseits gegeben: Auf einigen Gräberfeldern wurden im Kopf- oder Fußbereich der Leiche angebliche Leerräume beobachtet, die gelegentlich noch Spuren organischen Materials zeigten. Nieszery geht davon aus, daß an diesen Stellen Grabbeigaben aus vergänglichem Material wie Holzgefäße, Körbe, Flechtwerk oder Textilien gelegen haben, die nicht erhaltungsfähig waren.⁵⁶² Gelegentliche Reste von Tierknochen sprechen dafür, daß man die Toten mit Wegzehrung versehen hat.⁵⁶³ Den gleichen Zweck erfüllten offensichtlich auch Keramikgefäße, die, wie der Fund von Stuttgart-Zuffenhausen zeigt, mit Nahrungsmitteln gefüllt waren.⁵⁶⁴ Außer Keramikgefäßen wurden gelegentlich in den Gräbern auch Scherben gefunden, die sich nicht zu einem Topf zusammensetzen ließen - für einige Autoren Grund genug zu vermuten, den Toten seien intentionell zerstörte Gegenstände für die jenseitige Welt mitgegeben worden.⁵⁶⁵ Nieszery kommt jedoch nach der

⁵⁵⁸ Vgl. ebd. S. 212.

⁵⁵⁹ Zur begrifflichen Unterscheidung von Beigaben, Mitgaben, Trachtbestandteilen und Nachgaben vgl. ebd. S. 103 - 115.

⁵⁶⁰ Vgl. Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 257.

⁵⁶¹ Nieszery betont, wie schwierig die Interpretation solcher Befunde sei; warum beispielsweise ein so allgegenwärtiges Gerät wie der Schuhleistenkeil in einige Gräber gelangte, in andere nicht. Eventuell könnte sich in unterschiedlichen Beigabekombinationen ein verschiedenes Alter der Bestattungen mit einem Wandel der Sitten, soziale Differenzierung und vieles mehr verbergen. Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 37.

⁵⁶² Vgl. ebd. S. 67.

⁵⁶³ Vgl. ebd. S. 109.

⁵⁶⁴ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 504.

⁵⁶⁵ Das Zerbrechen von Geschirr in Zusammenhang mit dem Begräbnisritus ist völkerkundlich ebenso belegt wie das Zerstören von Beigaben. Dem liegt die Vorstellung von der verkehrten Welt im Jenseits zugrunde, d.h. verbogene oder zerstörte Geräte sind im Jenseits wieder einsatzfähig. Vgl. Iten, Oswald, Zürich 1983, S. 147, und Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom

Diskussion verschiedener Möglichkeiten zu dem Schluß, daß es sich bei den Scherben um zufällig in die Grabfüllung gelangte Reste von Siedlungsschutt und/oder um Keramik handelt, die im Rahmen der Totenfeierlichkeiten, vielleicht als Ausdruck der Trauer, am Grab zerstört wurde.⁵⁶⁶ Die hier diskutierte Bestattungsform auf Gräberfeldern spricht für folgende Todesvorstellungen: Der Tote wurde in der Nähe der Siedlung, aber auf einem Gräberfeld beigesetzt - der Welt der Lebenden tritt die Welt der Toten als eigener Bereich gegenüber. Diese Totenwelt war offensichtlich derjenigen der Lebenden sehr ähnlich; die Ausrichtung der Gräber als Aufenthaltsort der Toten in ostwestlicher Orientierung entspricht derjenigen der Wohnhäuser. Die Verstorbenen wurden in ihrer üblichen Tracht, oft mit reichem Schmuck, aber auch mit ihren Waffen, Werkzeugen und Hausgerät versehen, beigesetzt, so als sollten sie auch in der jenseitigen Welt den gewohnten Beschäftigungen nachgehen. Bei einem Teil der Gegenstände, z.B. Waffen oder Schuhleistenkeilen, kann es sich auch um Statussymbole gehandelt haben. Entweder für die Existenz in der jenseitigen Welt, wahrscheinlich aber als Wegzehrung für eine Zeit des Übergangs von der diesseitigen in die jenseitige Welt wurden ihnen Nahrungsmittel in Keramikgefäßen mitgegeben. Über Riten und Gebräuche, die mit der Bestattung selbst verbunden waren, geben die Gräber selbst keine Auskünfte mehr, doch lassen die in den Siedlungen gefundenen menschlichen Überreste den Schluß zu, daß Begräbnisse auf Gräberfeldern weder die einzige noch die endgültige Bestattungsform waren.

Neben Inhumation hat die Brandbestattung eine nicht unwesentliche Rolle gespielt, wenn auch die Zahl der Brandgräber hinter derjenigen der Körpergräber deutlich zurücksteht. In den 60 - 80 cm eingetieften Gruben fand sich eine Verfüllung aus Holzkohle, vermischt mit Leichenbrand und Beigabenmaterial, das mitverbrannt worden war. In einigen Fällen waren jedoch zusätzliche Keramikgefäße in der Grube niedergelegt worden. Meist konnte kein Behältnis oder Grabeinbau festgestellt werden, der die Knochenreste aufgenommen hätte,⁵⁶⁷ bei Arnstadt war der Leichenbrand jedoch von einem Zipfelgefäß abgedeckt und weitere Gefäße mit in die Grabgrube gegeben worden.⁵⁶⁸ Brandbestattung gilt allgemein als Nachweis für einen Seelenglauben: Der Verbrennungsprozeß soll helfen, die Seele von ihrer sterblichen Hülle zu befreien. Auf den ersten Blick hätten sich demnach die Jenseitsvorstellungen der Bandkeramiker selbst innerhalb einzelner Ortschaften stark unterschieden. Hier ein Seelenglaube, dort der Glaube an körperliche Weiterexistenz in einer der Welt der Lebenden vergleichbaren Totenwelt. Solche Unterschiede in der Vorstellung muß und wird es jedoch nicht gegeben haben. Auch in Körpergräbern haben Beigaben nur dann einen Sinn, wenn die Dinge beseelt gedacht werden, denn die Bandkeramiker wußten genau, daß die den Toten mit ins Grab gegebenen Güter verwittern

Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 122.

⁵⁶⁶ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 138 - 140.

⁵⁶⁷ Vgl. ebd. S. 88,

und verloren gehen. Keine Gesellschaft wird sich einen solchen regelmäßigen Verlust an ökonomischer Substanz erlauben, wenn er keinen Sinn hätte.⁵⁶⁹ Wie diese Seelen gedacht wurden, konnte Müller-Beck am Beispiel des sibirischen Gräberfeldes Ekven und der Vorstellungswelt der Eskimo deutlich machen. Seele ist demnach „ein umfassender gedachter Begriff als unsere christliche nur auf Menschen bezogene Seele. Es ist ein Wirkungsfaktor, der das gesamte Ökosystem, inklusive der ‚lebendig-eigenwillig‘ gedachten, wenn auch vom Menschen entwickelten Technik miteinander funktional verbindet und zugleich innerhalb diese Feldes jeweils individualisiert.“⁵⁷⁰ Auch im Neolithikum kam es also weniger auf den Gegenstand selbst, als vielmehr auf seine Seele, sein Wirkungsfeld, seine Kraft an, kurz, auf das, was selbst beim Vergehen der materiellen Hülle als bleibend gedacht wird. Offensichtlich hatten die Bandkeramiker weniger unterschiedliche Vorstellungen von der jenseitigen Welt selbst, als vielmehr von der Art und Weise, wie der Übergang in das Jenseits für den Verstorbenen am leichtesten zu bewältigen sei. Der Verwesungsprozeß, der die Trennung von Leib und Seele bewirkt, ließ sich durch die Kremation beschleunigen oder zumindest offensichtlich machen.⁵⁷¹ Ein solches belegtes Nebeneinander verschiedener Sitten wirft denn auch ein ganz bestimmtes Licht auf Funde verstreut liegender Knochen, sei es in Siedlungen oder in Höhlen. Offensichtlich hat es als weitere ausgeübte Bestattungssitte den Brauch der Sekundärbestattung gegeben. Zunächst wurde der Tote an einem Ort ausgesetzt, vorläufig bestattet oder verwahrt, und erst nach einer gewissen Übergangszeit endgültig beigesetzt. Während gelegentlich die zahlreichen Leergräber, die immer wieder auf bandkeramischen Gräberfeldern gefunden wurden, als Opfergruben in Zusammenhang mit einem möglichen Totenkult oder Kenotaphen gedeutet werden,⁵⁷² kommt Nieszery nach einer gründlichen Bearbeitung der bandkeramischen Gräberfelder in Bayern zu dem Ergebnis, daß es sich offensichtlich um normale Grabstätten handelt, aus denen die Bestattung wieder entfernt wurden. Nieszery konnte in Bayern die Spuren einer bestimmten Abfolge von Handlungen im Rahmen des Umgangs mit den Toten glaubhaft machen. Demnach wurde der Verstorbene zunächst in die ausgehobene Grabgrube gebettet, dann im Rahmen ritueller Handlungen Feuer entzündet und Gefäße zerschlagen. Hierfür sprechen zahlreiche Streuscherben, Holzkohle sowie verbrannte und unverbrannte Tier- und Menschenknochen in den Grabverfüllungen. Wann das Auffüllen der Gräber stattfand, kann

⁵⁶⁸ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 490.

⁵⁶⁹ Meyer-Orlac, die sich ausführlich mit dem Themenbereich Tod und Archäologie befaßt hat, formuliert: „Bräuche ohne Glauben entstehen, aber nicht ohne Sinn.“ Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 94.

⁵⁷⁰ Müller-Beck, Hansjürgen: Frauengräber des sibirischen Gräberfeldes Ekven, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 226.

⁵⁷¹ Ein räumliches und zeitliches Nebeneinander von Körper- und Brandbestattungen ist aus vielen Kulturen belegt. Dabei sind die Jenseitsvorstellungen häufig völlig identisch. Gelegentlich ist eine bestimmte Art von Bestattung für einen bestimmten Personenkreis reserviert. Vgl. Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 117 - 122.

⁵⁷² Vgl. Makkay, János: Über neolithische Opferformen, in: Symposium international sur les religions de la Préhistoire, Valcamonica 18. - 23. September 1972, S. 168, und Fischer, Ullrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 29.

nicht mit absoluter Sicherheit gesagt werden. Gewisse Beobachtungen können durchaus so gedeutet werden, daß die Gruben zunächst mit Zweigen abgedeckt wurden und die Füllung durch natürliche Sedimentation erst nach einiger Zeit abgeschlossen war. Dies erklärt nicht nur das gelegentliche Auftreten inkompletter Skelette, die immer wieder als Beleg für angebliche Stückelopfer, Teilopfer oder allgemeine Leichenfledderei herhalten müssen, sondern auch Lageanomalien bestimmter Gliedmaßen, die dann als Folge von Faulgaseruptionen anzusehen sind.⁵⁷³ Gelegentlich wurde offensichtlich der Tote aus dem Grab wieder entfernt, welches dann als Leergrab, manchmal mit keramischem Fundgut, zurückblieb.⁵⁷⁴ Hinweise auf den weiteren Verbleib der Exhumierten gibt es durchaus. So könnte es sich beispielsweise bei der Jungfernhöhle in Tiefenellern um eine solche letzte Ruhestätte der Verstorbenen handeln. Andere exhumierte Skelette wurden offensichtlich später in einer Siedlungsgrube bestattet. Ein deutlicher Hinweis auf solche Praktiken ist das Ergebnis einer Untersuchung der Skelettreste von Tornau, die eine massive Rotfärbung mit Röteln aufwies. Auch die Schädelbestattungen innerhalb der Siedlungen, die Kaufmann als Opfer ansieht, sowie die Funde von Bestattungen ohne Schädel deuten daraufhin, daß das Erstbegräbnis eines toten Linienbandkeramikers nicht seine letzte Ruhestätte war. Zumindest ein Teil der Verstorbenen wurde nach einer Übergangszeit exhumiert, das Skelett wurde vielleicht mit Röteln behandelt, eventuell wurde auch der Schädel entnommen, für einen gewissen Zeitraum zur Erinnerung im Hause behalten und nach Ablauf einer bestimmten Frist endgültig beigesetzt. Daß eine Art Schädelkult durchaus verbreitet war, belegt die Deponierung von 18 Calvarien in einer Siedlungsgrube von Taborac im Burgenland.⁵⁷⁵

Neben den oben diskutierten üblichen Bestattungen gibt es einige Gräber, die in der einen oder anderen Hinsicht aus dem Rahmen fallen. Dazu gehören diejenigen Toten, an deren Skelett offensichtlich postmortale Manipulationen vorgenommen wurden: Auf dem Gräberfeld in Aiterhofen war eine Grabstätte zu einem Zeitpunkt geöffnet worden, als die das Skelett zusammenhaltenden Muskeln und Sehnen bereits verrottet waren, denn die Knochen fanden sich regellos im Grab verteilt. Solche auf den ersten Blick unverständliche Praktiken lassen sich bei vielen ursprünglich lebenden Völkern finden. Häufig werden in Fällen der Not oder bei unvorhergesehenen Ereignissen als besonders mächtig erlebte Tote wieder ausgegraben, und es werden bestimmte rituelle Handlungen wie Speisung des Toten oder Neueinkleidung vorgenommen, bevor der Verstorbene wieder in sein Grab gebettet wird. Zu einer Wiederholung des Begräbnisses kann es auch kommen, wenn den Hinterbliebenen eine Reihe von Unglücksfällen zustößt, die sie auf die Unzufriedenheit des Toten zurückführen. In diesem Falle soll ein zweiter Grabritus, der bei der ersten Bestattung

⁵⁷³ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 23.

⁵⁷⁴ Da die Keramikbeigaben häufig im Leergrab zurückgelassen wurden, ist anzunehmen, daß diese mit Nahrungsmitteln gefüllten Gefäße nicht als Ausrüstung des Toten für die jenseitige Welt gedacht waren, sondern ihn in der Zeit des Übergangs, die durch die Verwesung dokumentiert wird, versorgen sollten.

⁵⁷⁵ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 24.

möglicherweise gemachte Fehler sorgfältig vermeidet, den Toten zufriedenstellen.⁵⁷⁶ Das Wiederausgraben von Toten in Notfällen ist demnach ein in vielen Kulturen verbreiteter Brauch und wird bereits bei den Bandkeramikern üblich gewesen sein.

Als erklärungsbedürftig gelten Bestattungen in abweichender Lage, wie z. B. der in Bauchlage bestattete Tote von Zauschwitz.⁵⁷⁷ Obwohl die reguläre Lage der Toten in linienbandkeramischen Gräbern die des linksseitigen oder auch rechtsseitigen Hockers war, sind abweichende Lagerungen von vielen Gräberfeldern belegt. Auf bayrischen Gräberfeldern sind 3,9% der Toten in Bauchlage bestattet worden, 6,9 % als Rückenhocker und weitere 4,9 % in gestreckter Rückenlage. Eine sichere Deutung dieser abweichenden Körperhaltung ist letztlich nicht möglich. Nieszery vermutet, daß die abweichende Lage der Bauch- und Rückenhocker eventuell nicht beabsichtigt war, sondern sich sekundär durch die Auflast des Lockermaterials beim Verfüllen der Grabgrube ergeben haben könnte. Die Rückenlage dagegen sei der sich abzeichnende Beginn einer Totenlage, die dann im mittleren Neolithikum allgemein verbreitet gewesen sei.⁵⁷⁸ Zu den seltenen Bestattungsformen zählen auch Doppelbestattungen. Nieszery konnte wahrscheinlich machen, daß es sich im Allgemeinen um gleichzeitig verstorbene Personen gehandelt haben muß; häufig Mütter mit ihren neugeborenen Kindern, die zusammen bestattet wurden. Indizien für Menschenopfer oder Totenfolge fanden sich in keinem Fall.⁵⁷⁹

Zu den Varianten im Totenbrauchtum der Bandkeramiker zählen Bestattungen in Siedlungen, die im gesamten Verbreitungsgebiet dieser Kultur üblich gewesen sind. 18 % der Bestatteten wurden im Siedlungsareal in regulären Grabgruben beigesetzt. Hier entsprechen Ausrichtung, Körperhaltung und Beigaben dem allgemeinen Bild bandkeramischer Bestattungen, wenn auch der Anteil beigabenführender Gräber geringer ausfällt als auf den Gräberfeldern. 5 % der Toten wurden innerhalb der Häuser und weitere 6 % in Befestigungsgräben beigesetzt. Die weitaus meisten Funde bilden mit 70 % Bestattungen in Siedlungsgruben. Gerade diese Siedlungsbestattungen sind in der jüngeren Vergangenheit immer wieder als Menschenopfer oder als Versenkungsoffer an chthonische Mächte gedeutet worden.⁵⁸⁰ Die Befundlage macht jedoch deutlich, daß am Bestattungscharakter der Beisetzungen nicht zu zweifeln ist. Die Untersuchung einer Siedlungsgrube von Wiesbaden-Erbenheim förderte 250 menschliche Knochen zu Tage, die von mindestens 13 Individuen stammten. Auffällig war in diesem Zusammenhang, daß die

⁵⁷⁶ Vgl. Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 126 - 127.

⁵⁷⁷ Vgl. Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 246.

⁵⁷⁸ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 79 - 83.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd. S. 84.

⁵⁸⁰ Vgl. Makkay, János: Über neolithische Opferformen, in: Symposium international sur les religions de la Prehistoire, Valcamonica 18. - 23. September 1972, S. 168, und Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen

Knochen der rechten Körperhälfte deutlich überrepräsentiert waren. Der Bearbeiter kam zu dem Schluß, daß bei einer ursprünglichen Lagerung der Toten als linksseitiger Hocker die Skelette relativ unsorgfältig umgebettet wurden, so daß es zu einer scheinbaren Selektion von Skelettmaterial kommen konnte.⁵⁸¹ Auch die Funde einzelner und verstreuter Skelettreste gaben immer wieder Anlaß zu Spekulationen. In den meisten Fällen sind jedoch derartige Überreste mit ganz normalem Siedlungsabfall vergesellschaftet, so daß eine Niederlegung in kultischem oder rituellen Zusammenhang nicht angenommen werden kann.⁵⁸²

Eine Sonderstellung bei den Siedlungsbegräbnissen nehmen Schädelknochen ein.⁵⁸³ Die Diskussion der Bestattungssitten einerseits und der Kulthandlungen andererseits macht jedoch wahrscheinlich, daß es sich hier um sekundäre Teilbestattungen handeln muß. Gerade der Schädel war bei den Bandkeramikern offensichtlich häufig Gegenstand der Erinnerung, vielleicht auch kultischer Ahnenverehrung. Ein solcher Brauch ist in einer Gesellschaft wie der unsrigen, in der Erinnerungsstücke an Familienangehörige in Form von Bildern, Fotos, Filmen und Videoaufnahmen in beliebiger Zahl produzierbar und reproduzierbar sind, unverständlich oder makaber. In ursprünglichen Gesellschaften ist jedoch ein Teil des Toten wie sein Schädel oder Zähne unter Umständen das einzige Erinnerungsstück, welches seiner Familie bleibt. Daher betont Mbiti gerade den Erinnerungswert, den Schädel, Unterkiefer oder ein anderer Teil des Toten für die Hinterbliebenen haben. Damit verknüpft ist häufig die Vorstellung, daß der Tote in diesen Relikten gegenwärtig sei.⁵⁸⁴ Kultische Verehrung des Toten kann darüber hinaus stattgefunden haben, läßt sich aber für die Linienbandkeramik nicht belegen. Nach einer bestimmten Frist, vielleicht, wenn sich niemand mehr persönlich an den Verstorbenen erinnern konnte, wurden auch diese letzten Relikte sorgfältig beigesetzt oder einfach in einer der Siedlungsgruben entsorgt.

Das mit der Beisetzung von Verstorbenen verknüpfte Brauchtum läßt sich wie folgt charakterisieren und zusammenfassen: Beim Tod eines Mitgliedes der bandkeramischen Gemeinschaft wurde der Tote entweder mit seiner persönlichen Habe und häufig auch Beigaben in einer Grube bestattet oder verbrannt. Diese Bestattung konnte auf einem Gräberfeld in der Nähe der Siedlung oder in der Siedlung selbst erfolgen. Im Falle von Körperbestattung handelte es sich häufig nicht um die letzte Ruhestätte des Toten. Zahlreiche Spuren weisen darauf hin, daß die Verstorbenen nach einiger Zeit exhumiert und dann erneut beigesetzt wurden. Die Sekundärbestattung konnte in einer Höhle, in einem Grab auf einem Gräberfeld oder innerhalb der Siedlung erfolgen. Einen besonderen

im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 129.

⁵⁸¹ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 21.

⁵⁸² Vgl. ebd. S. 22.

⁵⁸³ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 502.

Erinnerungswert, vielleicht auch eine starke Kraft hatten bestimmte Körperteile von Toten, wie beispielsweise ihre Schädel oder Zähne, die in etlichen Fällen aufbewahrt wurden.

Damit entsprechen die Bestattungssitten der Linienbandkeramiker im wesentlichen denjenigen Bräuchen, wie sie Robert Hertz vom Malaiischen Archipel und Daniel de Coppet von den Salomoninseln beschrieben haben, und die für eine große Zahl ursprünglich lebender Völker als typisch gelten müssen.⁵⁸⁵ Der Tod wird nicht als sofortiges Ende der individuellen Existenz angesehen, sondern er ist vielmehr eines von mehreren Ereignissen im Leben eines Menschen, die sich am besten durch den Begriff des Übergangs von einer Existenzform in die andere charakterisieren lassen. Solche Übergänge finden an markanten Wendepunkten im menschlichen Leben statt; bei der Geburt, der Initiation, der Hochzeit und dem Tod.⁵⁸⁶ Der Tod eines Menschen ist hier ein bedeutendes Ereignis innerhalb der Gemeinschaft. Mit dem Tode eines Angehörigen beginnt ein Prozeß, in dessen Verlauf der Verstorbene zum Ahnen wird. Die verschiedenen Phasen des Übergangs von einem in den anderen Zustand - das Scheiden von dem bisherigen Leben, der Aufenthalt in einem Zwischenzustand und der Eintritt in das neue Leben - werden von den Angehörigen mit bestimmten Riten begleitet, die sich bei den Bandkeramikern teilweise anhand der Bestattungen belegen lassen. Die erste Phase, die des Scheidens von seiner ursprünglichen Umgebung, wird bei den Linienbandkeramikern durch die erste Bestattung dokumentiert. Die Riten an den offenen Gräbern, das Abbrennen von Feuern und das Zerschlagen von Keramik sind mit dieser ersten Bestattung verbunden. Der Tote befindet sich nun im Stadium des Übergangs, der äußerlich durch das Verwesen des Leichnams dokumentiert wird. Sind sämtliche organischen Bestandteile verwest, kann das Skelett exhumiert werden. Ein erneutes und endgültiges Begräbnisritual findet statt, in dessen Verlauf der Verstorbene zum mächtigen Ahnen wird. In diesem Ritual erhält ein Teil der Seele bzw. die Lebenskraft oder Macht des Toten auch ihren endgültigen Platz, bei den Linienbandkeramikern wahrscheinlich im Schädel oder auch in einer Figurine, während seine übrigen unsterblichen Anteile in die Welt der Ahnen eingehen. Die entsprechenden Rituale und die damit verknüpften Vorstellungen sind, wie de Coppet nachweisen konnte, außerordentlich komplex⁵⁸⁷ und können aus den materiellen Hinterlassenschaften der frühen Neolithiker nicht mehr rekonstruiert werden.

Nicht zu den Bestattungen, aber zu den Funden menschlicher Überreste zählt ein Massengrab bei Talheim, wo 34 gleichzeitig erschlagene Individuen gefunden wurden. Eine

⁵⁸⁴ Vgl. Mbiti, John S.: *Afrikanische Religion und Weltanschauung*; Berlin, New York 1974, S. 200.

⁵⁸⁵ Vgl. Hertz, Robert: *Contribution à une Etude sur la Représentation Collective de la Mort*, in: *L'Année Sociologique* 10, Paris 1907, S. 48 - 137, und Coppet, Daniel de: *The Life-giving Death*, in: Humphreys, S.C. and Helen King (Hg.): *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, S. 175 - 204.

⁵⁸⁶ Vgl. Bertholet, Alfred: *Rites de passage*, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. V, 3.Auflg. Tübingen 1961, Spalte 1113.

