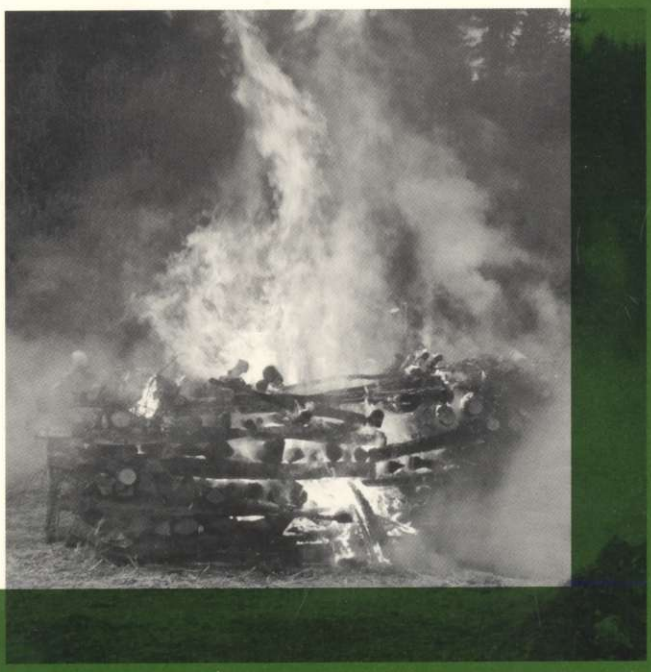
Bibl. Wiegand
R

Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift

EAZ



50. Jahrgang

Heft 4 2009

a/c 83 m

Inhalt

515 Editorial

Abhandlungen

N. Müller-Scheessel 519 Variabilität und Wandel von Bestattungspraktiken am Beispiel des hallstattzeitliche Gräberfeldes von Schirndorf

S. S. Tillisch 539 Roman ideological influences in Germania? Testing the evidence

F. Biermann et al. 565 Spätmittelalterliche Turmhügel in Niederschlesien. Das Beispiel von Klein Beltsc (Bełcz Mały, gm. Wąsosz)

J. Graefe et al. 601 Ein Scheiterhaufenexperiment aufgrund der Bauanleitung des Johann Ernst Clause Scharfrichter zu Lemgo

Diskussion

J. Greve & G. Neuhäuser 627 Zu den Determinanten menschlicher Entwicklung am Beispiel des *Homo floresiens*

Mitteilungen

G. H. Jeute 639 Dreieck Eurasien. Workshop in Erlangen, 6.–7. Mai 2010

Rezensionen und Annotationen

643 H. Peter-Röcher, Gewalt und Krieg im prähistorischen Europa. Bonn 2007 (S. Kahlow

653 Das Grosse Spiel. Hrsg. C. Trümpler. Köln 2008 (U. van der Heyden)

657 K. P. Hofmann, Der rituelle Umgang mit dem Tod. Oldenburg 2008 (U. Veit)

665 E. Svensson, The Medieval Household. Turnhout 2008 (C. Krauskopf)

671 Contemporary Archaeologies: Excavating Now. Ed. C. Holtorf & A. Piccini. Fran furt/M. et al. 2009 (H. Härke)

675 M. K. H. Eggert & S. Samida, Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie. Tübinge – Basel 2009 (S. Schreiber & P. Sturm)

679 Homo debilis. Hrsg. C. Nolte. Bremen 2009 (G. H. Jeute)

685 Siedlungsstrukturen und Burgen im westslawischen Raum. Hrsg. F. Biermann T. Kersting & A. Klammt. Langenweißbach 2009 (F. Ruchhöft)

689 Richtstättenarchäologie 2. Hrsg. J. Auler. Dormagen 2010 (S. Kahlow)

695 U. Böhner, Die Schicht E3 der Sesselfelsgrotte. Stuttgart 2008 (A. Pastoors)

EAZ Heft 4/2009

Hersausgegeben für den Lehrstuhl Ur- und Frühgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin von Johan Callmer und Ruth Struwe

Wissenschaftlicher Beirat:
Manfred K. H. Eggert (Tübingen), Alain Gallay (Genève), Chris Gosden (Oxford), Achim Leube (Berlin), Tadeusz Makiewicz (Poznań), Barbara Scholkmann (Tübingen), Ursula Thiemer-Sachse (Berlin), Karl R. Wernhart (Wien)

Unterstützt durch den Förderverein für Ur- und Frühgeschichte an der HU Berlin e. V.

Redaktion: R. Struwe
Anschrift der Redaktion: Hausvogteiplatz 5–7, 10117 Berlin
E-Mail: StruweR@geschichte.hu-berlin.de
Redaktionsschluss für dieses Heft: 08. August 2010
Layout und Satz: L. Schulte
Gestaltung und Satz des Umschlags: Atelier Fischer, Berlin
Druck und Bindung: Druckhaus Köthen

Umschlagbild: Brennender Scheiterhaufen im Experiment (zu J. Graefe et al.)

