

Rasa Navickaitė

Marija Gimbutas: Transnational Biography, Feminist Reception, and the Controversy of Goddess Archaeology

London: Routledge, 2023

ISBN 978-1032104898, 244 Seiten, 11 Fotos, € 148,00

Rezensentin:

MERET FEHLMANN¹⁰

Leben und Werk von Marija Gimbutas (1921–1994) lassen sich unter verschiedenen Vorzeichen interpretieren: als Geschichte einer erfolgreichen Migration und akademischen Karriere, ein Lebenswerk im Zeichen der feministischen Umdeutung der Geschichte, als Fürsprecherin einer heidnischen Spiritualität und als litauische Nationalistin. Jeder einzelne Ansatz hat etwas für sich, greift für sich allein gefasst aber zu kurz. Hier verspricht die Dissertation von Rasa Navickaitė Abhilfe, indem sie einen vertieften Blick auf Marija Gimbutas und die sie umgebenden Kontroversen wirft. Navickaitė geht es darum, Gimbutas „as one contradictory whole“ (S. 3) zu präsentieren, um sie in ihren unterschiedlichen Facetten zu fassen. Das Buch besteht aus fünf Kapiteln plus Einleitung und Schlusswort.

Der erste Teil des Buches stellt die Lebensgeschichte von Marija Gimbutas ins Zentrum, während der zweite Teil die kontroversen Ideen in ihrem Werk und dessen Rezeption in verschiedenen Kontexten beleuchtet. Navickaitė versteht Gimbutas' Ideen als Ausdruck eines „general disillusionment with the ideologies of the Left and Right in late modernity“ (S. 5). Ihre Vision von Alteuropa ist eine „antimodernist spiritual and political vision“ (S. 6), wie Navickaitė festhält.

Um sich Gimbutas zu nähern, stützt sie sich auf historische und biographische Methoden mit theoretischen Abstechern ins Feld des Feminismus und der postkolonialen Theorie, sie versteht ihre Beschäftigung mit Gimbutas als ein intertextuelles und diskursives Gewebe. Einerseits hatte Gimbutas eine privilegierte Position als weiße, gebildete Frau inne, war andererseits als Kriegsflüchtling in Europa, als Migrantin in den USA und nicht zuletzt als Frau in der Wissenschaft, die sich mit frauenzentrierten Themen befasst, benachteiligt, sodass sie als „profoundly ambivalent figure“ zu betrachten ist (S. 13).

Zu ihrer Familiengeschichte: Ihre Eltern stammten beide aus ländlichen Gebieten und waren die ersten in ihren Familien, die eine höhere Bildung erhielten. Dass Angehörige der litauischen Mittelschicht in die Städte zogen, war nach 1900 eine neue Entwicklung, die Städte waren von

10 **Meret Fehlmann** ist Dozentin am Institut für Sozialanthropologie und Empirische Kulturwissenschaft der Universität Zürich und Co-Leiterin des Bereichs 6 (Sozialwissenschaften) der Universitätsbibliothek Zürich.

polnisch-, russisch- und jüdischstämmiger Bevölkerung geprägt. Ihre Familie interessierte sich für alte Überlieferungen, was als durchaus typisch für Vertreter:innen dieser Schicht gelten kann, die als Minderheit am Projekt der Re-Konstruktion einer modernen litauischen Kultur beteiligt war und einer Idealisierung der ländlichen Vergangenheit anhing. Darin schwingt eine Vorstellung der ländlichen Bevölkerung als statisch, die Traditionen und das Erbe hütend mit, was eine problematische Vorstellung ist, die auch in blut- und bodentümelnde Argumentationen abgeleitet werden kann. Das wird besonders deutlich bei der Gegenüberstellung der traditionsverbundenen Lebensweise in den Dörfern gegenüber der in den Städten als dominierend und als fremd wahrgenommenen jüdischen Kultur (S. 33).

