



*Ina Mahlstedt, **Rätselhafte Religionen der Vorzeit**, Konrad Theiss Verlag (ISBN 978-3-8062-2304-0), Stuttgart 2010, 208 Seiten mit 92 Schwarzweiß-Zeichnungen und -Abbildungen, gebunden, farbige Umschlaggestaltung; 26,90 Euro.*

Den Vorderumschlag ziert eine „Schiffsflotte“ von Lökeberg/Bohuslän (Felsritzung), datiert in die frühe Eisenzeit – als Vorschau auf Kapitel III, das sich auf nordisch-germanische Mythologie bezieht.

Im Vorwort (Seite 7f.) stellte die Autorin Fragen im Bezug auf Motive, die zur Beschäftigung „mit alten Kulturen und ihren Religionen“ führen. Sie kündigte an, vier „rätselhafte“ Religionen exemplarisch vorzustellen, davor aber eine „Einführung in die Grundstrukturen archaischer Naturreligionen“ zu geben, wobei sie wohl zutreffend eine „große Bandbreite weltanschaulicher Möglichkeiten“ für gegeben hielt.

Die vier Einzeldarstellungen behandeln Göbekli Tepe (I), das sie gleich am Anfang mit großer „Ehrfurcht vor Erde und Wasser“ in Verbindung brachte (S. 8). Sodann kündigte sie eine „ganz neue Deutung des Pharaos und der Pyramiden“ an (II). Die nordische Religion behandelte sie „von den arktischen Jägern bis zu den Wikingern“ und mochte dabei auch einen Blick auf die „folgenschwere missbräuchliche Umdeutung durch die Nationalsozialisten“ einbeziehen (III). Das IV. und letzte Kapitel ist der altperuanischen „Kosmvision“ gewidmet, welche nach Ansicht der Autorin bis heute gepflegt wird.

Ihr „Vorkapitel“ trägt den Titel „Die beseeelte Welt archaischer Religionen. Einfüh-

rung in die zyklischen Strukturen schriftloser Naturreligionen“ (S. 9-27):

Die Autorin betonte den Unterschied, welchen sie zwischen jenen Religionen und heutigen wie etwa Judentum, Christentum, Islam zu sehen glaubte: Jene alten Religionen „kannten keine göttlichen Gebote, forderten weder Dienst noch Gehorsam und stellten den Menschen auch keine unergründliche Schöpfergottheit gegenüber, sondern formulierten die Beziehung des Menschen zum Leben, zur Natur und zur Erde“ (9).

Diese Behauptungen wurden nicht bewiesen, sind meines Erachtens auch nicht beweisbar, zumal die Autorin anfangs selber auf eine große „Bandbreite“ religiöser Anschauungen hingedeutet hatte (7).

Es leuchtet mir auch in keiner Weise ein, dass frühe Religionen weder Gebote, noch Gehorsam, noch eine unergründliche Schöpfergottheit gekannt haben sollten – eher im Gegenteil, würde ich sagen. Aber die Beziehung zu Natur und Erde ist damals wahrscheinlich wirklich ausgeprägter gewesen, weil Technik und Wissenschaft sich auf anderem Stand befanden. Ähnlich kritisch stehe ich zu manch anderer Behauptung der Autorin, obwohl sie ihre Argumentationen durchaus mit Belegen stützte. So schrieb sie etwa auf S. 22, dass Stein als prähistorisches Baumaterial in seiner „Härte und Unvergänglichkeit“ nicht „Beständigkeit und Ewigkeit“ symbolisierte, sondern dessen „Härte und Stärke, seine völlige Leblosigkeit offenbaren Merkmale des Todes, der dem Leben vorangeht.“ – Ich frage jedoch, warum dann jene Steine oft Zeichen von ‚Belebungs‘ durch Formgebung und künstlerische Bearbeitung aufweisen?

Weiter schrieb sie: „Die heiligen Steine gehören zum kulturellen Erbe früher Menschen. Sie verehrten in ihnen etwas Abstraktes, etwas Schöpferisches, sahen in ihnen kein Bildnis einer Gottheit“ (23). Dies widerspricht sich im Zusammenhang der beiden zuletzt genannten Zitate doch etwas, denn S. 21 hatte sie geschrieben: „...“, denn nur ein Gott kann aus dem Tod zurückkehren, nicht aber der Mensch.“ Auch die Frage des Schamanismus und damit verwandter Erscheinungen, bei denen eine Art ‚zeitweiser‘ Tod eine gewisse Rolle spielt, ist damit ausgeklammert worden, obwohl sie im Literatur-Verzeichnis (293) auf

das Schamanenbuch von H. Findeisen verwies. S. 25 schrieb sie von „unzähligen Steinbällen bereits aus der Altsteinzeit“ – ohne dafür ein einziges Beispiel anzugeben. Ich vermute, dass sie Befunde wie die 1961 aus Achenheim/Elsass von Paul Wernert publizierten gemeint haben könnte. S. 24 ist Hypogäen in „Hypogäem“ und im letzten Satz des Vorkapitels (27) allen zu „alle“ verschrieben.

Kap. I ist betitelt: „Ein Heiligtum für Wasser und Erde. Zur religiösen Symbolik von Göbekli Tepe in Anatolien“ (29-55).

Die Autorin hatte 2007 den Ort besucht und mit Ausgräber Klaus Schmidt gesprochen. Gleich zu Beginn ihrer Darstellung (29) behauptete sie: „In den zweitausend Jahren seines aktiven Bestehens wurden in Göbekli Tepe keine Gottheiten verehrt, es war im Gegenteil ein Ort, an dem sich auf geheimnisvolle Weise fortwährend Neuschöpfung vollzog – unsichtbare Geistwesen hüteten das Wasser und ließen die Erde fruchtbar sein.“ – Bemerkenswert erscheint mir, woher die Autorin das wissen will und ob das „Gegenteil“ zu Gottheiten im Prinzip fortwährender Neuschöpfung bestehen könnte??

Zu den dortigen Tierreliefs äußerte sie auf S. 30: „Sie knüpfen in ihrer Symbolik an die Tradition der Felsbilder an, bei denen die Jäger auf ihren Wanderungen Kontakt zu den Geistern fanden, die in ihrer Vorstellungswelt alles Lebendige durchwirkte. Sie fanden dort Eingang zur Anderswelt, in der das Dasein seinen Ursprung hat. In trockenen Gegenden waren diese Orte häufig mit Wasser als Quell des Lebens verbunden.“ An dieser Stelle wäre Gelegenheit gewesen, die Schamanismus-Thesen von Jean Clottes und David Lewis-Williams aus dem Jahre 1997 einzubeziehen, was aber leider nicht geschah.