Contents

515 Editorial

Articles

N. Müller-Scheessel 519 Variability and change of burial practices. The Early Iron Age cemetery of Schirndorf as an example

S. S. Tillisch 539 Roman ideological influences in Germania? Testing the evidence

F. Biermann et al. 565 Late medieval mottes in Lower Silesia. The example of Klein Beltsch (Bełcz Mały, gm. Wąsosz)

J. Graefe et al. 601 An experiment on burning at the stake according to building instructions by Johann Ernst Clausen, the executioner of Lemgo

Discussion

J. Greve & G. Neuhäuser 627 Determinants of human somatic and cerebral development – exemplified by *Homo floresiensis*

Communication

639 Report on a scientific meeting by G. H. Jeute

643 **Book reviews and notes**

Variabilität und Wandel von Bestattungspraktiken am Beispiel des hallstattzeitlichen Gräberfeldes von Schirndorf[1]

von Nils Müller-Scheessel (Frankfurt am Main)

mit 8 Abbildungen, 1 Karte und 1 Tabelle

Zusammenfassungen

Religion und Ritual sind zweifellos wichtige, im archäologischen Diskurs aber zu wenig explizit reflektierte Themen. Das Religiöse wird erst im Ritual realisiert. Dennoch plädiert der vorliegende Aufsatz dafür, diese beiden Konzepte zu trennen. Die archäologische (Re-)Konstruktion religiöser Systeme ist zwar bis zu einem bestimmten Grad möglich, hilft jedoch nicht für das Verständnis der Veränderungen von Ritualen. Diese sind in erster Linie Performances, deren Form und Ablauf maßgeblich von den Teilnehmern mitbestimmt werden, wodurch jede Durchführung eines Rituals einzigartig ist. Dabei ist ein wichtiger Aspekt die Durchsetzung der individuellen Vorstellungen und Ansprüche der Teilnehmer; Rituale werden somit zu einem zentralen Instrument sozialer Auseinandersetzungen. Trotz ihres häufig konservativen Anscheins sind sie deshalb zumeist einem dynamischen Wandel unterworfen. Das lässt sich archäologisch vor allem im Bereich des Bestattungsrituals zeigen. Entsprechende Veränderungen werden im Folgenden an dem hallstattzeitlichen Gräberfeld von Kallmünz-Schirndorf in Bayern demonstriert. Die dortige Variabilität des Bestattungsmodus – Körper- oder Brandbestattung – und der Grabform – Kammer-, Nach- oder Einfachbestattung – wird im Einklang mit einem performativen Ritualverständnis als Ausdruck intensiver Auseinandersetzungen der Teilnehmer über die ‚angemessene' Bestattungsart verstanden.

Variability and change of burial practices. The Early Iron Age cemetery of Schirndorf as an example. Religion and ritual are undoubtedly important archaeological categories that are, however, rarely explicitly reflected upon. This paper argues that despite the fact that religion is only realised in ritual, both concepts should be treated separately. Principally, the (re-)construction of religious systems is archaeologically possible but this does not help understand changes in rituals. These are first and foremost performances whose form and course is mainly influenced by the participants. That is why each single ritual is unique. A significant aspect are the individual ideas and desires of the participants. In that way, rituals become important instruments for social struggle. Therefore, and despite their often conservative appearance, most rituals undergo dynamic changes. Such transformations are demonstrated with the Hallstatt cemetery of Kallmünz-Schirndorf in Bavaria. In accordance with the performative approach towards rituals the variability there in terms of burial rite – inhumation vs. cremation – and grave construction – chamber, secondary or simple burial – is explained as expression of intensive disputes among the participants over the most appropriate burial mode.

Einleitung

Selbst wer kein Anhänger der bekannten Hawkesschen „ladder of inference" (Hawkes 1954) ist, wird zugeben, dass die Erforschung religiöser Phänomene archäo-

Die Anmerkungen finden sich auf S. 534 f.

EAZ, Ethnogr.-Archäol. Z. 50, 2009, S. 519–537

logisch gesehen ein problematisches Unterfangen darstellt. Die archäologischen Funde und Befunde mit ihrer notorischen Vieldeutigkeit müssen eine anspruchsvolle Doppelfunktion erfüllen: Einerseits sollen Archäologen auf ihrer Grundlage die symbolgeladenen religiösen Äußerungen, d. h. rituelle Handlungen, interpretieren, andererseits müssen mit den archäologischen Quellen die Religionssysteme (re)konstruiert werden, ohne die wiederum ein Verständnis der religiösen Äußerungen kaum möglich ist. Aus diesem Dilemma gibt es keinen Königsweg; die Probleme sollten allerdings auch nicht davon abhalten, sich archäologisch mit den Thema Religion und Ritual zu beschäftigen, repräsentieren beide doch zweifellos soziale Phänomene, die die Welt der prähistorischen Menschen grundlegend strukturierten.

Im Alltagsverständnis stehen Religion und Ritual in einem komplementären Verhältnis: Während Religion den geistig-spirituellen Überbau bezeichnet, wird mit Ritual meist die praktische Basis, eben die Praktizierung von Religion, gemeint.[2] Im Vergleich mit anderen Bereichen des sozialen Lebens wird beiden von Archäologen meist ein ausgeprägtes Beharrungsvermögen unterstellt.[3] Das trifft aber beispielsweise auch für Ethnologen zu: „... the definitions of ritual ... have tended to share a presupposition about their object. In part because many rituals are indigenously represented as ‚ancient' and unchanging, rituals – unlike riots, for example – carry an albatross of connections to ‚tradition', the sacred, to structures that have generally been imagined in stasis" (Kelly & Kaplan 1990, 120). Nimmt man derartige Auffassungen ernst, so ergibt sich natürlich die Frage, wie unter diesen Umständen Veränderungen innerhalb der religiösen Sphäre überhaupt möglich sind.

