

|  |    |              |               |      |
|--|----|--------------|---------------|------|
| Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte | 83 | S. 459 - 469 | Halle (Saale) | 2000 |
|--|----|--------------|---------------|------|

Sacred Sites, Sacred Places. Hrsg. von David L. Carmichael/Jane Hubert/Brian Reeves/Audhild Schanche. *One World Archaeology* 23 (Hrsg. P. J. Ucko), Routledge, London & New York 1994. 300 Seiten, 104 Textabbildungen (s/w-Fotos, Karten, Zeichnungen).

Im September 1990 fand in Barquisimeto, Venezuela, der zweite Weltarchäologiekongreß (WAC 2) statt. Die Kernfragen der Weltarchäologie gelten der Erforschung des menschlichen Lebens in der Vergangenheit sowie den Ursachen und Mechanismen der sozialen und kulturellen Veränderungen, aus denen die heutigen Gesellschafts- und Kulturformen entstanden. Dabei wird die Einteilung in Zeitperioden und Regionen aufgehoben und den nichteuropäischen Interessen ein gleichberechtigter Anteil zugestanden.<sup>1</sup> Gemäß den Zielen und dem Geist des WAC 1 (Southampton 1986) kamen über zwei Drittel der mehr als 450 Teilnehmer des WAC 2 aus Ländern der sogenannten dritten und vierten Welt, und sie kamen nicht nur aus den Disziplinen Archäologie und (Sozial-)Anthropologie.

Das vorliegende Buch ist der dritte Band, der in der Nachfolge dieses Kongresses entstand und in der Reihe *One World Archaeology* (OWA) erschien. Sein Thema wurde auf dem Kongreß an drei Tagen anhand von insgesamt fünfzig vorab umgelaufenen Aufsätzen in Vorträgen und Sitzungen diskutiert. Es ging darum, die Probleme einer speziellen Denkmälergattung zu beleuchten, mit der sich Archäologen, Anthropologen und Denkmalschützer beschäftigen müssen: Orte von ganz besonderer Bedeutung für die Menschen, die sie erschufen und/oder die sie heute besitzen, erforschen oder bewahren. An der Diskussion beteiligten sich neben Archäologen und anderen Wissenschaftlern auch Vertreter eingeborener Völker wie Inuit, Maori, Saami und amerikanische Indianer.

Der Band ist sehr übersichtlich aufgebaut, das Inhaltsverzeichnis detailliert. Jeder Aufsatz folgt in etwa dem gleichen Schema von Einleitung, Themen, Zusammenfassung, Danksagungen und Literaturangaben. Nur drei der Artikel sind gänzlich ohne Abbildungen (Nr. 8, 13, 17).

Dem Inhaltsverzeichnis folgt die Liste der Autoren, deren geographische Herkunft sich wie folgt verteilt: Nicht überraschend überwiegt Amerika mit elf (davon neun nordamerikanischen), gefolgt von Europa mit sieben, Afrika mit fünf und Australien mit zwei Beitragenden. Asien ist nicht vertreten.

In einem ausführlichen Geleit (S. xiii-xxiii) schildert P. J. Ucko, der Herausgeber der Reihe OWA, die dem Thema zugrundeliegenden politischen und wissenschaftlichen Probleme. Denn nicht nur nationale Gesetze zu Denkmalschutz und Religionsfreiheit, sondern auch die unterschiedlichen Forschungsansätze von Männern und Frauen bestimmen den Umgang mit heiligen Stätten. Die Unzulänglichkeit der eurozentrischen archäologischen Forschung in bezug auf andere Kulturen wird dabei deutlich. So fordert der vorliegende Band zum Nachdenken darüber auf, was wirklich gemeint ist, wenn davon gesprochen wird, den Glaubensvorstellungen aller Menschen mit gleichem Respekt zu begegnen und das Recht auf freie Religionsausübung aller anzuerkennen.

Nach einem kurzen Vorwort von B. Reeves und J. Hubert (S. xxiv, nicht xxiii wie im Inhaltsverzeichnis angegeben!) gibt die Einleitung von D. L. Carmichael, J. Hubert und B. Reeves (S. 1-8) den Einstieg in die Problematik und gleichzeitig eine Zusammenfassung der Ergebnisse. Nach jahrzehnte-, bisweilen sogar jahrhundertelanger Unterdrück-

kung durch Kolonisation und Missionierung besinnen sich heute in der ganzen Welt eingeborene Völker verstärkt ihrer Herkunft und fordern ihre Rechte hinsichtlich Tradition und Umgang mit ihrem Kulturerbe ein. Sie wehren sich dagegen, Studienobjekte der mehrheitlich von Weißen europäischer Herkunft bestimmten Disziplinen Anthropologie und Archäologie zu sein und fordern Respekt für ihre traditionellen Kultplätze. Dieser Trend wird von Archäologen mit Interesse verfolgt, aber nicht alle akzeptieren auch die Forderungen nach Totenruhe und Unversehrtheit bestimmter Orte. Ziel muß es daher sein, den Horizont der Archäologen zu erweitern und ein besseres Verständnis dafür einzufordern, was Menschen anderer Kulturen wichtig ist und warum.

Die in den nachfolgenden 21 Aufsätzen behandelten Themen reichen, abgesehen von dem sehr umfassenden und informativen Überblick durch J. Hubert (1), vom neolithischen Irland (3), den Azteken (14), Polen in Vorgeschichte und heutiger Zeit (11), Islam an der kenianischen Küste (12), einem Dokument des 18. Jh. aus Chiapas in Mexiko (13), Wiederbestattungen in Alaska (16) und heute noch lebendigen „heiligen Orten“ aus verschiedensten Teilen der Welt (2, 4-10, 15, 17), bis hin zu Rechtsstreitigkeiten und Gesetzgebungsproblemen um solche Orte in Australien (18) und den USA (19-21).