Nachfolgend beschrieb sie, dass Raumkonzepte, Eingänge usw. bei den bekannt gewordenen Stelenkreisen von Göbekli T. (GT) ihrer Beobachtung nach fehlten. Den von K. Schmidt zum Vergleich heran gezogenen Fundort Nevali Cori verschrieb sie gleich zweimal in „Nervali Cori“; die Mauern von GT seien „eigentümlich grob und provisorisch im Vergleich zur handwerklichen Qualität der Stelen. Letztere standen teilweise wackelig und nur schwach fundiert in den stützenden

Mauern, die manchmal sogar die Bilder verdeckten“ (31).

Wie wir den Ausgrabungs-Berichten entnehmen, wurde die Anlage mit Erde verfüllt, die viele Kulturreste enthielt, darunter zahlreiche Kleinknochen von Jagdwild, wozu auch Füchse gehörten; doch seien die Tierreliefs nicht wirklich identisch mit dem nachgewiesenen Jagdwild (32).

Außerdem sei „unweit bereits um 10.000 v. Chr. Weizen kultiviert“ worden (33). Ein sicherer Nachweis für Getreide-Zuchtanbau früher als 8.500 v. Chr. erscheint mir aber nach heutigen Befunden unsicher.

Am GT beobachtete die Frau Mahlstedt vier Quellbäche, die sie an die vier Paradiesflüsse denken ließen (33; vgl. Abb. 3 auf S. 34), was für sie den Ort zum „Nabel der Welt“ machte – ohne dass sie an dieser Stelle die Übersetzung des Ortsnamens aus dem Türkischen als „Nabelberg“ erwähnte. Man hätte zu diesem Thema vielleicht auch die ansässige Bevölkerung oder Archiv-Materialien befragen können. Auf S. 34 ist aus den Quellbächlein – wegen des dortigen Wunschbaumes, den sie als „Lebensbaum“ ansah - bereits „heiliges Wasser“ geworden. In diesem Zusammenhang meinte sie, dass GT „wahrscheinlich ... schon in frühester Zeit ein ‚Weltzentrum‘ gewesen sei, da er mit „seinen vier Quellen ... die Welt mit Lebenskraft und Fülle versorgt.“ Dies mag zumindest als meditative Betrachtung akzeptabel ausgedrückt worden sein.

Auf S. 35f. interpretierte sie die Steinsäule in einem Becken auf GT als Symbol für ein männliches Geschlechtsteil, glaubte jedoch genau zu wissen, dass sie „keine zeugungspotente Gottheit“ darstellte, sondern lediglich die Zeugungskraft der Quellen verbildlicht habe. S. 37 wurde daraus bereits das „Bild eines Samenergusses des Himmels“ (Regen) bzw. ein „Phallus der männlichen ‚Wasserwesen‘, welche die Erde schwängern“. S. 38 drückte I. Mahlstedt ihr Erstaunen darüber aus, dass „hier schon das erschaffende Prinzip der Natur in Symbolen von Männlichem und Weiblichem zum Ausdruck gekommen“ sei. Dies wirkt auf mich - in Anbetracht der Tatsache, dass die weiblich-männliche Symbolik bereits seit dem jüngeren Paläolithikum gut belegt ist - etwas befremdlich.

Bezüglich von Gottheiten äußerte sie die Ansicht, dass diese erst „sieben- oder achttausend Jahre später“ personifiziert wurden (39), „auch nicht als bildliche Darstellungen von mächtigen Tiergottheiten zu verstehen sind“ (40), doch glaubt sie „ihre archaische Grundaussage durchaus noch zu erkennen“: „Die Symbolbilder konkretisieren Wirkungspotenziale“ – wie etwa die Traumzeitschlange der australischen Aborigines, welche sich nach deren Glauben als Bachlauf im Trockengebiet zeigen kann (40). Die zahlreichen Schlangendarstellungen vom GT, welche „in die Erde kriechen“ (= nach unten) seien demnach Entsprechungen zu den „vier heiligen Quellen“ dort und könnten als sich zurückziehendes und neu geborenes Leben verstanden werden (41).

Das Keiler-Symbol und die Darstellungen von „Monstern“ mit scharfen Zähnen sah I. Mahlstedt als Todessymbole (41f.). Wieder übergang sie einen möglichen Bezug zum Schamanismus, obwohl dort die Zähne fleischessenden Raubtiere, insbesondere bald nach Beginn der Trance-Visionen, immer wieder beschrieben worden sind. S. 43 wurde der „sumerische Vegetationsgott Tamnuz“ (richtiger wäre: Tammuz), welcher vom „Keiler des Winters“ getötet worden sein soll, als spätere Personifizierung aufgefasst. Nun aber geht es mit einem massiven inneren Widerspruch weiter, indem die Autorin erklärte: „Der Keiler ... wurde in Göbekli Tepe ganz offensichtlich als große Schöpfergottheit verehrt.“ Sie wies in diesem Zusammenhang auf den indischen Vischnu hin, welcher als Keiler die Erde beakert haben soll (sie meinte wohl den dritten Avatar Varāha).

Im Hinblick auf die männlichen Fuchsdarstellungen von GT mit scharfem Gebiss und sehr langen Schwänzen erscheint mir ein Hinweis der Autorin auf übergipste Fuchschädel von Catal Hüyük aus dem 6. Jt. v. Chr. bemerkenswert (44). Schlauheit, Trickreichtum, Transformation (vom Tod zum Leben) und Gestaltwandel gab sie als Merkmale des Fuchssymbolen an.

Vorhandene Kranich-Abbildungen sah sie in Verbindung mit dem Beginn der Regenzeit (dort Ende Oktober), Pflügen und Einsaat, also der Landwirtschaft, als Freude- und Glücksbringer für Wachstum und Gedeihen. In Kombination mit dem Fuchs stehe der Kranich für eine

„Wandlung, die mit dem Wasser einsetzt“. Hierzu sei kritisch angemerkt, dass die Verbindung des Fundortes zu einer landwirtschaftlich ausgerichteten Kultur derzeit durchaus zweifelhaft oder sogar unwahrscheinlich ist!

Ihre Ansicht zu den Tierdarstellungen im Allgemeinen: „Die Symboltiere stellten assoziative Verbindungen zwischen Realität und ‚Wahrheit‘ her, indem sie sich auf mythische Erklärungen, auf Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten oder auf analoges Verhalten beziehen. Bildsymbolik ist weder Sprache, Schrift noch Illustration, sondern Schau, tief empfundenes Wissen von verborgenen Zusammenhängen und unsichtbaren Kräften.“

Auch Geierbilder seien Todessymbole gewesen – später in Catal Hüyük (?), bei Persern oder Tibetern waren Geier offizielle „Leichenverwerter“ (45).

Winkelsymbole oder Zickzackreihen im oberen Teil der komplexen Bilderstele von GT (Pfeiler 43) deutete sie als „ewiges Werden und Vergehen“, endend in einem hantelähnlichen „Symbol der Zweiheit oder Paarheit“ (46). Anschließend überrascht uns die Autorin wieder mit der Aussage: „Nichts deutet darauf hin, dass die Stelen etwa Manifestationen von Gottheiten wären, die angebetet wurden“ (47) – angesichts der oben zitierten Aussage von S. 43 (Keiler-Gottheit) erneut befremdlich.