Bekanntermaßen wird der Begriff „Ritual" bzw. „rituell" – innerhalb der deutschsprachigen Forschung auch in der Variante „kultisch" – in der archäologischen, aber auch der ethnologischen Literatur gerne als eine Art Restkategorie benutzt: „The archaeological category ‚ritual' thus often becomes an essentially residual one, defined principally by the absence of something else, namely a good alternative explanation" (Renfrew 1994, 52; ähnlich Goody 1961, 157). Ähnliches trifft für Religion interessanterweise nicht zu.[4] T. Insoll (2004 b) konstatiert eine starke Zurückhaltung bei den Archäologen, wenn es um Fragen der Religion geht, was aber für die mitteleuropäische Archäologie nur bedingt gilt.[5] Dennoch findet sich eine eingehende Reflexion von Archäologen über die Begriffe Ritual und Religion eher selten.[6] Ganz im Gegensatz dazu ranken sich um beide Termini innerhalb der ethnologischen Literatur – und darüber hinaus – schier endlose Definitionsversuche und Diskussionen, die sich letztendlich als wenig fruchtbar erwiesen haben.[7] Eine möglichst eindeutige Definition generiert offensichtlich nicht automatisch ein besseres Verständnis eines sozialen Phänomens. Deshalb will ich an dieser Stelle die Begriffe Religion und Ritual nicht neu definieren; vielmehr geht es um die Bedeutungsfelder, innerhalb derer diese Begriffe m. E. am sinnvollsten gebraucht werden. Für Übersichten über Religions- oder Ritualtheorien sei auf einschlägige Einführungen und Sammelbände wie Bennett 1996, Belliger und Krieger 1998 oder Metzner-Nebelsick 2003 (darin bes. Zipf 2003) verwiesen. Der Fokus liegt im Folgenden auf denjenigen Aspekten, die für die Konzeptualisierung von Veränderungen bei Religion und insbesondere Ritualen relevant sind. Als Beispiel dient das Bestattungsritual eines hallstattzeitlichen Gräberfeldes Süddeutschlands.

Das Verhältnis von Religion und Ritual

Stark vereinfacht gesehen pendeln die Auffassungen von Religion zwischen zwei Polen, die sich exemplarisch mit den Namen E. Durkheims (1981) und M. Eliade (1957) verbinden lassen: Hatte die Durkheim-Schule auf den zutiefst sozialen Charakter von Religion hingewiesen, betonte Eliade das genuin Eigenständige des „Sakralen", das für ihn eine universell gültige Kategorie sui generis darstellte.[8] Hier sei vorweggenommen, dass m. E. der Ansatz Eliades archäologisch gesehen weniger fruchtbringend als derjenige Durkheims ist, da der religiöse Symbolkosmos, auf den Eliade abhebt, weniger archäologische Anknüpfungspunkte bietet als die Sozialwelt Durkheims. Geht man wie Durkheim davon aus, dass zwischen dem „Religiösen" und dem „Sozialen" enge Verbindungen bestehen, ergeben sich über die Berücksichtigung sozialer Parameter auch Möglichkeiten, fundierte Aussagen über den religiösen bzw. rituellen Bereich zu treffen. Was bei Durkheim allerdings zu kurz kommt, ist die Perspektive der Akteure, worauf unten noch näher einzugehen ist.

Hinsichtlich der Verbindung von Religion und Ritual stehen wir – archäologisch gesehen – vor einem Paradox: In traditionellen Gesellschaften sind beide kaum voneinander zu trennen, bei der archäologischen Analyse sollte man sie jedoch m. E. streng differenzieren.

Generell ist Religion zumindest in traditionellen Gesellschaften nicht etwas, was man hat (oder nicht hat), sondern was „gemacht" wird, während und weil man es praktiziert. In sich geschlossene religiöse Systeme können höchstens religiöse Spezialisten wiedergeben. Religion äußert sich im Vollzug, im Ritual:[9] „Im Ritual ist nicht nur Sehen Glauben, sondern Tun ist Glauben" (Rao & Köpping 2000, 6 nach Myerhoff 1977, 223). Rituale ermöglichen individuelle religiöse Erfahrungen (Renfrew 1994, 48), die ethnographisch beobachtbar und durch Befragung kommunizierbar sind. Die Dichotomie zwischen Religion und Ritual besteht also nur scheinbar und behindert insofern das Verständnis traditioneller religiöser Äußerungen (s. dazu auch Prohl 2003).

Analytisch ist die Trennung dennoch sinnvoll, sofern man Religion als eine spezifische Form der Weltsicht auffasst, die von einer größeren Gruppe Menschen geteilt wird und deren Denken und Handeln strukturiert. Diese „Weltsicht" ist kaum ein in sich geschlossenes kohärentes Ganzes, da sie von den Gruppenmitgliedern nur in geringem Maße bewusst reflektiert wird (und werden kann). Auch deshalb ist sie nur fragmentarisch und häufig sehr indirekt nachvollziehbar, dennoch ist der Versuch ihrer partiellen Rekonstruktion nicht von vornherein vergeblich. Sofern sich im archäologischen Befund Regelmäßigkeiten nachweisen lassen, die das Hier und Jetzt anscheinend transzendieren, sind vermutlich Teile des religiösen Weltbildes erfasst. Ein Beispiel möge die regelhafte Ausrichtung der hallstattzeitlichen Toten nach Süden sein, die Ausdruck religiöser Präferenzen bestimmter Himmelsrichtungen sein dürfte.[10] Auch die regelhafte Beigabe von Speisen ist am ehesten als Gabe an den Toten zu deuten; als solche ist sie zweifellos Teil einer kollektiven, kommunikativen Handlung (Gramsch 2005, 49), aber auch Hinweis auf einen wie auch immer gearteten Jenseitsglauben.