Sowohl Gimbutas als auch ihre Epigoninnen betonen, dass die mündlichen Überlieferungen und Mythen einen prägenden Einfluss auf sie als Kind hatten. Dabei wird vergessen, dass dieses Interesse an der Vorzeit und den bäuerlichen Bräuchen als letzte Reste einer idealisierten (heidnischen) Vergangenheit von vielen Angehörigen ihrer Klasse geteilt wurde und auch eine in zahlreichen europäischen Ländern verbreitete Denkfigur ist. Diese Interessen vertiefte sie ab 1938 mit einem Studium der Urgeschichte, Volkskunde und baltischen Sprachen in Kaunas und Vilnius.

Im Sommer 1940 marschierte die Sowjetarmee in Litauen ein. Teilweise wird in der Forschung argumentiert, dass Gimbutas' Vision der Geschichte Alteuropas, das von mehreren Invasionswellen patriarchaler Nomaden aus den russischen Steppen überrannt wurde, ihre eigene Lebensgeschichte widerspiegelt (vgl. Meskell, 1995; Chapman, 1998). Angehörigen ihres Milieus galt die Besetzung Litauens durch die Sowjetunion als Katastrophe. Der Einmarsch der Deutschen 1941 wurde positiv wahrgenommen und mit der Hoffnung auf ein unabhängiges Litauen verbunden. Marija Gimbutas' Tagebuchaufzeichnungen zeigen, wie sie von den neuen Besatzern angetan ist, sie jedoch bald zu einer anderen Einschätzung kommt, die in Verurteilung endet. Die von der Sowjetarmee begangenen Verbrechen bleiben für sie der Tiefpunkt der Menschlichkeit, aber die Nationalsozialisten sind ebenso tief anzusetzen (S. 41). Litauen wird von ihr v. a. in der Rolle des Opfers wahrgenommen, das sowohl von Sowjets wie auch von Nationalsozialisten überrollt wurde. Dass bei der Ermordung der litauischen Juden auch Litauer beteiligt waren, wird von ihr verdrängt.

Aus den frühen 1940er-Jahren finden sich in litauischen Zeitschriften erste Texte von Marija Gimbutas mit dem Fokus auf Geschichte und Ethnologie des vorgeschichtlichen Baltikums. Wie Navickaitė schreibt, vermeidet sie in den Texten politische Propaganda und antisemitische Bemerkungen, aber gerade in der von den nationalsozialistischen Besatzern kontrollierten Zeitschrift *Ateitis* werden ihre Texte von antisemitischer und antisowjetischer Propaganda gerahmt, sind also in einem solchen Kontext zu verorten. Navickaitė liest diese frühen Artikel als „alternative to Nazi archaeological views“ (S. 45), die die nationalsozialistische Ideologie nicht offen hinterfragen konnten. Solange keine Übersetzungen der Texte vorliegen, scheint mir das eine zu positive Schlussfolgerung zu sein, da Gimbutas bis in ihr Spätwerk hinein eine starre Unvereinbarkeit verschiedener Kulturen postuliert (Fehlmann, 2020, S. 241–242). Zugleich kann diese Aktivität als innere Emigration vor der Gegenwart und dem Krieg gedeutet werden, indem die Schrecken der Gegenwart in der Glorie einer imaginierten Vergangenheit sublimiert werden. Wie Navickaitė wenig später festhält, sind Gimbutas' Veröffentlichungen

während des Zweiten Weltkriegs und in den ersten Jahren danach „marked by unapologetic cultural nationalism: the connection with the past seemed to be based, in Gimbutas' understanding, on ethnic belonging, transmitted only within the boundaries of a certain national culture“ (S. 50), was ihre vorherige Evaluation wieder zurücknimmt.

1944, als die Rote Armee sich näherte, stellte sich die Frage nach der Flucht. Wer im Baltikum vor den Russen floh, zog sich mit den Deutschen zurück. Ab Mitte September 1944 war Marija Gimbutas mit ihrem Mann und der kleinen Tochter in Wien, wo sie Vorlesungen bei Oswald Menghin (1888–1973) besuchte, der die aus der deutschen Ethnologie stammende Kulturkreislehre in die Urgeschichtsforschung vermittelte und früh mit einer antisemitischen und völkischen Haltung hervortrat, um nach dem Ende des Krieges nach Argentinien zu fliehen, wo er seine akademische Karriere unbehelligt weiterverfolgen konnte (Fehlmann, 2020, S. 232–233; Arnold & Hassmann, 1995, S. 75; Fontán, 2005, S. 54–56).