⁵⁸⁷ Vgl. Coppet, Daniel de: *The Life-giving Death*, in: Humphreys, S.C. and Helen King (Hg.): *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, S. 175 - 204.

anthropologisch-gerichtsmedizinische Untersuchung ergab, daß die Opfer, neun Männer, sieben Frauen und achtzehn Kinder, im Liegen mit Flachhacken und Schuhleistenkeilen erschlagen worden waren. Die Alters- und Geschlechtszusammensetzung hebt sich deutlich von dem Fund in der Jungfernhöhle ab und dürfte die normale Bevölkerungszusammensetzung widerspiegeln. Daher wird von den Bearbeitern angenommen, daß eine ganze Sippe überfallen und ermordet worden und später von Angehörigen, vielleicht auch von den Tätern selbst begraben worden ist.⁵⁸⁸

3.1.2.4. Gesellschaft und Sozialstruktur

Die Vorstellungen über die sozialen Verhältnisse in der linienbandkeramischen Gesellschaft sind ebenso gegensätzlich wie schwer zu überprüfen. Während Gimbutas der Ansicht ist, es hätten unter einer zumindest geistigen Vorherrschaft des weiblichen Geschlechts nahezu paradiesische Zustände geherrscht,⁵⁸⁹ bemüht sich Röder nachzuweisen, daß die Frauen im frühen Neolithikum nicht nur unter Höchstbelastungen wie Kinderaufzucht, Haushalt und landwirtschaftlicher Arbeit zu leiden hatten, sondern überdies noch bevorzugte Opfer von Kulthandlungen waren.⁵⁹⁰ Fundierte Rückschlüsse auf die sozioökonomischen Verhältnisse zur Zeit der Linienbandkeramik ermöglicht eine Rekonstruktion der Siedlungen, die aus Langhaus, Nebengebäuden, wandbegleitenden Gruben, Vorratsgruben und eventuellen Befestigungen bestehen. An Häusern konnten verschiedene Typen festgestellt werden: Dreigliedrige Großbauten, die aus einem besonders geschützten Teil im Nordwesten, einem zentralen Arbeitsbereich in der Mitte und einem zu vermutlich Speicherzwecken dienenden Südostteil bestanden, kleinere, zweigliedrige Bauten, bei denen der Südostteil der Großbauten fehlt, aber auch Kleinbauten mit nur einem Raum. Die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Gebäudetypen konnten am Beispiel Elsloo verdeutlicht werden, wo der zahlenmäßige Rückgang der Großbauten zu Gunsten kleinerer Hauseinheiten im Laufe der zeitlichen Entwicklung beobachtet werden konnte. Hinzu kommt, daß bestimmte Fundkonzentrationen an Stein- und Obsidiangeräten gerade im Bereich der Großbauten auftraten. Der Inhalt der hausbegleitenden Abfallgruben änderte sich jedoch nicht entsprechend dem Haustyp, so daß die unterschiedliche Größe der Bauten offensichtlich nicht an eine differenzierte Nutzung gekoppelt war. Werkzeug und Reste von Nahrungsmitteln belegen, daß die Bewohner der kleineren Haustypen bei der Verteilung von Gebrauchsgütern nicht benachteiligt wurden. Dies wird im allgemeinen so gedeutet, daß für die Linienbandkeramik mit einer segmentären, gering arbeitsteiligen und im Prinzip egalitären Gesellschaftsform zu rechnen sei, in der aber gewisse Spezialisierungen schon zu

⁵⁸⁸ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 26, und Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 119 - 120.

⁵⁸⁹ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 330.

⁵⁹⁰ Vgl. Röder, Brigitte: Bäuerliche Gesellschaften, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 241 - 269.

erkennen seien.⁵⁹¹ Eine weitgehend egalitäre Gesellschaft zeichnet sich auch bei den Bestattungsfunden ab. Allerdings schien sich auf dem einen oder anderen Gräberfeld eine reichere Grabausstattung bei älteren Personen, besonders bei alten Männern feststellen zu lassen. Die auf Gräberfeldern beigesetzten Toten waren öfter mit Beigaben versehen worden als die innerhalb der Siedlung in Gräbern, häufig jedoch nur in Siedlungsgruben bestatteten Verstorbenen. Daraus glaubte Veit folgern zu können, daß Siedlungsbestattungen die unaufwendige Begräbnisform für einen sozial niedrigstehenden Personenkreis gewesen sein könne.⁵⁹² Bei dieser benachteiligten Gruppe handelt es sich nach Röder, da bei den Siedlungsbestattungen der Anteil der Frauen leicht überwiegt, um den weiblichen Teil der Bevölkerung⁵⁹³. Diese Auffassung läßt sich jedoch keinesfalls halten, wenn man die Einzelbefunde sichtet. Es finden sich nicht nur reich ausgestattete Frauengräber auf Gräberfeldern, sondern ebenso innerhalb der Siedlungen. Auch bei Bestattungen von Kindern tritt die gesamte Bandbreite von beigabenlosen bis zu sehr reich ausgestatteten Grabstätten auf. Was immer der Grund für die Reichhaltigkeit der Beigaben und die Sorgfalt bei der Beisetzung gewesen ist - Alter und Geschlecht haben eine nur periphere Rolle gespielt; entscheidend war immer die Stellung der einzelnen Person, auch einer sehr jungen Frau oder gar eines Kindes.

3.1.2.5. Kultanlagen und Priesterschaft

Sämtliche Aussagen zur religiösen Organisation in der linienbandkeramischen Kultur müssen spekulativ bleiben. Es haben sich zwar Hinweise auf kultische Handlungen in Verbindung mit dem Totenbrauchtum nachweisen lassen, und bestimmte Fundstücke wie tier- und menschengestaltige Gefäße und Statuetten sind sicherlich bei Ritualen oder auch magischen Praktiken verwandt worden. Wie diese Handlungen sich letztlich abspielten, läßt sich jedoch nicht rekonstruieren. Sicher ist nur, daß es keine Tempel oder Kultanlagen gegeben hat, wo sich eine organisierte Priesterschaft hätte ausbilden können, deren Existenz bei einer segmentären Gesellschaft wie derjenigen der Linienbandkeramiker auch nicht zu erwarten gewesen wäre.

3.2. Religion der stichbandkeramischen Kultur

Siedlungsbefunde, Bestattungen und Artefakte der stichbandkeramischen Kultur zeigen kaum signifikante Unterschiede zur vorausgegangenen linienbandkeramischen Kultur. Die Rekonstruktion der Geisteswelt anhand der archäologischen Spuren deckt sich daher weitgehend mit dem Bild des unmittelbaren Vorläufers.

⁵⁹¹ Vgl. Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 13.

⁵⁹² Veit: Siedlungsbestattungen, hier referiert nach Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995, S. 21.

⁵⁹³ Vgl. Röder, Brigitte: Bäuerliche Gesellschaften, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 241 - 269.

3.2.1. Figurinen und theriomorphe Gefäße

Figurinenfunde, wie sie bereits aus der linienbandkeramischen Kultur bekannt wurden, treten auch in Siedlungen der Stichbandkeramik auf. Es handelt sich um die aus dem gesamten europäischen Neolithikum bekannten weiblichen Idole, die jedoch nicht in einem Fundzusammenhang stehen, der es erlauben würde, irgendwelche Aussagen hinsichtlich ihrer Bedeutung und Verwendung zu machen. Gleiches gilt für die wenigen keramischen Tierfigürchen: Obwohl das Dominieren von Rinder- und/oder Widdermotiven an ähnliche Objekte im neolithischen Griechenland erinnert, und der Schluß von Opferbräuchen im neolithischen Griechenland auf gleiche Sitten in der Stichbandkeramik verführerisch wäre, gibt es keine Hinweise aus dem Fundzusammenhang, die einen solchen Schluß rechtfertigen würden.

Auch theriomorphe Gefäße hat es in der Stichbandkeramik-Kultur gegeben.⁵⁹⁴ Da es sich jedoch bei dem hier als Beispiel angeführten Tiergefäß aus Zauschwitz wie bei vergleichbaren Stücken um einen Fund aus einer Siedlungsgrube handelt, kann über seine ursprüngliche Verwendung nichts mehr ausgesagt werden.

3.2.2. Kult

Wie für die vorausgegangene Linienbandkeramik wird für die Stichbandkeramik diskutiert, ob es sich bei einigen der festgestellten Siedlungsgruben um Opferschächte für eine chthonische Gottheit handeln könne. Durch stichbandkeramische Scherben datiert ist eine solche mit Steinen gepflasterte Grube von Jordansmühl, in der das vollständige Skelett eines Ferkels mit zertrümmertem Schädel vergesellschaftet mit dem Stirnteil eines Rinderschädels lag.⁵⁹⁵ Die Deutung des Ferkels als ehemaliges Opfer ist auf den ersten Blick einleuchtend, hat es doch offensichtlich schon zur Zeit der Bandkeramiker Ferkelopfer, z.B. in der Jungfernhöhle in Tiefenellern, gegeben. In einer Grube der Bandkeramik bei Niederweisel/Hessen fand sich neben anderen Siedlungsresten eine kleine Tonfigur, die ein Ferkel darstellen könnte und somit als Substitutionsopfer anzusprechen wäre.⁵⁹⁶ Die Existenz von Opfergruben in der Bandkeramik ist jedoch unwahrscheinlich und konnte in keinem Falle sicher belegt werden. Bei der Jungfernhöhle handelte es sich, wie gezeigt wurde, keineswegs um einen Opferplatz. Das Ferkel im Eingangsbereich der Höhle ist demnach kein Opfer an chthonische Gottheiten, sondern wurde in Zusammenhang mit Totenfeierlichkeiten geschlachtet. Die Grube von Jordansmühl war mit hoher Wahrscheinlichkeit eine ehemalige Vorratsgrube, ein sogenannter Erdkeller, wie durch ihre Auskleidung mit Steinen belegt ist. Solche Gruben dienten anschließend als Abfallgruben, um die es sich auch bei Jordansmühl gehandelt haben wird. Bei der Aufzucht von Ferkeln

⁵⁹⁴ Vgl. Coblenz, Werner: Ein Tiergefäß der Stichbandkeramik aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 58 - 61.

⁵⁹⁵ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, S. 346.

geschieht es immer wieder, daß eines der Jungtiere stirbt, sei es, daß es vom Eber totgebissen, sei es, daß es von der Mutter erdrückt wird. Ein solches Tier wird von den Eigentümern nicht mehr gegessen, sondern als Aas entsorgt.

3.2.3. Todesvorstellungen

Die Bestattungssitten der stichbandkeramischen Bevölkerung haben sich, soweit nachweisbar, nicht grundsätzlich von denen der Linienbandkeramiker unterschieden. Immer noch wurde eine Vielzahl von Bestattungsbräuchen, angefangen von Siedlungsbestattungen über Körperbestattungen auf Gräberfeldern bis zu Brandbestattungen praktiziert. Bei den Körperbestattungen scheinen die Lage des Toten und seine Ausrichtung nicht mehr eine so große Rolle zu spielen.⁵⁹⁷

3.2.4. Kultstätten

Rondellanlagen wie die Schalkenburg sind im europäischen Neolithikum keine Einzelercheinung. Ähnliche Befestigungen konnten von Ungarn bis nach Brandenburg, von Mähren über Bayern bis ins Rheinland nachgewiesen und teilweise archäologisch ausgewertet werden. Bei dem Palisadenringsystem auf der Schalkenburg handelt es sich um einen der frühesten Nachweise einer solchen Anlage überhaupt.

Das Vorhandensein von Wall und Graben läßt zunächst an eine befestigte Siedlung zum Schutze von Mensch und Vieh denken. In diesem Falle wäre aber die Einfriedung zur optimalen Geländeausnutzung am Rande des Steilhanges entlanggeführt worden, wie es später die Bronzezeitleute getan haben. Eine Deutung als Viehpferch ist nicht schlüssig, da in diesem Falle ein einziger Palisadenring völlig ausreichend gewesen wäre. Behrens und Schröter schließen daher aus, daß die Anlage einen ökonomischen Sinn gehabt habe.⁵⁹⁸ Als letzte Möglichkeit bleibt die Deutung als kultische Anlage. Belege für eine solche Annahme ließen sich jedoch am Ort selbst nicht finden, da die spätere Besiedlung ein buntes Gemisch von Spuren hinterlassen hat, von denen keine dem Palisadensystem eindeutig zugeordnet werden konnte. Allerdings erlauben Keramikscherben nicht nur die Einstufung in die Stichbandkeramik, sie machen auch deutlich, daß der Berg nicht nur sporadisch besucht wurde.⁵⁹⁹ Um etwas Besonderes muß es sich gehandelt haben, da sich sonst der mit der Errichtung von fünf Ringpalisaden aus insgesamt 5000 Baumstämmen verbundene Aufwand nicht erklären ließe. Auch die annähernd nach den Haupthimmelsrichtungen kreuzweise

⁵⁹⁶ Vgl. ebd. S. 500 und ders.: Handbuch der Vorgeschichte II, Tafeln, München 1968, Taf. 223, Abb. 17.

⁵⁹⁷ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 30 - 31.

⁵⁹⁸ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 98.

⁵⁹⁹ Schröter, Erhard: Die „Schalkenburg“ bei Quenstedt, Kreis Hettstedt, eine frühneolithische Rondellanlage, In: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann(Hg.): Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S.196 - 197.

angelegten Durchgänge, von denen einer am Steilhang endet und daher nicht nutzbar ist, sind auffällig.

Die vergleichbaren Ringanlagen im mährischen Bereich ermöglichen durch Fundvergesellschaftung weitergehende Deutungen. Bei Třetice-Kyjovice wurde ein Rondell auf der höchsten Stelle eines nach Süden orientierten Lößhanges freigelegt. Ein Graben und zwei Innenpalisaden umfassen eine fast kreisrunde Fläche mit einem Durchmesser von 64 bzw. 58 m. Vier Eingänge, die annähernd den Haupthimmelsrichtungen entsprechen, führen in die Anlage. Innerhalb des Rondells wurde eine Grube gefunden, in der neben Keramik die Bruchstücke einer großen Menschenfigur und ein isolierter menschlicher Schädel lagen. In unmittelbarer Nähe des Palisadenringes befanden sich sechs ehemalige Getreidegruben, von denen eine ein menschliches Skelett enthielt.⁶⁰⁰ Im Rondell selbst wurden zahlreiche Tonplastiken entdeckt; bei der Mehrzahl handelt es sich um Frauenstatuetten, eine verschwindend geringe Minderzahl stellt Tiere dar. Die gleichen Figurinen traten in nicht ganz so hoher Konzentration in den unmittelbar benachbarten Siedlungen auf. Podborský faßt die Ergebnisse seiner Untersuchung wie folgt zusammen: Bei der Palisadenanlage handelt es sich um ein Kult- und Verwaltungszentrum von überlokaler Bedeutung, in dem regelmäßig religiöse Zeremonien zu Ehren der vegetativen Naturkräfte bzw. einer Fruchtbarkeitsgottheit stattgefunden haben. Dieser Gottheit wurden Opfer in Form von Naturalien, aber auch Menschenopfer dargebracht. In den Ritualen muß die Figuralplastik eine bedeutende Rolle gespielt haben. Darüber hinaus hatte die Anlage eine große Bedeutung als astronomisches Objekt zur Beobachtung der Bewegung mancher Himmelskörper, besonders des Mondes, aber auch eines Sternes im Sternbild des Drachens.⁶⁰¹

In Westeuropa zogen in erster Linie die megalithischen Ringheiligtümer, von denen Stonehenge das bekannteste ist, die Aufmerksamkeit auf sich. Diese im 3. Jahrtausend angelegten Heiligtümer bestehen aus Wall- und Grabenring mit zwei Eingangssteinen sowie dem außerhalb gelegenen Fersenstein. Zu den ältesten Bestandteilen der Anlage von Stonehenge gehören 56 in regelmäßigem Abstand den Innenrand begleitende runde Löcher, die sogenannten Aubrey-Holes, die neben Resten von Holzkohle kalzinierte menschliche Knochen enthielten. Das Heiligtum war in den Jahrhunderten seines Bestehens mehrfachen Veränderungen unterworfen. Zu den jüngeren Bauten gehört ein Blausteinkreis mit Altarstein im Zentrum der Anlage. Noch später wurde der Innenbereich durch verschiedene kreis- und

⁶⁰⁰ Die Gruben werden hier als Opfergruben gedeutet, entsprechend soll es sich bei den Toten um Menschenopfer handeln. Aus dem Text geht jedoch nicht klar hervor, welche Indizien letztlich ein Opfer belegen. Der Vergleich mit entsprechenden Gruben aus der Linienbandkeramik legt vielmehr nahe, daß es sich um gewöhnliche Bestattungen handelt. Vgl. Podborský, Wladimír: Neolithische Kultsitten der Bevölkerung im mährischen Gebiet, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 178.

⁶⁰¹ Vgl. ebd. S. 185.

hufeisenförmige Steinsetzungen völlig umgestaltet.⁶⁰² Vorgänger der megalithischen Henges in Westeuropa sind auch dort Ringanlagen, die aus Wall, Graben und einem System konzentrischer Palisadenringe bestehen. In Großbritannien sind es die sogenannten Treehenges, welche die unmittelbaren Vorläufer der megalithischen Ringheiligtümer darstellen. Von den englischen Henge-Monumenten läßt sich am besten Woodhenge mit seinen sechs Pfostenringen dem fünfgliedrigen Palisadensystem auf der Schalkenburg bei Quenstedt vergleichen. Allerdings hatte Woodhenge nur einen einzigen Zugang.⁶⁰³

Steinkreise, Rondelle und Henge-Monumente wurden und werden fast ausschließlich als archäoastronomische Objekte gedeutet. Die Neolithiker haben demnach angeblich mit Hilfe ihrer kreisförmigen bis elliptischen Anlagen den Himmel genau beobachtet und konnten bereits die Bewegungen der Himmelskörper berechnen.⁶⁰⁴ Während im mährischen Bereich der Lauf des Mondes und das Sternbild des Drachens im Vordergrund des Interesse standen,⁶⁰⁵ sind es in Quenstedt die Sonnenauf- und Untergangszeiten sowie bestimmte Konstellationen im Sternbild „Kreuz des Südens“.⁶⁰⁶ Die Hengeanlagen auf den Britischen Inseln dienten angeblich nicht nur zu einer genauen Beobachtung von Mond und Sonne, sondern die Bewegungen der Sternbilder des nächtlichen Himmels waren Inhalt der religiösen Spekulationen der neolithischen Bevölkerung.⁶⁰⁷ In der Religion der europäischen Neolithiker hätte demnach die Beobachtung der Gestirne eine überragende Rolle gespielt. Die Bewegungsänderungen von Mond und Sonne wurden beobachtet und „bis in die Details komplexer Zusammenhänge, etwa bis zur Entschlüsselung von Regeln für die Periodizität von Finsternissen“⁶⁰⁸ analysiert. Zu Recht fragt sich Volker Bialas, „warum erst die moderne Wissenschaft mit ihrem hochentwickelten mathematischen und apparativen Instrumentarium in der Lage sein sollte, das Wissen der Vorgeschichte der Menschheit in umfassender Weise aufzuschließen.“⁶⁰⁹ Eine Überprüfung der angeblichen Zusammenhänge zwischen den Bewegungen der Gestirne und den Stein- und Pfostensetzungen der Rondellanlagen mit Hilfe mathematisch-statistischer und astronomisch-geodätischer Methoden ergab, daß die Deutung als „prähistorisches astronomisches Observatorium oder als prähistorische Mond-Sonnen-Kalenderanlage weit überzogen und nicht länger aufrechtzuhalten ist.“⁶¹⁰ Wirklich

⁶⁰² Vgl. North, John: Stonehenge. Neolithic Man and the Cosmos, London 1996, S. 409 - 502, und Burl, Aubrey: The Stonehenge People, London, Melbourne 1987, S. 81 - 216.

⁶⁰³ Vgl. North, John: Stonehenge. Neolithic Man and the Cosmos, London 1996, S. 347 - 356.

⁶⁰⁴ Vgl. Podborský, Wladimír: Neolithische Kultsitten der Bevölkerung im mährischen Gebiet, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 183.

⁶⁰⁵ Vgl. ebd. S. 183 u. 185.

⁶⁰⁶ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 416 - 419.

⁶⁰⁷ Vgl. North, John: Stonehenge. Neolithic Man and the Cosmos, London 1996.

⁶⁰⁸ Bialas, Volker: Astronomie und Glaubensvorstellungen in der Megalithkultur, München 1988; S. 37.

⁶⁰⁹ Ebd.; S. 37.

⁶¹⁰ Ebd. S. 73.

belegt sind sowohl für Stonehenge als auch für die Schalkenburg lediglich Markierungen zum Sonnenaufgang am Tag der Sommersonnenwende.⁶¹¹

Betrachtet man die Henge-Monumente und Rondellanlagen nicht als isolierte Bauwerke, sondern in ihrem genuinen archäologischen und kulturellen Zusammenhang, wird deutlich, daß es sich keineswegs um isolierte Objekte handelt. T\setice-Kyjovice lag im Zentrum eines größeren Siedlungsareals,⁶¹² Stonehenge liegt inmitten eines Grabhügelfeldes⁶¹³ und bei Quenstedt wurde eine Reihe von Gräbern der Stichbandkeramik gefunden.⁶¹⁴ Zusammenhänge mit dem Totenkult belegen überdies der Schädelfund innerhalb des Rondells in T\setice-Kyjovice und die kalzinierten Knochen in den Aubrey-Holes. Bialas kommt nach einem Vergleich verschiedener Rondell- und Hengeanlagen zu dem begründeten und nachvollziehbaren Schluß, daß es sich um Heiligtümer gehandelt haben muß, die mit dem Totenkult in Zusammenhang standen.⁶¹⁵ Die astronomische Bedeutung der Anlage ist demgegenüber sekundär. Wie jedoch bereits die Ausrichtung der Toten in den Gräbern der Bandkeramiker zeigte, spielten die Himmelsrichtungen in den Glaubens- und Jenseitsvorstellungen der europäischen Neolithiker wie auch im Glauben rezenter Naturvölker eine genau definierte Rolle. Himmelsrichtungen sind häufig mit einem mythischen Urzeitgeschehen dergestalt verknüpft, daß aus einer bestimmten Richtung ein Kulturheros oder eine Dema-Gottheit kam, den Menschen bestimmte Kulturgüter brachte und nach einer gewissen Frist in ein in bestimmter Himmelsrichtung liegendes Totenreich oder als Himmelskörper an den Himmel verschwand.⁶¹⁶ Himmelsrichtung, ein bestimmtes (Totem-)Tier oder eines seiner Körperteile werden inhaltlich verknüpft und zu Namensbestandteilen eines bestimmten Clans bzw. einer Person in sogenannten primitiven Gesellschaften, wodurch ihre Stellung in dieser Gesellschaft und ihr Platz im Weltbild genau definiert werden.⁶¹⁷ Da sogenannte primitive Gesellschaften keine Trennung eines profanen von einem sakralen Bereich kennen, spiegelt ihr Leben angefangen vom Wohnplatz über die Architektur bis zum Sitzschemel oder Spazierstock das Weltbild und den Urzeitmythos.⁶¹⁸ In diesem Weltbild haben auch die Ahnen ihren festen Platz und spielen offensichtlich eine große Rolle im Hinblick auf das Wohlergehen ihrer Nachkommen. Die Rondellanlagen und

⁶¹¹ Vgl. ebd. S. 75 und Schröter, Erhard: Die „Schalkenburg“ bei Quenstedt, Kreis Hettstedt, eine frühneolithische Rondellanlage, In: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann(Hg.): Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S.200.

⁶¹² Vgl. Podborský, Wladimír: Neolithische Kultsitten der Bevölkerung im mährischen Gebiet, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 185.

⁶¹³ Vgl. Bialas, Volker: Astronomie und Glaubensvorstellungen in der Megalithkultur, München 1988, S. 75.

⁶¹⁴ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 426 - 428.

⁶¹⁵ Vgl. Bialas, Volker: Astronomie und Glaubensvorstellungen in der Megalithkultur, München 1988, S. 75.

⁶¹⁶ Vgl. Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.

⁶¹⁷ Vgl. Mauss, Marcel: Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des „Ich“, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 221 - 251.

⁶¹⁸ Vgl. Von den Steinen, Karl: Die Marquesaner und ihre Kunst, Band II: Plastik, New York (1928) 1969, und Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962.

Henges sind die numinosen Orte, an denen „die Verbindung mit dem Himmel und der Unterwelt, d.h. mit den Göttern, den chthonischen Göttinnen und den Geistern der Toten zustande kommt.“⁶¹⁹ In regelmäßigen Zeitabständen, wahrscheinlich zur Sommersonnenwende, wie die nach dem Sonnenstand ausgerichteten Hauptzugänge zu den Rondellen und Henges vermuten lassen, fanden in den Kultanlagen Feierlichkeiten statt, die das mythische Urzeitgeschehen kultisch wiederholten und die Ahnen in die Handlung einbezogen.