Entscheidend hierbei ist, dass der individuelle Befund ohne größere Aussagekraft ist; erst wenn eine größere Zahl gleichartiger Beobachtungen vorliegt, ist die Ableitung sozialer Regeln möglich. Diese können dann wie im vorliegenden Fall als Ausdruck eines fragmentierten religiösen Systems gedeutet werden. Rituale – bei den beiden

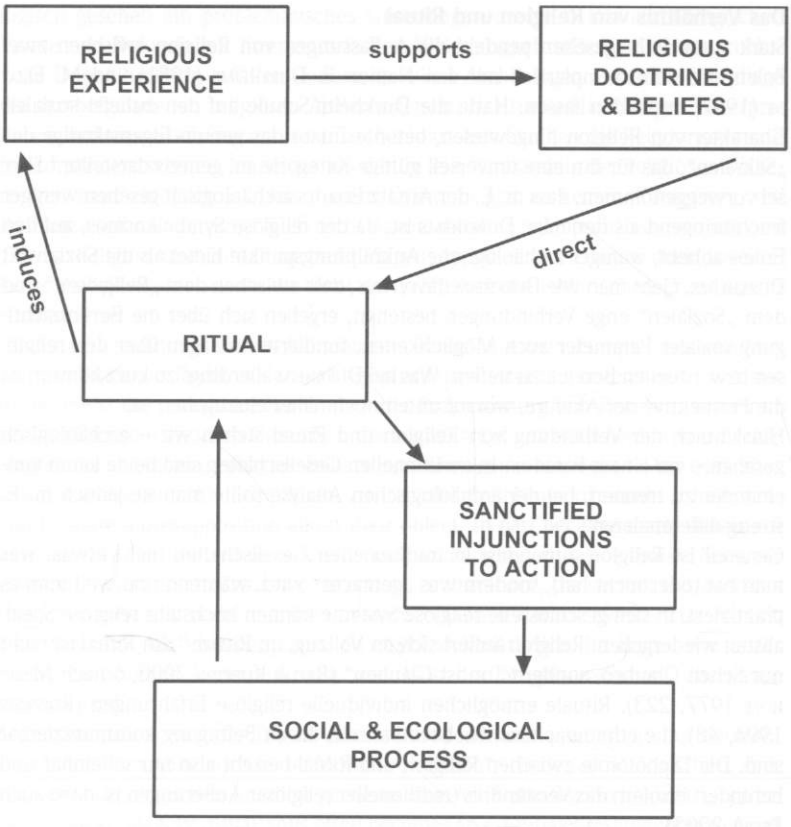


Abb. 1
Verhältnis von Religion und Ritual nach C. Renfrew. Aus: Renfrew 1994, 49, fig. 6.1

obigen Beispiele Bestattungsrituale – und ihr archäologischer Niederschlag geben in ihrer Regelhaftigkeit also Hinweise auf zugrunde liegende religiöse Vorstellungen. In aller Schärfe soll aber bereits an dieser Stelle betont werden, dass dies nicht heisst, dass Rituale von Religion determiniert würden. Religion ist ohne Ritual nichts, umgekehrt stimmt das jedoch nicht. Dass nämlich über Regelhaftigkeiten insbesondere bei Ritualen Rückschlüsse auf die zugehörigen religiösen Systeme möglich sind, bedeutet nicht automatisch, dass das rituelle Handeln der Akteure durch diese religiösen Vorstellungen bestimmt oder auch nur motiviert wäre. Eine entsprechende Grafik von C. Renfrew (1994, 49 nach R. A. Rappaport; hier Abb. 1) weist m. E. in die falsche Richtung. Form und Durchführung eines Rituals werden vom religiösen System lediglich mittelbar beeinflusst, indem sich die Ausführenden religiös konnotierter Symbole bedienen (Abb. 2), d. h. das System schlägt sich lediglich indirekt nieder. Über die Vorstellungen und Motivationen des Einzelnen sind deshalb archäologisch keinerlei Aussagen möglich. Lediglich die kollektiv gültigen religiösen Ideen sind partiell und – durch die Erhaltungs- und Überlieferungsbedingungen gefiltert – archäologisch zugänglich. Sobald eine Handlung auf das kollektive Symboluniversum zurückgreift, spielt es nämlich keine Rolle mehr, ob die entsprechenden Vorstellungen vom Individuum geteilt werden oder nicht.[11] Hierbei bedarf es wohl keiner

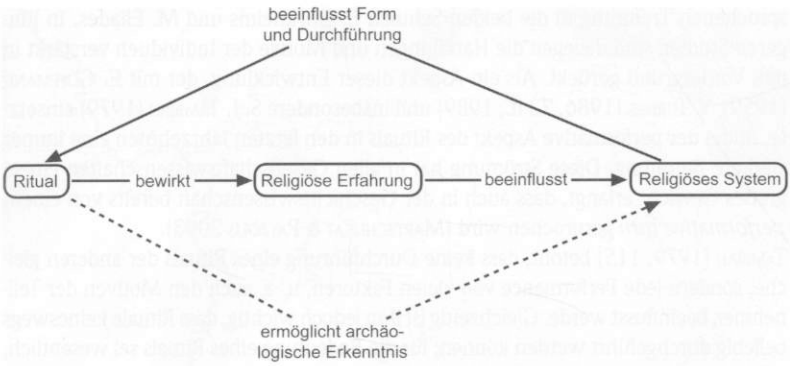


Abb. 2
Verhältnis von Religion und Ritual, Abb. 1 modifiziert. Eingetragen auch die archäologischen Erkenntnismöglichkeiten des religiösen Systems via Ritual. Grafik: Verfasser

besonderen Betonung, dass diese kollektiven Vorstellungen keineswegs als etwas Statisches aufgefasst werden sollten, sondern sich ständig im mehr oder weniger bewegten Fluss befunden haben dürften.

Rituale sollten deshalb vom religiösen Bereich entkoppelt und beide – Religion und Ritual – als zwei unterschiedliche Forschungsfelder anerkannt werden.[12] Rituale beinhalten das variable Tun von Individuen, während Religion die kollektiven Vorstellungen umfasst, aus denen sich die Individuen für die Rechtfertigung ihres Tuns bedienen.