S. 48f. erklärte I. Mahlstedt die Tatsache, dass jene Stelenkreise offenkundig von Menschen mit Kulturerde verfüllt wurden, damit, dass GT eine „Manifestation der Erde“ als „schwangerer Leib“ gewesen sei, in welcher die männlichen Tierdarstellungen auf den Stelen z. B. Fruchtbarkeit fördernd einwirken sollten. Ähnliche Ideen sah sie auch bei den jung-paläolithischen Frauen-Statuetten angedeutet. Den Wunschbaum auf GT fasste sie wegen der vier Quellen vor Ort als „Symbolbild des Paradieses“ auf, mit dem sie scheinbar mühelos etwa 12.000 Jahre zu überbrücken versuchte.

Magie zur Beeinflussung von Naturgeistern beschrieb sie als „religiöse Technik“; in der aufgeschütteten Kulturerde vermutete sie eine Gabe für den Erdenleib; die Mauern zwischen den Stelen verstand sie als Stabilisatoren dieses Erdberges (49f.), den „schwangeren Bauch“ (51). Aus Steinen geriebener Staub (Schälchen) und Reibsteine waren vielleicht Teile magi-

scher Handlungen (54f.); GT sei kein Tempel gewesen, sondern „ein Nabel der Welt, wie der türkische Name heute noch sagt“ (er bedeutet, wie oben erwähnt, „Nabelberg“), - „kein Ort von dieser Welt“ (55). Wenn dies zuträfe, wäre ein Vergleich mit den Funktionen jungpaläolithischer Höhlen wohl nahe liegend. Allerdings fehlt mir noch ihre Deutung des kopflosen Mannes auf Pfeiler 43, welchen die Autorin - in Verbindung mit dem Geier als Totengräber (?) – vielleicht als „getötete Gottheit“ aufgefasst habe würde? Ich selber denke dabei derzeit eher an die Darstellung einer (proto)schamanischen Initiation mit dem Geier als Haupthilfsgeist ...

Kap. II heißt: „Der sterbende und auferstehende Pharaon. Zyklische Wiederkehr im prädynastischen Ägypten zwischen 6000 und 2000 v. Chr.“ (Nun gut, das prädynastische Ägypten endete vermutlich etwa 3.000 oder 2.700 v. Chr.)

Seit etwa 9.000 v. Chr. habe das Austrocknen der ehemaligen Sahara-Savanne zur -Wüste den Rückzug von Menschen und Tieren ins Niltal bewirkt (57f.). Sie zog Buschmann-Mythen von „Regenbullen“ und „Sonnenlöwen“ zur Erklärung steinzeitlicher Felsbilder heran, wobei bestimmte Tiere für Leben und Schöpferkraft, andere für den Tod (Krokodil, Nashorn, Nilpferd) gestanden hätten (58f.). Rituelle Berührung allmählich entstandener Bildpaneelen habe Wiederbelebung nach Trockenzeiten befördern sollen. Jedoch sei ab 6.500 v. Chr. dort kaum noch Regen gefallen, was zu einer Art Gefangenschaft mobiler Jäger im Niltal führte (60). Diese flohen vor periodischen Nilfluten in höhere Wadis, wo Felsbilder ihrer mutmaßlichen Ahnen angebracht waren (61). Es folgte im Niltal stets eine fruchtbare Zeit, bildlich vielleicht dargestellt durch Schiffe mit „Lebenskeimen“, die „Tausendfüßlern“ (mit ß zu schreiben!) ähneln, oder durch Frauen (Erdmutter?) mit erhobenen Armen und Blätterzweigen (61-64). Etwa um 3.000 v. Chr. sei diese Art von Darstellung des weiblichen Prinzips verschwunden. (Hierzu möchte ich ergänzen, dass in jener Zeit anscheinend die bekannten Hathor-Bilder an deren Stelle traten.) Weibliche und männliche Figuren auf Schiffen stellten nach Auffassung der Autorin Erde und Nilflut dar, wobei Letzterer der

männliche Aspekt zugeordnet worden sei (65). Im Folgenden ging sie auf Ritual-Darstellungen dieser männlich vorgestellten Nilflut ein (67-69). Der Fluss habe Ägypten zunächst „in eine Unterwelt“ verwandelt (69), wo dann neues Leben erzeugt worden sei, was man nun auf eine männliche „Gottheit“ projiziert habe. Wandmalereien in unterirdischen Anlagen bei Hierakonpolis („Schreine“) deutete sie als „Machtwechsel“ zwischen Tod und Leben, Überflutung und Fruchtbarkeit (70f.). S. 72 kam sie endlich einmal auf „Zauberer oder Schamanen“ zu sprechen, welche „mit der geistigen Welt in Kontakt stehen“. (Für auffällig halte ich dabei das Leopardenfell, welches anscheinend bereits in Catal Hüyük als Darstellung bezeugt ist.) Ein Druckfehler: „dem Klauen“ (statt „den Klauen“) in der Mitte von S. 72 hat den Sinn ins Amüsante verändert.

Später habe sich die „Nilpferd-Göttin Toeris zur Geburtshelferin“ und „Sobek mit dem Krokodilskopf zum Gott der Fruchtbarkeit“ gewandelt - „eben weil in Ägypten Leben und Fruchtbarkeit nur durch den Tod entstehen können“ (72f.).

Auf den folgenden Seiten stellte Frau Mahlstedt ihre angekündigte neue ägyptologische Hypothese auf (ab 73):

Der Osirismythos sei begleitet worden von Menschenopfern, damit diese den Todeslöwen überwinden sollten (vgl. 79, Abb. 16b). Die Beweislast für massenhafte Opferung junger Männer – „niemals Gefangene, Rangniedere oder Kranke“ (80, vgl. 91), besonders durch Ertränken, hielt sie für erdrückend, ins Besondere im Zusammenhang mit Neujahrsfest und Fruchtbarkeitskult, was eine große Belastung für die ägyptische Gesellschaft gewesen sei (85).

Da sie die Einigung Ägyptens als wahrscheinlich kultisch, nicht aber politisch auffasste (Oberägypten = ober-/überirdisch; Unterägypten = unterirdisch), erschien ihr die rote Krone als die des Todes, die weiße als Symbol der Heiligkeit und Auferstehung, die Doppelkrone für Überwindung des Todes und Herrschaft des Pharaos als sterbendem und auferstehendem „Gott“. Osiris sei so die rote, Horus die weiße Krone zugeordnet worden. Unklar erscheint mir dabei die Einführung des

Begriffes „Fetisch“ im Zusammenhang mit den Pharaonen der ersten Dynastie (94).