3.2.5. Gesellschaft und Sozialstruktur

Die Siedlungen der Stichbandkeramik unterscheiden sich lediglich in bautechnischen Einzelheiten von denen der vorausgegangenen Periode. Gelegentlich ist sogar wie bei Zwenkau ein Besiedlungskontinuum von der Linienbandkeramik bis zur Stichbandkeramik belegt.⁶²⁰ Trotz einer beginnenden Arbeitsteilung ergaben sich keinerlei Hinweise auf eine soziale Schichtung. Das Errichten von Rondellanlagen belegt zwar Arbeitsleistungen, die nur gemeinschaftlich ausgeführt werden konnten, ohne daß sich jedoch eine religiöse oder politische Führerschaft abzeichnete. Auch die Grabfunde sprechen dafür, daß es sich bei der Stichbandkeramischen Kultur um eine segmentäre Gesellschaft gehandelt hat.

3.3. Religion der Rössener Kultur

Für das Geistesleben der Angehörigen der Rössener Kultur können im großen und ganzen ähnliche Vorstellungen angenommen werden, wie sie bei den älteren neolithischen Kulturen verbreitet waren.

3.3.1. Idole

Idole wurden zwar nicht in Siedlungen der Rössener Kultur selbst, aber in einer Siedlung der zeitgleichen und mit der Rössener Kultur verwandten Jordansmühler Gruppe nachgewiesen.⁶²¹ Hier fanden sich zwölf um einen großen runden Stein sitzende Tonidole ohne Köpfe. Bei dem Fundort Jordansmühl handelt es sich um eine Siedlung, aus der zahlreiche Bestattungen, z.T. in Siedlungsgruben, bekannt wurden. Es kann daher nicht mehr gesagt werden, ob die Aufstellung der Figurinen in Zusammenhang mit einem häuslichen Kult oder mit einer Bestattung erfolgte. Die Fundsituation - Anordnung mehrerer Figuren um einen Stein - könnte bedeuten, daß die Figürchen eine bestimmte Rolle in einem Ritual spielten. Es ist möglich, daß magische Rituale zur Ausübung eines Schutzzaubers praktiziert wurden, in denen die Statuetten Schutzgeister darstellten; es kann sich jedoch auch um die Verehrung oder Befragung von Ahnenfiguren gehandelt haben. Sitten und

⁶¹⁹ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 117.

⁶²⁰ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 426 - 428.

⁶²¹ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 263.

Gebräuche, die mit der Totenfürsorge in Verbindung zu bringen sind, waren für die Menschen des europäischen Neolithikums nachweisbar von eminenter Bedeutung. Im Bereich des heutigen Deutschlands zeugt der Aufwand, der mit Bestattungen angefangen von der Linienbandkeramik bis zur Megalithkultur getrieben wurde, von der Macht und dem Einfluß der Toten. Erinnerungsstücke, entweder Statuetten oder Körperteile, garantieren, daß die Kraft des Verstorbenen ihren Sitz in den Stücken nehmen kann und auf diese Weise den Angehörigen weiterhin zur Verfügung steht. Die Ahnen können auf diese Weise am Leben ihrer Angehörigen teilnehmen und ihre Macht zum Wohle der Familie einsetzen. Häufig begegnet man der Vorstellung, daß die in Ahnenfiguren oder Schädeln sitzenden Kraft als Mittler zwischen Lebenden und Toten eingesetzt werden kann, wenn sie in der richtigen Art und Weise genutzt wird.⁶²²

3.3.2. Todesvorstellungen

In der Rössener Kultur selbst wurden bisher nur Körperbestattungen nachgewiesen. Brandgräber gehören zu der zeitgleichen und kulturell verwandten Gaterslebener Gruppe.⁶²³ Die Toten wurden häufig wie in Wittmar in gestreckter Rückenlage, in Rössen angeblich als rechtsseitig Hocker beigesetzt. Die Orientierung wird übereinstimmend mit nord-südlich angegeben, hat sich also im Vergleich zur Linienbandkeramik verändert. Die Ausrichtung der Toten, die zur Zeit der Linienbandkeramik noch mit der Lage der Häuser parallelisiert und erklärt werden konnte, hat sich nun deutlich verschoben. Dies kann möglicherweise mit der Vorstellung von einem Totenreich verknüpft sein, das in einer bestimmten Region gedacht wurde.⁶²⁴ Diese Überlegungen sind jedoch spekulativ. Deutlich ist, daß die Gräber nun im Vergleich zum frühen Neolithikum mehr Beigaben enthalten. Dazu zählen Keramikgefäße ebenso wie Waffen, Werkzeug und Nahrungsmittel in Form von Fleischbeigaben. Obwohl bestimmte Gegenstände offensichtlich geschlechtsspezifisch waren - Marmorschmuck vorwiegend in Frauengräbern, Äxte, Keulen und andere Waffen meist, aber nicht ausschließlich in Männergräbern - lassen sich keine geschlechts- oder altersspezifischen Unterschiede in der Reichhaltigkeit der Grabausstattung feststellen. Die Toten wurden in ihrer Tracht und mit ihrem persönlichen Besitz beigesetzt.⁶²⁵ Darüber hinaus gab man ihnen das mit, was für die Existenz in der jenseitigen Welt nötig schien. Dazu gehörte Werkzeug ebenso wie eine ausreichende Anzahl von Gefäßen und reichlich Wegzehrung in Form von Fleisch. Aus dem Befund darf gefolgert werden, daß sich die Welt der Toten von derjenigen der Lebenden kaum unterschied: hier wie dort waren die Dinge des täglichen Gebrauchs

⁶²² Biasio, Elisabeth und Verena Münzer: Übergänge im menschlichen Leben, Zürich 1980, S. 162 - 163.

⁶²³ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 32.

⁶²⁴ Vgl. Biasio, Elisabeth und Verena Münzer: Übergänge im menschlichen Leben, Zürich 1980, S. 166.

⁶²⁵ Meyer-Orlac weist zu Recht darauf hin, daß die Gründe für die Ausstattung des Toten vielfältig sein können. Eine Aufstellung der den Grabbeigaben zu Grunde liegenden Motive findet sich bei Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 60.

unverzichtbar.⁶²⁶ In einigen der Gräber sind vor der eigentlichen Beisetzung Feuer entzündet worden, die nur der Purifizierung der Grabstätte gedient haben können. Wie Friedrich Heiler betont, hat das Feuer in den Religionen meist eine doppelte Bedeutung: Es ist einerseits dämonenvertreibend, andererseits eine Quelle der Wärme und des Lichtes.⁶²⁷ Dieser Kraft des Feuers haben sich ganz offensichtlich auch die Neolithiker bedient: Das Grab wurde durch Anzünden eines Feuers von bösen Dämonen befreit, welche die Reise des Toten in die jenseitige Welt sonst hätten stören können.

3.3.3. Gesellschaft und Sozialstruktur

Einige Anzeichen sprechen für eine beginnende Differenzierung der Gesellschaft in der Rössener Kultur. In diesem Zusammenhang ist die von Herrmann genannte Struktur der Weiler zu nennen, in denen sich eine Anzahl kleinerer Häuser um einen dominierenden Großbau gruppieren.⁶²⁸ Ein weiteres Indiz ist die Grabausstattung: Obwohl keine Gräber ohne Beigaben gefunden wurden, ist die Ausstattung der Toten doch nicht völlig gleich. Fischer betonte die unterschiedliche Bewaffnung der Männer mit Keulen, Äxten und Hacken sowie die Minderzahl der Frauen mit importiertem, also sicherlich kostspieligem Marmorschmuck, so daß es offensichtlich bereits wohlhabendere Familien gegeben hat. Es bedeutete ein materielles Opfer, den Frauen und Kindern ihren teuren Schmuck zu lassen. Dies spricht für eine nach wie vor hohe Stellung der Frauen bis zum Ende der bandkeramischen Kulturen, zu denen im weiteren Sinne auch die Rössener Kultur gehört. Anzeichen für eine politische Führerschaft sind trotz der unterschiedlich reichen Grabausstattungen noch nicht festzustellen. Insgesamt scheint die Rössener Kultur immer noch wenig differenziert.⁶²⁹

3.4. Religion der Trichterbecherkultur und verwandter Gruppen

Mit dem Ende der Rössener Kultur fällt der Beginn des Jungneolithikums zusammen, einem Abschnitt der Jungsteinzeit, der durch das Auftreten von Kupfergegenständen gekennzeichnet ist. Im Siedlungsbild Europas unterscheiden sich nun mehrere archäologische Kulturen und Gruppen, die zum Teil nebeneinander bestanden oder sich in rascher Folge ablösten.

⁶²⁶ Die Vorstellung von einem Totenreich, welches sich vom Diesseits kaum unterscheidet, ist in vielen Kulturen verbreitet. Vgl. Biasio, Elisabeth und Verena Münzer: Übergänge im menschlichen Leben, Zürich 1980, S. 166.

⁶²⁷ Vgl. Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 43.

⁶²⁸ Vgl. Herrmann, Joachim: Archäologie in der DDR, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 76.

⁶²⁹ Zu diesem Ergebnis kommen sowohl Fischer als auch Heege und Maier. Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 39, und Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häßler, Stuttgart 1991, S. 143.

Vorgeschichtliche Kulturen lassen sich nur mit Hilfe ihrer archäologisch nachweisbaren Hinterlassenschaften voneinander abgrenzen. Dies sind Geräteindustrie, Siedlungsform, Wirtschaft, Kunsthandwerk und nicht zuletzt die Bestattungsbräuche. Gerade die letzteren erlauben, die Ausbreitung religiöser Ideen in ihrer Besonderheit zu erfassen. Die starke Differenzierung der einzelnen kulturellen Elemente, die besonders beim Grabritus zum Tragen kommt, macht es schwierig, eine gemeinsame Linie in der Religionsentwicklung aufzuzeigen. Dennoch lassen sich für die Trichterbecherkultur und verwandte Gruppen einige Charakteristika herausarbeiten, zu denen eine stärkere soziale Differenzierung, eine große Bedeutung des Rindes zunächst als Zugtier, dann aber auch als Statussymbol, das Auftreten von Grabhügeln und als auffälligstes Kennzeichen die zahlreichen Megalithe gehören.

3.4.1. Gottheiten

Rückschlüsse auf die religiösen Vorstellungen der Angehörigen der Trichterbecherkulturen sind wegen des Fehlens aussagekräftiger Funde kaum möglich. Zu den wenigen auf deutschem Gebiet entdeckten Menschendarstellungen gehört eine Gesichtsplastik, welche als Lesefund aus der Siedlungsschicht der Siedlung „Dörlauer Heide“ der Bernburger Kultur geborgen wurde.⁶³⁰ Ähnliche Stücke, d.h. stark stilisierte Frauendarstellungen mit zum Teil unvollständigen Gesichtszügen und der Andeutung von Brüsten, sind für das Jungneolithikum außerhalb Deutschlands keine außergewöhnliche Erscheinung.⁶³¹ Besonders im Bereich der westeuropäischen Megalithkulturen sind solche Darstellungen bekannt geworden, die man auf den Wänden der Henge-Monumente und in der Nähe von Grabstätten fand.⁶³² In einer Grube, in welcher Angehörige der jungneolithischen Windmill-Hill-Kultur Großbritanniens ihren Feuerstein abbauten, stand eine weibliche Figur auf einem Piedestal aus Kalkstein, war also offensichtlich dort verehrt worden.⁶³³ Es läßt sich zusammenfassen: Semi-anikonische Frauenfiguren tauchen in der westeuropäischen Megalithkultur sowohl in Zusammenhang mit Bestattungen als auch mit Kultanlagen auf und waren Objekte kultischer Verehrung. Die Vergesellschaftung dieser weiblichen Gestalt mit Grabmonumenten einerseits und einem Heiligtum, das mit dem Totenkult in unmittelbarem Zusammenhang zu bringen ist, legt den Schluß nahe, daß es sich bei der Dargestellten um eine Göttin des Todes oder die Herrscherin im Totenreich handeln könnte.⁶³⁴ Für hierarchisch ausdifferenzierte Gruppen, wie sie sich im jüngeren Neolithikum anhand einiger Bestattungen nachweisen lassen, ist nicht mehr die Stufe der primitiven, sondern die der

⁶³⁰ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 53.

⁶³¹ Vgl. ebd. S. 53 und Abb. 27, S. 54.

⁶³² Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 238 und Abb. 7.27 auf S. 239.

⁶³³ Vgl. North, John: Stonehenge. Neolithic Man and the Cosmos, London 1996, S. 521.

⁶³⁴ Eliade ist der Ansicht, daß es sich bei den auf die Wände der Dolmen gemalten menschlichen Gestalten um Ahnen handele. Der Nachweis einer Figur, die offensichtlich kultisch verehrt worden ist, belegt jedoch m. E.,

archaischen Religion typisch. Hier werden die mythischen Wesen viel bestimmter gefaßt. Sie sind nun nicht mehr, wie Bellah ausführte, „große, paradigmatische Figuren, mit denen der Mensch im Ritual eins wird, aber nicht wirklich interagiert“⁶³⁵, sondern sie werden zu Göttern mit bestimmten, klar definierten Eigenschaften und Zuständigkeitsbereichen, die nach ihrem Willen in das Leben der Menschen eingreifen und mit denen die Menschen in Beziehung treten müssen. Das Auftauchen solcher definitiven Gottheiten läßt sich in Deutschland demnach für die Zeit der jüngeren Trichterbecherkulturen belegen, wenn die Deutung des Fundstückes durch Behrens und Schröter richtig ist.

Daß sich neben dem Glauben an eine Totengöttin noch andere und vor allen Dingen ältere Vorstellungen erhalten haben, belegen für die Pfynner Kultur die Funde der auf die Wand aufmodellierten weiblichen Brüste, wie sie bereits aus dem frühen Neolithikum Anatoliens bekannt sind und dort mit der Vorstellung von einer Urmutter in Verbindung gebracht werden konnten. Das isolierte Auftreten eines Symbols im Neolithikum der Schweiz kann nicht automatisch bedeuten, daß sowohl das Symbol als auch die damit verknüpften Inhalte mit denen der räumlich und zeitlich entfernten anatolischen Religion gleichgesetzt werden können. Andererseits haben auch in Çatal Hüyük nur besondere Umstände dazu beigetragen, daß nicht nur Siedlungsgrundrisse, sondern komplette Hauswände mit ihrer Dekoration erhalten blieben. Die Ausgrabungen von Siedlungen der hier diskutierten Kulturen ermöglichten jedoch in keinem Falle die Rekonstruktion möglicher Wanddekorationen. Es kann daher nicht ausgeschlossen werden, daß ähnliche Reliefs sich immer wieder in neolithischen Häusern befunden haben. Darüber hinaus konnte gezeigt werden, daß die Vorstellung von einer Urmutter, die sich für Çatal Hüyük zum ersten Male hatte nachweisen lassen, angefangen vom neolithischen Anatolien über das frühgeschichtliche Vorderasien (Luristan), Griechenland und das etruskische Italien, von der Linienbandkeramik bis zum mittelalterlichen England verbreitet war.⁶³⁶ Es liegt daher nahe anzunehmen, daß die Gestalt einer Muttergottheit mit nährenden und schützenden Aspekten immerhin in einigen Verbreitungsgebieten jungneolithischer Kulturen bekannt war. Ob und welche Rolle das Urrind gespielt hat, dessen Gehörn in einer Feuerstelle des mit Brüsten gezierten Gebäudes gefunden wurde, läßt sich nicht mehr rekonstruieren.

3.4.2. Todesvorstellungen und Kult

Am Anfang der Trichterbecherkultur und verwandter Gruppen dürfte wie in den vorausgegangenen Kulturen die Bestattung in einfachen Erdgräbern üblich gewesen sein. Die Ausstattung mit Beigaben wirkt in der Baalberger und Salzmünder Gruppe bescheiden, sie beschränkt sich auf ein oder zwei Gefäße. Einige Spuren machen jedoch deutlich, daß

daß es sich hier um eine Göttin handelt. Vgl. Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 115.

⁶³⁵ Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 280.

sich neben der Keramik wohl noch Holzgefäße im Grab befunden haben dürften. Werkzeug fehlt gänzlich. Mit der Baalberger Gruppe erscheint zum ersten Mal das Hügelgrab. Gleichzeitig tritt die Sitte auf, die Gräber mit Holzeinbauten, Platten oder Steinpackungen auszukleiden.⁶³⁷ Es entsteht der Eindruck, daß die Toten nicht nur wie in den vorausgegangenen Kulturen für ein Jenseits ausgerüstet wurden, in dem sie nicht nur Hausrat, sondern auch Werkzeug benötigen würden, daß sie in der jenseitigen Welt also ein dem irdischen Dasein vergleichbares Leben führen würden. Vielmehr scheint man den Toten feste Häuser aus Holzbohlen oder Stein gebaut zu haben, in denen sie ihre Wohnung nahmen.

Parallel zu den Erdbestattungen in Plattengräbern oder Steinkisten, die von einem runden Grabhügel bedeckt und häufig durch Steinsetzungen eingefaßt waren, kamen weiterhin Siedlungsbestattungen vor, die sich von dem regulären Grabritus der Baalberger und Salzmünder Gruppe auffällig unterscheiden. In Siedlungsgruben fanden sich Tote vergesellschaftet mit zerstückelten Tieren oder ganzen Tierkadavern. Doppel- oder Gruppenbestattungen innerhalb von Siedlungen, besonders das häufige Auftreten von Kindern sowie die Lage der Toten zueinander ließen den Bearbeiter an Menschenopfer in Zusammenhang mit dem Grabritus denken, wenn auch reguläre Bestattungen keinerlei Anhaltspunkte für die Verbreitung derartiger Sitten böte.⁶³⁸ Man kann nur vermuten, daß eine bestimmte Ausnahmesituation eine abweichende Bestattungspraxis erzwang: beispielsweise eine Epidemie, ein Verbrechen oder eine gewalttätige Auseinandersetzung, der mehrere Dorfbewohner zum Opfer fielen. Eine solche Ausnahmesituation hätte dann eine abweichende Bestattungspraxis in Kombination mit Tier- und vielleicht auch Menschenopfern zur Folge gehabt.⁶³⁹

Die augenfälligsten Erscheinungen hinsichtlich der Bestattungssitten der Trichterbecherkultur sind die Großsteingräber, die in der nordischen Megalithkultur sowie der Bernburger und Walternienburger Gruppe verbreitet waren. Die ersten Megalithgräber, die sogenannten Dolmen, sind noch kleine Grabkammern, die nur der Aufnahme eines einzigen Toten dienten. Im Verlauf des Neolithikums wurde die Bestattung in großen Kollektivgräbern üblich. In einigen Gebieten wie auf dem Buk bei Rerik oder bei Lancken-Granitz bildeten die Grabstätten regelrechte Totenstädte. Während die Häuser der Trichterbecher-Leute aus vergänglichem Material erbaut waren, hatte man den Toten mächtige und dauerhafte Bauten errichtet, wie um der Zeit zu trotzen. Fels, Steinplatte und Granitblock gelten als

⁶³⁶ Vgl. Fraser, Douglas: *The Many Faces of Primitive Art*, New Jersey 1966, S. 36 - 99.

⁶³⁷ Vgl. Fischer, Ulrich: *Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet*, Berlin 1956, S. 48.

⁶³⁸ Vgl. ebd. S. 66.

⁶³⁹ Wie Meyer-Orlac überzeugend ausführt, hat die ungewöhnliche Todesart häufig abweichende Bestattungsformen zur Folge. Neben verschiedenen ethnographischen Beispielen wird aus Irland berichtet, daß die draußen ums Leben gekommenen Menschen in früheren Zeiten an Ort und Stelle beerdigt wurden. Sie galten als mächtiger und unheilbringender als die übrigen Toten und durften keinesfalls berührt werden. Vgl. Meyer-Orlac, Renate: *Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation*. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 7 - 101.

Manifestationen unbegrenzter Dauer, und sind letztlich eine Möglichkeit, „unabhängig vom zeitlichen Werden und Vergehen zu existieren“⁶⁴⁰ Die Toten bleiben nun nicht mehr bei den Lebenden innerhalb der Siedlungen, wie noch zur Zeit der Bandkeramik üblich, sondern ihnen werden ewige Wohnsitze errichtet, in denen ihre körperlichen Überreste für die Ewigkeit eine Heimat gefunden haben - zunächst allein, dann aber in Gemeinschaft mit den Vorfahren und Angehörigen. Dabei war die Dauerhaftigkeit der letzten Wohnung sicherlich einerseits Voraussetzung für die Weiterexistenz des Verstorbenen, andererseits aber auch sinnbildlich gemeint, denn daß die Körper der Toten auch in ihren monumentalen Gräbern zersetzt wurden und zerfielen, war den Trichterbecherleuten vertraut, wurden die Grabstätten doch immer wieder für erneute Bestattungen geöffnet. Der Geist oder die Seele des Toten, wobei sich der Seelenbegriff nicht mit dem heutigen christlichen Seelenvorstellung decken wird, hielt sich in einem Jenseits auf, für das er mit Beigaben sorgfältig ausgerüstet worden war. Dazu gehörten Keramik und Geräte wie Flintbeile, Pfeile, und Nahrungsmittel in Form von Fleisch, Früchten, Getreide und Milch, die sich in den Gefäßen befunden haben,⁶⁴¹ und die deutlich machen, wie differenziert das Leben im Totenreich gedacht wurde. Darüber hinaus wurden die Verstorbenen gegen die ihnen auf dem Weg in das Jenseits drohenden Gefahren mit Amuletten und Medizinen ausgerüstet. Zu den ersteren können im weitesten Sinn die Zähne von Raubtieren zählen, die als Kleiderbesatz dienten, sicherlich aber auch eine magische Bedeutung hatten. Da es sich um die Canini, also Reißzähne wehrhafter Tierarten handelt, wird man ihnen eine apotropäische Wirkung zugeschrieben haben, bzw. die Wehrhaftigkeit der Raubtiere sollte sich auf den Träger des Schmucks übertragen.⁶⁴² Eine ähnliche Wirkung dürfte man den halbierten Unterkiefern von Fuchs, Igel oder Baumrarder zugeschrieben haben, die schon zu Lebzeiten getragen worden waren, auf die man aber auch im Tod nicht glaubte verzichten zu können.⁶⁴³ Kragenflaschen, die gelegentlich als rituell genutzte Medizinflaschen gedeutet werden und von denen zumindest ein Exemplar eine Schwefelverbindung enthielt, hatten offensichtlich auch die Aufgabe, den Toten im Grab vor allerhand Fährnissen zu schützen.

In einigen der Großsteingräber wurden Ritzzeichen und Verzierungen an den Wandflächen gefunden. Manche dieser Darstellungen beschreiben vielleicht den sozialen Status des Verstorbenen. Stark schematisierte Zeichnungen von Rindern und Zugtieren vor landwirtschaftlichem Arbeitsgerät belegen die Bedeutung des Rindes in der jungneolithischen Wirtschaft oder den Reichtum der hier bestatteten Sippe.⁶⁴⁴ Sicherlich

⁶⁴⁰ Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978, S. 114.

⁶⁴¹ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 396 - 400 und Heege, Elke und Andreas: Die Häuser der Toten. Jungsteinzeitliche Kollektivgräber im Landkreis Northeim, Hildesheim 1989, S. 61 - 63.

⁶⁴² Vgl. Heege, Elke und Andreas: Die Häuser der Toten. Jungsteinzeitliche Kollektivgräber im Landkreis Northeim, Hildesheim 1989, S. 53.

⁶⁴³ Vgl. ebd. S. 247.

⁶⁴⁴ Vgl. Kappel, Irene: Steinkammergräber und Menhire in Nordhessen. Führer zur nordhessischen Ur- und Frühgeschichte, Heft 5, Kassel 1978, S. 17.

wollen die Zeichen etwas erläutern, sind also eine Art früher Bilderschrift. Wahrscheinlich wurde hier dem Toten als Zeichnung das mitgegeben, was realiter nicht in das Grab paßte oder zu aufwendig war: Rinder und Pflug, um ihn so für das Jenseits auszurüsten. Eventuell handelte es sich auch um eine Belehrung oder Erinnerung für den Toten oder die Hinterbliebenen. Eindeutig Jenseitsbezug haben Darstellungen der sogenannten Dolmengöttin, wie sie als Ritzzeichnung aus dem Grab von Züschen, als tönerner Gesichtsdarstellung bei Halle⁶⁴⁵ und aus dem westeuropäischen Neolithikum bekannt sind. Ähnlich wie in ägyptischen Gräbern erzählen bildliche Darstellungen in Grabstätten etwas über die jenseitige Welt und das zukünftige Schicksal des Verstorbenen, in dem die Totengöttin eine Rolle spielt.