Das Titelbild des der Rez. vorliegenden Paperbacks zeigt die Zeichnung eines Schwarzfuß-Schildes mit symbolischer Weltdarstellung (vgl. N. Price), projiziert über das Big Horn Medizinrad (s. B. Reeves). Die Erläuterung hierzu findet man auf S. 296.

Ein sehr gründliches Stichwortverzeichnis (S. 297-300) von „access to own sites“ bis „women's sites“ mit Querverweisen und Hinweisen auf Abbildungen in Fettschrift beschließt den Band.

Im nachfolgenden soll kurz auf jeden einzelnen Beitrag eingegangen werden, wobei Rez. die Reihenfolge teilweise umgestellt hat, um inhaltliche Zusammenhänge herzustellen. Die Anordnung der Aufsätze im Buch ist weder erklärt noch nachvollziehbar.

Der Titel des Buches „Sacred Sites, Sacred Places“ läßt sich mit „Heilige Stätten, geweihte Orte“ oder „Heiligtümer, Weihestätten“ bzw. „Kultplätze“ nur unzulänglich ins Deutsche übersetzen. Wie aber J. Hubert im ersten Beitrag (S. 9-19) darlegt, ist die Begriffsbestimmung weltweit so variantenreich wie das religiöse Vokabular der jeweiligen Sprache. Dazu gibt es in vielen Kulturen auch eine sprachliche Unterscheidung verschiedener Grade von Heiligkeit, für die in anderen Sprachen die Worte einfach fehlen. Auch die Ansprache heiliger Orte als solche ist sehr vielfältig, und sehr oft sind diese Orte Nichteingeweihten gar nicht erkennbar. In Fällen drohender Zerstörung jedoch wird an der Reaktion der Gesellschaft rasch deutlich, welcher Umgang mit diesen Orten herrscht und wie hoch der Grad ihrer Bedeutung ist. Während etwa im Christentum eine Kirche durchaus wieder profaniert werden kann, ist etwas Vergleichbares in anderen Kulturen undenkbar. Insbesondere Grabstellen und Friedhöfe sind meist unauslöschlich heilig, und ihre Zerstörung gilt als Menetekel.

Der Aufsatz von D. J. Theodoratus und F. LaPena (S. 20-31) referiert einen im nördlichen Kalifornien durchgeführten Survey der religiösen Topographie der Wintu-Indianer. Für den American Indian Religious Freedom Act wurde mittels anthropologischer und historischer Daten sowie Aussagen traditioneller Wintu-Brauchtpfleger ein Inventar der religiösen Orte auf Bundesland angelegt, um den Bundesbehörden die indianischen Vorstellungen zu erklären und nachvollziehbar zu machen. Dabei wurde deutlich, daß für die Bewahrung ihrer Identität und das kulturelle Weiterleben der Wintu die Topographie des Landes überlebenswichtig ist. Die Mythologie der Indianer ist untrennbar mit ihrer Umwelt und den darin enthaltenen rituellen Orten der Kraft verbunden.

Ganz ähnlich gelagert ist der Beitrag von D. L. Carmichael (S. 89-98) zu den heiligen Plätzen der Mescalero-Apachen. Diese wurden im Jahre 1873 auf ein festes Reservat begrenzt, nachdem sie zuvor höchst mobil waren und einem saisonalen Wechsel von Jagd, Sammeln und Überfällen in Gebieten des heutigen Texas und Mexiko folgten. Die Grundlage ihres traditionellen Glaubens ist der sakrale Charakter bestimmter geographischer Orte. Dies können Orte der Mythologie und Stellen wichtiger Rohstoffvorkommen sein, aber in den meisten Fällen sind es Kraftorte an der Grenze zwischen materieller und spiritueller Welt. Da ihr Aussehen sehr unterschiedlich und archäologisch oft nicht faßbar ist, reichte ein archäologischer Survey für eine Dokumentation nicht aus. Ethnographische Ermittlungen waren ebenso nötig. Der Anlaß der Studie war die geplante Einbeziehung heiliger Plätze in die Schutzmaßnahmen der historischen Denkmalpflege und die Berücksichtigung der Bedeutung des sakralen Charakters bestimmter Landschaftsphänomene für die Indianer im Landmanagement.

Ein sehr gründlich bearbeiteter Aufsatz mit vielen Literaturzitaten ist der von G. Cooney (S. 32-43). Am Beispiel Irlands wird gezeigt, wie sich der Umgang der Menschen mit der von ihnen belebten Landschaft entwickelte. Je nach Art der Landnutzung und dem daraus resultierenden Umgang zeichnet jede Kultur ihre eigene geistige Landkarte. So betrachten etwa Jäger/Sammler und Ackerbauern die gleiche Landschaft mit ganz anderen Augen. Die mündlich tradierte (historische) und die reale geographische Landkarte müssen dabei keineswegs identisch sein.

In Irland zeichnen neue Forschungen ein sehr komplexes Bild der Landschaftsentwicklung zwischen 4000 und 2500 BC. Es finden sich nicht nur alle Besiedlungsvarianten vom Einzelhof bis zur großmaßstäblichen Landwirtschaft auf gemeinschaftlicher Basis, sondern sie haben auch eine viel weitere Verbreitung als bisher angenommen. Dabei nimmt Cooney die Anlage von Feldgrenzen als Zeichen für eine neue Sichtweise der Landschaft.