Die Begründung für diese Sichtweise des Verhältnisses von Religion und Ritualen ergibt sich aus der modernen Auffassung von Ritualen. Die weiteren Erörterungen konzentrieren sich deshalb auf dieses Forschungsfeld, das der Rituale, wobei aber auch hier Vollständigkeit keineswegs angestrebt ist.

Ritual als Performance

Die Auffassung dessen, was ein Ritual ausmacht, ist aufs Engste mit der zugrunde liegenden Ritualdefinition verbunden, deren Zahl längst nicht mehr zu überblicken ist. Im Laufe des 20. Jahrhunderts ist der Ritualbegriff geradezu inflationär gebraucht worden. Beispielsweise bezeichnete der Soziologe E. Goffmann (1967; 1974) zahlreiche Aspekte des Alltagshandelns als „ritualisiert". Diese Perspektive hat sicherlich ihre Berechtigung, sofern man Rituale lediglich als standardisierte, stereotype Handlungen auffasst; sie trägt allerdings wenig zum Verständnis etwa von Bestattungsritualen bei. Insofern ist die Unterscheidung zwischen Makro- und Mikroriten nützlich, wie sie A. Bergsen (1998) getroffen hat. Unter die Mikroriten wären etwa Handlungen wie Begrüßungsrituale zu zählen. Derartige Mikroriten bleiben im Folgenden gänzlich unberücksichtigt, auch deshalb, weil sie archäologisch kaum nachweisbar sind. Ausgangspunkt sind also solche Riten bzw. Rituale – die Begriffe werden hier austauschbar gebraucht –, die auch im Alltagsverständnis mit dem Terminus „Ritual" belegt werden. Dass diese Rituale wiederum in einzelne Sequenzen unterteilt werden können, ist an dieser Stelle nicht von Belang.[13]

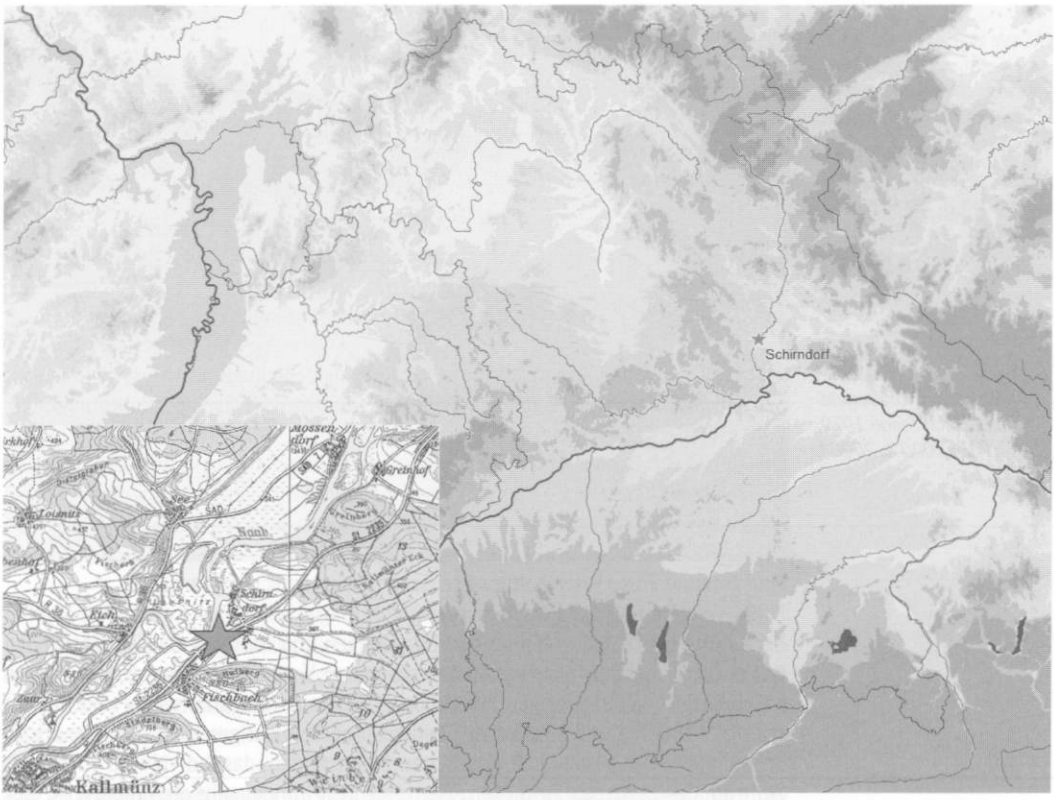
Die Ansätze der älteren Ritualforschung lassen sich grob in intellektualistische und symbolistische untergliedern.[14] Während die intellektualistische Position vor allem danach gefragt hat, was Rituale erreichen sollen und welche gesellschaftliche Funktion sie erfüllen, interessierte sich die symbolistische für die hinter den Handlungen stehenden zeichenhaften Zusammenhänge. Dies entspricht der oben bereits ange-

sprochenen Trennung in die beiden Schulen E. Durkheims und M. Eliades. In jüngeren Studien sind dagegen die Handlungen und Motive der Individuen verstärkt in den Vordergrund gerückt. Als ein Aspekt dieser Entwicklung, der mit E. Goffmann (1959), V. Turner (1986, 72 ff.; 1989) und insbesondere S. J. Tambiah (1979) einsetzte, findet der performative Aspekt des Rituals in den letzten Jahrzehnten eine immer stärkere Betonung. Diese Strömung hat in allen Gesellschaftswissenschaften ein so großes Gewicht erlangt, dass auch in der Geschichtswissenschaft bereits von einem *performative turn* gesprochen wird (Martschukat & Patzold 2003).