Im Dezember 1944, mit dem weiteren Vorrücken der Russen, zog die junge Familie weiter nach Innsbruck. Sie begann mit der Übersetzung ihrer Dissertation zu Bestattungen im prähistorischen Baltikum und wurde vom NS-nahen Prähistoriker Leonhard Franz (1895–1974) unterstützt. Weiter führte sie ihre Flucht nach Baden-Württemberg; in Tübingen konnte sie ihre Dissertation 1946 verteidigen (vgl. Kästner, Maier & Schülke, 1998, über Doktorandinnen des Faches Urgeschichte in Tübingen).

1949 konnte die junge Familie in die USA auswandern, was von Marija Gimbutas als sozialer Abstieg erlebt wurde (S. 68) und sie darin bestärkte, ihre akademischen Aspirationen zu verfolgen. Im Herbst 1949 meldete sie sich bei der *American School of Prehistoric Research* der Harvard University und konnte als *research assistant* beginnen. Ihre Hauptaufgabe bestand darin, osteuropäische Ausgrabungsberichte zu übersetzen. Erst 1953 erhielt sie Finanzierungen für eigene Projekte. Erstes Resultat davon war *Prehistory of Eastern Europe* (1956, zugleich ihre erste englischsprachige Monografie). Ab 1955 war sie *fellow* des *Peabody Museum* in Harvard, wobei sie sich an dieser prestigeträchtigen Universität als Frau nie sonderlich wohlfühlte. Das mag einerseits damit zusammenhängen, dass die sog. *ivy league universities* Frauen (und auch andere Minderheiten) besonders lange und erfolgreich ausschließen konnten, andererseits aber auch mit ihrem veränderten Status: In Europa war sie Studentin und Doktorandin, in den USA wollte sie nun von den arrivierten Forschenden ernst genommen werden. Ihr Status als mehrfache Mutter und Migrantin mag auch zu den Schwierigkeiten beigetragen haben, zugleich stellte ihre Verbindung zu Europa ein wichtiges kulturelles Kapital dar. In den Jahren in Harvard gelang es ihr, sich als ernstzunehmende Forscherin mit eigenem, breitem Forschungsfeld zu profilieren, das wegführte von ihrem bisherigen recht engen Fokus auf baltische Archäologie und Volkskunde (S. 71).

Bereits in den 1950er-Jahren lässt sich in ihren Texten ein Interesse an der alten baltischen Spiritualität, die sie weit entfernt von Primitivismus und Barbarei wissen wollte, nachweisen, eine Frucht davon ist *Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art* (1958), bei dem auffällt, dass sie sich auf zahlreiche Literatur völkischer und nationalsozialistischer Herkunft stützt.¹¹

¹¹ Vgl. zu diesem Werk: Fehlmann (2020).

Marija Gimbutas war streng antikommunistisch und antisowjetisch eingestellt und verstand sich als eine Art Übersetzerin des Charakters der Sowjetunion für den „freien Westen“. Diese dezidierte Haltung erleichterte ihr akademisches Fortkommen, was sich 1960 auch in der Auszeichnung als *Outstanding New American* manifestierte (S. 75). Während ihre Integration und akademische Karriere fortschritt, verschlechterte sich ihre Ehe. Ein Forschungsaustausch in Kalifornien bewegte sie dazu, sich dort niederzulassen, da sie keine Chance sah, in Harvard je auf eine Professur berufen zu werden. 1963 zog sie mit ihren Töchtern nach Los Angeles, 1964 wurde die Scheidung des Ehepaars vollzogen.