Die Großsteingräber markierten anfänglich sakrales Land und waren die weithin sichtbare Verbindung zwischen gestern und heute sowie, als Ahnengräber, auch Machtanzeiger. Gegen Ende des Neolithikums wandelte sich diese Einstellung, und mit der Rückkehr zu extensiverer Besiedlung rückte diese bis nahe an die großen Hügel heran. Noch später und teilweise bis heute wird die Landschaft mythisch interpretiert. So ranken sich im irischen Brauchtum und im Volksglauben viele Geschichten um die neolithischen Gräber, und diese werden als Symbol für Heimat angesehen: das Neolithikum als Hintergrund für Volksmythen. Dabei entstehen je nach Interessenlage der jeweiligen politischen Führer bis heute ständig neue Versionen der „Wirklichkeit“.

Ebenfalls sehr gründlich aufbereitet und umfangreich ist der Beitrag von O. V. Ovsynnikov und N. M. Terebikhin (S. 44-81). Er beschäftigt sich mit in der arktischen Zone Rußlands südlich der Barentssee lebenden nomadisierenden Rentierzüchtern, speziell dem Volksstamm der Nenets (Samojeden). Die Erforschung ihrer sakralen Orte begann erst spät im 20. Jh., da sie zu sozialistischen Zeiten negiert wurden. Nach ethnographischen und archäologischen Erkenntnissen befand sich das älteste und größte Heiligtum auf der Insel Vaygach (6. bis 13. Jh.).

Die Nenets haben als Nomaden eine lineare Vorstellung von Raum, und das Wohnzelt „choom“ verkörpert sowohl die dynamischen als auch die statischen Aspekte des Universums. Detailliert schildern die Autoren die ethnographisch gewonnenen Erkenntnisse zu Geburt und Tod bzw. Begräbnisritualen, zu männlich und weiblich und zur Hierarchie der Opferplätze und Heiligtümer. Die Nenets wurden im ersten Drittel des 19. Jh. umfassend christianisiert, und ihre traditionelle Kultur wurde weitgehend zerstört. Doch über-

lebten sie diese dramatische Phase der Modernisierung - nicht zuletzt deshalb, weil traditionelle Werte und Strukturen wiedererstand und einige der alten heiligen Stätten wie durch ein Wunder überlebt hatten.

Am Beispiel des Kozminwäldchens wird der archäologische Befund solch eines weiterlebenden heiligen Ortes gezeigt. Nachweislich im März 1837 von christlichen Missionaren unter Führung des Archimandriten Veniamin niedergebrannt, fand die 1986 durch die Archangel Arctic Expedition durchgeführte Untersuchung zahlreiche Hinweise auf eine fortgesetzte Nutzung. Noch heute ziehen die Nenets im Frühjahr und Herbst auf ihren Wanderungen mit den Rentieren durch dieses Wäldchen. Da nach ihren Vorstellungen der Norden weiblich und der Süden männlich ist, müssen die Angehörigen des jeweiligen Geschlechts vor Eintritt in das Gebiet des anderen Opfer darbringen. Die Frauen tun dies, indem sie Stoffbänder und Bronze- oder Kupfergegenstände (Glocken, Ringe, Anhänger) an den Bäumen entlang des Weges festbinden, während Männer Rentierschädel und Geweihstangen weihen. Die Gaben der Frauen finden sich an Nadelbäumen im Süden und die der Männer an Birken im Norden.

Des weiteren schildern Ovsynnikov und Terebikhin den Umgang mit Holzkreuzen bei den christianisierten und zu Ackerbauern gemachten Nenets. Hier fällt vor allem der Umstand ins Auge, daß nach der Umwandlung der Landwirtschaft in die sozialistische Kollektivwirtschaft die bis dahin auch als Landbesitzanzeiger verwendeten Kreuze nun nahe dem Wohnhaus der Familie aufgestellt wurden oder an verschwiegenen Orten im Wald. Letztere sind oft wiederbelebte heilige Orte der vorchristlichen Epoche.

Aufgrund der geografischen Nähe ähnelt der Beitrag von I.-M. Mulk (S. 121-131) jenem von Ovsynnikov und Terebikhin. Vorangestellt ist ihm ein Vorwort der Mitherausgeberin A. Schanche. Sie schildert die geschichtliche Entwicklung der Saami und ihrer Religion.

Saami sind die eingeborene Bevölkerung in den nördlichen Teilen Norwegens, Schwedens und Finnlands und im Nordwestteil Rußlands. Sie glauben daran, daß der Mensch ein Teil der Natur ist, nicht ihr Beherrscher und Bezwingler. Dies entspricht ganz den Religionen anderer eingeborener Völker, war aber nach Ansicht der christlichen Missionare sündig und primitiv und sollte durch eine Religion ersetzt werden, die eine strikte Unterscheidung kennt zwischen Erde und Himmel, Körper und Seele, Mensch und Natur, säkular und heilig.

Mulk illustriert Schanches Aussagen anhand der heutigen Kenntnisse von heiligen Orten der Saami. Diese stammen aus Aufzeichnungen von Kirchenmännern des 17. und 18. Jh. und aus vor allem in Schweden durchgeführten archäologischen Untersuchungen. In erster Linie handelt es sich um topographisch herausragende Landschaftsformen. Die Saami haben einen sehr intensiven Bezug zum eigenen Schweißgebiet und sind als Jäger und Fischer abhängig von gesunder Natur und ausgezeichneter Rohstoffkenntnis. Mulk zeigt verschiedene Arten von Opfern und Opferplätzen, wobei Unterschiede zwischen den Berg- und den Waldsaami deutlich werden.

Seit der brutalen Verfolgung und Ausrottung der Schamanen im 17. Jh. lebt die Religion der Saami nur noch im Verborgenen. Die Menschen haben bis heute kein Interesse an einer verstärkten Erforschung ihrer heiligen Orte und halten sie daher geheim.

Aus einer ganz anderen Gegend der Welt, nämlich dem Indischen Ozean, kommt der Beitrag von C. Radimilaly (S. 82-88).