Tambiah (1979, 115) betont, dass keine Durchführung eines Rituals der anderen gleiche, sondern jede Performance von vielen Faktoren, u. a. auch den Motiven der Teilnehmer, beeinflusst werde. Gleichzeitig ist ihm jedoch wichtig, dass Rituale keineswegs beliebig durchgeführt werden können; für die Bedeutung eines Rituals sei wesentlich, dass gewisse formale Grundvoraussetzungen erfüllt sind: Rituale würden in verschiedenem Maß von Konventionen, stereotypen und redundanten Handlungen und stark kondensierten Inhalten geprägt (ebd., 119). „Performativ" sind Rituale für TAMBIAH deshalb in dreifacher Hinsicht: 1. als konventionalisierte Handlung; 2. als vom Individuum intensiv erfahrenes Handeln; 3. als abstrakte kulturelle Werte, die während der Performance von den Akteuren evoziert bzw. mit ihr verbunden werden.

Die Bedeutung eines Rituals konstituiert sich also erst in der Durchführung (Martschukat & Patzold 2003, 10). Dabei sind Rituale umso wirkungsvoller, je undurchschaubarer ihre Wirkungsweise für die Beteiligten bleibt (Wimmer & Schäfer 1998, 12). Insbesondere dieser Aspekt – die Generierung von Sinn während der Durchführung des Rituals – ist es, der die Instrumentalisierung von Ritualen durch die teilnehmenden Individuen ermöglicht. Die Motive der Individuen – und damit deren Einfluss auf Durchführung und Ausgang eines Rituals – sind unabdingbarer Bestandteil von Ritualen und, wie Gerholm (1998, 201) richtig bemerkt, essentiell zum Verständnis der jeweiligen historischen Entwicklung der betreffenden Rituale. Das Anerkennen der Wichtigkeit der Motivationen aller Teilnehmer eines Rituals heißt allerdings nicht, dass alle Individuen denselben Einfluss ausüben. Das Gegenteil ist der Fall: Zwischen den Teilnehmern eines Rituals herrscht ein Machtgefälle, das durch die Durchführung des Rituals – je nach Ausgang – gestärkt oder abgeschwächt wird.

In Bezug auf das Sozialsystem kann das Ritual in den meisten Fällen – es gibt auch Rituale des Umsturzes – als Struktur bewahrend, d. h. als konservativ, angesprochen werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass deshalb auch die Form des Rituals konservativ sein muss, sie muss lediglich als konservativ erscheinen. Indem die Ausführenden des Rituals eine scheinbar unveränderliche Welt darstellen, erlangen sie die für die Durchführung unbedingte Autorität; ein Ritual, das keine Ehrfurcht einflößt, dessen Ausführung nicht authentisch wirkt, büßt an Wirkung ein oder verliert sie ganz (Roa & Köpping 2000, 20). Gleichzeitig wird in der Durchführung des Rituals diese Autorität gestärkt, da die Teilnehmer sie allein durch ihre Teilnahme akzeptieren (Kelly & Kaplan 1990, 140); durch die Teilhabe am Ritual geben die Teilnehmer einen Teil ihrer Freiheit auf (Wimmer & Schäfer 1998, 13). Entsprechend formuliert R. A. Rappaport (1998): „Das Ritual ist einzigartig, weil es zugleich Konventionen etabliert, d. h. ihnen Ausdruck und Akzeptanz verleiht, und sie gegen Missbrauch schützt. Durch das Aussprechen und die Akzeptanz von Konventionen beinhaltet das Ritual nicht bloß eine symbolische Repräsentation eines Sozialvertrages, sondern auch den Vollzug dieses Sozialvertrages" (201). Damit wird verständlich, wieso Ri-



Kt. 1
Lage des Gräberfeldes von Schirndorf. Kartengrundlage: CGIAR-CSI SRTM 90m DEM; Detailkarte: Amtl. Topogr. Karte 1:50 000 Bayer. Landesvermessungsamt auf CD-ROM

tuale einen so hohen Stellenwert genießen. Letztendlich geht es beim Ritual um die Deutungshoheit (Kertzer 1988, 174 ff.), und zwar nicht nur um die Deutungshoheit beim Ritual an sich, sondern hinsichtlich der Welt schlechthin. Zugleich wird aber auch deutlich, dass Rituale keineswegs wie ein Tunnel sind, in dem es nur ein Vor-, aber kein Rück- oder Seitwärts gibt,[15] sondern dass die Akteure durchaus – wenn auch in unterschiedlichem Maße – in der Lage sind, den Ausgang und vor allem die Interpretation eines Rituals zu manipulieren – und damit seinen Wandel einzuleiten. Wie es D. S. Gardner (1983) im Zusammenhang mit einem bemerkenswerten Beispiel ausdrückte: „... if the gods speak they do not, for all that, say very much. And it is in the space between divine words that human history is able to insert a lever" (358). Der Widerspruch zwischen dem Autoritätsanspruch des Rituals und den Manipulationsmöglichkeiten der Teilnehmer ist dabei inhärent: Setzen die das Ritual Leitenden ihren Autoritätsanspruch durch, führt dies zur Festigung ihrer Macht; gelingt es den Teilnehmern jedoch, die Richtung des Rituals zu beeinflussen, bröckelt die Autorität. Letztendlich sind es immer die Akteure, die Entscheidungen treffen müssen und so gleichzeitig zu Reproduktion und Wandel ihrer Welt beitragen. Dass sie dabei selbstverständlich nicht vollständig frei handeln, sondern sich auf frühere Handlungen, Erfahrungen oder Leitbilder beziehen, kurz: sozialisiert sind, und zudem innerhalb eines Netzes sozialer und gesellschaftlicher Abhängigkeiten agieren,