In ihren Jahren an der University of California in Los Angeles konnte Gimbutas ihren Ruf als themensetzende Archäologin festigen, neben einem beachtlichen Output an Schriften führte sie auch mehrere große Ausgrabungen im südlichen Europa durch. Die Archäologie in den USA der 1950er- und 1960er-Jahre war stark nach Geschlechtern segregiert, indem Ausgrabungen als männliches Terrain galten und Archäologinnen mehr in Museen und Archiven mit den Funden arbeiteten.¹² Es gelang ihr ab den 1960er-Jahren, sich als eine der führenden Expertinnen osteuropäischer Archäologie jenseits des Eisernen Vorhangs zu etablieren. In den 1980er-Jahren wurde bei ihr Lymphdrüsenkrebs diagnostiziert, dem sie schließlich erliegen sollte. In diesen Jahren hörte sie auf, Ausgrabungen zu leiten und Tagungen zu organisieren, und konzentrierte sich auf das Verfassen ihrer an ein breiteres Publikum gerichteten Bücher. Spätestens seit dieser Zeit unterhielt sie enge Bekanntschaften mit Exponentinnen des spirituellen Feminismus. Nach der Wende erhielt sie Ehrenwürden der litauischen Regierung, sie erlangte gar so etwas wie einen *celebrity status* durch einige Fernsehauftritte, ihre Ideen wurden in den 1990er-Jahren in Litauen von verschiedenen Kreisen rege rezipiert.

Der zweite Teil widmet sich Gimbutas' Ideen, Werk und Rezeption. In den 1960er-Jahren kam in den USA die *processual archaeology* auf, die versuchte, Archäologie näher an die Naturwissenschaften heranzurücken und hermeneutische Ansätze zurückzudrängen, denen sie eher verbunden blieb. In einem solchen Kontext stand sie mit ihrem Vorgehen im Abseits, gerade auch im Hinblick auf die von ihr propagierte Methode der Archäomythologie: „This led her to develop the whole new interdisciplinary approach to archaeology, archaeomythology. In her many essays dedicated to Gimbutas' life, Marler presented Gimbutas' theory of Old Europe and the Goddess spirituality as a result of superior intellectual insight, uncontaminated by any political or socio-psychological influences“ (S. 81).¹³

Dieser Einschätzung der „Methode“ als „whole new“ muss ich dezidiert widersprechen, denn die Kombination von Folklore/Volkskunde, Bräuchen und archäologischen Funden ist keine Erfindung von ihr, sondern greift auf Denkmuster der mythologischen Schule des

12 Ein Befund, der sich wohl auch auf kontinentaleuropäische Gepflogenheiten übertragen lässt. In einem Interview berichtet Margarita Primas, 1976 auf die neu geschaffene Professur für Ur- und Frühgeschichte der Universität Zürich berufen, dass sie bei vielen Grabungen vor ihrer Zeit als Professorin die Fundabteilung betreuen musste (Fuchs, 2016).

13 Joan Marler: *The civilization of the goddess* (HarperSanFrancisco, 1991).

19. Jahrhunderts zurück in ihrer Suche nach der Urform aus heidnischer Zeit. Dabei handelt es sich um eine Denkfigur, die in den 1930er- und 1940er-Jahren im Rahmen der Wiener mythologischen Schule erneut propagiert wurde. Ein ähnliches Vorgehen zur Entschlüsselung prähistorischer Spiritualität hat in den 1940er-Jahren Herman Wirth (1885–1981) vorgeschlagen. Der Matriarchatsforscher und überzeugte Nationalsozialist postulierte eine sakrale Schrift der matriarchalen (Ur-)Kulturen Europas. Eine Vorstellung, die sich in fast gleicher Art bei Gimbutas findet. Sie deutet Symbole auf Fundgegenständen der sog. Vinča-Kultur (ca. 5600 bis 4500 v. Chr.) als auf das Sakrale ausgerichtete Schrift, die sich dadurch von den später nachfolgenden Alphabeten der frühen Hochkulturen unterschieden haben soll, denen sie merkantilen Charakter attestiert.¹⁴ Spätestens dieses Zusammenspiel von Spiritualität und Esoterik führt in die Grenzgebiete der Wissenschaft, sodass die von ihr mit dieser neuen Methode und den damit verbundenen Ansätzen postulierten Visionen der Vergangenheit auch im Kontext der Anomalistik von Relevanz sind.

Zeitlich zwischen Wirth und Gimbutas hat der englische Kunsthistoriker Michael Dames ein ähnliches Vorgehen entwickelt, um bekannte englische Fundstätten wie Avebury als Kultorte der Großen Göttin umzudeuten, ganz ähnlich wie das seit 2000 der umtriebige schweizerische Volkskundler Kurt Derungs propagiert, der sich ebenfalls als Erfinder der archäomythologischen Methode inszeniert (vgl. Dames, 1976; Derungs, 2000).