Heilige Orte werden auf Madagaskar entweder von Dingen oder Geistern bewohnt. Die Mehrzahl steht dabei in Zusammenhang mit Anführern und Königen oder deren

Gräbern. Diese Männer werden als Stellvertreter der höchsten Macht auf Erden angesehen und rangieren gleich nach Gott und den Vorfahren. Zu ihren Stätten geht man zuerst, um mit den Ahnen Verbindung aufzunehmen oder deren Segen zu empfangen.

Daneben findet man heilige Orte an Quellen, Seen, Höhlen, aufrecht stehenden Steinen und an Wurzeln von Bäumen wie Tamarinde oder anderen Ficusarten - Bäume, die generell als heilig gelten und bei den Gräbern der Ahnen gepflanzt wurden. So kennzeichnen sie heute längst vergangene Siedlungsplätze.

Hinweise auf heilige Orte geben auf Madagaskar Ortsnamen und der diesen Orten gezollte Respekt, der auch bestimmte Verhaltensweisen vorschreibt. Fremden wird deshalb oft geboten, solche Orte zu meiden, damit kein Verbot übertreten wird und der Ort seine Wirkung nicht verliert.

Außerdem sind solche Orte oft von Hecken umgeben, durch hölzerne Gedenkpfähle markiert oder weisen Überreste von Opfergaben (Süßigkeiten, Honig, Bananen, Münzen) oder Opferungen (Blut, Vogelköpfe), weiße oder rote Bänder, Bilder aus Kalk oder weißem Ton („happy earth“) auf.

Die Regierung versucht, die Orte in einem Register zu erfassen und teilt sie in natürliche, historische sowie „heilige“ Plätze ein. Derzeit scheint der Schutz solcher Orte auch noch ohne Verordnungen gewährleistet, denn der Glaube der Bevölkerung an die Macht der Geister der Vorfahren ist weiterhin stark.

Von der Westküste Afrikas stammt der Beitrag von M. M. Mumah (S. 99-114). Die Autorin berichtet über die noch heute gebräuchlichen Formen heiliger Orte im Königreich (Fondom) der Nso in den westlichen Grasländern in Kamerun, aber auch über die Schwierigkeiten, die ihr als Frau bei ihrer Recherche gegenüberstanden. Obwohl über die Bräuche der Nso von Wissenschaftlern bereits viel geschrieben wurde, steht dieses Wissen den Einheimischen mangels Bibliotheken nicht zur Verfügung.

Die Grundstruktur des ländlichen Lebens der Nso ist der Bezug auf den Fon oder König, der für viele Nso noch heute die Mitte der „Welt“ darstellt. Er ist kraft seiner Macht über seine Vorfahren Mittler zwischen Gott und den Lebenden.

Alles Glück und Unglück wird bei den Nso direkt auf die Geister der verstorbenen Vorfahren zurückgeführt. Zu ihnen betet man um Vermittlung an Gott, und man opfert ihnen.

Die Autorin schildert kurz die Varianten heiliger Orte, die Kultobjekte, Geräte und Opferzeremonien und geht dann genauer auf den königlichen Palast und seine Verfahrensregeln beim Tod des Königs ein. Der „Fon“ wird, auf seinem Thron sitzend, in einer mit Leopardfell ausgelegten Grube beerdigt. An seinem Handgelenk befestigt man eine Schlingpflanze, die, nach außen geführt, weiterwächst und so die Verbindung zur Welt der Lebenden herstellt. Außerdem reicht in seine neben ihm stehende Trinkflasche aus Kürbis eine lange Bambusstange, um künftige Weinspenden möglich zu machen. Die Recherche der Autorin war sehr schwierig, denn Religion und Kult werden von Männern dominiert. Nur mit Hilfe einer Angehörigen, die selbst Titelträgerin ist, konnte die Autorin Informationen erlangen. Sie wünscht sich zum Schluß einen durch Historiker, Ethnologen und Archäologen erstellten Lehrplan, der es ermöglicht, die Bräuche in der Schule zu lehren, da selbst den Einheimischen vieles nicht bekannt ist. Außerdem betont sie, daß die Einführung des Christentums kaum Veränderungen bezüglich der Gebete und Gottesverehrung in den Grasländern Kameruns hervorgerufen hat.

Der Aufsatz von S. Wandibba (S. 115-120) ist eine im wesentlichen ethnographische Studie der Religion und des Umgangs mit Verstorbenen bei den bantusprechenden Babuku im Bungoma-Distrikt der Westprovinz von Kenia.

Alle Gebete gelten hier der höchsten Gottheit, aber Opfer werden meist den Geistern männlicher verstorbener Verwandter dargebracht. Eurozentrische Forscher nannten dies „Ahnenanbetung“, was aber gründlich falsch ist, denn die Geister dienen nur als Mittler, im christlichen Glauben den Heiligen vergleichbar. Bei den Babukusu müssen die Menschen sowohl die Götter als auch die Geister der Verstorbenen respektieren und durch Opfergaben beschwichtigen. Dies geschieht an verschiedenen Familienschreinen oder an den Gräbern. Archäologisch sind diese Orte kaum als heilig erkennbar.

Sehr wohl auch archäologisch nachweisbar wären die „kaya“ der Mijikenda, würden sie nicht ohnehin heute weiterbestehen (H. W. Mutoro, S. 132-139).

Auch die Mijikenda sind ein bantusprechendes Volk. Sie leben im unmittelbaren Hinterland der kenianischen Küste. Das traditionelle Regierungssystem war gerontokratisch und betonte die altersbestimmte Rangfolge, genannt rika (pl. marika).

Heute wie damals ist das „kaya“ das Symbol der Identität für die Mijikendagesellschaft. Es ist gleichzeitig Wohnort, Friedhof, politisches und religiöses Zentrum des Stammes. Deshalb werden die „kayas“ auch heute, trotz der Neuerungen in der Gesellschaft, in der inzwischen auch jüngere Männer Einfluß haben können, von alt und jung als heilige Orte angesehen und auch von der Regierung registriert und geschützt.