Großsteingräber haben jedoch nicht nur als Grablege eine Rolle gespielt, sondern dienten als kultische Zentren. Gefäße und Tierknochen im Eingangsbereich und in den Vorkammern der Megalithgräber legen deutlich Zeugnis ab, daß hier regelmäßige Feiern zu Ehren der Toten stattfanden.⁶⁴⁶ Diese Feiern können anlässlich neuer Beisetzungen, jedoch auch zu bestimmten Terminen im Jahr zu Ehren der Ahnen abgehalten worden sein. Brandspuren belegen Opfer für die Toten, derer man an den Grabstätten gedachte und die man mit Nahrungsmitteln versorgte oder mit denen man gemeinsam speiste. Kontakte zu den Toten waren über das sogenannte Seelenloch möglich, dessen Verschußstein möglicherweise bei kultischen Feiern entfernt wurde. Die Steinsetzungen um den eigentlichen Grabbau grenzten einen heiligen Bezirk ab, eine Erinnerungstätte für die Verstorbenen und einen Platz des Kultes der Ahnen und vielleicht einer Todesgöttin, in dessen Mittelpunkt die Totenbehausung steht. Bialas nennt die mit dem Megalithentum verbundenen Glaubensvorstellungen in Anlehnung an Heine-Geldern eine genealogische Weltanschauung. „Hierbei geht es also um die genealogischen Beziehungen innerhalb der Ahnenreihe der Sippe und des Stammes, in religiöser Hinsicht aber um die mystische Einheit der Lebenden mit den Toten, um die Überwindung des Todes im Glauben.“⁶⁴⁷ Bei Feierlichkeiten zu Ehren der Ahnen werden sich nicht nur Opfer abgespielt haben. Die Funde zahlreicher Trommeln legen nahe, daß zu solchen Anlässen auch Tänze stattfanden, wie sie Heine-Geldern aus Südostasien beschreibt. Dort tanzten alljährlich beim Totenfest junge Männer innerhalb eines Steinkreises, dessen Steine zur Erinnerung an wichtige Persönlichkeiten gesetzt worden waren.⁶⁴⁸

Auch einzeln stehende Menhire sind mit dem Totenkult in Verbindung zu bringen. In Zusammenhang mit Menhiren in Nordhessen sind gelegentlich Gebeine, Bernsteinperlen

⁶⁴⁵ Vgl. ebd. S. 17, und Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 54.

⁶⁴⁶ Vgl. Kappel, Irene: Steinkammergräber und Menhire in Nordhessen. Führer zur nordhessischen Ur- und Frühgeschichte, Heft 5, Kassel 1978, S. 10 - 16.

⁶⁴⁷ Bialas, Volker: Astronomie und Glaubensvorstellungen in der Megalithkultur, München 1988, S. 83 und 84.

⁶⁴⁸ Referiert nach ebd. S. 82.

und Steinklingen geborgen worden, Funde, die an ehemalige Gräber denken lassen.⁶⁴⁹ Nach Horst Kirchner wird dem Toten mit dem Stein ein unvergänglicher Ersatzleib angeboten, in den die Seele beim Zerfall des Körpers überwechseln kann.⁶⁵⁰ Derartige Deutungen werden durch die Ergebnisse ethnologischer Untersuchungen nahegelegt. Einige Kulturen von frühen Ackerbauern verbinden mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele die konkrete Erinnerung an einen Verstorbenen, die sich mit dem Setzen eines Steines verbindet. Daß solche Vorstellungen auch für das europäische Neolithikum gültig sind, belegen die Funde menschlicher Überreste und Beigaben in unmittelbarer Nähe der Menhire. Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem Bernstein zu., wie er bei nordhessischen Menhiren gefunden wurde. Bernstein wird in der Megalithkultur mit der Sonne in Verbindung gebracht, deren Lauf in der Religion offensichtlich eine größere Rolle spielte, wie am Beispiel der Rondelle und Henges gezeigt werden konnte. Megalithische Bauwerke vor allen Dingen in England und Irland zeigen Dekorationselemente von Spiralen und konzentrischen Kreisen, die in Anlehnung an den bronzezeitlichen Fund des Trundholmer Sonnenwagens als Sonnenbildnisse angesehen werden. Möglicherweise wurde Bernstein als Sonnensymbol und Zeichen der Hoffnung auf Wiedergeburt (in einer jenseitigen Welt?) analog zum Untergang und Wiederaufgang der Sonne getragen.⁶⁵¹ Sollte die Sonne zur Zeit der Megalithkultur bereits eine so große Rolle gespielt haben, könnte damit die Sitte des Anzündens eines Feuers in der Grabstätte vor der eigentlichen Beisetzung verknüpft sein. Nach Heiler ist Feuer das zauberhafte Mittel, um den Lauf der Sonne sicherzustellen.⁶⁵² Um die Verknüpfung des Sonnenlaufes mit dem Schicksal des Verstorbenen muß es sich folgerichtig beim Ausbrennen der Gräber gehandelt haben. Davon bleibt eine zusätzliche reinigende und dämonenvertreibende Wirkung des Feuers unberührt.

Die archäologisch gesicherten Hinterlassenschaften der Megalithkultur erlauben die Rekonstruktion nur eines verschwindend kleinen Ausschnittes der religiösen Vorstellungswelt ihrer Schöpfer, und nur zu oft sind es auf deutschem Gebiet, wo nur wenige Bilder, Zeichnungen oder Figurinen vorliegen, Einzelstücke, die mit Hilfe vergleichbarer Funde aus benachbarten Kulturen gedeutet werden. Eine gewisse Unsicherheit ist mit solchen Deutungen immer verbunden. Dennoch entsteht der Eindruck, daß die Angehörigen der Megalithkultur die Vorstellung von einer jenseitigen Welt kannten, die derjenigen der Ägypter in nichts nachstand. Den Toten wurden aus festem Stein „ewige Wohnungen“ errichtet, die gelegentlich mit Zeichen und Symbolen dekoriert waren; sie wurden mit Speisen, Werkzeug und Gerät versehen. Ihr Schicksal in der jenseitigen Welt war mit dem Lauf der Sonne verknüpft. Die differenzierten Beziehungen zwischen Totenwelt, Leben im Jenseits, Verhältnis zu den Lebenden, Hoffnung auf Auferstehung oder Wiedergeburt entsprechend

⁶⁴⁹ Vgl. Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 61 - 69.

⁶⁵⁰ Vgl. Kirchner, Horst: Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke. Akad. d. Wissensch. u. d. Literatur, Mainz, Abh. geistes- und sozialwiss. Klasse Jg. 1955, Nr. 9, S. 702.

⁶⁵¹ Vgl. North, John: Stonehenge. Neolithic Man and the Cosmos, London 1996, S. 534 - 536.

⁶⁵² Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 43.

dem Auf- und Untergang der Sonne sowie eine denkbare und immer wieder behauptete Entsprechung von jahreszeitlich bedingtem Vegetationszyklus und Lebenszyklus des Menschen waren sicherlich Teil eines komplizierten und vielschichtigen Weltbildes der Menschen im jüngeren mitteleuropäischen Neolithikum.

Nicht immer wurde jedoch in megalithischen Grabstätten bestattet. Selbst für die nordische Trichterbecherkultur sind Begräbnisse in Flachgräbern belegt.⁶⁵³ Besonders vielgestaltig sind die Grabsitten der Walternienburger- und Bernburger Kultur, die von Bestattungen in Megalithgräbern oder in steinernen Grabkammern mit zeltartiger, hölzerner Abdeckung über Einzelbegräbnisse in Steinkisten bis zu Erdbestattungen ohne jeden Einbau reichen.⁶⁵⁴ Bei einer Deutung der Bestattungssitten ist zu berücksichtigen, daß sich die archäologische Systematik bei der Abgrenzung verschiedener Kulturen nur nach den erhaltungsfähigen Hinterlassenschaften richten kann. Eine archäologische Kultur beschreibt daher lediglich einen gewissen Formenkreis von Keramikstilen, Bauweisen und Werkzeugen. Dies muß und wird sich nicht immer mit der Verteilung von Ethnien decken, die im ethnologischen Sinne eine gleiche Kultur aufweisen. Welchen Bevölkerungsgruppen die Angehörigen der Bernburger oder Walternienburger Kultur letztlich angehörten, welche Sitten, welches Weltbild und welche Religion sie hatten, kann anhand ihrer Zugehörigkeit zu einer archäologischen Kultur nicht endgültig festgestellt werden. Entweder entsprachen ihre Jenseitsvorstellungen den Bestattungspraktiken und waren entsprechend unterschiedlich, oder aber von diesen unabhängig und daher nicht rekonstruierbar. Auffallend ist in Siedlungen und Grabanlagen der Bernburger Kultur das häufige Auftreten von Trommeln.⁶⁵⁵ Das Trommeln wird von Friedrich Heiler zu den apotropäischen Riten gezählt. Böse Geister, Dämonen und gefährliche Kräfte sollen durch Lärm vertrieben werden. Besonders wichtig sind derartige Abwehrriten zu Beginn kultischer Handlungen, wo das erfolgreiche Vertreiben schädlicher Kräfte möglicherweise über das Gelingen des Kultaktes entscheidet, sowie in den instabilen Zeiten des Überganges wie Initiation, Tod und Hochzeit.⁶⁵⁶

Aus der Walternienburger Kultur wurden erste Beispiele von Tierbestattungen bekannt, wie sie dann auch in der Kugelamphorenkultur regelmäßig auftreten.⁶⁵⁷ Häufig stehen diese Tierbestattungen in deutlichem Zusammenhang mit menschlichen Grabstätten.⁶⁵⁸ Die Sitte der Mitgabe von Nahrung für den Toten konnte für viele neolithische Kulturen nachgewiesen

⁶⁵³ Vgl. Fansa, Mamoun: Ein Flachgrab der Trichterbecherkultur in Wiesens, Stadt Aurich, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.130 - 131 und Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 83.

⁶⁵⁴ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 85 - 108.

⁶⁵⁵ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 52.

⁶⁵⁶ Vgl. Heiler, Friedrich: Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979, S. 177.

⁶⁵⁷ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 403 und Coblentz, Werner und Klaus Fritzsche: Dreifache Rinderbestattung mit Kugelamphoren aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 62 - 69.

⁶⁵⁸ Vgl. Mildenerger, Gerhard: Studien zum mitteleuropäischen Neolithikum, Radebeul 1953, S. 43.

werden und war offensichtlich weit verbreitet. Wenn nun gesonderte Rinderbestattungen als Begleitung menschlicher Grabstätten auftreten, stellt sich die Frage, ob dies als Beigabe im eigentlichen Sinne zum Zwecke der Totenversorgung aufzufassen ist, oder ob es sich um eventuell mit der Bestattung verknüpfte Opfer handelt. Direkter Kontakt von Beigaben und Verstorbenen muß keine unbedingte Voraussetzung sein, um einen Zusammenhang zwischen beiden zu postulieren. Das Vorhandensein von Gefäßen in der Grube mit Rinderbestattung, die im menschlichen Grab fehlen, könnte darauf hinweisen, daß es sich hier um die zum Begräbnis gehörigen Beigaben handelt. In diesem Falle sollte der Tote nicht nur mit Nahrung versehen werden, sondern man wollte ihm auch einen Grundstock für einen zukünftigen Viehbestand in der jenseitigen Welt mitgeben.⁶⁵⁹ Eine interessante Deutung schlägt Meyer-Orlac vor. Das Auftreten von Rinderbestattungen zu einer Zeit, in der bisher mesolithische Jäger- und Sammlergruppen die bäuerliche Wirtschaftsform übernahmen, könnte auf eine Vermischung verschiedenen Gedankengutes zurückzuführen sein. Nordische Jäger- und Sammlervölker kennen die Sitte, Tiere zum Zwecke der Regeneration einer Tierart allein oder mit Menschen gemeinsam zu bestatten. Um die Übernahme einer solchen Sitte aus mesolithischem Brauchtum könnte es sich ebenfalls bei den Rinderbestattungen der Walternienburger- und der Kugelamphorenkultur gehandelt haben; dies würde auch Tierbestattungen erklären, die in keinem erkennbaren Zusammenhang mit menschlichen Begräbnissen stehen. Zumindest ist ein Wandel der Vorstellungen an einer Zunahme von Rinder- und Haustierbestattungen abzulesen, der auf die Wertschätzung des Rindes als Wirtschaftsfaktor in der hiesigen und vielleicht auch jenseitigen Welt zurückgeführt werden kann.⁶⁶⁰

3.4.3. Gesellschaft und Sozialstruktur

Aussagen zu den gesellschaftlichen Verhältnissen im Neolithikum sind immer mit größeren Unsicherheiten behaftet, denn nur selten lassen Ausgrabungsbefunde Interpretationen zu, die nicht auch mehrdeutig sein können. Unter diesen Voraussetzungen sind zur Frage der Gesellschaftsstruktur der Trichterbecherkultur nur wenige konkrete Hinweise zu gewinnen. Deutlich wird jedoch, daß ein Großteil der Siedlungen inzwischen durch Befestigungsanlagen gesichert war. Wenn auch nicht jeder Graben gleich als Wehranlage gedeutet werden kann und es sich bei einem Teil der Palisaden- und Grabensysteme um Viehgehege oder auch Ringheiligtümer handeln wird, ist das Auftreten von Befestigungswerken ab Beginn des Neolithikums und ihre zahlenmäßige Zunahme im Laufe der Zeit doch ein nicht zu übersehendes Phänomen.⁶⁶¹ Paläoanthropologische Analysen stellten eine Zunahme von Knochenfrakturen vor allen Dingen im Schädelbereich im Laufe

⁶⁵⁹ Ähnliche Vorstellungen lassen sich bei einigen ursprünglichen Ackerbau- und Viehzüchervölkern feststellen. Vgl. Iten, Oswald: Sudan, Zürich 1983, S. 146.

⁶⁶⁰ Vgl. Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 192 - 193.

des Neolithikums fest, die eindeutig auf Verletzungen durch Streitäxte zurückzuführen sind.⁶⁶² Wenn Streitäxte, wie aus der Beigabe besonders schöner Exemplare in Gräbern hervorgeht, Statussymbole oder das Zeichen besonderer Würde waren und sie andererseits in gewaltsamen Auseinandersetzungen benutzt wurden, zeigt das die besondere Bedeutung des Kriegers in der Gesellschaft. Offensichtlich hatten gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen im Vergleich zur frühen Linienbandkeramik stark zugenommen und führten zu einer neuen Gewichtung bestimmter Tätigkeiten und Aufgaben in der Gesellschaft.⁶⁶³

Anlaß zu Spekulationen hinsichtlich der gesellschaftlichen Verhältnisse gaben vor allen Dingen die Großsteingräber. Einige Archäologen glaubten wegen des hohen baulichen Aufwands, hierin die Grablege bedeutender Persönlichkeiten sehen zu müssen.⁶⁶⁴ Die Untersuchung des Skelettmaterials ergab jedoch, daß der Anteil von Männern, Frauen und Kindern in den megalithischen Grabstätten der Bevölkerungszusammensetzung bzw. der zu erwartenden Sterberate entsprach.⁶⁶⁵ Es kann daher als sicher gelten, daß die megalithischen Grabanlagen die Bestattungsplätze von kleineren Gruppen wie Sippen oder Dorfgemeinschaften gewesen sind.

Fraglich ist jedoch, ob es sich bei einigen der Einzelbestattungen unter Grabhügeln um Bestattungen für sozial herausragende Persönlichkeiten handeln könnte, wie Gimbutas behauptet. Sie sieht in dem Aufkommen der Sitte, die Toten in steingefaßten Gräbern unter mächtigen Hügelaufschüttungen zu bestatten, erste Anzeichen einer sich verändernden Sozialstruktur, die sich von einer matristisch-segmentären in Richtung einer hierarchisch gegliederten und patriarchalischen Gesellschaft wandelt. Deutlich werde eine solche Veränderung, so Gimbutas, durch Auftauchen von aufwendigen Grabmonumenten für einzelne männliche Personen.⁶⁶⁶ Diese These wird gestützt durch den Fund einer besonders reich ausgestatteten Bestattung in der Dölauer Heide, in dem Behrens und Schröter das Grab einer führenden Persönlichkeit sehen wollen.⁶⁶⁷

Hinweise auf eine wie auch immer geartete religiöse Organisation fehlen völlig. Wenn für die Megalithtempel Westeuropas das Auftreten von Priestern immerhin vermutet werden kann,

⁶⁶¹ Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 151.

⁶⁶² Vgl. ebd. S. 152.

⁶⁶³ Vgl. Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 415, und Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 76, und Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 13 - 15.

⁶⁶⁴ Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häßler, Stuttgart 1991, S. 144.

⁶⁶⁵ Vgl. Bach, Herbert und Adelheid Bach: Paläanthropologie im Mittelbe-Saale-Werra-Gebiet, in: Feustel, Rudolf (Hg.): Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte 23, Weimar 1989; S. 88 - 91.

⁶⁶⁶ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 364 - 365.

gibt es für den deutschen Bereich keinerlei archäologisch feststellbare Anzeichen für religiöses Spezialistentum.

3.5. Religion der Kugelamphoren- und Havelländischen Kultur

Die Vorgänge, die zum Herausbilden der Havelländischen und der Kugelamphorenkultur führten, und die zum Teil auf die Übernahme der agrarischen Wirtschaftsweise durch bisher mesolithisch lebende Bevölkerungsgruppen zurückgeführt werden können, prägte offensichtlich die religiösen Vorstellungen entscheidend.

3.5.1. Gottheiten

Spuren des Geisteslebens der Angehörigen der Kugelamphorenkultur sind spärlich. Figurinen oder Götterbildnisse, die einen Hinweis auf die religiösen Vorstellungen geben könnten, sind nicht bekannt. Allerdings könnte eine Art von Sonnenkult eine gewisse Rolle gespielt haben: Bernstein spielte in der Kugelamphorenkultur sowohl als Tauschobjekt als auch in ideologischer Hinsicht eine große Rolle.⁶⁶⁸ In polnischen Gräbern hochgestellter Männer fanden sich häufig Bernsteinscheiben mit Stern- oder Kreuzmuster, die Gimbutas für Sonnensymbole hält.⁶⁶⁹ Runde Scheiben aus gelbem oder glänzendem Material, sei es Bronze, Gold oder Bernstein, werden gern und vielleicht etwas vorschnell als Darstellung der Sonne angesehen, obwohl das Erkennen und Zuordnen von Symbolen letztlich immer mit einer gewissen Unsicherheit behaftet ist.⁶⁷⁰ Offensichtlich spielte die Sonne in der Vorstellungswelt der Jungneolithiker aber bereits eine gewisse Rolle, wie die Ausrichtung der Henge-Monumente, Zeichnungen in megalithischen Grabstätten und besonders eindrucksvoll die bereits erwähnte keramische Adorationsszene aus Bulgarien zeigen, so daß die Vermutung, es könne sich bei den goldgelben Bernsteinscheiben um Sonnensymbole handeln, nicht allzu weit hergeholt ist.

3.5.2. Gesellschaft und Sozialstruktur

Eindeutig ist jedoch, daß sich die Gesellschaftsstruktur gewandelt hat. Fischer erwähnt Indizien, die für das Vorhandensein eines sozial höhergestellten Personenkreises spricht. Dazu gehören einige Gräber mit Bernstein, die zusätzlich eine besonders reiche Keramikausstattung aufweisen. Auch die aufwendigen Steinplattenkisten scheinen an Begräbnisse für eine herausgehobene Schicht gebunden zu sein. Bestattungen im

⁶⁶⁷ Vgl. Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 68 und 155.

⁶⁶⁸ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 383, und Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 79.

⁶⁶⁹ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 383.

⁶⁷⁰ Vgl. Wegner, Günter (Hg.): Leben - Glauben - Sterben vor 3000 Jahren. Bronzezeit in Niedersachsen, Hannover 1996, S. 209.

benachbarten Polen belegen eindeutig, daß die Kugelamphorenleute in patrilinearen Familienverbänden lebten. Hier wurden in einigen Gräbern bis zu 20 Tote beigesetzt, von denen die Hauptbestattung stets männlich ist.⁶⁷¹ Wenn Gimbutas allerdings schreibt: „Die dominierende Stellung des Mannes in einer hierarchischen Gesellschaft ist durch reich ausgestattete Familiengräber belegt, die die Überreste erstaunlich vieler Menschen- und Tieropfer enthielten. Das männliche Oberhaupt nahm den zentralen Platz im Steinkistengrab ein und wurde von Familienmitgliedern, Dienern, Ochsen, Pferden und Hunden, Wildschweinen und anderen Wildtieren in das Leben nach dem Tode begleitet“⁶⁷² lassen sich gleiche Verhältnisse für Deutschland nicht feststellen. Hier werden weder derartige Opferpraktiken noch so verschwenderische Grabbeigaben erwähnt.

3.5.3. Todesvorstellungen

Kennzeichnend für die Kugelamphorenkultur ist das Einzelgrab mit oder ohne Steinschutz; es kommen Plattengräber, Mauergräber und Steinpackungen, Gräber unter Steinblöcken sowie einfache Erdgräber vor. Die Bestattungsform zeigt rechte oder linke Hocklage mit vorherrschend ostwestlicher Orientierung. Die Gräber enthalten meist mehrere Gefäße, von drei oder vier bis zu einem Dutzend. Als Waffen wurden den Toten mehrere Flintbeile und Meißel mitgegeben, die sich im Kopfbereich fanden.⁶⁷³ Eine besondere Rolle im Totenritus scheint das Schwein gespielt zu haben. Oft fanden sich in den Gräbern Schweineunterkiefer und Eberzähne, letztere geschliffen als Zahnmesser oder durchbohrt als Anhänger. Auch hierbei dürfte es sich ähnlich wie bei den Tierunterkiefen und Zähnen in Gräbern der Trichterbecherkultur um Amulette handeln.⁶⁷⁴

Ein besonderes Merkmal der Kugelamphorenkultur sind die bereits in Zusammenhang mit der Walternienburger Kultur behandelten Rinderbestattungen, deren Bedeutung bisher nicht eindeutig geklärt werden konnte. Deutlich wurde lediglich, daß sich in den Bestattungssitten die überragende Bedeutung des Rindes und in gewisser Hinsicht auch des Schweines für eine Viehzüchtergesellschaft spiegelt.

Grabbeigaben wie Lebensmittel, Waffen, Geräte und Gefäße werden in der anthropologischen und archäologischen Literatur als Ausrüstung für das Jenseits angesehen. Der Tote bedarf dieser Gegenstände, um in der jenseitigen Welt eine dem irdischen Dasein vergleichbare Existenz führen zu können.⁶⁷⁵ In gleicher Weise wurden Beigaben in dieser

⁶⁷¹ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 79.

⁶⁷² Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 383.

⁶⁷³ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 149 - 155.

⁶⁷⁴ Vgl. ebd. S. 155 - 156.

⁶⁷⁵ Vgl. Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982, S. 62, und Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 113.

Arbeit verstanden: Einige Keramikgefäße mit Speisen, eine Fleischbeigabe sind die Wegzehrung für den Verstorbenen auf dem Weg in das Jenseits; ein Steinmesser oder ein Schuhleistenkeil versorgen ihn mit dem notwendigen Werkzeug, ein Köcher mit Pfeilen oder eine Streitaxt belegen seinen Status als Jäger und Krieger und stellen sicher, daß er diesen Status auch an seinem neuen Aufenthaltsort beibehalten wird. Die in den Siedlungsbestattungen der Baalberger und Salzmünder Kultur gefundenen Beigaben von zerstückelten oder ganzen Tieren gehen über dieses Maß an Vorsorge für ein jenseitiges Leben aber bereits hinaus, und die Tierbestattungen, wie sie mit der Bernburger- und Walternienburger Kultur einsetzen und in der Kugelamphorenkultur einen Höhepunkt erleben, lassen sich nicht unbedingt mit der Vorstellung der Totenversorgung in Übereinstimmung bringen. Auch die große Anzahl von Gefäßen und Steinäxten in den Grabstätten der Kugelamphorenkultur kann nicht mehr ausschließlich auf den Bedarf des Toten zurückgeführt werden. Einer solchen Güterverschwendung bei Begräbnissen liegen Vorstellungen über den Austausch von Gaben zugrunde, wie sie Marcel Mauss von archaischen Gesellschaften beschreibt.⁶⁷⁶ Demnach kennen einige Völker mit einer hierarchischen Gesellschaft die „Institution der totalen Leistung“⁶⁷⁷, welche beinhaltet, Geschenke zu machen, Geschenke anzunehmen und erhaltene Geschenke zu erwidern. Damit hängen eine Reihe von Rechten und Pflichten des Verbrauchens und Zurückgebens, des Anbietens und Empfangens zusammen. Sämtliche Güter in solchen Gesellschaften, angefangen von Nahrungsmitteln über Frauen, Kinder, Talismane, Grund und Boden, Arbeit, Dienstleistungen, bis zu Priesterämtern und sozialer Stellung sind Gegenstand der Übergabe und Rückgabe.⁶⁷⁸ Jedes Mitglied einer solchen Gesellschaft ist entsprechend seinem Rang verpflichtet, bestimmten Personen zu gewissen Gelegenheiten Geschenke zu machen, die von diesen sowohl angenommen als auch nach einer bestimmten Frist durch ein gleich- oder höherwertiges Geschenk erwidert werden müssen. Neben der rechtlichen Beziehung, die durch die Tatsache entsteht, die Gabe erwidern zu müssen, ergibt sich zwischen Geber und Empfänger eine weitere Bindung, die Mauss als „Seelen-Bindung“⁶⁷⁹ bezeichnet. Jeder verschenkte Gegenstand ist nicht nur Sache, sondern hat eine Seele, eine geistige Potenz als Teil ihres Erstbesitzers, über die er eine gewisse Macht über den neuen Eigentümer erlangen kann. So bedeutet eine Sache geben soviel wie etwas von sich selbst geben, so daß eine enge Beziehung zwischen Gebendem und Empfangendem entsteht. Dieses System des ständigen Güteraustausches schließt nicht nur die Lebenden, sondern auch die Verstorbenen und die Götter ein. Beim Potlatch, einer festliche Veranstaltung der Indianervölker der nördlichen Pazifikküste des amerikanischen Kontinents, werden regelmäßig enorme Mengen von Gütern verschenkt, konsumiert und vernichtet. In diesen Potlatch werden nicht nur die lebenden Mitglieder der Gesellschaft, die in Freigebigkeit

⁶⁷⁶ Vgl. Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 9 - 144.