Auch die Doppelanlagen von Pharaonen-Gräbern in Abydos und Saqqara seien entsprechend nicht territorial, sondern mythisch-religiös bedingt gewesen (96) Die ägyptischen Bauern wären - saisonal bedingt - auch Priester und Bauleute gewesen, so dass die Grabstätten und Heiligtümer eher freiwillig - im Sinne von Gottesdienst - als unter Zwang errichtet worden seien (96f.; vgl. 100). Der „Tod“ des Pharaos während der Nilflut, begünstigt durch Einnahme von Kobragift, sei zyklisch in Abydos geschehen, begleitet von zahlreichen Menschenopfern (97f.). Per Barke wäre der Pharaos sodann nach Saqqara transportiert worden (99f.), wo er in unterirdischen Wohnanlagen mit Hilfe von Bienen-Propolis wieder zum „Leben“ gelangt sei (116-118), nachdem er vier bis fünf Monate unter Tage verbracht habe (108). Das Propolis habe im Rahmen einer kannibalischen Mahlzeit in Verbindung mit Organen der Geopferten (104, 108: aufbewahrt in Kanopenkrügen) zur Stärkung des Pharaos geführt. Insofern hätte der Kannibalen-Hymnus des Unas („Schöpfungshymnus“; 113-116, 119f.) eine schreckliche Realität besessen.

Wer aber, so frage ich, führte in dieser langen Zeit die Amtsgeschäfte des Pharaos weiter? Seine Gattin? Die Priester? Wieso weiß man hierüber anscheinend nichts? Handelt es sich also um eine zu gewagte Hypothese, die Frau Mahlstedt hier aufstellte? Ihre Betrachtungen könnten wohl einige Fragen beantworten, werfen aber mit Sicherheit auch neue auf!

Dazwischen ging sie kurz auf den Urhügel Benben, die Bedeutung der Mastabas, Stierschädel (Bukranien), ägyptische Seelen- und Jenseits-Vorstellungen ein, wobei sie für die 2. Dynastie „keinerlei Hinweise auf Vorstellungen, denen zufolge das Leben im Jenseits weiterging“ zu finden glaubte (101-103; 102: irrtümlich Hüyüück statt Hüyüök). Die „Lebensdaten“ Djosers - „2630-2611 v. Chr.“ - könnten wohl eher seine Regierungszeit gewesen sein (107); der Autor Edwards wurde auf derselben Seite einmal falsch, dann wieder richtig angegeben. Beim Amun-Re-Kult des Mittleren Reiches sei die jährliche „Auferstehung“ des Pharaos im Alten Reich zur täglichen „Auferstehung“ der Sonne geworden (110). S. 115 (in Zeile 10 von unten) sollte es vermutlich „unter

den Mächtigen“ heißen; 116 (Z. 1) verweist auf Abb. 23b, bezieht sich aber offenkundig auf 23c; 118 steht statt Imhotep irrtümlich „Imhotep“. Es gibt also mehrere Ungenauigkeiten und Fehler, die bei sorgfältigerer Redaktion wahrscheinlich vermeidbar gewesen wären.

Am Ende des Alten Reiches sei der kultische Betrug entdeckt worden und habe nicht nur zu großen Veränderungen ägyptischer Religion und Kultur geführt, sondern sogar zum Ende des Alten Reiches (121-123). Wenn aber die Bauern tatsächlich auch saisonal Priester waren, wie Frau Mahlstedt behauptete, durch und für wen konnte jener „kultische Betrug“ überhaupt begangen werden?

„Wasser und Eis – Kampf der Götter gegen die Riesen. Zu den religiösen Vorstellungen der nordisch-germanischen Mythologie“ heißt I. Mahlstedts Kap. III (125-151).

Dieser Titel legt bereits ihre Auffassung dar, dass jenes Wechselspiel aus Vereisung und Abtauen des Eises ursprüngliche Grundlage der nordisch-germanischen Mythologie gewesen sei. Erst in der späten Wikingerzeit wären daraus tatsächlich kriegerische Vorstellungen geworden (126). Ab etwa 10.000 v. Chr. wurde Norwegen durch den Golfstrom eisfreier und bot arktischen Nomaden mit schamanischen Glaubens-Vorstellungen (Anderswelt; Herr der Tiere) Lebensraum (127). Verbindung mit der Anderswelt sei u. a. durch meditativen Gesang (Joiken) hergestellt worden, ähnlich dem aus Kalevala bekannten Väinämöinen. Joiken sei als Angelmethode noch heute in Gebrauch; mit Rentier und Bär hätten sich die Menschen als „Totembrüder“ gefühlt (128). Man hatte demnach die Vorstellung, dass Jagdtiere ihr Leben für die Menschen opfert (Beispiel: Renkuh-Mythen; 129). Anfertigung von Felsbildritzungen, darunter „seltsam anmutende Geister“ (Abb. 2 auf S. 130), sei „Zugang zur Anderswelt ... Sichtbarmachen von etwas Unsichtbarem“ gewesen, wurde aber anscheinend schon vor langer Zeit aufgegeben (131). Die Behauptung der Autorin, dass es keine Järgergesellschaften mehr gebe, die solche rituellen Bilder deuten könnten (132), geht aber wahrscheinlich zu weit, da z. B. der Felsbildforscher David Lewis-Williams mit Hilfe der südafrikanischen San-Buschleute solche Deutungen vorgelegt hat.

Frau Mahlstedt erwähnte auch nicht ausdrücklich, ob „der Geist der Rentiere oder Bären“, mit dem man damals in Verbindung getreten sei, ein Schutz- und/oder Artgeist im Sinne Ivar Paulsons (vgl. 129) gewesen sein könnte - doch sei es um „Harmonie zwischen Menschen und Tieren gegangen“. S. 133, Zeile 3-5, ist ein Satz grammatikalisch unverständlich. Der Winter sei als Riese, der Sommer als Renkuh symbolisiert worden – vielleicht als Dualwesen in zwei saisonalen Gestalten (134). Auch ging sie auf die Alta-Felsrücken mit dem „Storsteinen“ ein, die sie für alte „Si-eidi-Steine“ hält, welche die Samen (Lappen) noch heute als „Aufenthaltsort der Geister“ ansehen, wo sie mit Anderswelt und Ahnen reden, opfern und joiken. Unter „christlichem Einfluss“ sei der alte Glaube ambivalent geworden, so dass Glücks- und Heilsbringer sich in das Gegenteil verkehrten (z. B. Stallofelsen bei Hammerfest; 135). Sodann wunderte sich die Autorin, deren Verdienst es ist, zahlreiche neuere Werke zur Sami-Literatur eingearbeitet zu haben (vgl. 206-208), dass die ältesten Schiffsdarstellungen am Altafjord und in Karelien Ren- oder Elchgestalt zeigen. Aus meiner Sicht wird dies vielleicht verständlich, wenn man bedenkt, dass die ältesten aufgefundenen Bootsfunde - wegen offenkundigem Holzmangel - Halbspanten aus Rengeweih hatten (Fund von 1882: Schleuse Husum / Schleswig-Holstein, ca. 9.000 v. Chr.).