In den 1970er-Jahren manifestiert sich Gimbutas' Beschäftigung mit Göttinnenkultur und der Frage nach dem Ursprung verschiedener europäischer Kulturen immer deutlicher. Seit dem Erscheinen von *Gods and Goddesses of Old Europe* (1974) interpretiert sie prähistorische Funde in einem „explicitly gendered and women-centered way“ (S. 111) und vertieft ihr schon länger erkennbares Interesse an prähistorischer Religion und Spiritualität, wobei sie ab den 1950er-Jahren einen Unterschied zwischen patriarchalen indoeuropäischen Kulturen und „a different, more gender egalitarian, indigenous European culture“ (S. 112) postuliert. Sie entwirft eine alternative Genese der europäischen Kultur. In ihren letzten Büchern *The Language of the Goddess* (1989) und *The Civilization of the Goddess* (1991) führte sie diese Überlegungen weiter aus. Probates Mittel, um diese vergangenen Gedanken- und Gefühlswelten zu erkennen und wiederzufinden, sind, neben archäologischen Funden, Folklore und Mythologie.

Navickaitė meint, dass sich in ihren Aufzeichnungen keine Belege finden, die eine Nähe zu feministischen Gruppen bezeugen.¹⁵ Auch wenn Navickaitė über Gimbutas' Selbstwahrnehmung schreibt: „Gimbutas strongly denied that the women's movement or any kind of political ideology had any influence on her work and findings in relation to the Goddess hypothesis“ (S. 81), stelle ich mich auf den Standpunkt, dass sie sich einer selbstreflexiven Positionierung in der Frage der Einflüsse auf ihre Vision der Vorzeit entzogen hat.

14 Kater (1997, S. 14) und Winter (2010, S. 170); zu Gimbutas' Vorstellung einer Schrift Alteuropas vgl. Fehlmann (2010, S. 278–282).

15 Vgl. auch S. 117–120, wobei dieser Befund doch verwundert, da ja Fotos bekannt sind, die sie mit Exponentinnen des spirituellen Feminismus zeigen, S. 159.

Die Vorstellung einer Großen Göttin der Vorzeit war bis in den 1960er-Jahre insbesondere in der englischsprachigen Wissenschaft unbestritten. Ein Abschied von dieser letztlich als unwissenschaftlich und ahistorisch zu taxierenden Vorstellung von einem Jahrtausende andauernden Zeitalter einer Großen Göttin setzte in breiterem Maße in den 1960er-Jahren ein.¹⁶ Gimbutas' Ausführungen wurden erst von der Fachcommunity ignoriert, bis dann der Wind drehte und sie ab den 1980er-Jahren zum Ziel von Kritik wurde. Das hängt mit dem veränderten Wissenschaftsverständnis der Archäologie zusammen, die mehr und mehr den Blick auf den sozio-kulturellen Kontext bei der Entstehung archäologischen Fachwissens richtete, was dazu führte, dass man unterscheiden wollte „between biased and objective research, and cast those theories that are clearly ideological outside the boundaries of proper science“ (S. 125). Diese Kritik richtete sich stark auf sie als Person, indem auf Parallelen ihrer Lebensgeschichte mit der Geschichte Alteuropas, das in mehreren Wellen von Reiternomaden aus den Steppen Russlands überrannt wurde, hingewiesen und auch festgehalten wurde, dass ihr Interesse an Göttinnen, Weiblichkeit und Fruchtbarkeit mit ihrem Eintreten in die Menopause koinzidiere¹⁷: „[...] Chapman and Meskell criticized Gimbutas' work by referencing Gimbutas' gender, nationality, and her traumatic experiences, thus reducing her scholarship to her personality and/or her biography. Appealing to those aspects of Gimbutas' experience that make her different from the – male, Western, privileged – norm of scientific objectivity, they argued her to be allegedly more susceptible to subjectivity and bias“ (S. 129). Navickaitė hält weiter fest, dass im Falle eines Mannes wohl nicht eine derart deutliche Engführung der Forschendenpersönlichkeit, Körperlichkeit und Lebensgeschichte gemacht worden wäre.