„Kayas“ werden in dichten Wäldern gebaut und haben nur am Eingang und an den Toren Trockenmauerwerk für einen hölzernen Türrahmen und Torflügel (einen Meter dick und drei Meter hoch). Ein „kaya“ kann zwei bis vier Eingänge haben, je nach Größe und Bedeutung, und ist immer Ost-West- oder Nord-Süd-orientiert. Die Größe eines „kaya“ variiert zwischen 5-8 oder auch 20-30 Hektar. In der Mitte, zwischen einem Feigen- und einem Baobab-Baum, steht jeweils das „moro“, ein großes kuppelförmiges Haus, welches nur eingeweihte Mitglieder betreten dürfen.

Die Gräber sind durch Pfosten markiert - für Höhergestellte werden die Pfähle in Lebensform geschnitzt - und liegen in einem bestimmten Bezirk („boma“), den Jugendliche und Fremde nicht betreten dürfen.

Noch ein dritter Beitrag berichtet aus Kenia, diesmal aus der Küstenregion (G. H. Okello Abungu, S. 152-162).

Hier finden sich heilige Orte von 1 bis 2 m<sup>2</sup> bis hin zu mehreren Hektar Ausdehnung. Im allgemeinen handelt es sich dabei um Wälder, Höhlen, open-air-Plätze, Abris, monumentale Gräber, verlassene und ruinöse Moscheen und große Bäume.

Durch die Vermischung verschiedener Traditionen und Religionen (afrikanisch, muslimisch) entstand entlang der Küste ein komplexes System neuer Heiligkeit von Orten. Die Nationalmuseen von Kenia als Kustoden dieser Orte sorgen dafür, daß sie erhalten und erforscht werden können. Eine Veränderung oder gar Zerstörung ist daher nur in Ausnahmefällen möglich. Fest definierte Orte wie die „kayas“ (s. Mutoro) werden sowohl von ihren eigenen Leuten wie vom Staat geschützt.

Generell ist in Kenia ein heiliger Ort ein solcher, der für religiöse und zeremonielle Funktionen reserviert ist, der den Göttern geweiht ist und der Begegnung mit dem Übernatürlichen dient. Er darf nicht zerstört werden und ist bei denjenigen, die daran glauben, über jeden Zweifel erhaben. Er wird auch nicht gemacht, sondern gefunden. Sein Ursprung ist entweder natürlich oder von Menschenhand, und seine Bedeutung und Funktion können sich im Laufe der Zeit geändert haben.

K. Marciniaks Beitrag (S. 140-151) ist eine ethnographische Studie über die religiösen Sitten und Gebräuche der Polen. Sie zeigt, daß die im heutigen Polen als heilig angesehenen Orte, obwohl auch von historischer und/oder politischer Bedeutung, vor allem wegen

ihrer religiösen und magischen Funktionen verehrt werden. Dagegen haben prähistorische sakrale Orte in Polen keine rezente Funktion. Die heutige Bevölkerung hat zu ihnen keine unmittelbare kulturelle Beziehung und sieht sie lediglich als Überlieferungen aus der Vergangenheit, findet sie aber touristisch durchaus interessant. Es wird deutlich, daß Polen weder religiös noch gesellschaftlich ein homogenes Land ist.

Um die Tradition menschlicher Höhlennutzung in Mittelamerika, die ungebrochen bis in die Vorgeschichte zurückreicht, geht es im Aufsatz von I. Sanmiguel (S. 163-171). Sie vergleicht einen im Jahr 1778 niedergeschriebenen Fall von Höhlenkult mit den heutigen religiösen Praktiken der Indianer in der Chiapasregion, Mexiko.

Ausgangspunkt ist das 29 handschriftliche Texte zu „Sacam'chen“, der „weißen Höhle“, beinhaltende Dokument „Sobre ydólatras. Pueblo de Chamula. Año de 1778“ aus dem Historischen Diözesanarchiv von San Christóbal. Archäologische Untersuchungen erbrachten in der Höhle Keramik und Knochen der späten Klassischen Periode (700-1000), und noch heute ist die Höhle ein wichtiger Ort für die lokale Bevölkerung, die weiterhin heimliche Zeremonien in ihr durchführt.

Das Dokument berichtet über die Entdeckung, Untersuchung und Plünderung der Höhle durch den örtlichen Priester. Der damals darin geübte Brauch der Beschwörung des „Herrn der Erde“ für gutes Wetter und Gelingen der Fiesta wurde offenbar später auf die katholische Kirche und Christus übertragen. Erleichtert hat diesen Wandel in der Tradition wohl, daß Kirche und Höhle bestimmte Gemeinsamkeiten aufweisen. Beide sind groß und dunkel, und beide beinhalten Kreuze, Weihrauch, Blumen, Kiefern und Flüssigkeiten. Während jedoch in der Kirche Heiligenbilder hängen, wurde in der Höhle nie ein Götzenbild entdeckt.

Das Schriftzeugnis ist neben archäologischen, historischen und ethnographischen Erkenntnissen von großer Wichtigkeit für das Verständnis und die Deutung von Verlauf, Wandel und Fortsetzung einiger religiöser und abergläubischer Vorstellungen der einheimischen Bevölkerung in den Los Altos de Chiapas.

Der Aufsatz von N. J. Saunders (S.172-183) behandelt ebenfalls ein Thema aus Mittelamerika.