Ein Abschnitt des III. Kapitels ist benannt mit: „Symbole zyklischer Fruchtbarkeit in den Felsbildern Bohusläns“ (137-144), daher wohl für unsere Leser besonders interessant:

Die Felsbilder zeigen „zum Teil die bekannten Symbolzeichen der Jäger: Rentiere, Geister und Schiffe; Fische, Elche, Bären und Wale fehlen hingegen“ (137). Bei der dortigen Abbildung 8 ist „Vittlyke“ statt Vitlycke (143 richtig) als Felsbildort angegeben. I. Mahlstedt wies auf Ähnlichkeiten der nordischen mit ägyptischen Schiffs-Darstellungen hin, ebenso auf die Parallelität zwischen Winterstarre und Trockenheit (138). Solche Schiffe könnten wie in Ägypten Vorzeichen für die Rückkehr des wieder belebenden Wassers gewesen sein, das man vielleicht durch „Joiken der Erde oder des Wassers“, im Norden zwecks Herbeirufen von Tauwetter vorbereitet habe. Selbst die kleinen Striche in den nordischen Schiffs- und Boots-

Darstellungen verglich sie mit ägyptischen „Lebenskeimen (139 vgl. 61-64); ob vielleicht Paddel oder Ruder gemeint gewesen sein könnten, wurde von der Autorin nicht erwogen. Stein als Bildgrundlage hätte Winterstarre symbolisiert. Punzen und Klopfen magischer Zeichen darauf habe Geister aus dem Winterschlaf erweckt (140). An dieser Stelle führte sie nochmals die aus früheren Werken bekannte These des zoroastrischen menog-getig-Begriffes aus (vgl. I. Mahlstedt, Die religiöse Welt der Jungsteinzeit, S. 63-66 und meine Besprechung dazu: www.RockArtScandinavia.se – Publikationser – Adoranten – Recensierer – Reviews, Adoranten 2006, S. 1-3). Dieser Begriff wäre im Falle seiner Anwendbarkeit auf die nordischen Verhältnisse doch wohl als vorzoroastrisches Erbe anzusehen. Außerdem scheinen bestimmte Darstellungen auf die „heilige Hochzeit“ hinzuweisen. Beil, Hammer, Keil, Speer und Stange in Händen oft großer männlicher Figuren seien mit rituellen und/oder mythischen Handlungen zur Befreiung des Wassers verbunden gewesen, wozu sie einen (vielleicht) indogermanischen Steinhimmel-Mythos etwas ausführte (141). S. 142, Abb. 11 ist „Aspebergt“ statt Aspeberget verschrieben. Im Hinblick auf nordische Bildpaneelen glaubte die Autorin nicht an szenische Darstellungen, sondern daran, dass einfach jährlich neue Figuren hinzugekommen seien (143). Der noch heute „als Sieidi verehrt ... heilige Berg im Inari-See“ galt zwischenzeitlich als Sitz Thors, welcher zur „Kategorie der das Eis aufschlagenden Gottheiten“ gehört habe. Demnach seien die genannten Schlagwerkzeuge in der Bronzezeit „Instrument der Befreiung vom Tod“ gewesen, worauf eventuell auch gebrannte und gesprungene Steine von Vitlycke hinweisen könnten (rituelles Aufbrechen; vgl. vielleicht das deutsche Wort „Aufbruch“ für ‚Abreise, Beginn‘!). Mit „Allvater“ und „Kriegerbeschützer“ Odin sei die Abkehr von Geistern zu Gunsten kriegerischer Ausrichtung verbunden gewesen (144). Darstellungen von Schlitten, Wagen, Schiffen hätten nicht zur „Unterhaltung“ der Ahnen in Gräbern gedient, sondern als Symbole für „zyklische Neuentstehung“. Die Götterwelt der Edda sei im Wesentlichen aus Island vom 13. Jahrhundert überliefert, aber dennoch vergleichbar mit anderen indogermanischen Helden- und

Göttergedichten wie Ilias, Nibelungenlied oder Mahabharata (145), wobei die germanischen Götter hier wie dort auf menschlicher Ebene „operierten“ (146). Tyr-Ziu ist dabei in „Try“ verschrieben worden. Im so genannten Thrym-Lied wurde die Brautweihe mit dem Hammer beschrieben; auch erschuf Thors Hammer nach germanischen Vorstellungen aus Fell und Knochen die geschlachteten Schafböcke erneut, holte sie vom Tod ins Leben zurück (147). Letzteres wirkt allerdings auf mich wie ein archaischer Überrest aus der Altsteinzeit, als das Aufbewahren von Tierknochen offenkundig eine besondere Rolle spielte – ähnlich wie bei nord-eurasischen Jäger-Kulturen. Njord (üblich ist Njörd) war anscheinend eine alte Schöpfergottheit, verbunden mit offenem Wasser und dem Wunderschiff Skidbladnir (?; meist Attribut Freys). Dreimal soll er geboren und gestorben, dann auch weiterhin am Leben gewesen sein, vermählt mit „Jord“, der Erde (eigentlich Konkubine Odins; übliche Gattin Njörds ist Skadi!) – vergleichbar dem Geschwisterpaar Freyja und Freyr. Die einst wie die lettische Jumis von skandinavischen Bauern verehrte Freyja (Sommerhalbjahr) sei im Winterhalbjahr als Nerthus identifizierbar. (Mir scheint hier eine Parallelität zu Persephone-Proserpina vorzuliegen.) Freyr sei mit einem gold-glänzenden Keiler verbunden gewesen, der Übernatürliches und Fruchtbarkeit verkörpert habe, was ihrer Ansicht nach auch schon bei den Keilerreliefs von Göbekli Tepe zutraf (148). Auch Freyr habe man mit fließendem Wasser verbunden gesehen. Sowohl für ihn, als auch für Freyja-Nerthus gab es anscheinend im Vorfrühling (Wagen-)Prozessionen zwecks Wiederbelebung gefrorener Felder. Im „Stein-, Frost- oder Reif-Riesen“ Ymir, aus welchem die Welt erschaffen worden sein soll, vermutete sie ein „mächtiges Schöpferwesen“. Balder sei als Variante zu Freyr anzusehen, da er sehr ähnliche Funktionen gehabt habe. Der „Mönch Snorri Sturluson“ (lebte 1179-1241) schrieb nicht nur die Edda, sondern auch „Völuspá, das Lied der Seherin, in 57 Strophen nach Art eines großen Schöpfungshymnus“ (149). Am Ende des letzteren Textes steht Ragnarök, ein mythischer Endkampf, bei dem sich „Götter und Riesen gegenseitig vernichten“. I. Mahlstedt sah hierin allerdings auch die „zyklische Wiederkehr des Lebens nach dem Wintertod“,

den „Kampf der Naturgewalten“ durchschimmern (150). Auch meinte sie, dass „die rauen hünenhaften Wikinger zum Christentum gezwungen“ worden wären, nachdem sie zuvor nur ihren eigenen Fähigkeiten vertraut hätten. Im Volksglauben habe sich einiges Vorchristliche erhalten und „der furchtbare Fenriswolf des Ragnarök war ursprünglich kein grausamer Vernichter, sondern der Geist des Winters, ... Teil der Ordnung der Natur“. Jedoch hätten die Nazis das Wolfssymbol „zum Leitbild ihrer Kampfesmythologie“ erkoren und es im Sinne der Lehre vom „Recht des Stärkeren“ aufgefasst – ähnlich wie den „hinterlistigen Loki“ und den „undurchschaubaren Odin in seiner Halle voller gefallener Recken“ (151). Die mutmaßlichen Natursymbole der Ragnarök seien von den Nazis auf ihr Menschenbild übertragen worden – ungeachtet ihrer Entstehung in der zeitweise menschenfeindlichen Natur Skandiaviens, wo man „Freude und Hochachtung“ gegenüber dieser „beseelten und lebendigen Natur“ empfunden habe. Ihre Thesen bezüglich jener von Himmler und Heydrich – anscheinend nicht so sehr von Hitler – entwickelten „Germanophilie“ halte ich für durchaus beachtenswert.