Sehr oft war Gimbutas dem Vorwurf ausgesetzt, die falsche Art von Feminismus in ihren Werken zu propagieren, weil sie einem Genderessentialismus das Wort rede, anstatt dass sie eine komplexere Sichtweise auf Gender und seine Entfaltungsmöglichkeiten in der Vorzeit entwickelt habe. Gimbutas' Vision des friedlichen Alteuropa passt sehr gut in die Weltanschauung des spirituellen Feminismus, gerade auch, weil sie ein alternatives Ursprungsnarrativ der europäischen Kultur entwirft: „Being feminists of a white European background, these women were grateful to Gimbutas for the possibility to realize that not everything connected with the Western civilization and whiteness was oppressive and patriarchal“ (S. 160–161).

Mit ihren letzten zwei Büchern *The Language of the Goddess* und *The Civilization of the Goddess* strebte Gimbutas eine Rekonstruktion der Symbolik Alteuropas an, verstanden als spirituelle Reise zu den frauenzentrierten, ganzheitlichen Ursprüngen der Kultur, die letztlich aus Europa stammt. Als eine der zentralen Figuren der verdrängten und verleugneten weiblichen Weisheit aus alteuropäischem Fundus verstand sie die Hexe, die sie als Modell des *empowerments* für Frauen sah. Damit liegt Gimbutas ganz auf der Linie des in den 1960er- und 1970er-Jahren aufgekommenen spirituellen Feminismus. Gimbutas sah sich selbst in der Rolle der Übersetzerin der prähistorischen Gefühlswelt und verglich sich mit *Ragana*, einer

16 Am Ausgangspunkt dieser Entwicklungen stehen die Aufsätze von Peter Ucko (1962) und Andrew Fleming (1969).

17 Dies gilt insbesondere für Hayden (1985), Chapman (1998) und Meskell (1995).

hexenähnlichen Gestalt der litauischen mündlichen Überlieferung, die ihr helfe, die Rätsel der Vergangenheit zu durchdringen. Mit dieser Identifikation nimmt sie eine im Rahmen der zweiten Frauenbewegung popularisierte Denkfigur auf, die sich via Exponentinnen der ersten US-amerikanischen Frauenbewegung über Jules Michelet (1798–1874) bis zu den Brüdern Grimm zurückverfolgen lässt. Gimbutas' Selbststilisierung als Erbin einer prä-sowjetischen, osteuropäischen Denktradition hatte großen Einfluss auf ihre Rezeption in feministischen Kreisen, indem sie Alteuropa als ein nicht weiter differenziertes Wunschkonglomerat Europas als friedliche Ursprungskultur setzt.

Nationalsozialismus, aber viel mehr noch Stalinismus wurden von ihr als Ausdruck der „perverse patriarchal rule“ (S. 164) umgedeutet. Diese beiden Bücher wurden zur Zeit des Falls des Eisernen Vorhangs veröffentlicht. Sie bezieht sich stark auf das Baltikum, das ihr zusammen mit anderen marginalisierten Gebieten Europas als Sammelbecken der matriarchalen Weisheit gilt. Hierin hat ihre Argumentationsweise Ähnlichkeit mit Zsuzsanna Budapest, der Gründerin von *Dianic Wicca*, die ihre ungarische Herkunft ebenfalls als Distinktionsmerkmal, das direkten Zugang zu verdrängtem Wissen erlaube, ins Feld führt. Dieser Rückbezug auf eine europäische Ursprungskultur kann als Antwort auf die beginnenden Klagen wegen kultureller und spiritueller Appropriation anderer religiöser Traditionen durch die großmehrheitlich weißen Vertreterinnen einer feministischen Spiritualität gelesen werden: „Here was a truly European culture, which was allegedly unmarked by the history of ruthless colonization and exploitation of foreign lands. Instead, it was a kind of Europeanness, which was marginalized and oppressed, and furthermore, had an authentic relation to the premodern and pre-patriarchal tradition of Goddess worship“ (S. 170).