⁶⁷⁷ Ebd. S. 27.

⁶⁷⁸ Vgl. ebd. S. 29.

miteinander wetteifern, einbezogen, sondern auch die Toten, die durch diejenigen Menschen vertreten werden, die ihre Namen tragen.⁶⁸⁰ Eine Schenkung an die Vorfahren, an Geister oder Götter ist notwendig, da sie die wahren Eigentümer der Güter sind. Sämtliche Formen des nordwestamerikanischen und des nordostasiatischen Potlatsch enthalten daher das Motiv der Zerstörung, welches deutlich macht, daß es sich bei den vernichteten Gütern um ein Geschenk an die Götter oder Geister handelt. Die unbedingte Verpflichtung, eine empfangene Gabe durch eine Gegengabe zu vergelten, zwingt Götter und Ahnengeister zu reichlichen Gegengeschenken.⁶⁸¹ Die beschriebene Sitte des Gabenaustausches wurde nicht nur bei Völkern Polynesiens und Melanesiens, sowie an der pazifischen Küste Nordamerikas und Asiens beobachtet, sondern läßt sich auch für die Germanen und die Kelten nachweisen.⁶⁸²

Bei den reichen Beigaben in den Gräbern, bei Gefäßen und wertvollen Steinbeilen, aber auch bei Vieh handelt es sich demnach um Geschenke an den Verstorbenen, der nun zum mächtigen Ahnen geworden ist. Der Ahnengeist hat durch Annahme der Gaben die Verpflichtung, ein Gegengeschenk von möglichst größerem, zumindest aber gleichen Wert zu machen, also für das Gedeihen des Viehs zu sorgen und den Wohlstand seiner Familie zu mehren.

Besonders deutlich werden diese Zusammenhänge in der Havelländischen Kultur. Den Toten war eine Totenhütte errichtet und reichlich Beigaben mitgegeben worden. Zusätzlich hatte man eine große Anzahl Rinder bestattet. Vom Bearbeiter wird betont, daß die neolithische Bodenoberfläche von Gefäßtrümmern, Pfeilen und Schneiden übersät war.⁶⁸³ Den Verstorbenen waren offensichtlich nicht nur zum Zeitpunkt ihrer Bestattung aufwendige Geschenke gemacht worden, sondern zu bestimmten Zeitpunkten fanden auf dem Bestattungsgelände Festlichkeiten statt, in deren Rahmen Güter als Gabe an die Ahnen rituell vernichtet wurden, um diese zu reichen Gegenleistungen zu verpflichten und die Wohlfahrt des Clans zu garantieren.

⁶⁷⁹ Ebd. S. 26.

⁶⁸⁰ Wörtlich heißt es: „Die Beziehung der Tauschverträge zwischen Menschen zu denen zwischen Menschen und Göttern erhellt eine wichtige Seite der Theorie des Opfers. Besonders gut zu erfassen ist sie vor allem in solchen Gesellschaften, wo diese vertraglichen und wirtschaftlichen Riten zwar zwischen Menschen ablaufen, diese Menschen jedoch maskierte, oft schamanistische und vom Geist, dessen Namen sie tragen, besessene Inkarnationen sind: Sie handeln in Wahrheit als Repräsentanten der Geister.“ Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 32.

⁶⁸¹ Vgl. ebd. S. 33 und 34.

⁶⁸² Vgl. ebd. S. 116 - 121, und Grönbech, Wilhelm: Kultur und Religion der Germanen Bd. II, Darmstadt 1997 (Kopenhagen 1909/12), S. 55 - 90.

⁶⁸³ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2. Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 402 - 404.

3.6. Religion der Schönfelder Kultur

Die Schönfelder Kultur unterscheidet sich von den zeitgleichen neolithischen Kulturen besonders durch ihre besonders verzierte Keramik und die Sitte der Brandbestattung auf Gräberfeldern, der eine offensichtlich ganz konkrete Jenseitsvorstellung zu Grunde liegt.

3.6.1. Gottheiten

Hinweise auf die Verehrung von Gottheiten fehlen in der Schönfelder Kultur vollkommen. Weder konnten irgendwelche Stelen noch Figurinen aufgefunden werden, anhand derer sich eine gewisse Kontinuität der Glaubensformen hätte nachweisen lassen. Wenn es bei den Angehörigen der Schönfelder Kultur eine Vorstellung von Göttern gegeben hat, wurden sie doch zumindest nicht durch menschenähnliche Bilder dargestellt.⁶⁸⁴ Lediglich die auffällige und besonders verzierte Keramik könnte einen Hinweis auf religiöse Vorstellungen erlauben: Sogenannte Kalottenschalen zeigen eine runde Scheibe, von der strahlenförmige Linien ausgehen. Dieses Muster wird allgemein als aufgehende Sonne gedeutet.⁶⁸⁵

3.6.2. Todesvorstellungen

Die spätneolithische Schönfelder Kultur schreibt als Bestattungssitte ausschließlich die Leichenverbrennung vor. Der Leichenbrand ist in der Regel in Schalen gesammelt, bevor er in Flachgräbern beigesetzt wird. An Beigaben fanden sich Beigefäße, gelegentlich eine Streitaxt, Flintbeile und Flintklingen, Pfeilspitzen sowie Schmuck aus Knochenperlen und gestielte Ringanhänger. Sämtliche Beigaben waren eindeutig gebrannt, sind also zusammen mit dem Verstorbenen verbrannt worden. Da die Schönfelder Kultur, soweit bekannt, ihre Toten ausschließlich verbrannte, ist davon auszugehen, daß ihre Vorstellungen von einer Weiterexistenz der Verstorbenen in der jenseitigen Welt an die Voraussetzung geknüpft waren, den materiellen oder grobstofflichen Teil des Toten und der Beigaben von einem feinstofflichen oder geistigen Anteil zu trennen, so daß es diesem ermöglicht werde, in das Jenseits zu gelangen. Die flachen, reich verzierten Schalen mit Sonnenmuster, die als Urnen Verwendung fanden, könnten eventuell einen Hinweis darauf geben, wo dieses Jenseits zu suchen ist: Möglicherweise dachte man sich das Schicksal des Toten mit dem Lauf der Sonne verknüpft, sei es, daß das Totenreich in der Richtung der untergehenden Sonne zu suchen sei, sei es, daß der Tote wie die Sonne nach ihrem Verschwinden am westlichen Horizont doch sicher wiedererscheinen werde. Die mitverbrannten Beigaben deuten jedoch zumindest an, daß im Jenseits ein Bedarf an Gegenständen weiterhin bestand, die der

⁶⁸⁴ Ström weist darauf hin, daß die Germanen keine anthropomorphen Götterbildnisse kannten. Vgl. Ström, Ake V. und Harald Biezais: Germanische und Baltische Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975, S. 55 und 58.

⁶⁸⁵ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 82.

Verstorbene auch im irdischen Dasein benötigte, daß es sich also offensichtlich nicht allzusehr von der hiesigen Welt unterschied.

3.6.3. Gesellschaft und Sozialstruktur

Wie Fischer feststellen konnte, unterscheiden sich die Gräber der Schönfelder Kultur kaum nach Ausbau oder Reichhaltigkeit der Beigaben. Die Gräber vermitteln im Gegenteil „das Bild einer ausgeprägten Gleichmäßigkeit“⁶⁸⁶. Auch die Siedlungen lassen keine Anzeichen für eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft erkennen.

3.7. Religion der Schnurkeramik und Einzelgrabkultur

Die spätneolithische Schnurkeramik mit ihrer „nordische[n] Schwester“⁶⁸⁷, der Einzelgrabkultur, gehört zu den fundreichsten neolithischen Kulturen Mitteleuropas überhaupt. Der nun eingenommene Siedlungsraum ist größer als derjenige der vorangegangenen Kulturen, weil nun auch vorher unbesiedelte Gebiete erschlossen wurden. Der großen Verbreitung dieser Kulturen, die im Wesentlichen anhand ihrer Bestattungen nachgewiesen werden konnte, steht ein Mangel an Siedlungsfunden entgegen, der gelegentlich dahin gedeutet wird, die Angehörigen dieser Kultur seien nicht seßhafte Viehzüchternomaden gewesen.⁶⁸⁸ Genauere Untersuchungen konnten jedoch belegen, daß es in heute noch dünn besiedelten Gegenden Dänemarks und Schwedens einen eindeutigen Zusammenhang zwischen der Häufigkeit der Gräberfunde und der Siedlungen gibt. In Mitteleuropa konnten Siedlungen deshalb kaum nachgewiesen werden, da die Schnurkeramiker die gleichen Standorte wie die moderne Industriegesellschaft bevorzugten, daß also ihre ehemaligen Siedlungen durch moderne Städte und Dörfer überbaut sind.⁶⁸⁹

3.7.1. Die Ansicht Gimbutas´

Die Frage, ob es sich bei den Angehörigen der Schnurkeramik um Viehzüchternomaden oder seßhafte Ackerbauern und Viehzüchter gehandelt hat, ist in Hinsicht auf die religiösen Vorstellungen der Menschen dieser Kultur nicht gegenstandslos. Marija Gimbutas ist der Ansicht, anhand der archäologischen Hinterlassenschaften der Neolithiker in Europa einen vollständigen Wechsel der Kulturen ablesen zu können. Während die Gesellschaft der Linienbandkeramik matristisch-egalitär und friedfertig gewesen sei, habe sich im Laufe der Zeit eine patriarchalische und stark hierarchisch gegliederte Gesellschaft durchsetzen

⁶⁸⁶ Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 148.

⁶⁸⁷ Ebd. S. 141.

⁶⁸⁸ Diskussion bei Schlette, Friedrich: Das Siedlungswesen der Becherkulturen, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette (Hg.): Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 155 - 168.

⁶⁸⁹ Vgl. ebd. S. 167.

können. Träger dieser neuen Gesellschaftsordnung seien Viehzüchternomaden aus dem Wolgabecken gewesen, die Europa in mehreren Wellen überrollt und erobert hätten. In Zusammenhang mit der Eroberung wurde die „Religion der Göttin“⁶⁹⁰ verdrängt. Abbilder der Göttin verschwanden zugunsten von Sonnen- und Pferdemotiven zusammen mit der Darstellung männlicher Götter und ihrer Waffen.⁶⁹¹ Statt an eine Wiedergeburt glaubten die eingedrungenen „Protoindogermanen“ an ein finsternes Totenreich, in welchem „die Seelen bleich und unbeteiligt“⁶⁹² umhertrieben.

3.7.2. Kritik an der Auffassung Gimbutas´

Sorgfältige Grabungen haben jedoch ergeben, daß die These der Einwanderung fremder Völker aus dem Wolgabecken nicht haltbar ist. Die Kugelamphorenkultur, bei der Gimbutas bereits die Einflüsse der Protoindogermanen anhand der Tierbestattungen feststellen zu können glaubte,⁶⁹³ ist offensichtlich autochthon entstanden und verdankt die Besonderheiten ihrer Bestattungssitten dem Einbeziehen bisher mesolithisch lebender Bevölkerungsgruppen.⁶⁹⁴ Für die Schnurkeramiker faßt Alexander Häusler die Argumente zusammen, die eine Ableitung dieser Kultur aus der sogenannten Ockergrab- oder Kurgankultur verbieten. Die wichtigsten Gründe sind: Die typischen Tierbestattungen der Kugelamphorenkultur, die Gimbutas als Bindeglied zwischen den Kurgankulturen und der Schnurkeramik ansieht, sind aus den östlichen Gebieten nicht bekannt und die Bestattungssitten nicht voneinander ableitbar. Der Grabhügel, der sowohl in den östlichen Kulturen als auch bei der Schnurkeramik auftritt, ist ein rein äußerliches Merkmal und nicht zur Ableitung irgendwelcher Verwandtschaft der Bestattungssitten geeignet. Einzelheiten der Grabeinbauten, Ausstattung der Gräber und Lage der Toten belegen eindeutig die kulturelle Verschiedenheit der genannten Kulturen.⁶⁹⁵

3.6.3. Gottheiten

Gimbutas glaubt, für das Endneolithikum in Europa ein Pantheon männlicher Göttergestalten feststellen zu können, wie sie auf Stelen im Dnjeprgebiet abgebildet sind. Die Götter sind ein Sonnengott, „der ein Jahrgott ist und die Geburt der Sonne, die junge Sonne... und die alte Sonne symbolisiert“⁶⁹⁶, der Donnergott, „ein Jäger und Kämpfer, der mit dem Bösen ringt,

⁶⁹⁰ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 396.

⁶⁹¹ Vgl. ebd. S. 396 - 400.

⁶⁹² Ebd. S. 401.

⁶⁹³ Vgl. ebd. S. 381 - 384.

⁶⁹⁴ Vgl. Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989, S. 79.

⁶⁹⁵ Vgl. Häusler, Alexander: Die östlichen Beziehungen der schnurkeramischen Becherkulturen, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette (Hg.): Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 255 - 274.

⁶⁹⁶ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 400.

der die Erde reinigt und befruchtet⁶⁹⁷, sowie ein Gott des Todes und der Unterwelt.⁶⁹⁸ Weibliche Gottheiten wie die Göttin der Sonne und der Morgenröte treten lediglich als Bräute oder Gemahlinnen der männlichen Hauptgottheiten auf.⁶⁹⁹

Die Siedlungs- und Grabbefunde in Mitteleuropa stützen die These Gimbutas´ vom Glauben der Schnurkeramik- und Einzelgrableute an ein polytheistisches Pantheon, welches bereits in den Grundzügen dem indogermanischen Götterhimmel entspricht, keineswegs. In den wenigen Siedlungen wurden weder Stelen noch irgendwelche Bildnisse gefunden, mit deren Hilfe sich ein Götterglaube nachweisen ließe. Wenn es sich bei den von Gimbutas im Dnjeprgebiet als Beleg angeführten männlichen Gestalten tatsächlich um indogermanische Gottheiten handelte, wäre ein solches frühes Vorkommen zumindest ungewöhnlich, da es gerade Kennzeichen der indogermanischen Religionsfamilie ist, ursprünglich keine Götterbildnisse zu kennen.⁷⁰⁰ Stelen mit Männerabbildungen können daher entweder nicht als Götterfiguren gedeutet werden, oder, wenn der Fundzusammenhang eindeutig für die kultische Verehrung eines solchen Objektes spricht, nicht als Beleg für einen indogermanischen Stamm genommen werden. Andere Stelen, die wiederum nicht aus dem Untersuchungsgebiet, sondern aus Italien stammen, zeigen Muster konzentrischer Kreise oder Kreise mit Strahlenkranz, in denen Gimbutas ein Sonnensymbol vermuten möchte. Auch das Auftreten der Sonne in der Religion des Endneolithikums kann nicht an das Eindringen protoindogermanischer Gruppen geknüpft werden. Die Sonne spielte in der neolithischen Religion nachweislich seit der Stichbandkeramik eine gewisse Rolle. Sonnenzeichen in Megalithgräbern und auf Keramik, oder Bernsteinscheiben als Schmuck und Grabbeigabe belegen, daß die Sonne ihre Bedeutung auch in den nachfolgenden Kulturen zumindest beibehält. Da aber nicht wie in Bulgarien eine eindeutige Adorationsszene gefunden werden konnte, ist es unbekannt, welche Rolle dieses Gestirn innerhalb der Religion spielte. Daß eine Gottheit mit der Sonne gleichgesetzt wurde, ist für das frühe Neolithikum unwahrscheinlich und kann für das Endneolithikum keinesfalls nachgewiesen werden.

Konkrete Hinweise auf die Göttervorstellungen der Angehörigen der schnurkeramischen und der Einzelgrabkultur sind dürftig und darüber hinaus nicht eindeutig. In einem Grab der Schnurkeramik in der Dörlauer Heide wurden einige Bilddarstellungen gefunden, wovon eine die aus Westeuropa bekannte Dolmengöttin, eine andere vielleicht die Sonne und weitere eine Anzahl Äxte darstellen sollen.⁷⁰¹ Behrens und Schröter sind der Ansicht, die Äxte stellten den männlichen Partner der Dolmengöttin dar. Sowohl die Bildnisse in

⁶⁹⁷ Ebd. S. 399.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd. S. 399 und 400.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd. S. 399.

⁷⁰⁰ Vgl. Ström, Ake V. und Harald Biezais: Germanische und Baltische Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975, S. 55.

⁷⁰¹ Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980, S. 76.

westeuropäischen Megalithgräbern als auch entsprechende Darstellungen innerhalb der Stonehengemonumente zeigen jedoch eine weibliche Gestalt unmittelbar mit den Äxten vergesellschaftet.⁷⁰² Niemals kommt eine männliche Gestalt zusammen mit den Äxten vor, noch hatte sich die Existenz eines männlichen Partners einer solchen Gottheit irgendwann einmal nachweisen lassen. Deutlich wurde jedoch, daß die sogenannte Dolmengöttin mit den Feierlichkeiten zu Ehren der Toten in den Rondellanlagen und mit den Begräbnissen selbst in Verbindung zu bringen ist. Bei den Äxten dürfte es sich also eher um ein Attribut der Dolmengöttin selbst handeln; z.B. die Waffe, mit der sie die Menschen fällt. Was immer die Äxte letztlich bedeuten mögen, deutlich wird, daß eine Kontinuität zu älteren neolithischen Glaubensformen weiterhin besteht. Wenn auch die veränderte Gesellschaftsstruktur vermuten läßt, daß an die Stelle früherer Vorstellungen nun ein polytheistisches Pantheon getreten ist,⁷⁰³ ist dieses archäologisch nicht nachzuweisen.

3.6.4. Kult

Ebenso dürftig wie die Hinweise auf Göttervorstellungen sind die Spuren kultischen Handelns. Eines der wenigen diesbezüglichen Fundstücke ist der Opferstein von Melzingen, der sich am Rande eines endneolithisch-bronzezeitlichen Hügelgräberfeldes fand. Sowohl die eingemeißelte „Blutrinne“⁷⁰⁴ als auch die um das Zehnfache erhöhten Phosphatwerte in der Umgebung des Steines könnten dafür sprechen, daß es sich hier um einen endneolithischen Opferplatz handelt.⁷⁰⁵ Schalen- und Rillensteine treten im Endneolithikum sowie der Bronzezeit in Niedersachsen häufig auf und spielen darüber hinaus in den Bräuchen vieler Völker eine Rolle. Ihre zeitliche Einordnung ist problematisch. Während der Schwerpunkt der Verbreitung dieser Steine sicherlich in der Bronzezeit liegt, gibt es einige Belege, die dafür sprechen, daß ein Teil bereits im ausgehenden Neolithikum aufgestellt wurde. Eine kreisförmige, künstlich eingetiefte und mit einem Wall eingefasste Mulde, in deren Mitte der Stein lag, macht deutlich, daß es sich um einen abgegrenzten Kultplatz handelt. Hier wurden Werkzeug und Waffen gefunden, die für eine Nutzung des Platzes von der Zeit der Einzelgrabkultur bis in die jüngere Bronzezeit sprechen. Daß es sich bei den gefundenen Beilen und Äxten „um die (Hervorhebung im Original) Kategorie prähistorischer Werkzeuge bzw. Waffen handelt, die gerade auch in Niedersachsen einzeln oder kumulativ deponierter Objekte bilden“⁷⁰⁶, scheint die Deutung als Opferplatz zusätzlich zu stützen. Felsblöcke dienten in der germanischen Religion als Opfersteine und galten als Sitz eines

⁷⁰² Vgl. Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, S. 194.

⁷⁰³ Zum Zusammenhang zwischen Gottesvorstellungen und Gesellschaftsentwicklung vgl. Colpe, Carsten: Gotteslehre. 2. Gottesbegriff und Gesellschaftsentwicklung, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 2, Göttingen 1989, Spalte 287 - 290.

⁷⁰⁴ Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häßler, Stuttgart 1991, S.154.

⁷⁰⁵ Vgl. Wegner, Günter (Hg.): Leben - Glauben - Sterben vor 3000 Jahren. Bronzezeit in Niedersachsen, Hannover 1996, S. 200.

⁷⁰⁶ Ebd. S. 199.

Gottes.⁷⁰⁷ Eine ähnliche Bedeutung dürfte auch der Rillenstein von Melzingen gehabt haben. Während einige der Rillensteine isoliert vorkommen, liegt der erwähnte Opferstein von Melzingen am Rande eines endneolithisch-bronzezeitlichen Hügelgräberfeldes. Wie bereits bei der Kugelamphorenkultur diskutiert, spielten Opferhandlungen in Zusammenhang mit Bestattungsbräuchen inzwischen eine große Rolle. Wenn im beginnenden Neolithikum im Ritual ein mythisches Urzeitgeschehen wiederholt wurde, um die kosmische Ordnung aufrecht zu erhalten, ist es nun ein System des Gabentausches zwischen Menschen und übermenschlichen Wesen, welches die Wohlfahrt der menschlichen Gemeinschaft sicherstellt. Obwohl sich damit der Inhalt der kultischen Handlungen vollständig geändert hat, spielen jedoch die Toten weiterhin eine wesentliche Rolle im Weltbild der Neolithiker.

3.6.5. Todesvorstellungen

Hervorstechendes Merkmal der spätneolithischen schnurkeramischen und Einzelgrabkultur ist die Einzelbestattung unter Grabhügeln. Meist wurde der Tote nicht ungeschützt der Erde übergeben, sondern in einer Steinkiste, einem Holzschrein oder unter einer Steinplatte beigesetzt, über denen der etwa 2 m hohe Hügel aufgeworfen wurde.⁷⁰⁸

Diese Bestattungssitte wird von Gimbutas wie folgt gedeutet: Der Einzelne kehrte nicht mehr wie zu Beginn des Neolithikums, wo die Sitte der Gruppenbestattung dominiert habe, zu seiner Sippe zurück, um letztlich wiedergeboren zu werden, sondern gehe direkt in die jenseitige Welt der Toten ein. Daher wurden den Verstorbenen Totenkammern gebaut, in die sie ihre Besitztümer mit in die jenseitige Welt nahmen. Bei dieser Art der Bestattung handele es sich um eine von der vorherigen Praxis völlig abweichende Sitte, die das Eindringen östlicher protoindogermanischer Völker mit ihren andersartigen Jenseitsvorstellungen belege.⁷⁰⁹ Diese Deutung ist aus verschiedenen Gründen nicht haltbar. Bereits zu Beginn des mitteleuropäischen Neolithikums war die Sitte der Einzelbestattung weit verbreitet, wie die linienbandkeramischen Gräberfelder belegen. Häuser für die Toten treten nicht nur bei der schnurkeramischen und Einzelgrabkultur auf, sondern gerade im kulturellen Umfeld der Trichterbecherkultur, wo in ihnen Gruppenbestattungen vorgenommen wurden.⁷¹⁰ Auch über diesen Totenhäusern wurden, ebenso wie über den von Gimbutas als „Grab als Mutterleib“⁷¹¹ angesehenen Megalithgräbern, Grabhügel aufgeschüttet. Das Bildnis der Dolmengöttin mit der Axt, die nach Gimbutas dem Weltbild des Alten Europa vor Eintreffen der

⁷⁰⁷ Vgl. Grönbech, Wilhelm: Kultur und Religion der Germanen Bd. 2, Darmstadt 1997 (Kopenhagen 1909/12), S. 139 - 140.