Vorausgeschickt wird, dass heilige Orte aus Gedanken, Erfahrung und Verhalten, die säkularen dagegen aus geologischen Formationen und menschlichen oder vielleicht auch tierischen Aktivitäten entstehen. Trotzdem ist jede heilige Landschaft auch eine physische. Die Zuschreibung von Bedeutung an eine bestimmte geologische Formation ist aber nicht durch die Natur vorgegeben, sondern eine kulturelle Bewertung. Dabei erfindet jede Kultur ihre eigene Definition von natürlich und übernatürlich, und so hat die spirituelle Bedeutung einer Landschaft oder eines Ortes weniger mit der Geografie oder Geologie zu tun als mit der Architektur der religiösen Gedankenwelt (vgl. Cooney).

Saunders beschäftigt sich dann mit heiligen Höhlen als örtliche Manifestationen einer aztekischen Gottheit im späten nachklassischen Mexiko. Höhlen galten als Zugang zur Unterwelt und sind Bestandteil von Vulkanen, die wiederum Rohstoffquelle für Obsidian sind. Obsidian wird aber bei den Azteken symbolisch mit der höchsten Gottheit Tezcatlipoca und seinem zoomorphen alter ego Tepeyollotli, dem Jaguar „Herz des Berges“, assoziiert.

Der Autor knüpft eine symbolische Verbindung zwischen Gottheit, Obsidian, Höhlen, Dunkelheit und dem eingetrockneten Blut, das in Tenochtitlan 1519 um das Bild des Tezcatlipoca herum so dick war, daß Wände und Fußboden des Schreins schwarz erschienen. Er beabsichtigt dabei keine absolute Erklärung, sondern will die Komplexität von Glauben und Handeln darstellen.

Der Aufsatz von G. Mohs (S. 184-208) schildert die unterschiedlichsten Orte heiliger Stätten der Sto:lo, zumeist aufgrund mündlicher Überlieferung der Indianer selbst. Die Sto:lo sind Coast Salish Indians und leben am oberen und mittleren Fraserfluß zwischen Fort Langley und Yale im Südwesten von British Columbia, Kanada. Ihr ganzes Leben konzentriert sich auf den Fluß und den Fischfang. Ihre heiligen Orte sind Farbvorkommen, Quarzausbisse, Felsen mit Ritzzeichnungen, medizinische Quellen und Tümpel, Tanzplätze, die geheimen Verstecke der Tanzregalien und Lebenspfähle aus Zedernholz, Geländepunkte, die zur Orientierung dienen, mythologische Orte, Rauchhäuser und Gräber unterschiedlichster Art.

Der Autor bezweifelt, ob ohne eine ordentliche Auflistung unter der Anleitung und Kontrolle der eingeborenen Stämme und ohne entsprechende Änderungen in Verfahrensweisen, Programmen und Gesetzgebung viele spirituelle Orte die moderne Landnutzung überleben werden. Ihr Schutz sei eine Frage der Ethik.

Ebenfalls mit Nordamerika beschäftigt sich der Beitrag von J. F. C. Johnson (S. 209-216). Die Chugach-Region um den Prinz-Wilhelm-Sund und die untere Kenaihalbinsel, südöstlich von Anchorage, ist der Schmelztiegel des frühen Alaska. Hier leben immer schon alle drei großen Gruppen von Eingeborenen - Eskimo, Indianer und Aleuten.

Durch systematischen Survey wurden in den letzten zwölf Jahren 300 bis 400 Fundplätze entdeckt, aus allen Abschnitten der 4000 bis 5000 Jahre alten Geschichte. Derzeit ist ein nationales Register in Arbeit, in das auch mündliche Überlieferungen, Familien- und Wanderungsgeschichten einfließen.

Die Archäologie der Region wurde durch zwei große und schreckliche Katastrophen aufgewühlt - durch das größte nordamerikanische Erdbeben im Jahre 1964 und den Ölteppich der „Exxon Valdez“, der zuerst alles überflutete und dann bei den Aufräumarbeiten durch Tausende von Helfern dazu führte, daß unberührte Natur, Friedhöfe und das Grab des 1000jährigen „Chugach Man“ zerstört und entweiht wurden. Grabräuber verhandelten Mumien und Skelette an wissenschaftliche Institutionen und Museen. Nur durch ihren Protest konnten die Chugach fast alles zur Wiederbestattung zurückerhalten.

Der Beitrag erhebt Anklage gegen die Grabräuber, die Behörden und alle, die keinen Respekt vor der Kultur der ersten Amerikaner haben. Jeder sei verpflichtet, seine eigene Kultur zu retten und zu bewahren, aber auch die der anderen zu achten und zu ehren.

Um Respekt geht es auch im Beitrag von H. Matunga (S. 217-226). So ist in Neuseeland eines der umstrittensten Probleme von Planern, Rohstoffmanagern, Archäologen und Historikern, wer die Vergangenheit besitzt oder bewahrt. Ebenso problematisch ist die Frage, wer bestimmt, wie etwas bewahrt, verwaltet, dargestellt, dokumentiert, beschützt und letztlich kontrolliert wird. Ein äußerst politisches Thema, denn die Maori sind vor über tausend Jahren eingewandert und waren Alleinherrscher bis zur Ankunft der Weißen Anfang des 19. Jh. Der Vertrag von Waitangi 1840 sollte die Anwesenheit der Briten legitimieren und gleichzeitig den Maori ihre Unabhängigkeit erhalten. Die Krone hielt sich jedoch nicht an den Vertrag, und bis heute gibt es Streit darüber, wie der Vertrag auszulegen ist.

Maori und westliche Gesellschaft haben sehr entgegengesetzte Auffassungen von Vergangenheit. Für die Maori ist sie ein Teil der lebendigen Gegenwart. Für sie liegt die Zukunft im Dunkel und die Vergangenheit zeigt den Weg, egal ob wenige oder dreihundert Jahre zurück.