Marija Gimbutas nahm auch innerhalb des postsozialistischen Feminismus eine inspirierende Rolle ein. Feministische Schriften aus dem Litauen der 1990er-Jahre verweisen regelmäßig auf ihr Werk.

Kennzeichnend für den litauischen Feminismus war die Abkehr vom sowjetischen Erbe der Gleichstellung, die als unnatürlich verstanden wurde. Das mag den Reiz von Gimbutas' Theorien einer weiblich geprägten Ursprungskultur für die Frauenbewegung in Litauen erklären. Im Zug des post-sowjetischen Nationalismus wurde Feminismus nicht nur als westlicher Import gedeutet, sondern es wurde auf eine eigene Geschichte des Feminismus in Litauen verwiesen, die sich auf die Zwischenkriegszeit mit ihrem allgemeinen gesellschaftlichen Aufbruch bezog, aber auch tiefer in der Geschichte verortet wurde. Das darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass dies mehrheitlich als eine Kompensation für den Ausschluss der Frauen aus der Geschichte verstanden werden muss.

Bei Gimbutas findet sich die Vorstellung des Christentums als etwas Fremdes in Europa, das eine ursprünglichere, wahrere Schicht europäischen Denkens und Fühlens in den Untergrund gedrängt hat, womit sie Ideen aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert aufgreift. In ihrem Verständnis hat sich diese Weisheit am längsten noch im Baltikum halten können, sodass dieses als wahre Wiege der europäischen Kultur dasteht. Das Randgebiet wird zum Zentrum. Ihr Werk muss als Modernitätskritik gelesen werden.

Navickaitė betont, dass sie mit der Studie Gimbutas' Weltansicht historisieren und im Kontext des Endes des Kalten Krieges beleuchten wolle. Das ist ihr sicherlich gelungen, auch wenn ich nicht in allen Details ihrer Interpretation folgen mag und selbst noch ein deutlich problematischeres Bild – was Inhalt, Quellen und deren Herkunft – von Gimbutas' mythisierendem Weltbild einer vorchristlichen, frauenzentrierten Ursprungskultur Europas zeichnen würde.

Navickaitė hat versammelt, was es über Marija Gimbutas zu wissen gibt, sie zeigt die problematischen Aspekte ihres Schaffens auf, das sich klar in eine Modernitätskritik einschreiben lässt. Eine Stärke des Buches ist insbesondere, dass sie die baltische Literatur zu Gimbutas einem dieser Sprache nicht mächtigen Publikum vermittelt, das teilweise neue Aspekte auf ihren Werdegang aufzeigt. Interessant wird es, wenn Navickaitė Quellen aus dem privaten Umfeld Gimbutas' einbindet, um die frühen Jahre kritischer und umfassender zu betrachten, als dies bisher der Fall war. Auch im Hinblick auf die Rezeption innerhalb der litauischen Frauenbewegung nach dem Ende der Sowjetunion eröffnen sich für ein westliches, englischsprachiges Publikum neue und interessante Facetten. Einige der Fragen, die mir in Bezug auf Marija Gimbutas auch nach dieser Studie noch nicht geklärt scheinen, beziehen sich darauf, wie sie ihre Themen in ihren Publikationen immer weiterentwickelt hat¹⁸ und wie sie das in ihrem Lehralltag als Universitätsprofessorin einfließen ließ.¹⁹ Mir scheint, dass man daran wohl sehr gut die Genese ihrer Vorstellung der Geschichte Europas zeigen kann, auch dass sich vielleicht erschließt, woher sich genauer ihre durchaus als problematisch zu nennenden Bereiche dieser These speisen. Davon abgesehen liefert Rasa Navickaitė eine lesenswerte Studie über eine bis heute polarisierende Forscherin und Visionärin.

Literatur

- Arnold, B., & Hassmann, H. (1995). Archaeology in Nazi Germany: The legacy of the Faustian bargain. In P.L. Kohl & C. Fawcett (Hrsg.), *Nationalism, politics, and the practice of archaeology* (S. 70–81). Cambridge University Press.
- Chapman, J. (1998). The impact of modern invasions and migrations on archaeological explanation: A biographical sketch of Marija Gimbutas. In M. Diaz-Andreu, S. Sørensen & M. Louise (Hrsg.), *Excavating women: A history of women in European archaeology* (S. 295–314). Routledge.
- Dames, M. (1976). *The Silbury treasure: The Great Goddess rediscovered*. Thames & Hudson.
- Derungs, K. (2000). *Landschaften der Göttin: Avebury, Silbury, Lenzburg, Sion: Kultplätze der Grossen Göttin in Europa*. Amalia.