⁷⁰⁸ Vgl. Matthias, Waldemar: Die Schnurkeramik im westlichen Mitteldeutschland, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette (Hg.): Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S.9 - 28.

⁷⁰⁹ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 400 - 401.

⁷¹⁰ Vgl. Heege, Elke und Andreas: Die Häuser der Toten. Jungsteinzeitliche Kollektivgräber im Landkreis Northeim, Hildesheim 1989.

⁷¹¹ Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996, S. 400.

Kurganvölker zuzuordnen ist,⁷¹² findet sich aber gerade auch in einem Grabhügel der Schnurkeramik in der Dölauer Heide. Eine deutliche Trennung von Gruppenbestattung auf der einen und Einzelbestattungen in Totenhäusern unter Grabhügeln, an die sich gegensätzliche Jenseitsvorstellungen knüpfen, hat es also nicht gegeben.

Die Ausschmückung des Steinkammergrabes in der Dölauer Heide belegt vielmehr, daß sich ältere, aus der Megalithkultur überkommene Vorstellungen erhalten haben. Ob dies mit dem Glauben an eine Wiedergeburt verknüpft ist, der auch für das frühe Neolithikum nicht nachgewiesen werden konnte, bleibt unklar. Spuren des Pflügens unter Begräbnissen der Einzelgrabkultur könnten auf eine entsprechende Vorstellung hinweisen, die in das kulturelle Umfeld von Ackerbauern passen würde. Dann hätte rituelles Pflügen vor der eigentlichen Beisetzung die Bedeutung, daß der Tote ähnlich wie ein Samenkorn der Erde zurückgegeben würde, um nach einer bestimmten Frist wieder zu erscheinen. Da aber ein intentioneller Zusammenhang des Pflügens mit der Bestattung nicht sicher nachzuweisen ist - es könnte sich auch um Spuren früherer Bodenbearbeitung handeln - ist diese Deutung spekulativ. Sicher ist, daß vor der Beisetzung auf dem Bestattungsgelände Feuer angezündet wurden. Hier darf wieder angenommen werden, daß dies ein Akt der Purifizierung der Stätte zur Vertreibung schädlicher Einflüsse gewesen ist. Schwieriger ist es, zu einem Verständnis der Ausrichtung der Toten zu gelangen, die besonders für die Schnurkeramiker von großer Bedeutung gewesen sein muß. Vielleicht wurde hier auf einen Mythos Bezug genommen, der die geschlechtsspezifische Ausrichtung begründet. Eventuell wurde auch der Lauf der Sonne berücksichtigt, der seit der Megalithkultur nachweislich bei Bestattungen eine Rolle spielte. Die Grabbeigaben deuten darauf hin, daß dem Toten tatsächlich sein persönlicher Besitz in das Grab folgte, so daß er in der Lage war, auch im Jenseits das gewohnte Leben fortzusetzen. Dazu gehörten Kleidung, Gefäße, Schmuck und Waffen, von denen ein Teil wie z. B. die kostbaren Steinäxte der Männer oder die aufwendigen Carnivorenzahnketten der Frauen sicherlich auch Statussymbole darstellten. Als Amulette sind vielleicht die Unterkiefer von Hunden und Schweinen zu deuten. Tierbestattungen sind in der Schnurkeramik und Einzelgrabkultur selten. Lediglich in Einzelfällen wurde ein Mensch in Begleitung seines Hundes beigesetzt. Hierbei ist weniger an eine Tierbestattung zu denken, wie sie in der Kugelamphorenkultur üblich war, sondern es dürfte sich hier eher um den persönlichen Besitz des Verstorbenen handeln, auf den er auch im Jenseits nicht verzichten wollte. Aus sehr viel späterer, germanischer Zeit wird von einem toten Helden berichtet, den seine ehemalige Dienerin zu nächtlicher Stunde in den Grabhügel hatte hineinreiten sehen. Dies teilte sie der noch lebenden Ehefrau des Verstorbenen mit, die daraufhin den Toten im Grabhügel besuchte. Dazu bemerkt Grönbech. „Der Mann blieb im Tode der Mensch, der er war, was sein Äußeres und seine Gestalt betraf - ein wenig reduziert vielleicht, aber nicht verändert... Er blieb er selbst, mit derselben vollen Ehre, denselben Vorurteilen, demselben Familienstolz und derselben Familieneinseitigkeit

⁷¹² Vgl. Gimbutas, Marija: Die Sprache der Göttin, Frankfurt 1995, S. 194.

wie auch derselben Ehrfurcht vor den Realitäten des Lebens.⁷¹³ Ähnlich müssen sich auch die Angehörigen der Schnurkeramik und der Einzelgrabkultur ihre Existenz nach dem Tode vorgestellt haben.

3.6.6. Gesellschaft und Sozialstruktur

Während die spärlichen Siedlungsspuren keinerlei Aufschlüsse hinsichtlich der Sozialstruktur der schnurkeramischen und Einzelgrabkultur zu geben vermögen, lassen sich anhand der Bestattungen deutliche Unterschiede zwischen verschiedenen Personengruppen feststellen. Aufwendige Steinkammergräber mit Innenverzierung und/oder reichen Beigaben kamen nur einem auserwählten Personenkreis zu. Immer handelt es sich hier um erwachsene Männer. Nicht bei allen Männern wurde jedoch ein solcher Aufwand mit den Begräbnissen getrieben; es gibt durchaus auch männliche Bestattungen in einfachen Erdgräbern und mit geringeren Beigaben. Die in einem Teil der Männergräber gefundene facettierte Steinaxt hatte über ihren praktischen Zweck als Waffe offensichtlich auch einen Prestigewert. Es entsteht der Eindruck, als sei eine besondere Gruppe von Kriegerern mit solchen Waffen bestattet worden. Auch bei den Frauengräbern lassen sich gewisse Unterschiede feststellen. Bei den Grabeinbauten wurde für Frauenbegräbnisse nicht ein so hoher Aufwand getrieben wie bei den Männern. Die Ausstattung mit Beigaben zeichnet auch bei den Frauen deutlich einen sozial bevorzugten Personenkreis aus. Kinder wurden im allgemeinen nur in einfachen Erdgräbern und mit wenigen oder sogar ohne Beigaben beigesetzt. Insgesamt spiegeln die Bestattungssitten das Bild einer deutlich hierarchisch gegliederten, patriarchalen Gesellschaft wieder, in der sich sowohl eine Führungsschicht als auch eine Gruppe von Kriegerern abgrenzen läßt.

3.6.7. Religiöse Organisation

Neuere evolutionistische Stufenmodelle haben einen eindeutigen Zusammenhang zwischen Gesellschaftsstruktur und religiöser Organisation festgestellt. Demnach machen sich, obwohl archaische religiöse Organisation im großen und ganzen mit anderen sozialen Strukturen verschmolzen ist,⁷¹⁴ bei zunehmender Stratifizierung der Gesellschaft erste Spezialisierungen im Bereich der Religion bemerkbar.⁷¹⁵ Eine solche Entwicklung ist archäologisch für den mitteleuropäischen Bereich nicht nachweisbar. Da Kulte offensichtlich nicht in Tempeln oder Heiligtümern vollzogen wurden, sondern entsprechende Handlungen im Freien, z. B. an den sogenannten Rillensteinen vorgenommen wurden, läßt sich auch die eventuelle

⁷¹³ Grönbech, Wilhelm: Kultur und Religion der Germanen Bd. 1, Darmstadt 1997 (Kopenhagen 1909/12), S. 323.

⁷¹⁴ Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 282.

⁷¹⁵ Vgl. Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, S. 75.

Existenz einer Priesterschaft, wie es sie später bei den Kelten gegeben hat,⁷¹⁶ nicht nachweisen.

3.8. Religion der Glockenbecherkultur

Bei der Glockenbecherkultur handelt es sich um eine archäologische Kultur, die sich nicht nur in Hinsicht der Artefakte von den vorangegangenen und zeitgleichen endneolithischen Kulturen unterschied; die Menschen gehörten zu einem anthropologisch anderen Typus. Die Beigabe von Armschutzplatten und Pfeilen in den Gräbern läßt gegenüber den mit Streitäxten ausgerüsteten Schnurkeramikern an eine andere Kampfmethod denken. Die Glockenbecherkultur war ursprünglich im spanischen Raum entstanden und hatte sich dann über ganz Westeuropa bis nach Mitteleuropa verbreitet.⁷¹⁷ Einflüsse aus Westeuropa auf das deutsche Endneolithikum lassen sich durchaus an zahlreichen Beispielen belegen,⁷¹⁸ wie und welche westeuropäischen Einflüsse jedoch die Religion der Glockenbecherleute geprägt haben, kann archäologisch nicht festgestellt werden. Weder in den Siedlungen noch in den Gräbern fanden sich Anzeichen für die Verehrung irgendwelcher Gottheiten.

3.8.1. Todesvorstellungen

Die Bestattungssitten unterscheiden sich deutlich von denjenigen der Schnurkeramiker. Zwar bestatteten auch die Glockenbecherleute ihre Toten in Einzelgräbern, schütteten jedoch keine Grabhügel auf. Gelegentlich kommen auch Nachbestattungen in Kollektivgräbern anderer Kulturen vor. Neben Erdgräbern treten Steinkisten, Holzeinbauten und Gräber unter Steinplatten auf. Die Bestattungsform ist im allgemeinen die Körperbestattung in geschlechtsspezifischer Hocklage. An Beigaben sind die Begräbnisse relativ arm. In der Mehrzahl findet sich nur ein Gefäß; selten kommen Waffen und nur in Ausnahmefällen Kupferdolche hinzu. Tierknochen wurden in fast allen sorgfältig dokumentierten Gräbern beobachtet. Deutlich ist der Unterschied zwischen Männer- und Frauenbegräbnissen nicht nur hinsichtlich der geschlechtsspezifischen Beigaben. Verstorbene Männer scheinen insgesamt mit den schöneren Gefäßen, mehr Fleischbeigaben und seltener ganz ohne Beigaben bestattet worden zu sein.

Die Bestattungssitten belegen, daß die Angehörigen der Glockenbecherkultur eine Vorstellung von einem Jenseits hatten. Die Beigaben von Fleisch und einem Becher deuten

⁷¹⁶ Vgl. Lanczkowski, Günter: Keltische Religion, in: Müller, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. XVIII, Berlin, New York 1989, S. 94 - 95.

⁷¹⁷ Vgl. Alimen, Marie-Henriette und Marie-Joseph Steve (Hg.): Vorgeschichte, in: Fischer Weltgeschichte Bd. 1; Frankfurt/Main 1966, S. 98 - 108, und Pittioni, Richard: Der urgeschichtliche Horizont der historischen Zeit, in: Mann, Golo und Alfred Heuß (Hg.): Propyläen Weltgeschichte Bd. 1, Berlin, Frankfurt am Main 1961 (1960 - 1964), S. 252.

⁷¹⁸ Vgl. Behrens, Hermann: Westliche Einflüsse bzw. Einflüsse der Glockenbecherkultur bei den Becherkulturen der DDR, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 143 - 154.

lediglich darauf hin, daß der Verstorbene vielleicht auf dem Weg in die jenseitige Welt versorgt werden mußte. Ein Totenreich, in welchem man wie im Diesseits lebte, wo man seine Statussymbole sowie zahlreiche Gefäße und Gerätschaften benötigte, kannten die Glockenbecherleute offensichtlich nicht. Auch über Rituale, die sich im Umfeld der Begräbnisplätze abgespielt haben könnten, ist nichts bekannt.

3.8.2. Gesellschaft und Sozialstruktur

Die Gräber der Glockenbecherkultur zeigen weder hinsichtlich Grabbau noch Beigabenausstattung eine merkliche Differenzierung. Die Steinkisten, die in einigen Gegenden nachgewiesen werden konnten, werden auf regionale Besonderheiten zurückgeführt; Fischer will aber den Plattengräbern eine gewisse bevorzugte Stellung einräumen.⁷¹⁹ Eine Gesellschaft, in der sich eindeutig unterscheidbare soziale Schichten herausgebildet haben, läßt sich bei der Glockenbecherkultur nicht nachweisen, wenn auch bestimmte Unterschiede bei den Begräbnissen feststellbar sind. Lediglich eine Vorrangstellung der Männer wird deutlich. Die großartigen Leistungen dieser Kultur in der Metallverarbeitung, durch die sie sich von den anderen endneolithischen Kulturen unterscheidet, setzt jedoch zumindest eine Arbeitsteilung voraus. Wie diese Gesellschaft letztlich strukturiert war, wie und ob sich diese Strukturierung in den religiösen Vorstellungen niedergeschlagen hat, ist wie so viele Fragen zur Religion des Neolithikums nicht zu beantworten.

3.8. Zusammenfassung: Entwicklung der neolithischen Religion in Deutschland

Im Mittelpunkt der Religiosität neolithischer Kulturen in Deutschland stand offensichtlich zunächst die Verehrung der Verstorbenen. Zwar hat es nicht wie in Çatal Hüyük oder dem frühen Hacilar nachweisbare Schädeldeponierungen in den Häusern gegeben; dies ist jedoch auf die spezielle Fundsituation zurückzuführen. Schädel in den Siedlungsgruben und Sonderbestattungen von Schädeln in der Kultur der Linienbandkeramik belegen, daß die Schädel einiger Verstorbener zu Erinnerungszwecken und/oder um sich ihrer Macht zu versichern, für eine gewisse Zeitspanne aufbewahrt wurden. Der Tote und seine Bestattung spielte in der frühneolithischen Gesellschaft eine zentrale Rolle. Viele Verstorbene wurden offensichtlich zunächst primär bestattet, nach einer gewissen Zeit wieder exhumiert und erst dann endgültig beigesetzt, eine Form des Begräbnisses, dessen Bedeutung von Robert Hertz, aber auch von Arnold van Gennep herausgestellt wurde.⁷²⁰ Siedlungsbestattungen sind zunächst noch häufig. An götterähnlichen Gestalten ist die sowohl aus Anatolien als

⁷¹⁹ Vgl. Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956, S. 169.

⁷²⁰ Vgl. Gennep, Arnold van: Les rites de passage, Paris 1981 (1909), und Hertz, Robert: Contribution à une Etude sur la Représentation Collective de la Mort, in: L'Année Sociologique 10, Paris 1907, S. 48 - 137.

auch aus dem neolithischen Griechenland bekannte Urmutter nachweisbar, die jedoch nicht im Mittelpunkt eines feststellbaren Kultes stand. Weibliche Idole treten nicht so häufig auf wie im Neolithikum Südosteuropas, waren offenbar aber allgemein verbreitet und fanden bei kultischen Handlungen Verwendung.

Im Laufe der historischen Entwicklung spielte vielleicht nicht die Bestattung selbst, aber die Verehrung der Toten bis zum ausgesprochenen Ahnenkult eine immer größere Rolle. Hengeanlagen belegen, daß das Schicksal der Toten mit dem jahreszeitlichen Sonnenstand in Beziehung gesetzt wurde. Offensichtlich fanden in diesen Ringheiligtümern zu bestimmten Jahreszeiten, wahrscheinlich der Sommersonnenwende, Rituale statt, die mythisches Urzeitgeschehen darstellten. In diese Rituale wurden die Ahnen mit einbezogen.

Mit dem Beginn des Jungneolithikums lassen sich gewisse Veränderungen im Geistesleben feststellen. Die Idole und Frauenbildnisse des frühen Neolithikums sind verschwunden. Statt dessen tritt nun eine Dolmengöttin im Bereich der Megalithgräber auf, bei der es sich erstmals um eine Göttergestalt mit festem Zuständigkeitsbereich handelt. Ihr Bildnis in megalithischen Grabstätten Mittel- und Westeuropas sowie in den steinernen Hengeanlagen bezeugt ihre Stellung als Totengöttin. Im Ritual wird nicht mehr Identität mit der Gottheit angestrebt, sondern sie ist zum Gegenüber, zum Objekt kultischer Verehrung geworden. In der Pfyn-Kultur belegen jedoch Wanddekorationen in Form von Brüsten, daß eine Kontinuität zu alten Glaubensvorstellungen weiterhin bestand. Kultisches Handeln findet in Zusammenhang mit dem Totenbrauchtum in den abgegrenzten Bezirken der megalithischen Grabstätten statt.

Ganz neue Züge bekommt die Religion mit den Haustierbestattungen der Walternienburger, besonders aber der Kugelamphorenkultur. Offensichtlich steht nun eine andere Form der Beziehung zwischen Lebenden und Toten im Vordergrund: Interaktion findet über ein System des Gabentausches statt, bei dem Toten oder vielleicht auch einer Totengöttin Opfer dargebracht werden. Wenn der jahreszeitliche Lauf der Sonne zum ersten Mal in den Hengeanlagen eine nachweisliche Rolle spielte, häufen sich im ausgehenden Neolithikum die Hinweise auf die Bedeutung dieses Gestirns in den religiösen Vorstellungen, wie Bernsteinscheiben und sonnenverzierte Keramikschalen in den Gräbern bezeugen.

Im Endneolithikum haben sich die religiösen Vorstellungen noch einmal gewandelt. Ein Kult in Zusammenhang mit dem Toten oder seine Verehrung ist nicht mehr nachweisbar. Den Toten werden in Grabhügeln Häuser errichtet, die mit allem für die andere Welt Notwendigen ausgestattet werden und die man sich vielleicht als die Wohnstätte des Verstorbenen dachte. Die inzwischen hierarchische Sozialstruktur läßt hinsichtlich der Glaubensvorstellungen an ein polytheistisches Pantheon denken, wenn auch der Kult von verschiedenen Gottheiten nicht nachgewiesen werden konnte. Es gibt lediglich Hinweise auf die Existenz der bereits aus der Megalithkultur bekannten Totengöttin, wie ausgeschmückte

Gräber zeigen. Archäologisch nachweisbare kultische Handlungen haben im ausgehenden Neolithikum im Freien an sogenannten Opfersteinen stattgefunden; ein Brauch, der sich bis in die Bronzezeit und frühe Eisenzeit verfolgen läßt.

D. Entwicklung der religiösen Vorstellungen

Kaum eine Frage wird innerhalb der Archäologie und Anthropologie so emotional kontrovers diskutiert wie das Thema „Religionen des Neolithikums“. Während für Archäologen wie Mellaart und Gimbutas die Funde weiblicher Statuetten einen Glauben an eine weibliche Gottheit und ihren ihr untergeordneten männlichen Partner eindeutig belegen, macht eine junge Generation von Archäologen und Archäologinnen auf die Schwächen derartiger Deutungen aufmerksam und erklärt sämtliche Vorstellungen von frühen weiblichen Gottheiten aus archäologischer Sicht für unhaltbar, ohne jedoch eine Alternative anbieten zu können.¹ Archäologische Publikationen verzichten daher häufig auf die Interpretation der Funde hinsichtlich einer möglichen religiösen Bedeutung oder begnügen sich mit dem lapidaren Hinweis auf einen Fruchtbarkeitskult.² Da sämtliche Aussagen zum Geistesleben neolithischer Völker lediglich auf den materiellen Hinterlassenschaften einer Kultur fußen können, die oft nur wenige und zum Teil widersprüchliche Deutungen zulassen, schien bislang eine Annäherung der konträren Standpunkte nicht möglich. Deutungsstereotype wie Kannibalismus und Totenfurcht bei ungewöhnlichen Bestattungen oder fossiles Planetarium bei Hengeanlagen erschweren den Zugang zu neolithischen Religionen zusätzlich.³

1. Neue Ergebnisse

Um so erstaunlicher war daher, daß die Sichtung archäologischer Ausgrabungsberichte unter religionswissenschaftlicher Fragestellung in dieser Arbeit relativ präzise Ergebnisse liefern konnte. Für die anatolische Religion markierten die Ansichten Mellaarts von der Existenz einer Muttergottheit mit ihrem Sohngeliebten auf der einen und die Überzeugung des Autorenteamts Röder, Hummel, Kunz von der Unhaltbarkeit sämtlicher Vorstellungen über neolithische Religion auf der anderen Seite die Extreme.⁴ Eine Diskussion der Ausgrabungsberichte ergab, daß zwar bei Mellaarts Rekonstruktion der frühesten Religion in Anatolien erhebliche Abstriche gemacht werden müssen, daß die vernichtende Kritik junger Archäologen und die mehr als vorsichtige Rezeption Mellaart'scher Interpretationen in

¹ Vgl. Gimbutas, Marija: Die Zivilisation der Göttin, Frankfurt 1996 und Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967 sowie Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996.

² Vgl. Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Hg. Hans-Jürgen Häbeler, Stuttgart 1991, S. 144 - 154, und Schlette, Friedrich und Siegfried Kirschke: Religion und Kult in der frühen Menschheitsgeschichte, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 21.

³ Vgl. Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 111 - 139 und Bialas, Volker: Astronomie und Glaubensvorstellungen in der Megalithkultur, München 1988.

⁴ Vgl. Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967 sowie Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996.

neueren archäologischen Werken jedoch keinesfalls gerechtfertigt sind.⁵ Die Bewohner Çatal Hüyüks und Hacilar kannten sehr wohl die Vorstellung von einer Urmutter oder frühen Muttergottheit, deren Relief sich in zahlreichen Häusern Çatal Hüyüks finden ließ, und die im jüngeren Hacilar auf Keramikgefäßen dargestellt wurde. Allerdings handelt es sich bei den von Mellaart als Tempel angesprochenen Gebäuden mit den Reliefdarstellungen dieser mythischen Frauengestalt sicher um Wohnhäuser. Auch ein Kult der Urmutter und eine dazu gehörige Priesterschaft sind nicht nachweisbar und passen nicht in das Bild einer noch segmentären Gesellschaft. Darüber hinaus ist Mellaarts Vorstellung von einer männlichen Gottheit, die angeblich als Stier dargestellt wurde, sicherlich verfehlt. Bei den Rindern handelt es sich sehr wahrscheinlich um Opfer im Rahmen eines Urzeitgeschehen wiederholenden Rituals zur Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung⁶ und nicht um ein Opfer im Sinne einer Gabe an die Götter und schon gar nicht um die Epiphanie dieses Gottes selbst. Neben den Vorstellungen von einer mythischen Urmutter und Ritualen, in deren Verlauf ein Rind getötet wurde, spielten in der Geisteswelt der neolithischen Bewohner Anatoliens die Verstorbenen eine große Rolle. Sie wurden zunächst an einem dafür vorgesehenen Platz ausgesetzt und nach einer bestimmten Frist in exkarniertem Zustand im Inneren der Häuser beigesetzt. Ganz offensichtlich war bereits die Vorstellung verbreitet, daß es sich beim Tod um ein in Phasen gegliedertes „Übergangs- und Transformationsstadium“⁷ handeln müsse. Die Schädel oder auch Statuetten dienten als Sitz der nicht an seine leibliche Existenz gebundenen Kräfte des Verstorbenen.

Vergleichbare Vorstellungen haben sich mit dem Beginn des Neolithikums auch in Griechenland verbreitet. Die Urmutter war, wie Amulette zeigen, sicherlich bekannt. Auch hier war ihr kein Kult gewidmet. Einer gewissen kultischen Verehrung erfreuten sich jedoch Ahnenfiguren, mythische oder tatsächliche Vorfahren, deren tönernes Abbild in den Häusern aufgestellt und dem kleinere Opfer dargebracht wurden. Auch Hinweise auf öffentliche Kultpraxis sind belegt. Die Vorstellungen Gimbutas von einem weiblichen Pantheon, welches an bestimmten häuslichen Plätzen und in speziellen Tempeln verehrt worden sein soll, sind jedoch für Griechenland sicherlich nicht richtig.⁸

In Deutschland sind es fast ausschließlich die Siedlungen und Gräberfelder der bandkeramischen Kultur sowie die Rondell- oder Hengeanlagen, die bisher hinsichtlich möglicher religiöser Vorstellungen und Praktiken untersucht wurden. Während die Religion der Bandkeramiker einerseits durch Kannibalismus und Opferpraktiken an chthonische Gottheiten, andererseits durch einen aus dem Vorderen Orient stammenden

⁵ Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998, S. 91 - 100.

⁶ Vgl. Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 278.

⁷ Schulz, Hermann: Bestattung, religionswissenschaftlich, in: Betz, Hans-Dieter, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 1, Tübingen 1998, Spalte 1363.