Außerdem besitzen die Maori eine ausschließlich orale Tradition, die von den westlichen Archäologen und Wissenschaftlern nicht als gültig anerkannt wird, solange sie nicht durch wissenschaftliche Untersuchungsergebnisse bestätigt werden kann.

Da die Maori einen ganz anderen Bezug zur Landschaft haben, sind ihre Verluste bei Zerstörung ungleich größer. Ihre heiligen Plätze sind sehr unterschiedlicher Natur und teilweise so geheim, daß selbst von den Eingeweihten nur in besonderer, nicht jedem verständlicher Sprache darüber gesprochen wird. Aus der Sicht der Maori ist die Zerstörung und Ausbeutung der natürlichen Landschaft ihres Landes gleichzusetzen mit der Zerstörung von Kunsthallen und Museen in der westlichen Kultur. Und sehr viel ist bereits zerstört, auch durch Archäologen, die sich nicht in die Befindlichkeiten der Maori hineindenken können oder wollen.

Sehr ähnlich ist die Situation in Australien, wie D. Ritchie (S. 227-244) in seinem geschichtlichen Diskurs über den Wandel im Umgang mit den heiligen Orten der dortigen Ureinwohner darstellt. Nachdem anfänglich die nur im Wissen der Aborigines verankerten heiligen Stätten von den Wissenschaftlern negiert wurden und in der Mehrheit nur archäologisch wertvolle Orte Akzeptanz fanden, hat sich heute die Situation gehörig gewandelt. Auch Felsbilder, Gräber und Artefakte, die früher ausschließlich unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet wurden, werden heute als Objekte mit lebendigem Kulturwert für die Einheimischen anerkannt.

Die Eingeborenen fordern die alleinige Verantwortung für ihre Landschaft und ihr Land sowie den Schutz ihrer heiligen Orte, da nur sie das Land kennen und das entsprechende Wissen haben. Eine Gleichstellung mit anderen Orten von Bedeutung (Schönheit, Archäologie, Geschichte) lehnen sie ab. Noch will jedoch der Gesetzgeber die Definition eines heiligen Ortes nicht allein den eingeborenen Kustoden überlassen und fordert „harte Beweise“. Daraus folgt die Übergewichtung der archäologischen Stätten gegenüber traditionellen.

Allerdings werden heute kaum noch Unterschiede im Umgang mit „heiligen“, „signifikanten“ oder „prähistorischen“ Orten gemacht. Die Gesellschaft hat sich gewandelt und akzeptiert, daß der Landerwerb durch die britische Krone die Ansichten der Einheimischen über dieses Land keineswegs geändert hat. So können heute per Gesetz heilige Stätten der Aborigines mit Verbotsschildern versehen und ihr Besuch untersagt werden, was aber immer wieder den Protest von Landbesitzern hervorruft.

Gesetzliche Regelungen sind auch Thema von R. Franklin und P. Bunte (S. 245-258). Am 08.02.1990 erfolgte das Schlußplädoyer in einem dreimonatigen Gerichtsstreit um die Aufteilung des Arizona Navajo Reservats in drei Teile: Hopi, Navajo, San Juan Paiute. Die Autoren waren als Wissenschaftler und Sachverständige auf Seiten der San Juan Paiute beteiligt.

Die Wurzeln des Streits liegen in Bevölkerungsbewegungen, territorialen Veränderungen und der Besiedlungsgeschichte (erste Aufteilung 1934). Alle drei Stämme reklamieren starke spirituelle Beziehungen zum gleichen Land an der Grenze von New Mexico und Arizona. Die Navajo haben sich zahlenmäßig verdoppelt und auf Hopiland ausgebreitet. Hopi und Navajo leben auf San Juan Paiute Land.

Das Hauptproblem liegt darin, daß die heiligen Orte (Siedlungen, Begräbnisorte, Rohstoffvorkommen, Tanzplätze etc.) aller drei Stämme im westlichen Teil des Reservats von 1934 koexistent sind. Wie auch immer die Aufteilung erfolgt, stets werden für jeden Stamm bestimmte heilige Plätze „verloren gehen“. Je weiter vom Stammland entfernt, desto eher. So ist auf allen Seiten Kooperationsbereitschaft gefragt. Nur gegenseitiger Respekt und Toleranz wird die Stämme davor bewahren, sich nun gegenseitig zu zerfleischen.

Ein ganz spezielles Beispiel der Bedrohung eines Kultplatzes durch Tourismus behandelt N. Price (S. 259-264).

Das Bighorn-Medizinrad und der Medizinberg liegen in den Big Horn Bergen von Nordwest Wyoming. Das Rad befindet sich in 2 972 Metern (9 750 Fuß) Höhe auf einem Felsabsatz und ist nur ca. drei Monate im Jahr zugänglich. Es handelt sich um einen Steinkreis von 24 Metern (80 Fuß) Durchmesser mit 28 Speichen oder Linien und sechs Steinhäufen, vier im Innern, einem in der Mitte und einem außerhalb im Südwesten. In Höhlen ringsum wurden Zeremonien abgehalten, und es sind alte Pfade und Wege erkennbar. Die Nutzung des Ortes kann bis zu 10.000 Jahre zurückverfolgt werden.

Der Ort ist seit jeher ein heiliger Platz der Nomadenstämme der Northern Plains. Er wurde und wird aber nur aus ganz bestimmten Gründen und nur nach reichlicher Vorbereitung in respektvoller Entfernung aufgesucht, niemals nur aus reiner Neugier.

Heute bedrohen Tourismus, Forstwirtschaft und Schneemobilfahrer die spirituelle Harmonie. Die Indianer glauben, daß ihre Probleme wie Alkoholismus, Kindesmißhandlung und Krankheiten darauf zurückzuführen sind, daß ihnen nicht erlaubt wird, ihre traditionelle Religion auszuüben und die Geister der heiligen Orte zu besänftigen.