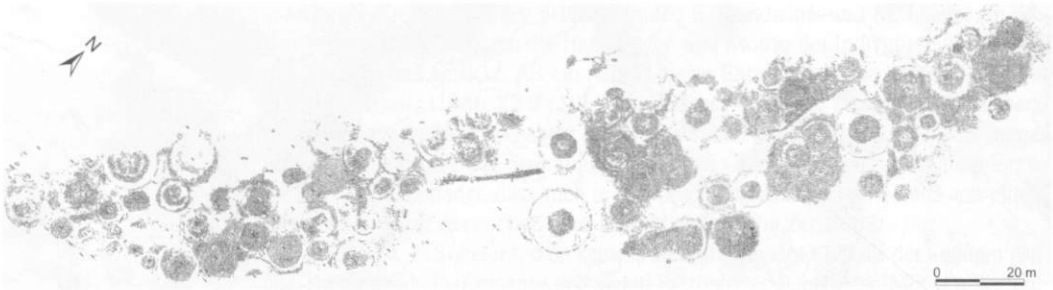


Abb. 3 Schirndorf. Gräberfeldplan. Nach Stroh *1979; 1988; 2000 a; 2000 b*

sollte auf der Hand liegen. Ob man diese soziale Bedingtheit der Individuen als „Strukturen" (Anthony Giddens), „Habitus" (Pierre Bourdieu) oder „Konfigurationen" (Norbert Elias) bezeichnet, ist im vorliegenden Zusammenhang zweitrangig. Die Entscheidungsspielräume und Einflussmöglichkeiten der Individuen in den je spezifischen Situationen – im vorliegenden Fall von Ritualen – gegeneinander abzuwägen und die daraus resultierenden Veränderungen des sozialen Beziehungsnetzes, der gesellschaftlichen Wirklichkeit insgesamt zu erschließen, scheint mir jedenfalls eine zentrale Frage jeder kulturwissenschaftlichen Forschung zu sein.[16]

Diese Veränderung der Perspektive weg von Fragen nach Zweck und symbolischer Bedeutung von Ritualen hin zu den Handlungen und Motiven der Teilnehmenden ist sicherlich mehr als nur eine Modeerscheinung,[17] selbst wenn zu berücksichtigen ist, dass diese Veränderungen zweifellos in Zusammenhang zu sehen sind mit der seit den 1980er Jahren merklichen Tendenz innerhalb der gesellschaftswissenschaftlichen, aber auch gesellschaftspolitischen Diskussionen, das Individuum wieder ins Zentrum des Diskurses zu rücken. Zugrunde liegt ihr vielmehr die Erkenntnis, dass für ein tieferes Verständnis von Ritualen die Sicht- und Handlungsweise der Teilnehmenden essentiell ist, da diese kreativ mit den von ihnen vorgefundenen kulturellen Elementen operieren. Außerdem ermöglicht erst diese Fokussierung auf die Ebene der Teilnehmer eine Inkorporierung von Veränderungen. Sowohl die intellektualistische wie auch die symbolistische Position stehen Veränderungen bei Ritualen notwendigerweise hilflos gegenüber, da sie weder den Anstoß für Veränderungen noch deren rituelle Verarbeitung überzeugend konzeptualisieren konnten und können. Dazu bedarf es der Perspektive der Akteure.[18]

Für die Archäologie wirft dieser Perspektivenwechsel schwerwiegende Probleme auf, birgt jedoch auch besondere Chancen: Da sowohl die Motivation der Handelnden wie auch die Handlungen einzelner Individuen archäologisch gesehen kaum eruierbar sind, scheint mit dem performative turn zunächst eine einschneidende Beschränkung archäologischer Aussagemöglichkeiten verbunden zu sein. Insbesondere bedeutet diese Sichtweise, dass Fragen nach dem „Warum?" eines Rituals, beispielsweise nach den religiösen Motiven der Partizipienten, sinnlos, weil nicht zu beantworten sind. Genau deshalb wird hier vehement für die Entkoppelung von Religion und Ritual plädiert (so auch Prohl 2003).

Der Perspektivenwechsel bietet jedoch auch Chancen, weil mit ihm die große Stärke der Archäologie, nämlich ihre zeitliche Tiefe, auf der Ebene der Rituale eine Aufwertung erfährt. Mit der Konzeptualisierung von Ritualen als Dramen, als performances,

Abb. 4
Schirndorf. Ansicht des Hügels 110 mit Steinpackung und -kreis von Nordosten. Nach Stroh *2000 a, 67,1*

bei der jede Aufführung einzigartig ist, sind Veränderungen von Ritualen kein epistemologisches Problem mehr, sondern notwendige Folge ihres Vollzugs durch Individuen. Diese Veränderungen – und die ihnen zugrunde liegende Logik – erschließen sich jedoch erst über die Beobachtung längerer Zeiträume.

Ein archäologisches Beispiel: Veränderungen bei den hallstattzeitlichen Bestattungsvorgängen Süddeutschlands

Für das archäologische Beispiel greife ich auf das hallstattzeitliche Gräberfeld von Kallmünz-Schirndorf zurück, das modern gegraben und sehr gut vorgelegt ist.[19] Da auf ihm zudem die gesamte Dauer der Hallstattzeit hindurch bestattet wurde, bietet es uns einen ausgezeichneten Einblick in die Variationen und Veränderungen des Bestattungsrituals.