Fruchtbarkeitskult bestimmt gewesen sein soll,⁹ handelt es sich bei den Henges und Palisadenanlagen angeblich um die Zentren eines Kultes, in dem die Beobachtung der Gestirne die entscheidende Rolle gespielt habe. Eine sorgfältige Durchsicht von Ausgrabungsberichten sowie von Monographien zu den Themen Kannibalismus, bandkeramische Bestattungssitten und Rondellanlagen ergab ein völlig anderes Bild neolithischer Religion in Deutschland. Auch hier war die Figur der Urmutter bekannt. Ihr Bildnis findet sich ganz eindeutig auf den Gefäßen der bandkeramischen Kultur. Nachweisbare kultische Handlungen hat es jedoch nicht in Zusammenhang mit dieser mythischen Gestalt, sondern vielmehr mit den Begräbnissen gegeben. Wie in Anatolien waren sekundäre Bestattungen weit verbreitet. Teilbegräbnisse sprechen dafür, daß gelegentlich der Schädel eines Verstorbenen zur Erinnerung oder zu kultischen Zwecken für eine gewisse Zeitspanne aufbewahrt wurde, bevor man ihn endgültig beisetzte. Auch die Rondellanlagen dienten in erster Linie der Totenverehrung oder dem Ahnenkult. Ein gewisser Zusammenhang mit dem Stand der Sonne zu bestimmten Jahreszeiten ist vorhanden, aber von sekundärer Bedeutung.¹⁰ Im jüngeren Neolithikum und Endneolithikum haben sich die religiösen Vorstellungen gewandelt. Zeichen, die als Abbild oder Symbol der Sonne zu deuten sind, treten regelmäßig auf. Einer weiblichen Göttergestalt, der sogenannten Dolmengöttin, können bestimmte Eigenschaften und Aufgaben zugewiesen werden; sie gewinnt an Kontur und erhält persönliche Züge. Die Tierbestattungen der Walternienburger- und der Kugelamphorenkultur weisen auf ein neues Verständnis des Opfers als Gabe an die Ahnen, welches notwendigerweise eine Gegengabe erforderlich macht. In der Kultpraxis ist an die Stelle von Identifikation und Teilhabe das Opfer als Gabe an die höheren Mächte getreten. In der Schnurkeramik und Einzelgrabkultur haben sich die Todesvorstellungen noch einmal fundamental verändert. Die Verstorbenen selbst haben nun für die Lebenden eine geringere Bedeutung als früher. Obwohl die sorgfältige Bestattung der Toten und ihre Ausrüstung mit Beigaben die Regel ist, läßt sich eine Verehrung der Toten oder gar ein Kult nicht mehr feststellen.

2. Entwicklung der Religion im Neolithikum

Der Vergleich der hier in Ansätzen rekonstruierten neolithischen Religionen Anatoliens, Griechenlands und Deutschlands erlaubt, einige Gemeinsamkeiten in der Entwicklung dieser Religionen aufzuzeigen, verdeutlicht aber gleichzeitig, daß in jedem der hier untersuchten Gebiete die Religion eigene Züge entwickelt hat, die sie von zeitgleichen Glaubensvorstellungen unterscheidet.

⁸ Vgl. Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC, Los Angeles, California 1989.

⁹ Vgl. Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 111 - 139.

¹⁰ Vgl. Bialas, Volker: Astronomie und Glaubensvorstellungen in der Megalithkultur, München 1988.

2.1. Gemeinsamkeiten der neolithischen Religionen

Von Anatolien über Griechenland bis in das neolithische Deutschland war offensichtlich die Vorstellung von einer mythischen Urmutter verbreitet, die in der für sie typischen exhibitionierten Stellung abgebildet wurde. Wenn auch die kultische Verehrung dieser götterähnlichen Gestalt nirgendwo nachweisbar ist, hatte sie im Geistesleben der neolithischen Kulturen dennoch eine große Bedeutung. In Çatal Hüyük fand sich ihr Relief in einer Vielzahl der Häuser, in Hacilar und in der Bandkeramik Deutschlands wurde die Keramik mit ihrem Bildnis verziert, und in Griechenland diente ihr Bildnis als Anhänger offensichtlich als wirksames Amulett, welches auf die apotropäischen und vielleicht auch regenerativen Kräfte dieser Frauenfigur hinweist. Ebenfalls universal verbreitet waren im frühen Neolithikum Figurinen aus unterschiedlichen Materialien, vorwiegend jedoch Keramik, die zum größten Teil Frauen darstellen. Ausgrabungen in Jericho und Tell Ramad belegen einen eindeutigen Zusammenhang zwischen Bestattungsritual und dem Aufstellen solcher Figurinen, so daß es naheliegt, zumindest in einem Teil von ihnen Ahnenfiguren zu sehen. Männliche Gottheiten ließen sich in keinem der genannten Gebiete nachweisen. Im jüngeren Neolithikum treten die Figurinen überall zurück und machen semi-anikonischen Bildnissen Platz, in denen erste Götterdarstellungen zu sehen sind. Diese Gottheiten standen im Mittelpunkt kultischer Verehrung.

Kultisches Handeln fand, soweit nachweisbar, zunächst im häuslichen Rahmen statt. Die Existenz von Tempelanlagen konnte nirgendwo in den Untersuchungsgebieten belegt werden. Daß es darüber hinaus schon früh gemeinschaftlich vollzogene Rituale gegeben hat, belegen die Darstellung eines Jagdrituals in Çatal Hüyük, ein möglicher Opferplatz in Achilleion und die Rondellanlagen Mittel- und Westeuropas. Bauopfer wie die in die Wände eingelassenen Figurinen Çatal Hüyüks, das Hausmodell von Platia Magula Zarkou oder Silexklingen in Köln-Lindenthal zeigen, daß kultisches Handeln mit dem Alltagsleben der Neolithiker eng verknüpft war.

Übereinstimmungen zwischen den neolithischen Kulturen lassen sich auch hinsichtlich des Totenbrauchtums feststellen. Im frühen Neolithikum war überall die Sitte der intramuralen Bestattungen weit verbreitet, wenn nicht vorherrschend. Die Sekundärbestattung scheint weithin praktiziert worden zu sein. Die Begräbnissitten waren offensichtlich nicht für jedes Mitglied der Gemeinschaft bindend vorgeschrieben, sondern es hat sowohl persönliche als auch soziale Gründe gegeben, von der üblichen Begräbnisart abzuweichen. Darüber hinaus spielten regional unterschiedliche Bräuche, vor allen Dingen in Griechenland, eine Rolle. Im späteren Neolithikum setzt sich überall die Bestattung auf Gräberfeldern durch.

Die weitgehend gleichen Hausgrundrisse, die Ausstattung der Gebäude und der Gräber mit Beigaben belegen, daß die Gesellschaftsstruktur bis ins Jungneolithikum noch nicht stratifiziert und akephal gewesen ist. Es lassen sich zwar eine erste Arbeitsteilung und Spezialisierungen, vor allen Dingen im Töpferhandwerk, aber keine Anzeichen für eine

politische oder religiöse Führung feststellen. Erst im späten Neolithikum gibt es Anzeichen, die für eine hierarchische Strukturierung der Gesellschaft sprechen.

Tempel und eine dazugehörige Priesterschaft hat es nicht gegeben. Rituale spielten sich unter freiem Himmel ab. Früheste Anlagen sind der Kultplatz Achilleions und die Rondellanlagen West- und Mitteleuropas. Erst spät lassen sich regelrechte Opferplätze wie der Rillenstein von Melzingen nachweisen.

2.2. Unterschiede der neolithischen Religionen

Obwohl die Gestalt der Urmutter von Anatolien über Griechenland bis Deutschland verbreitet ist, lassen sich bereits hier gewisse Unterschiede feststellen. Offensichtlich spielte diese mythische Ahnengestalt oder frühe Gottheit in Anatolien eine weitaus größere Rolle als in den anderen Gebieten. Darauf deutet nicht nur ihre Anwesenheit als Relief in vielen der Häuser Çatal Hüyük hin - es könnte sich hier um einen auf die ausgezeichneten Erhaltungsbedingungen in dieser Ortschaft zurückzuführenden Zufallsbefund handeln - sondern auch ihr Bildnis auf der Keramik Hacilar und ihre Darstellung als Thronende in Begleitung von zwei Raubkatzen, die auf eine direkte Verbindung zu den späteren anatolischen Muttergottheiten hinweist. Eine Besonderheit der frühen anatolischen Religion ist das häufige Auftreten von Rinderbildnissen, sei es als Wandgemälde, als Relief oder als Bukranion, die auf eine besondere Bedeutung dieses Tieres hindeuten. Spezifische Eigenheiten der Religionen lassen sich auch hinsichtlich der Statuetten feststellen. In allen Kulturen handelt es sich vorwiegend um Darstellungen von Frauen, Männer treten nur selten, in Hacilar gar nicht auf. Während in Anatolien und Griechenland Tonfigürchen häufig bis sehr häufig gefunden wurden und auch in Südosteuropa in großer Zahl auftreten, sind die Funde auf deutschem Gebiet gering, was sich zum Teil, aber nicht ausschließlich aus den ungünstigen Erhaltungsbedingungen erklären mag. Bei einem Teil der Plastiken handelt es sich offensichtlich um die Abbilder der Verstorbenen, die im frühen Neolithikum Anatoliens wahrscheinlich vorwiegend in mit den Bestattungszeremonien in Verbindung stehenden Handlungen Verwendung fanden. Von einer Verehrung der Ahnen kann dagegen in Griechenland gesprochen werden, wo derartige Tonfigürchen auf einem erhöhten Podest aufgestellt und ihnen in Miniaturgefäßen Speiseopfer dargebracht wurden. Hinweise auf die Verwendung von Figurinen im deutschen Neolithikum sind dürftig. Lediglich in Jordansmühl zeigte die Anordnung einer Anzahl von Figurinen um einen Stein, daß auch hier Kleinplastiken in Ritualen eine Rolle spielten.

Charakteristische Eigenheiten zeigen die neolithischen Religionen besonders im Hinblick auf ihre Bestattungssitten. Wenn intramurale Beisetzungen im frühen Neolithikum auch keineswegs eine Ausnahme bilden, so ist doch der Befund von Çatal Hüyük, wo die Toten nach der Exkarnation sekundär in ihren Häusern unterhalb der Schlafplattformen beigesetzt wurden, einzigartig. In Griechenland scheint es hinsichtlich der Begräbnisse eine Vielzahl

von Gebräuchen gegeben zu haben. Relativ einheitlich wirken wiederum die Beisetzungen der Bandkeramiker auf Gräberfeldern, die jedoch zumindest teilweise nur den ersten Teil eines mehrstufigen Bestattungsbrauches darstellen. Die zweite und endgültige Beisetzung der Toten fand häufig auf Siedlungsgelände, aber auch beispielsweise in einer Höhle bei Tiefenellern statt. Daneben hat es bereits die Kremation der Toten gegeben.

Ganz eigene Züge nehmen die Bestattungssitten zur Zeit der Megalithkultur in Deutschland an, wo die Toten in Großsteingräbern beigesetzt wurden. Parallelen lassen sich zwar im westeuropäischen Neolithikum, jedoch weder in Anatolien, noch in Südosteuropa finden. Auch die Rondellanlagen, die zunächst als Wall- und Palisadenkonstruktionen in Mitteleuropa, dann als große, steinerne Kultanlagen in Westeuropa erbaut wurden, haben keinerlei Parallelen in Anatolien oder Griechenland, sondern weisen auf andere kulturelle Zusammenhänge mit Westeuropa. Daß diese Bauten der Verehrung der Ahnen dienten, darf als sicher gelten.

2.3. Schwerpunkte neolithischer Religionen

Ein großer Teil dieser Arbeit behandelt religiöse Phänomene, die in näherem oder weiteren Zusammenhang mit Totenbrauchtum und Bestattungssitten stehen. Ein Teil der Figurinen ist als bildliche Darstellung der Verstorbenen anzusprechen; häuslicher Kult, soweit nachweisbar, ist zum großen Teil die Verehrung mythischer oder tatsächlicher Vorfahren; Rondelle und Megalithgräber wurden zu Ehren der Ahnen erbaut. Andere religiöse Erscheinungen wie eine frühe Muttergottheit, die später auftretenden semi-anikonischen Götterbildnisse oder die Sonnenzeichen treten fast ganz in den Hintergrund. Es entsteht daher der Eindruck, als sei der Ursprung der Religion in Totenkult und Ahnenverehrung zu suchen, wie es bereits Bachofen und Spencer vermuteten.¹¹ Es muß jedoch berücksichtigt werden, daß nur ein verschwindend kleiner Bruchteil des geistigen Erlebens einer Kultur überhaupt archäologisch nachweisbar oder mit Hilfe religionswissenschaftlicher Entwicklungsmodelle rekonstruierbar ist. Welche Bedeutung Jagdrituale, von deren Vorhandensein wir wenigstens durch Wandbilder in Çatal Hüyük Kenntnis haben, für die Neolithiker spielten, wissen wir nicht, ebensowenig von Initiations- oder anderen Übergangsriten, die das Leben der Menschen geprägt haben. Es ist nicht bekannt, welche Rolle die Urmutter in den frühen Religionen spielte, warum neben den Figurinen plötzlich semi-anikonische Kultbildnisse auftraten und wie das Erscheinen von Sonnenabbildungen zu erklären ist. Die Fülle der Erscheinungsformen religiösen Lebens und die Differenziertheit der religiösen Vorstellungen in einigen Kulturen, besonders in der Kultur Çatal Hüyüks und in

¹¹ Vgl. Schulz, Hermann: Bestattung, religionswissenschaftlich, in: Betz, Hans-Dieter, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 1, Tübingen 1998, Spalte 1362.

der Megalithkultur, zeigen, daß es sich hier um Religionen handelt, die außerordentlich vielschichtig und sicherlich alles andere als primitiv waren.

3. Ausblick

Eine zusammenfassende Darstellung der neolithischen Religionen Europas und des Mittelmeerraumes gibt es bislang noch nicht. Lediglich in der Archäologie wird versucht, die Ausgrabungsergebnisse auch hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Religionen der verschiedenen Kulturen zu deuten,¹² wobei zwangsläufig religionswissenschaftliche Forschungsansätze in den Hintergrund treten müssen. Die Fülle des Stoffes erzwang auch in dieser Arbeit die Beschränkung auf einige wenige neolithische Kulturen, wobei besonderer Wert darauf gelegt wurde, die Ursprünge und Grundlagen der neolithischen Geisteswelt im Vorderen Orient herauszuarbeiten. Auf der Basis einer zumindest in Grundzügen bekannten neolithischen Religion Anatoliens ließen sich die Erscheinungsformen sowohl der frühen Religion Griechenlands als auch der verschiedenen neolithischen Kulturen auf deutschem Boden zumindest teilweise in Ansätzen erklären. Deutlich wurde jedoch auch, daß eine erweiterte Kenntnis der übrigen europäischen neolithischen Religionen wünschenswert wäre und zu einem besseren Verständnis auch des deutschen Neolithikums führen würde. Besonders sind hier die osteuropäische Lengyelkultur, aber auch die westeuropäische Megalithkultur zu nennen. Es bleibt zu hoffen, daß eine religionswissenschaftliche Bearbeitung der einzelnen europäischen, aber auch der neolithischen Kulturen des Vorderen Orients und Nordafrikas diese Wissenslücke schließen und zu neuen Einsichten in die Religionen des Neolithikums und ihrer Zusammenhänge führen wird.

¹² Vgl. Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968, und ders.: Handbuch der Vorgeschichte II, Tafeln, München 1968, und ders.: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998.

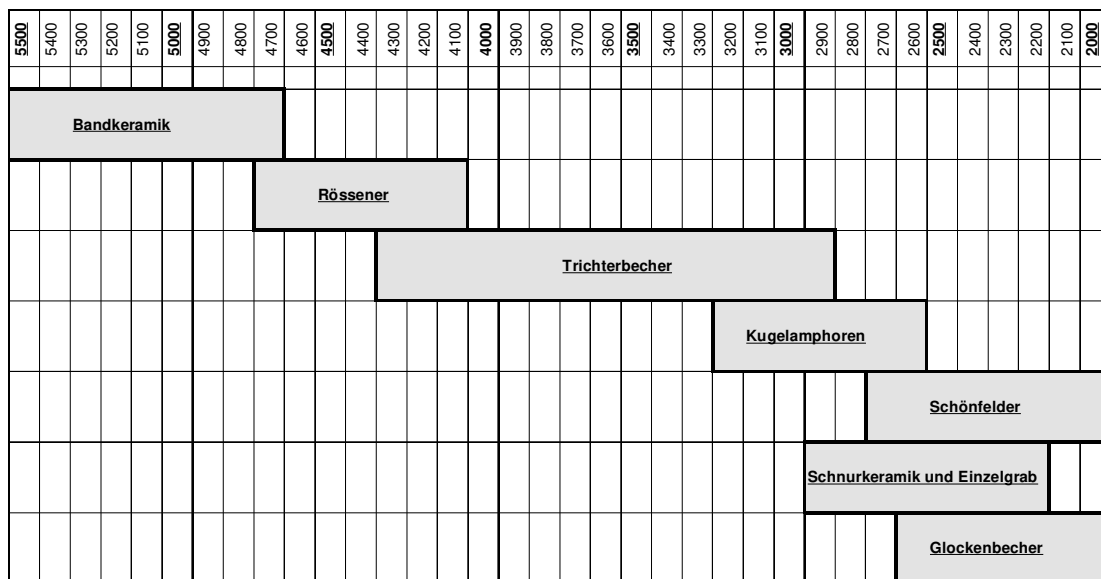
Anhang

1. Zeittafeln zu Ausgrabungsstätten und Kulturenabfolge

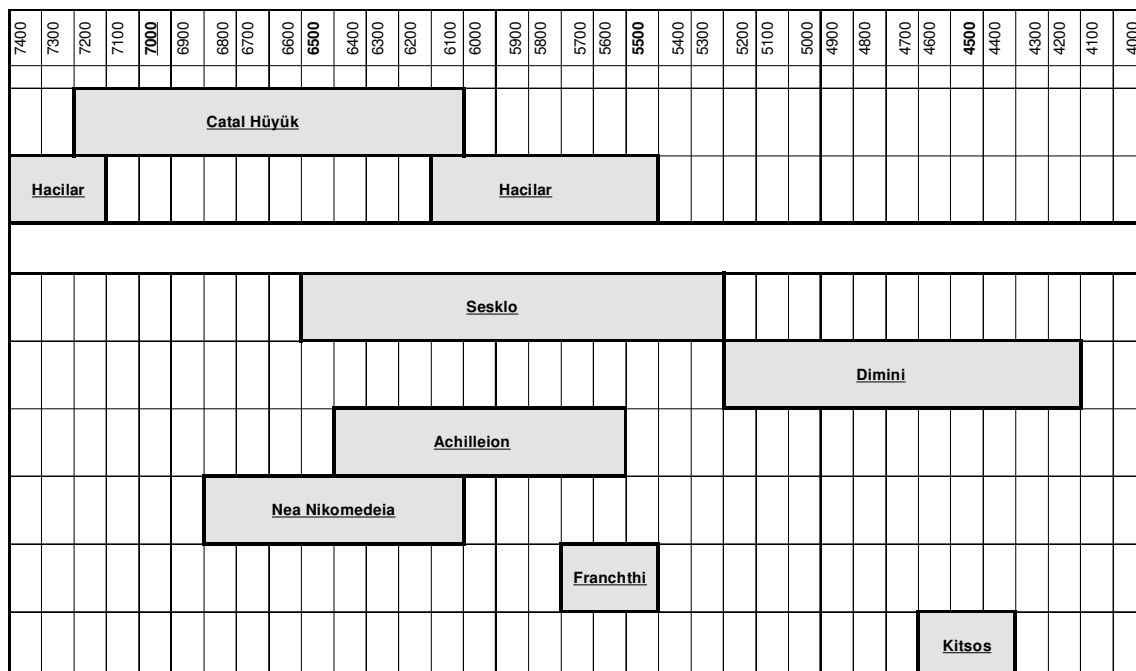
2. Literaturverzeichnis

3. Wissenschaftlicher Werdegang

Kulturenabfolge der Jungsteinzeit in Deutschland (5500 v. Chr. - 2000 v. Chr.)



Das Neolithikum in Anatolien und Griechenland (7200 v. Chr. - 4400 v. Chr.)



2. Literaturverzeichnis

- Alimen, Marie-Henriette und Marie-Joseph Steve (Hg.): Vorgeschichte, in: Fischer Weltgeschichte Bd. 1, Frankfurt/Main 1966.
- Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland, Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996.
- Alroth, Brita: Greek Gods and Figurines. Aspects of the Anthropomorphic Dedications, Uppsala 1989.
- Antes, Peter (Hg.): Grosse Religionsstifter, München 1992.
- Antes, Peter: How to study religious experience in the traditions, in: Occasional Papers / British Association for the Study of Religions 5, 1992.
- Antes, Peter: Religion, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 3, Göttingen 1992, Spalte 1543 - 1545.
- Arens, W.: The Man-eating Myth, New York, Oxford University Press 1979.
- Auffermann, Bärbel: Frauendarstellungen in der eiszeitlichen Kunst, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 183 - 194.
- Bach, Herbert und Adelheid Bach: Paläanthropologie im Mittelbe-Saale-Werra-Gebiet, in: Feustel, Rudolf (Hg.): Weimarer Monographien zur Ur- und Frühgeschichte 23, Weimar 1989.
- Bach, Adelheid und Horst Bruchhaus: Das Skelettmaterial aus der neolithischen Grube von Melchendorf, Kr. Erfurt, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 165 - 170.
- Bachofen, Johann Jakob: Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der Alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart 1861.
- Bätschmann, Oskar: Einführung in die kunstgeschichtliche Hermeneutik, Darmstadt 1992.
- Bahn, Bernd W.: Eine Grube der Baalberger Kultur mit kultischem Befund von Melchendorf, Kreis Erfurt-Stadt, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 165 - 170.
- Baines, John und Jaromir Malek: Ägypten, München 1980.
- Behrens, Hermann: Die Einzelgrabkultur im nördlichen Mitteldeutschland und in der Altmark, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 71 - 99.
- Behrens, Hermann: Westliche Einflüsse bzw. Einflüsse der Glockenbecherkultur bei den Becherkulturen der DDR, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 143 - 154.
- Behrens, Hermann und Erhard Schröter: Siedlungen und Gräber der Trichterbecherkultur und Schnurkeramik bei Halle (Saale), Berlin 1980.
- Bellah, Robert N.: Religiöse Evolution, in: Seyfarth, Constans und Walter M. Sprondel (Hg.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt 1973, S. 267 - 302.
- Berggren, Christina und James B. Harrod: Understanding Marija Gimbutas, in: Journal of Prehistoric Religion Vol. X, Jonsered 1996, S. 70 - 73.

- Bertholet, Alfred und Carl-Martin Edsmann: Tod und Totenreich, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. VI, 3.Auflg. Tübingen 1962, Spalte 908 - 911.
- Bertholet, Alfred: Rites de passage, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. V, 3.Auflg. Tübingen 1961, Spalte 1113.
- Bialas, Volker: Astronomie und Glaubensvorstellungen in der Megalithkultur, München 1988.
- Biasio, Elisabeth und Verena Münzer: Übergänge im menschlichen Leben, Zürich 1980.
- Binford, Lewis R.: Die Vorzeit war ganz anders, München, 1984.
- Brinkmann, Roland: Abriß der Geologie Bd. 1, Allgemeine Geologie, Stuttgart 1967; 11. Auflage bearb. von Werner Zeil, Stuttgart 1975.
- Buschan, Georg: Die Sitten der Völker Bd. 1 - 4, Stuttgart, Berlin, Leipzig, ohne Jahresangabe.
- Brunner-Traut, Emma: Frühformen des Erkennens, Darmstadt 1996.
- Brunner-Traut, Emma, Hellmut Brunner und Johanna Zick-Nissen: Osiris, Kreuz und Halbmond. Katalog zur Ausstellung in Stuttgart und Hannover, Mainz 1984.
- Burkert, Walter: Griechische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 14, Berlin, New York 1985, S. 235 - 253.
- Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, in: Christel Matthias Schröder (Hg.): Die Religionen der Menschheit Bd. 15, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977.
- Burl, Aubrey: The Stonehenge People, London, Melbourne 1987.
- Busch, Ralf, Lutz Pape und das Komitee für Kultur der Volksrepublik Bulgarien (Hg.): Jungsteinzeit in Bulgarien. Ausstellungskatalog des Braunschweigischen Landesmuseums, Braunschweig 1981.
- Campbell, Joseph: Primitive Mythology, New York, London, Toronto 1987.
- Carrasco, David: Städte und Symbole - Die alten mittelamerikanischen Religionen, in: Eliade, Mircea: Geschichte der Religiösen Ideen Bd. 3/2, Freiburg, Basel, Wien 1991, S. 13 - 54.
- Cassin, Elena, Jean Bottéro und Jean Vercoutter (Hg.): Weltbild Weltgeschichte Bd. 3. Die Altorientalischen Reiche II, Augsburg 1998.
- Cessford, Craig: The Excavation of the North Area 1998, in: Çatalhöyük 1998 Archive Report, veröffentlicht im Internet http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/Archive_rep98/hodder98.html.
- Coblenz, Werner: Ein Tiergefäß der Stichbandkeramik aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 58 - 61.
- Coblenz, Werner: Eine weitere bandkeramische Randscherbe mit reliefierter Gesichtsdarstellung, in: Ausgrabungen und Funde 5, 1960, S. 68 - 70.
- Coblenz, Werner: Bandkeramischer Kannibalismus in Zauschwitz, in: Ausgrabungen und Funde 7, 1962, S. 67 - 69.
- Coblenz, Werner und Klaus Fritzsche: Dreifache Rinderbestattung mit Kugelamphoren aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 62 - 69.
- Colpe, Carsten: Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in Ur- und prähistorischen Epochen, in: Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa, Göttingen 1970, S. 18 - 39.