1988 entstanden Pläne für ein Informationszentrum samt Schauplattform, Zufahrtsstraße und Parkplatz beim Medizinrad. Alles ohne Einbeziehung der Indianer! Dagegen formierte sich eine Medizinrad-Allianz, die dafür kämpft, daß die Ansichten und Meinungen der Indianer gehört werden. Diese wollen ein Gebiet von rund 4 km (2,5 Meilen) um das Rad völlig sperren und vielleicht in gehöriger Entfernung ein kleines Informationszentrum mit Erklärungen zu ihren Bräuchen und dem angemessenen Verhalten errichten. Darüber hinaus haben sie keine Lust, ihre Religion diskutieren und erklären zu müssen.

Am 09.06.1993 wurde eine Übereinkunft unterzeichnet, in der Maßnahmen zum Erhalt von Rad und Berg vereinbart wurden, die es auch erlauben, Tage für traditionelle Zeremonien und einheimische Praktiker zu reservieren.

Auch der Aufsatz von B. Reeves (S. 265-295) handelt von einem heiligen Berg. Ninai-stákis, „der Hauptberg“, ist der heilige Berg der Nitsitapii (ein Volk der Schwarzfußindianer) und liegt je zur Hälfte im Reservat der Blackfeet und im Gletscher-Nationalpark, Montana. Tausende von Jahren wird der Berg schon verehrt, ist Sitz der „Leute oben“ und Herkunft der ältesten Medizinpfeifen.

Inzwischen aber wird er immer beliebter bei Kletterern und Touristen. Die Zufahrt ist über eine Anfang der 60er Jahre erbaute Straße zu einer Probe-Gasbohrung möglich. Die Besucher stören jedoch die traditionellen Aktivitäten und nehmen Opfergaben, die sie finden, einfach mit und hinterlassen Müll und Unrat.

Im September 1991 wurde eine Anordnung zu „use respect“ erreicht, die die Aufstellung von Informationstafeln der Indianer mit der Forderung nach Respektierung des heiligen Ortes nach sich zog. Der Berg wurde oberhalb der Waldgrenze zur Stammeswildnis erklärt.

Am 03.07.1992 bebte die Erde (Stärke 4,5), was zu Felsstürzen und Erdbeben führte. Die Ältesten der Blackfeet nahmen dies als Zeichen der Warnung gegen den Mißbrauch des Berges und sperrten ihn generell für Wanderer und nichttraditionelle Nutzer.

## Zusammenfassung

Trotz der unterschiedlichen Qualität der einzelnen Aufsätze und etlicher Wiederholungen gibt der Band einen sehr guten Einblick in die Thematik des Umgangs mit Kultplätzen und heiligen Orten in der Welt. Die unterschiedlichen Sichtweisen von Betroffenen und For-

schem werden ebenso aufgezeigt wie die Grenzen von wissenschaftlicher Forschung und gesetzlichen Regelungen. Gerade auf dem Gebiet der Religion können Archäologen kaum jemals eindeutige Aussagen treffen, dazu fehlt ihnen durch die Beschränktheit der Quellen auf die materiellen Hinterlassenschaften des Menschen einfach die Grundlage. Es können immer nur Vergleiche aus dem Bereich der Ethnologie oder (Sozial-)Anthropologie herangezogen werden. Hier die Augen zu öffnen, auch für die Ansichten der Erforschten selbst, ist das Anliegen der Publikation, und dafür gebührt den Herausgebern aller Dank.

Es zeigt sich weltweit eine sehr weitgehende Übereinstimmung der Auffassung von heiligen Orten. Außerdem führen die Beispiele die Erschütterung der traditionellen Kulturen durch die Christianisierung vor Augen. Daraus dürfen ganz sicher auch Rückschlüsse auf das vor- bzw. frühgeschichtliche Europa gezogen werden.

Die Lektüre ist aber nicht nur Archäologen zu empfehlen, die sich mit vorgeschichtlichen Kultplätzen und überhaupt fremden Kulturen befassen, sondern auch Denkmalpflegern allgemein und jenen, die mit Denkmalschutzgesetzen zu tun haben.

Erfreulich ist es zu erfahren, daß heute auch die Rechte der eingeborenen Völker weitestgehend anerkannt werden und Regierungen auch ihre heiligen Orte und die zugehörigen Bräuche dokumentieren und unter Schutz stellen. Daß dies erst zum Ende des Jahrtausends und nach langen Jahren der Unterdrückung und des Protests der Betroffenen möglich wurde, ist dagegen beschämend.

Ähnliches darf aber sicher auch für vorgeschichtliche Zeiten angenommen werden - es scheint sehr menschlich zu sein, sich nur dem Starken zu beugen und Respekt nur dann zu zollen, wenn ansonsten negative Folgen drohen.

Deutlich wird in dem Band aber auch, welchen Beitrag die Archäologie zum Umweltschutz und zur Bewahrung von Kulturerbe leisten kann. Nicht nur einzelne Fundstellen, sondern auch ganze Fundlandschaften bzw. Landschaften kultureller (und nicht nur ökologischer) Bedeutung sollten unter Schutz gestellt werden können. Dies ist ein politischer Auftrag im Sinne der UNESCO World Heritage Convention. Diesen Auftrag in die Legislative aller Staaten und Länder der Erde einzubringen, sollte auch das Bestreben aller auf dem Gebiet der Archäologie Tätigen sein.

Halle (Saale)

Bettina Stoll-Tucker

### **Anmerkungen**

<sup>1</sup> Carman 1990, S. 276

### **Literaturverzeichnis**

Carman, J. 1990

The World to Venezuela - Venezuela to the World: A contextual View of the Second World Archaeological Congress - Archaeological Review from Cambridge 9 (2), Cambridge, S. 275-281