Das IV. und letzte Kap. heißt „Die andine Kosmvision der Pachamama in Peru. Betrachtungen einer verdrängten Religion“ (153-202). Die altperuanische Religion sei geprägt gewesen von einem „Lebensprinzip, bei dem Mensch, Natur und Kosmos eine schöpferische Einheit bilden. Sie stellt sich im Bild der Pachamama und der Apus dar, als innere und äußere Welt, die von schöpferischen Kräften beseelt und auf das Engste mit den Menschen verbunden ist“ (153) Es folgt eine Polemik I. Mahlstedts gegen „Religionen des Abendlandes“(!), womit sie doch vermutlich die christlich-jüdische Tradition meinte, ohne deren Zielsetzung „Bewahrung der Schöpfung“ (z. B. im „Weltethos“) zu würdigen. Das altperuanische Prinzip sei bisher weitgehend übersehen und Pachamama als „Mutter Erde“ zu eng aufgefasst worden (154). Noch heute werde in Peru die alte Kosmvision praktiziert (155), so dass die Autorin 2008 an entsprechenden Ritualen vor Ort teilnehmen konnte, wobei das Verzehren von Meerschweinchen ihr anscheinend kein Unbehagen bereitete.

Ihr Forschungs-Gegenstand waren auch die chacras, planmäßig für differenzierten Anbau auf verschiedenen Höhen (bis 4.000 m hoch) gelegene „heilige“ Äcker von etwa einem halben Morgen (156). Diese haben offenkundig einen „Mund“ (Opferstelle für Pachamama) und würden ähnlich wie schwangere Frauen angesehen. Rituelle Handlungen im Zusammenhang damit seien etwa ein Anti-Hunger-Ritual (Kartoffel-Prasserei) oder Tanzen mit jungen Pflanzen zu Flötenmusik (zeitgleich Karneval im Februar). Saatguträume mit flachem mamanin-Wächterstein dürfen nur barfuß von Frauen der Besitzer-Familie betreten werden (157). Die erwähnten Steine gelten als sehr kraftgeladen und stünden „für Härte und Einigung“. Ihre Funktionen könnten aber auch von Pflanzen und Tieren übernommen werden – im Sinne von ayni, dem Prinzip gegenseitiger Hilfe und Verantwortung, das für die „andine Kosmvision“ grundlegend sei. (Demnach müsste der machismo tatsächlich aus Europa dort hin gebracht worden sein!) Als zweites wichtiges Prinzip führte Frau Mahlstedt yanantin an, die universale Zweiheit aller Wesen im Sinne äußerer und innerer (geistiger) Gestalt (159). Die Apus stünden dabei für den unsichtbaren inneren Anteil, so dass Rituale häufig Paarigkeit aufwiesen. In Pachamama sah die Autorin „die gesamte sichtbare Welt“ (160). Auch Menschen und Gemeinschaften hätten Apus, was mich fast an einen Schutzgeist- oder Engelsbegriff denken lässt. Die Apus seien Elemente des ayllu, der großen Verwandtschaft aller Wesen, unter denen illa-Wesen als Lebensgrundlagen der Menschen (z. B. Mais und Lamas) rituell besonders vergegenwärtigt wurden. Mit Pachamama sei eher die Natur selber gemeint gewesen als deren Herrin oder Göttin (161). Es folgen Ausführungen über den Aufbau dreier Welten mit lösbaren und unauflösbaren Verbindungen. Die damit verbundenen Begriffe stünden für Denkmuster im sozialen, spirituellen und bäuerlichen Leben (162): „Götter sind hier nicht notwendig, um in Harmonie mit der Natur zu leben.“ I. Mahlstedt schloss einen Bericht über selbst erlebte Rituale in Inka-Ruinen bei Huchuy Cusco an, wobei zwei „Schamanen“ eine Rolle spielten (162-167); leider verriet sie uns nicht deren einheimische Amtsbezeichnung. Insbesondere das Sternbild Chacata (Kreuz des Südens, aber

nirgends im Text so bezeichnet!) scheint dabei wichtig gewesen zu sein. (S. 164 finden wir zwei falsche Relativ-Pronomina.) Eine Skizze vom ehemaligen Inka-Tempel in Cusco von etwa 1620 stellte auch Chacata dar (167-170), ganz unten ein Gitternetz, das sie als „das vernetzte Gewebe des Seins“, „Zusammengehörigkeit aller lebendigen Erscheinungsformen“ auffasste (169; vgl. 168, Abb. 4). Sie verglich dieses Zeichen mit solchen aus dem spät-paläolithischen Frankreich. Mit William M. MacGovern (1927) sprach sie im Hinblick auf das Inkareich von „Familienkommunismus“ und - gegen die Ansicht vieler Historiker und Archäologen - von einem eher religiös anstatt militärisch verklammerten Gebilde (170). Das Sternbild Chacata habe als Lebenssymbol für Entfaltung der Vegetation gestanden (171-173). Am 28.04. gehe die Catachillay (Aldebaran) auf und die trocken-kalte Jahreszeit beginne. Felsbilder zeigen anscheinend Chacata zwischen Schlangen und Pumas. Beim Ernte-Kreuz-Fest Anfang Mai stehe ein mit Maiskolben und Früchten geschmücktes Gebilde für jenes Sternbild (Freude am Leben und der Wachstumszeit).