- Colpe, Carsten: Gotteslehre. 2. Gottesbegriff und Gesellschaftsentwicklung, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 2, Göttingen 1989, Spalte 287 - 290.
- Comte, Auguste: Cours de philosophie positive, deutsche Ausgabe, Leipzig 1933.
- Coppet, Daniel de: The Life-giving Death, in: Humphreys, S.C. and Helen King (Hg.): Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death, S. 175 - 204.
- Davies, John G.: Tanz, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 654 - 657.
- Deichgräber, Karl: Chthonische Gottheiten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup: Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 1819 - 1820.
- Döbert, Rainer: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt 1973.
- Drewermann, Eugen: Tiefenpsychologie und Exegese Bd. I. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten, Freiburg im Breisgau 1984.
- Durkheim, Émile: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris (1912) 1991.
- Edsman, Carl-Martin: Fruchtbarkeit, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II, 3.Ausg. Tübingen 1958, Spalte 1166 - 1168.
- Eißfeld, Otto: Kanaanäische Religion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. III, 3.Ausg. Tübingen 1959, Spalte 1111 - 1113.
- Eliade, Mircea und Ioan P. Couliano: Handbuch der Religionen, Zürich, München 1991.
- Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 1, Freiburg, Basel, Wien 1978.
- Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 2, Freiburg, Basel, Wien 1979.
- Evans-Pritchard, Edward Evan: Theories of Primitive Religion, Oxford 1965.
- Fahlbusch, Erwin: Konfession, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 2, Göttingen 1989, Spalte 1356 - 1365.
- Fansa, Mamoun: Ein Flachgrab der Trichterbecherkultur in Wiesens, Stadt Aurich, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.130 - 131.
- Fischer, Ulrich: Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet, Berlin 1956.
- Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993.
- Fraser, Douglas: The Many Faces of Primitive Art, New Jersey 1966.
- Fraser, Douglas: Die Kunst der Naturvölker, München, Zürich 1962.
- Frazer, James George: Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker (1922), Hamburg 1994.
- Freedon, Joachim von: Malta und die Baukunst seiner Megalith-Tempel, Darmstadt 1993.
- Freud, Sigmund: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, in: Ges. Werke IX, 1938 ff.
- Frobenius, Leo: Kulturgeschichte Afrikas, Frankfurt/Main, Wuppertal (1954) 1998.

- Gallis, Kostas: Die Grabungen von Platia Magula Zarkou, Souphli Magula und Makrychori 2; in: Alram-Stern, Eva: Die Ägäische Frühzeit, 1. Band: Das Neolithikum in Griechenland; Forschungsbericht 1975 - 1993, Wien 1996, S. 521 - 562.
- Gallis, Kostas: A late neolithic foundation offering from Thessaly, in: *Antiquity*, LIX, 1985, S. 20 - 24.
- Gaßner-Fischer, Angela: Die Sprache der Göttin, in: „Ab 40“ 4, Darmstadt 1993.
- Gennep, Arnold van: *Les rites de passage*, Paris (1909) 1981.
- Gerlitz, Peter: Muttergottheiten, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 23, Berlin, New York 1994, S. 497 - 503.
- Gimbutas, Marija: Figurines of Old Europe, in: *Symposium international sur les religions de la Préhistoire*, Valcamonica 18. - 23. September 1972.
- Gimbutas, Marija, Shann Winn und Daniel Shimabuku: *Achilleion. A Neolithic Settlement in Thessaly, Greece, 6400 - 5600 BC*, Los Angeles, California 1989.
- Gimbutas, Marija: *Die Sprache der Göttin*, Frankfurt 1995.
- Gimbutas, Marija: *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996.
- Gimbutas, Marija: Megalithic Religion, in: Eliade, Mircea (Hg.): *Encyclopedia of Religion* Bd. 9, New York 1987, S. 336 - 344.
- Gimbutas, Marija: Prehistoric Religions, in: Eliade, Mircea (Hg.): *Encyclopedia of Religion* Bd. 11, New York 1987, S. 505 - 515.
- Grammer, Karl: *Biologische Grundlagen des Sozialverhaltens*, Darmstadt 1995.
- Grant, Frederick C.: Muttergottheiten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. IV, 3. Ausg. Tübingen 1957, Spalte 1227 - 1228.
- Greschat, Hans-Jürgen: *Mana und Tapu. Die Religion der Maori auf Neuseeland*, Berlin 1980.
- Grönbech, Wilhelm: *Kultur und Religion der Germanen*, Darmstadt 1997 (Kopenhagen 1909/12).
- Grzimek, Bernhard (Hg.): *Grzimeks Tierleben* Bd. 10, Säugetiere I, Zürich 1972.
- Grzimek, Bernhard (Hg.): *Grzimeks Tierleben* Bd. 13, Säugetiere IV, Zürich 1971.
- Haesler, Ludwig: *Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit*, Darmstadt 1995.
- Häßler, Hans-Jürgen (Hg.) *Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen*, Stuttgart 1991.
- Häusler, Alexander: Die östlichen Beziehungen der schnurkeramischen Becherkulturen, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette (Hg.): *Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen*, Berlin 1969, S. 255 - 274.
- Heege, Elke und Andreas: *Die Häuser der Toten. Jungsteinzeitliche Kollektivgräber im Landkreis Northeim, Hildesheim* 1989.
- Heege, Elke und Reinhard Maier: Jungsteinzeit, in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.): *Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen*, Stuttgart 1991, S. 109-154.
- Heiler, Friedrich: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, Berlin, Mainz 1979.

- Heinrich, Ernst und Ursula Seidl: Zur Siedlungsform von Çatal Hüyük, in: Archäologischer Anzeiger. Beiblatt zum Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts 84 Heft 2, Berlin 1969, S. 113 - 119.
- Helfritz, Hans: Äthiopien - Kunst im Verborgenen, Köln 1974.
- Henke, Winfried und Hartmut Rothe: Paläoanthropologie, Heidelberg 1994.
- Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 1, Leipzig, Jena, Berlin 1989.
- Herrmann, Joachim (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2, Leipzig, Jena, Berlin 1989.
- Hertz, Robert: Contribution à une Etude sur la Représentation Collective de la Mort, in: L'Année Sociologique 10, Paris 1907, S. 48 - 137.
- Hodder, Ian: Reading the past. Current approaches to interpretation in archaeology, Cambridge 1986.
- Hodder, Ian: Contextual archaeology: An interpretation of Çatal Hüyük and a discussion of the origin of agriculture, in: Bulletin. Institute of Archaeology. University of London 24, London 1987, S. 43 - 56.
- Hodder, Ian: Introduction and Summary, in: Çatalhöyük 1998 Archive Report, veröffentlicht im Internet http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/Archive_rep98/hodder98.html.
- Hoheisel, Karl: Römische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. 29, Berlin, New York 1998, S. 311 - 319.
- Honigsheim, Paul: Sekten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. V, 3. Auflg. Tübingen 1961, Spalte 1657 - 1658.
- Hornung, Erik: Geist der Pharaonenzeit, Zürich, München 1992.
- Hrouda, Barthel: Der Alte Orient, München 1991.
- Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- Iten, Oswald: Sudan, Zürich 1983.
- Jacobsen, T.W. und Tracey Cullen: A Consideration of Mortuary Practices in Neolithic Greece: burials from Franchthi Cave, in: Humphreys, S.C. und Helen King: Mortality and Immortality, the anthropology and archaeology of death, London, New York, Toronto, Sydney, San Francisco 1981, S. 79 - 101.
- Jensen, Adolf E.: Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart 1948.
- Jünger, Friedrich Georg: Griechische Mythen, Frankfurt/Main (1947) 1994.
- Kappel, Irene: Steinkammergräber und Menhire in Nordhessen. Führer zur nordhessischen Ur- und Frühgeschichte, Heft 5, Kassel 1978.
- Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 237 - 251.
- Kaufmann, Dieter: Kultische Äußerungen im Frühneolithikum des Elbe-Saale-Gebietes, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 111 - 139.
- Kaufmann, Dieter: Ausgrabungen im linienbandkeramischen Erdwerk von Eilsleben, Kr. Wanzleben, in den Jahren 1980 - 1984, in: Zeitschrift für Archäologie 20, Berlin 1986, S. 237 - 251.

- Kaufmann, Hans: Figürliches aus der Bandkeramik des Altenburger Landes, in: Ausgrabungen und Funde 6, 1961, S. 55 - 57.
- Kidane, Girma und Richard Wilding: The Ethiopian Cultural Heritage, Addis Ababa 1976.
- Kippenberg, Hans: Emile Durkheim, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 103 - 119.
- Kirchner, Horst: Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhirgedanke. Akad. D. Wissensch. u. d. Literatur, Mainz, Abh. geistes- und sozialwiss. Klasse Jg. 1955, Nr. 9.
- Klengel, Horst et al.: Kulturgeschichte des alten Vorderasien, Berlin 1989.
- Klotz, Heinrich: Die Entdeckung von Çatal Höyük, München 1997.
- Kohl, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 41 - 59.
- Kunkel, Otto: Die Jungfernhöhle bei Tiefenellern. Eine neolithische Kultstätte auf dem fränkischen Jura bei Bamberg. Münchener Beitr. Vor- und Frühgeschichte 5, 1955.
- Laeyendecker, Leo: Evolution, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 1, Göttingen 1986, Spalte 1227 - 1228.
- Lanczkowski, Günter: Gott, religionsgeschichtlich, in: Müller, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. XIII, Berlin, New York 1984, S. 601 - 608.
- Lanczkowski, Günter: Keltische Religion, in: Müller, Gerhard (Hg.): Theologische Realenzyklopädie Bd. XVIII, Berlin, New York 1989, S. 92 - 97.
- Leroi-Gourhan, André: Die Religionen der Vorgeschichte, Frankfurt/Main 1981.
- Liagre Böhl, Franz M. Th. de: Babylonische und assyrische Religion, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. I, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 812 - 822.
- Makkay, János: Über neolithische Opferformen, in: Symposium international sur les religions de la Préhistoire, Valcamonica 18. - 23. September 1972, S. 161 - 173.
- Mallett, Marla: An updated View of the Çatal Hüyük Controversy, in: Oriental Rug Review, Vol. 13/2, S. 1 - 10.
- Marangou, Christina: Eidolia. Figurines et miniatures du Néolithique Récent et du Bronze Ancien en Grèce, Bar International Series 576, Oxford 1992.
- Marhold, Wolfgang: Sekte, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 194 - 197.
- Maringer, Johannes: Vorgeschichtliche Religion, Zürich, Köln 1956.
- Matthias, Waldemar: Die Schnurkeramik im westlichen Mitteldeutschland, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S.9 - 28.
- Mauss, Marcel: Eine Kategorie des menschlichen Geistes. Der Begriff der Person und des „Ich“, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 221 - 251.
- Mauss, Marcel: Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 175 - 195.

- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 9 - 144.
- Mauss, Marcel in Zusammenarbeit mit Henri Hubert: Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, in: ders.: Soziologie und Anthropologie 1, Frankfurt 1989 (Paris 1950), S. 43 - 179..
- May, Fabienne: Les Sepultures Préhistoriques, Paris 1986.
- Mayr, Ernst: Artbegriff und Evolution, Hamburg und Berlin 1967.
- Mayr, Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie, München, Zürich 1991.
- Mbiti, John S.: Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin, New York 1974.
- Mellaart, James: Excavation in Çatal Hüyük, 1961. First preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 12, London 1962, S. 41 - 65.
- Mellaart, James: Excavation in Çatal Hüyük, 1962. Second preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 13, London 1963, S. 43 - 103.
- Mellaart, James: Excavation in Çatal Hüyük, 1963. Third preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 14, London 1964, S. 39 - 119.
- Mellaart, James: Çatal Hüyük West, in: Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 15, London 1965, S. 135 - 156.
- Mellaart, James: Excavation in Çatal Hüyük, 1965. Fourth preliminary report, in: Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology in Ankara 16, London 1966, S. 165 - 191.
- Mellaart, James: Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit, Bergisch-Gladbach 1967.
- Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. I, Edinburgh 1970.
- Mellaart, James: Excavations at Hacilar Bd. II, Edinburgh 1970.
- Mellaart, James: The Neolithic of the Near East, London 1975.
- Meskell, Lynn: Goddesses, Gimbutas and „New Age“ Archaeology, in: Antiquity 69, 1995, S. 74 - 86.
- Meyer, Klaus-Dieter: Die geologische Entwicklung im Eiszeitalter; in: Hans-Jürgen Häßler (Hg.): Ur- und Frühgeschichte in Niedersachsen, Stuttgart 1991, S. 25-37.
- Meyer-Orlac, Renate: Mensch und Tod: Archäologischer Befund - Grenzen der Interpretation. Dissertation, Freiburg, Hohenschäftlarn 1982.
- Mildenberger, Gerhard: Studien zum mitteldeutschen Neolithikum, Radebeul 1953.
- Milojčić, Vladimir: Die Grabungen auf der Agia Sofia-Magula, in: Milojčić, Vladimir, Angela v. d. Driesch, Kurt Enderle und Andrea Milojčić -v. Zumbusch: Magulen um Larissa in Thessalien 1966, Bonn 1976, S.4 - 14.
- Mohr, Hans: Natur und Moral, Darmstadt 1995.
- Müller-Beck, Hansjürgen: Frauengräber des sibirischen Gräberfeldes Ekven, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger: Frauen, Zeiten, Spuren, Neanderthal Museum 1998, S. 221 - 240.
- Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Text, München 1968.

- Müller-Karpe, Hermann: Handbuch der Vorgeschichte II, Tafeln, München 1968.
- Müller-Karpe, Hermann: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte Bd. 1, Darmstadt 1998.
- Neugebauer, Alfred und Werner Coblenz: Hockergrab mit Spondylusschmuck aus Zauschwitz, Kr. Borna, in: Ausgrabungen und Funde 5, 1960, S. 65 - 68.
- Neumann, Gotthard: Die Glockenbecherkultur im Spiegel einiger thüringischer Siedlungsplätze, in: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 131 - 142.
- Nieszery, Norbert: Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern, München, Espelkamp 1995.
- Niquet, Franz: Das Gräberfeld von Rössen, Kreis Merseburg, in: Veröffentlichungen der Landesanstalt für Volksheitskunde zu Halle, Halle 1938.
- Niquet, Franz: Zweiter Vorbericht über die Grabung in Gielde, Kreis Goslar, in: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 4, Hildesheim 1969, S. 182 - 186.
- Niquet, Franz: Vor- und Frühgeschichte des Braunschweigischen Harzvorlandes, in: Veröffentlichungen des Braunschweigischen Landesmuseums, Heft 7, 1976.
- North, John: Stonehenge. Neolithic Man and the Cosmos, London 1996.
- Oeser, Erhard und Franz Seitelberger: Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis, Darmstadt 1995.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München (1917) 1963.
- Otto, Walter F.: Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt/Main (1960) 1996.
- Peter-Röcher, Heidi: Kannibalismus in der prähistorischen Forschung, Berlin, Bonn 1994.
- Pilali-Papasteriou, Angeliki: Die bronzenen Tierfiguren aus Kreta, München 1985.
- Pittioni, Richard: Der urgeschichtliche Horizont der historischen Zeit, in: Mann, Golo und Alfred Heuß (Hg.): Propyläen Weltgeschichte Bd. 1, Berlin, Frankfurt am Main 1961 (1960 - 1964), S. 227 - 321.
- Podborský, Wladimír: Neolithische Kultsitten der Bevölkerung im mährischen Gebiet, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in Ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 165 - 170.
- Radin, Paul: Gott und Mensch in der primitiven Welt, Zürich, ohne Jahresangabe.
- Raphael, Max: Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit, Hg. Shirley Chesney und Ilse Hirschfeld nach einem Manuskript Max Raphaels. Frankfurt am Main 1978.
- Riefenstahl, Leni: Die Nuba, Frankfurt, Berlin 1990.
- Riesebrodt, Martin: Robert Ranulph Marett, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 170 - 184.
- Röder, Brigitte: Jungsteinzeit: Frauenzeit? - Frauen in frühen bäuerlichen Gesellschaften Mitteleuropas, in: Auffermann, Bärbel und Gerd-Christian Weniger (Hg.): Frauen - Zeiten - Spuren, Mettmann, Neanderthal-Museum, 1998, S. 241 - 269.
- Röder, Brigitte, Juliane Hummel und Brigitta Kunz: Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, München 1996.
- Rötting, Hartmut: Der älteste Totenplatz in Niedersachsen, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S.103 - 108.
- Rudolph, W.: Kultureller Evolutionismus, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, Basel 1972, Spalte 835 - 836.

- Samos - Die Kasseler Grabung 1894. Kataloge der Staatlichen Museen Kassel Nr. 24, Kassel 1996.
- Schirinig, Heinz (Hg.): Großsteingräber in Niedersachsen, Hildesheim 1979.
- Schlette, Friedrich: Das Siedlungswesen der Becherkulturen, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 155 - 168.
- Schlette, Friedrich und Siegfried Kirschke: Religion und Kult in der frühen Menschheitsgeschichte, in: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S. 11 - 24.
- Schlichterle, Helmut (Hg.): Pfahlbauten rund um die Alpen, Stuttgart 1997.
- Schlüter, Wolfgang: Urgeschichtliche Siedlungsreste in Rosdorf, Kreis Göttingen, in: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 4, Hildesheim 1969, S. 11 - 27.
- Schomburg-Scherff, Sylvia: Arnold van Gennepe, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 222 - 233.
- Schröter, Erhard: Die „Schalkenburg“ bei Quenstedt, Kreis Hettstedt, eine frühneolithische Rondellanlage, In: Schlette, Friedrich und Dieter Kaufmann (Hg.): Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit, Berlin 1989, S.193 - 201.
- Schultz, Johannes: Das autogene Training, Stuttgart 1982.
- Schulz, Hermann: Bestattung, religionswissenschaftlich, in: Betz, Hans-Dieter, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 1, Tübingen 1998, Spalte 1362 -1363.
- Soden, Wolfram Frh. von: Muttergottheiten, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. IV, 3.Ausg. Tübingen 1957, Spalte 1228 - 1229.
- Soden, Wolfram Freiherr von: Babylonisch-assyrische Religion, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 5, Berlin, New York 1980, S. 79 - 89.
- Sommer, Volker: Alles Leben ist Egoismus. Zur Evolution des Eigennutzes, in: Schriftenreihe Forum Bd.3, Göttingen 1995, S. 66 - 77.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes, München (1923) 1986.
- Steuer, Heiko: Der Mensch und sein Tod: Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 111 - 126.
- Stietenron, Heinrich von: Hinduismus, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. XV, Berlin, New York 1986, S. 346 - 355.
- Stietenron, Heinrich von: Hinduistische Perspektiven, in: Küng, Hans (Hg.): Christentum und Weltreligionen, München, Zürich 1984, S.205 - 410.
- Stöhr, Waldemar: Totem, Traumzeit, Tjurunga - Die australischen Religionen, in Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 3/2, Freiburg, Basel, Wien 1991, S. 184 - 207.
- Stöhr, Waldemar: Mana und Tabu - Die ozeanischen Religionen, in: Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen Bd. 3/2, Freiburg, Basel, Wien 1991, S. 143 - 183.
- Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988.

- Strahm, Christian: Die kulturelle Evolution des Menschen, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 139, 37. Jahrgang, Freiburg 1998, S. 91- 109.
- Streck, Bernhard (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie, Köln 1987.
- Ström, Ake V. und Harald Biezais: Germanische und Baltische Religion, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1975.
- Talalay, Lauren E.: Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece, Bloomington, Indianapolis 1993.
- Thieme, Hartmut: Eine beigabenreiche Doppelbestattung der Glockenbecherkultur vom 'Nachtwiesen-Berg' bei Esbeck, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 -1984, Stuttgart 1985,S. 134 - 136.
- Thieme, Hartmut: Eine Siedlung der Rössener Kultur im Tagebau „Schöningen“ bei Esbeck, Landkreis Helmstedt, in: Ausgrabungen in Niedersachsen 1979 - 1984, Stuttgart 1985, S. 102 - 103.
- Thiel, Josef Franz: Religionsethnologie, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 28, Berlin, New York 1997, S. 760 - 565.
- Ucko, Peter: Prehistoric Anthropological Figurines of the Ancient Near East and the Aegean. Ph.D. dissertation, University of London, 1962.
- Volhard, Ewald: Kannibalismus, Frankfurt, Stuttgart 1939.
- Von den Steinen, Karl: Die Marquesaner und ihre Kunst, Band I: Tatauierung, New York (1928) 1969.
- Von den Steinen, Karl: Die Marquesaner und ihre Kunst, Band II: Plastik, New York (1928) 1969.
- Voss, Klaus: Ein vierperiodiger Fundplatz auf dem „Hasenberg“ bei Pevestorf, in: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 2, Hildesheim 1965, S. 165 - 182.
- Wagner-Hasel, Beate (Hg.): Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt 1992.
- Warburg, Aby: Schlangenritual. Ein Reisebericht, Berlin (1988) 1996.
- Weber, Thomas: Rübeland, in: Joachim Herrmann (Hg.): Archäologie in der Deutschen Demokratischen Republik Bd. 2; Leipzig, Jena, Berlin 1989 S. 364 - 365.
- Wegner, Günter (Hg.): Leben - Glauben - Sterben vor 3000 Jahren. Bronzezeit in Niedersachsen, Hannover 1996.
- Weiss, Gabriele: Elementarreligionen, Wien, New York 1987.
- Wesel, Uwe: Der Mythos vom Matriarchat, Frankfurt 1994.
- Wetzel, Günter: Oderschurkeramik und Einzelgrabkultur in Brandenburg, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 101 - 113.
- Wetzel, Günter: Die Schönfelder Gruppe, in: Behrens, Hermann und Friedrich Schlette: Die neolithischen Becherkulturen im Gebiet der DDR und ihre europäischen Beziehungen, Berlin 1969, S. 125 - 130.
- Wieland, Wolfgang: Entwicklung II. In Geschichte und Natur, in: Campenhausen, Hans Frh. von, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knut Logstrup: Die Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. II, 3.Auflg. Tübingen 1958, Spalte 510 - 516.
- Wißmann, Hans: Bestattung; I. Religionsgeschichtlich, in: Krause, Gerhard und Gerhard Müller (Hg.):Theologische Realenzyklopädie Bd. 5, Berlin, New York 1980, S. 730 - 734.

- Wißmann, Hans: James George Frazer, in: Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, S. 77 - 89.
- Wuketits, Franz: Evolutionstheorien, Darmstadt 1995.
- Wunn, Ina: Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1997.
- Zabern, Philipp von: Das Ägyptische Museum Kairo. Offizieller Katalog; Mainz 1986.
- Ziegler, Bernhard: Allgemeine Paläontologie; Stuttgart 1975.
- Zinser, Hartmut: Totenkult, Totenverehrung, in: Fahlbusch, Erwin, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer (Hg.): Evangelisches Kirchenlexikon Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 919 - 922.
- Zotz, Lothar: Ein jungsteinzeitlicher Hortfund aus der Mark, in: Schwantes, Gustav (Hg.): Urgeschichtsstudien beiderseits der Niederelbe, Hildesheim 1939, S. 49 - 56.

3. Wissenschaftlicher Werdegang

Geboren 1954 in Remscheid, 1973 Abitur, Studium der Geologie und Paläontologie in Marburg, 1985 Promotion zum Dr. rer.nat. mit einer Untersuchung über die Trilobiten des Karbons, nach mehrjährigem Afrikaaufenthalt Studium der Philosophie und Religionswissenschaft in Hannover bei Prof. Dr. Dr. Antes mit den Schwerpunkten Islam und Systematische Religionswissenschaft, 1997 Magisterexamen mit einer Studie zum Ursprung von Religion, 1999 Promotion zum Dr. phil. mit einer Arbeit zum Thema „Götter, Mütter, Ahnenkult. Neolithische Religionen in Anatolien, Griechenland und Deutschland“, Lehrbeauftragte an der Universität Hannover am Seminar für Religionswissenschaft, Veröffentlichungen im Bereich der Systematischen Religionswissenschaft und Religionsgeschichte.