18 In Bezug auf *Ancient Symbolism in Lithuanian Folk Art* (1958) und *The Language of the Goddess* (1989) lässt sich eine Weiterverwendung und Ausbreitung der Befunde auf den gesamteuropäischen Raum feststellen (Fehlmann, 2020).

19 Vgl. Timm (2019, S. 48–55), die anhand eines Vorlesungsskripts des nationalsozialistischen Volkskundlers Bruno Schier zeigen konnte, wie dieser sein Skript von den 1930er- bis in die 1950er-Jahre immer wieder an die herrschenden Verhältnisse anpasste.

- Fehlmann, M. (2010). Das Matriarchat: Eine vermeintlich uralte Geschichte. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 2(106), 265–288.
- Fehlmann, M. (2020). Bilder der Göttin im Spirituellen Feminismus. In J. K. Koch, C. Jacob & J. Leskovar (Hrsg.), *Frauen – Forschung – Archäologie: Bd. 13. Prähistorische und antike Göttinnen: Befunde – Interpretationen – Rezeption* (S. 221–245). Waxmann.
- Fleming, A. (1969). The myth of the mother-goddess. *World Archaeology*, 1(2), 247–261.
- Fontán, M. (2005). *Oswald Menghin: Ciencia y nazismo: El antisemitismo como imperativo moral*. Biblioteca nuestra memoria.
- Fuchs, M. (2016, September). Prof. Dr. Margarita Primas: „Wichtig ist es, die Übersicht über die Tiefe zu behalten“. https://www.gleichstellung.uzh.ch/de/ueber_uns/professorinnen/em-professorinnen/margaritaprimas.html
- Gimbutas, M. (1958). *Ancient symbolism in Lithuanian folk art*. American Folklore Society.
- Gimbutas, M. (1974). *The gods and goddesses of old Europe*. University of California Press.
- Gimbutas, M. (1989). *The language of the goddess*. HarperCollins.
- Gimbutas, M. (1991). *The civilization of the goddess*. HarperCollins.
- Hayden, B. (1985). Old Europe: Sacred matriarchy or complementary opposition? In A. Bonanno (Hrsg.), *Archaeology and fertility cult in the ancient Mediterranean: Papers presented at the First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean*. The University of Malta, 2–5 September 1985, (S. 17–30). Grüner.
- Kästner, S., Maier, V., & Schülke, A. (1998). Female PhD graduates from Tübingen. In M. Diaz-Andreu, S. Sørensen & M. Louise (Hrsg.), *Excavating women: A history of women in European archaeology* (S. 277–281). Routledge.
- Kater, M. H. (1997). *Studien zur Zeitgeschichte: Bd. 6. Das „Ahnenerbe“ der SS 1935–1945: Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches* (2. & ergänz. Aufl.). Oldenbourg.
- Meskel, L. (1995). Goddesses, Gimbutas and “New Age” archaeology. *Antiquity*, 69, 74–86.
- Timm, E. (2019). In Wahrheit und im Wahren, vor und nach 1945: Kultur und Quellenforschung bei Hans Moser und Bruno Schier. In S. Eggmann, B. Johler, K. J. Kuhn & M. Puchberger (Hrsg.), *Orientieren & Positionieren, Anknüpfen & Weitermachen: Wissensgeschichte der Volkskunde/Kulturwissenschaft in Europa nach 1945* (S. 25–60). Waxmann.
- Ucko, P. J. (1962). The interpretation of prehistoric anthropomorphic figurines. *Journal of the Royal An-thropological Institute of Great Britain and Ireland*, 92(1), 38–54.
- Winter, F. (2010). Die Urmonotheismustheorie im Dienst der nationalsozialistischen Rassenkunde. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 2(62), 157–174.