Im nachfolgenden Abschnitt geht es um „Die Felsbilder des Toro Muerto und die Linien von Nasca“ (173-179 und 180-183): Toro Muerto – der Name wurde nicht erklärt („Toter Stier“?) – ist eine Wüstengegend mit „etwa mannsgroßen Steinbrocken“, veröffentlicht von Hans-Dietrich Disselhoff (1968), welcher diese als seiner Kenntnis nach „größte Felsbildgruppe“ bezeichnete (174). Dortige Schlangensymbolik deute auf Wasser hin, das heute nur noch in Gestalt einer kleinen Quelle in der Nähe vorhanden sei (176). Große Puma- und Jaguarbilder verkörperten „den Aspekt des schöpferischen Todes und der geistigen Macht“ (177). Doppelung von Symboltieren deute auf das yanantin-Prinzip hin. Lamas, Ziegen usw. seien oft nur klein dargestellt. Immer wieder wies die Autorin auf Zusammenhänge zwischen Wüstengegend und Regenwald hin; man habe stets gewusst, dass das Wasser nicht aus der Wüste stamme, sondern von dort her komme (179), worauf z. B. ein Schlangenbild mit Kolibrikopf hinweise. Auch die Gegend von Nasca (180-183) ist offenkundig sehr trocken. Auch dort befänden sich unterirdische Wasserlinien aus den Regenwäldern. Diese

seien im Bereich der gigantischen Felsbilder durch lineare Markierungen erkennbar. Die weltbekannten Tierbilder lägen dazwischen. Insgesamt sei dort ein Prozessions-Gelände anzunehmen, auf dem eventuell Verwandlungen von Schamanen in Tiere dargestellt wären! Teilweise seien die Bilder nach Sternen ausgerichtet (z. B. Chacata – anscheinend auch als Darstellung dort vorhanden). Ab S. 184 schrieb I. Mahlstedt den Ortsnamen mit z: „Nazca“.

S. 184-191 ist „Caral – Tempel des heiligen Wassers“ gewidmet. Gemäß dieser Überschrift erklärte sie die dortigen Anlagen aus der Zeit um 3.000 v. Chr. (bisher älteste Pyramiden der Welt!) als Wasser-, statt - wie von Anderen zuvor angenommen - als Feuer-Heiligtümer, da es dort keine Tradition von Letzteren gebe (189). Pflanzliche und tierische Belege deuteten auch für diese Wüstenoase auf Beziehungen zum Regenwald hin. Als man Kraftverlust der Anlagen verspürte, habe man sie „ehrfurchtsvoll ruhen lassen – zum Vorteil heutiger Archäologen“, so dass ein Vergleich mit „Göbekli Tepe“ (leider mit einem e zuviel geschrieben; 188) nahe liege – S. 189, nach Ansicht der Autorin, auch im Hinblick auf krafterfülltes Wasser. Die Pyramide von Sechin Bajo ist anscheinend etwa gleich alt wie Caral. Sie versuchte einen dort einst abgehaltenen Wasserritus an Hand ihrer Kenntnisse zu rekonstruieren (189-191), zumal in Tippon (üblich: Tipón) bei Cusco von den Inka und in Ulantaytambo (üblich ist deutsch Ollantaytambo) Wasser-Heiligtümer betrieben wurden (190). Im Supé-Tal (Caral) seien Kulträume auf einer Stufenplattform kreuzartig angelegt worden, was wieder auf die Chacata hinweise (191). Zeremonien, Gesänge, Flötenmusik und Prozessionen habe man als „geistige Nahrung“ für Pachamama betrachtet; noch heute trügen „Urwaldgemeinden“ Federkreuze bei religiösen Festen umher, welche die Chacata symbolisieren sollen. In Caral seien 70 Flöten aus Pelikan- und Kondorknochen gefunden worden, verziert mit Affen, Pumas, Schlangen, Kondoren und menschlichen Wesen – ähnlich den Felsbildern bei Toro Muerto und Nazca.

Das vorletzte Thema des Buches lautet „Von Chavin zu den Inka“ (192-199): Der Tempel von Chavin war anscheinend ein geschlossener fensterloser Komplex, „aus gewaltigen

Steinquadern gebaut“, eine „erdgedeckte Megalithanlage“ mit „labyrinthisch verwinkelten Gängen“ und altem, dann erneuertem Zeremonialhof (192). In einem kleinen, aber zentralen Innenhof befand sich ein Rundbau, den die Autorin als Wasserbecken deuten möchte. Bis etwa 1500 wurde die Anlage anscheinend aktiv genutzt, dann aber von (mutmaßlichen?) Inkapriestern aufgefüllt. Neben Flachreliefs „der Jaguargottheit“ fällt die kontrastierende Verwendung schwarzer und weißer Bausteine auf, welche sie mit dem yanantin-Prinzip (sichtbar-unsichtbar) in Verbindung brachte – fast erinnert mich dies ans Yin-Yang-Prinzip der Chinesen. Örtliche Überlieferungen deuten darauf hin, dass dort alljährlich „Schamanen und Autoritäten“ aus allen Landesteilen zusammenkamen um Natur-Beobachtungen zu besprechen, diese zu deuten und über weiteren Pflanzenanbau zu entscheiden. Zur Verwendung des Chacata-Zeichens schrieb sie: „Ihre Kreuzform bildet den Hintergrund unzähliger Ornamente und Figuren in Chavin“ (194). Allerdings ist ihr dortiger Hinweis auf Abb. 11b (193) nicht zutreffend, 11c wäre korrekt. Durch häufige Umrahmung der Chacata-Kreuzform entstand wohl das Treppensymbol als Stilelement der Chavin-Periode. Eine froschähnliche Figur zeigte als „lunarer Regenbringer“ vielleicht den Beginn der Regenzeit bei Erscheinen der Chacata an. In diesem Zusammenhang kam sie auf Gottheiten jener Kulturen zu sprechen (Mondgöttin der Recuay-Kultur mit Schlangenhaar als Regensymbolik(?) und Sonnengott), wobei Puma und Jaguar Göttlichkeit symbolisieren könnten. - Unwillkürlich kommt mir da die füllige weibliche Person auf dem „Leopardenthron“ von Catal Höyük in Erinnerung, wenn auch zeitlich und räumlich weit entfernt! – Die Mondgöttin habe oft ein Chacata-Zeichen in der Hand gehalten. Bei den Indios werde der Mediziner als Entsprechung zum Jaguar angesehen: Furcht erregend, mit unheimlich-unberechenbarer Kraft, oft nicht nur Heiler, sondern auch Häuptling, Richter und „Priester“ in einer Person (195). Er bekomme seine Macht nach dortigen Vorstellungen bei der Initiation mit Drogen und Tänzen durch Begegnung mit einem schwarzen Jaguar als Höhepunkt dieses Vorganges, woraus tiefes Wissen über die Natur des Urwaldes entstehe. Die Urwald-

liane Ayahuasca, welche die Wahrnehmung massiv zu verstärken scheint, sei für Chavin und auch schon für Caral belegt – wie, steht leider nicht geschrieben (196). Das „Heiligtum eines Jaguar-Gottes“ in Chavin sei wohl eher „das in Ayahuasca-Visionen geschauten Prinzip der Kosmvision“ gewesen, „das sich ... zu einer aus Wasser und Schlangen geformten Gestalt aufbaut, der die große Schöpfungsmacht des Jaguars innewohnt (Abb. 13a).“ Durch das Chavin-Gebäude sei wohl Wasser geleitet worden, so dass im Innern dessen Rauschen bei Seancen hörbar gewesen und in die dort geübten Meditationen und Überlegungen zum Pflanzenanbau eingeflossen sei. Insgesamt hätte Chavin nicht Beginn, sondern Höhepunkt der geschilderten Entwicklung dargestellt, welche weit früher angefangen habe (198).

Der letzte Textabschnitt betrifft „Viracocha als Symbol der Pachamama und der Kosmvision“ (199-202). I. Mahlstedt betonte nochmals den nicht kriegerischen oder imperialistischen Charakter jener Kulturen; eher sei gegenseitige Hilfe angesagt gewesen (ayni). So hätten die Autoritäten und Schamanen in Chavin mit Pachamama „gesprochen“. Mythische Darstellungen auf Kultgefäßen der Moche- und Casma-Kultur würden auf „heilige Hochzeit“ hindeuten (200 mit Abb. 14a/b). Ursprünglich sei Viracocha „das Schöpferische“ gewesen, zunehmend aber mit der Sonne identifiziert worden (201). Die Quechua-Bauern der Anden hätten ihre alte Religion niemals wirklich aufgegeben, sondern nur deren Gewand gewechselt, um die gewalttätige, katholisch geprägte Herrschaft zu überleben (202). Offenkundig sah die Autorin die andine Religion als die bessere an, indem sie diese als „bemüht um Harmonie und Frieden mit der Pachamama“ bezeichnete.

Ein nach den Kapiteln unterteiltes Literaturverzeichnis (203-208) schließt das Buch ab (205: Lanczkowski 1999 muss „... der alten Ägypter“ heißen); ein Stichwort-Verzeichnis wurde nicht erstellt.

Trotz einiger fragwürdiger Thesen sollte das detailreiche Buch als Anregung zur weiteren Diskussion akzeptabel sein!

Dr. Michael Sturm-Berger
Grabbeallee 72, D – 13 156 Berlin
Sturm-Berger@gmx.net

Keith Raynor: The Rempstone Mount. Privately printed. East Leake 2010. Contact: keith.pop-pysu1@dsl.pipex.com

This work explores the history of the horned image of which the Rempstone mount is one example, and how this image might have a pedigree which reaches back to the rock art of the Bronze Age. It try's to explain what the Rempstone Mount meant or shows along with a connection to a figure known as the "Dancing Man". The book opens a view onto a world inhabited by Cults and Spirits in which the old Gods contended with new beliefs from the East; a world in which people sang and danced to a music now forgotten.

There are also suggested links with the Celtic Kingdom of Roman Britain and the coming of the Anglecynn to these shores, along with connections to Sweden and the Geats, the people of Beowulf. All this from one small cast bronze mount found in a quiet English field.

Gerhard Milstreu

Elena Man-Estier, 2009 : Les Ursidés au naturel et au figuré pendant la Préhistoire. Thèse de Doctorat de pPéhistoire. Muséum national d'Histoire naturelle, Département de Préhistoire. (Available : elena.man-estier@orange.fr)

Résumé

Rarement figuré dans le bestiaire paléolithique, l'ours n'en est pas moins l'un des animaux les plus proches de l'homme, par son physique, son éthologie et sa stature.

Au-delà d'un nécessaire inventaire des représentations d'ours de l'art du Paléolithique supérieur, notre recherche s'inscrit dans l'approche naturaliste des animaux figurés dans l'art préhistorique développée au Muséum national d'Histoire naturelle.

Dans ce cadre nous avons étudié et analysé près de deux cent représentations dans l'art pariétal et mobilier provenant de toute l'Europe. Nous les avons aussi mises en comparaison avec des représentations de l'animal issues des arts rupestres de l'Holocène (Asie, Europe du Nord, Amérique du Nord).

Ce travail a permis de mettre en lumière de grandes convergences, parfois à travers le temps et l'espace. Elles portent notamment sur les « clés d'identification », que nous avons définies. La massivité, la rondeur du corps de l'animal, la forme de sa tête et de ses oreilles permettent de le déterminer. Nous nous sommes également intéressés au réalisme des représentations ainsi qu'à leur contexte thématique, topographique et archéologique.

Plus généralement, nous nous sommes interrogés sur la valeur allégorique susceptible d'être portée par l'image. Nous considérons que certaines représentations d'ours ont pu acquérir une portée symbolique importante mais rien en l'état de notre recherche ne permet d'attester d'un rôle culturel ou culturel particulier de l'ours dans les cultures du Paléolithique supérieur.

Mots-clés

Art préhistorique, ours, naturalisme, réalisme, symbolisme

Abstract

Rarely represented in the Paleolithic pictures, bears are yet one of the animal most similar to humans, because of their anatomy, ethology and stature. Beyond the requisite inventory of Upper Paleolithic bear representations, our work fits in the animalistic and naturalistic approach to the study of animals in prehistoric art, particularly developed for the National Museum of Natural History, France. For this we have studied and analyzed about 200 figures of rock art and portable art from all Europe. We also have made comparisons with rock art from Holocene times (from Asia, Northern Europe and U.S.A.).

This work conducted to find broad outlines of similarities, sometimes through time and space.

They bear « identification keys », that we have determined as a mean to identify the animal: massivity, roundness, head and ear shapes. We have also been interested in the realism of the representations as well as their thematic, topographic and archeological context.

More generally, we have wondered about the allegoric value possibly carried by the image. We now consider that some bear images

may have carried such a sense but nothing can testify of a specific spiritual or cultural role of the bear in the human cultures from Upper Paleolithic.

Key-words

Prehistoric art, bear, naturalism, realism, symbolism

*Peter Brahmstaedt, Günter Spreth, Hans-Walter Kreisel, Peter Tjaden: **Kerneboring af armringe og øringer i sydøst Asien i sten- og bronzealder. Udstillingskatalog.***

Kontakt: Smykkemuseum, Hjørnet 6, DK-4792 Askeby, hwkreisel@mail.dk

Målet med denne publikation og tilhørende museumspræsentation er en bearbejdning af en del af kultur- og teknikhistorien i sydøst Asien. Denne del koncentrerer sig om historien om kerneboringen af sten, armringe og øringer.

Bearbejdningen kaster også lys på teknologiske spørgsmål i europæiske kulturkredse.

For de mennesker i sydøst Asien, som befinder sig i en rivende social og teknologisk udvikling, kan dette arbejde bidrage til at bevare deres historiske og kulturelle identitet. Hvis man nemlig dengang havde en høj håndværksmæssig standard og dermed tilknyttede verdensomspændende fremragende teknologi i kerneboringsteknikken, så viser det sig i dag deficit i det håndværksmæssige område og især i kulturen omkring håndværktøj.

Bogen og udstillingen henvender sig til de personer som har interesse i kulturhistorien i det sydøst asiatiske, men også til andre med interesse for bearbejdningsteknologi i sten igennem tusinder af år.

Gerhard Milstreu

*John Kinahan: **Spirit Rocks: the ancient art of / Ui-//aes, (Twyfelfontein) to be published by the Namibia Archaeological Trust in August 2011. Available: jkinahan@iafrica.com.na***