Das Gräberfeld von Schirndorf liegt zwischen den beiden Orten Schirndorf und Fischbach auf einer leicht erhöhten Terrasse der Naab in der heutigen Gemeinde Kallmünz in Bayern (Kt. 1). In den 1960er und 1970er Jahren wurde es weitgehend vollständig ausgegraben, wobei die Befunde eine leidliche Erhaltung zeigten. Das Gräberfeld umfasste über 100 Hügel (Abb. 3), die jeweils aus mindestens einer mit einer Steinpackung bedeckten, vermutlich hölzernen Kammer bestanden – auch ‚Aufstockungen' sind belegt – und meist von einem oder mehreren Steinkränzen umgeben waren (Abb. 4). In den Kammern wurde vielfach nachbestattet, daneben kommen einfache Gräber in der Peripherie der Hügel häufig vor (zu den Grabtypen s. auch unten).

Aufgrund der luziden Neubewertung der Schirndorfer Befunde durch R. Hughes (2001) sind wir in der Lage, die Handlungsabläufe bei der Errichtung und Ausstattung der Grabkammern idealtypisch zu rekonstruieren (Abb. 5). Danach wurde der Tote zunächst abseits des Gräberfeldes verbrannt und sein Leichenbrand

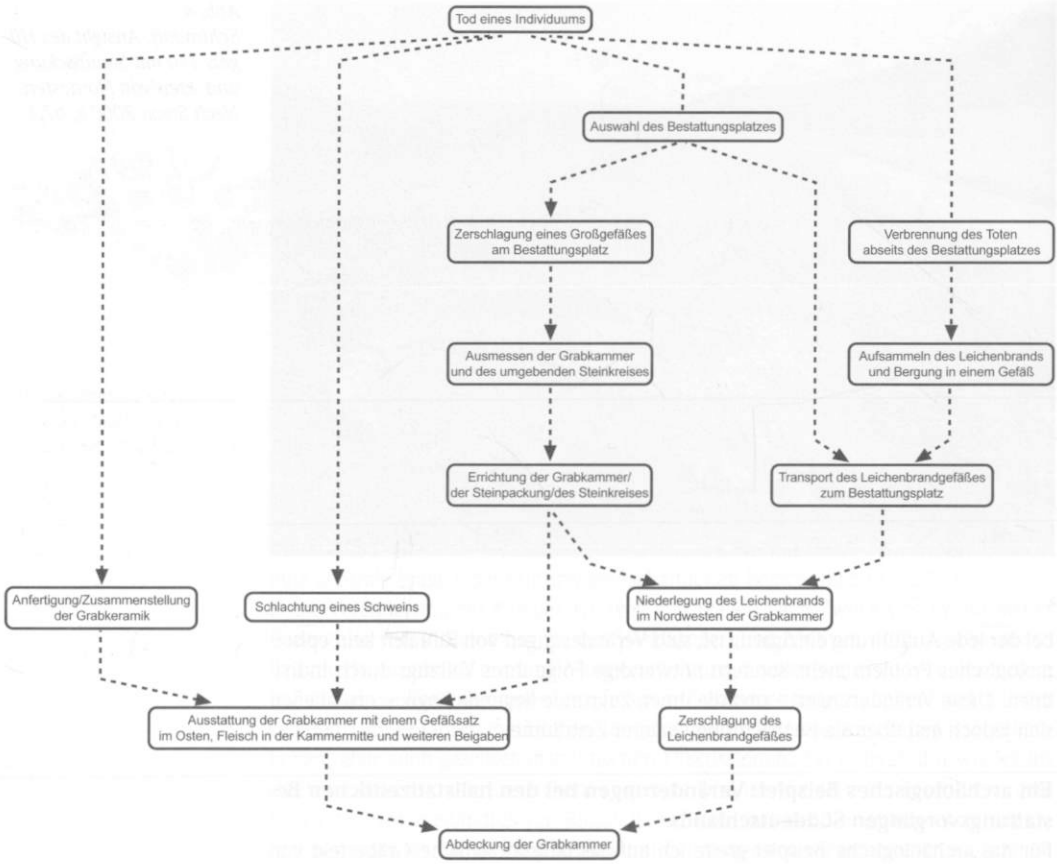


Abb. 5 Idealtypische Rekonstruktion der Handlungsabläufe bei Errichtung und Ausstattung der Grabkammern. Grafik: Verfasser

anschließend aufgesammelt. Dabei war offensichtlich lediglich angestrebt, einen repräsentativen Anteil aufzusammeln, da der größte Teil des Leichenbrands fehlt. Wahrscheinlich bereits im Zuge der Bestattungsvorbereitungen wurde die für die Kammer bestimmte Keramik angefertigt oder zumindest in Sets zusammengestellt. Nach der Auswahl des Bestattungsplatzes zerschlug man dort ein Großgefäß und verstreute seine Scherben. Dann wurde die Grabkammer und der Hügel bzw. der ihn kennzeichnende Steinkreis sorgfältig ausgemessen. Nach der Errichtung der Kammer wurden die Beigaben in der Grabkammer deponiert, den Gefäßsatz stellte man dabei in den Osten der Kammer. Der Leichenbrand wurde wahrscheinlich mittels einer Schüssel samt Deckschale zur Kammer transportiert, dort im Nordwesten der Kammer ausgestreut und das Transportgefäß anschließend zerschlagen. Der letzte für uns archäologisch sichtbare Akt bestand in der Abdeckung der Grabkammer.

Für eine Reihe von Gräbern lässt sich diese Abfolge wahrscheinlich machen. Aber ist sie repräsentativ für alle Bestattungen? Tatsächlich lassen sich zahlreiche Gräber anführen, die diesem Schema schon von ihrer Anlage her nicht entsprechen können: Da wären zum einen die Körperbestattungen zu nennen, die bereits in einer frühen

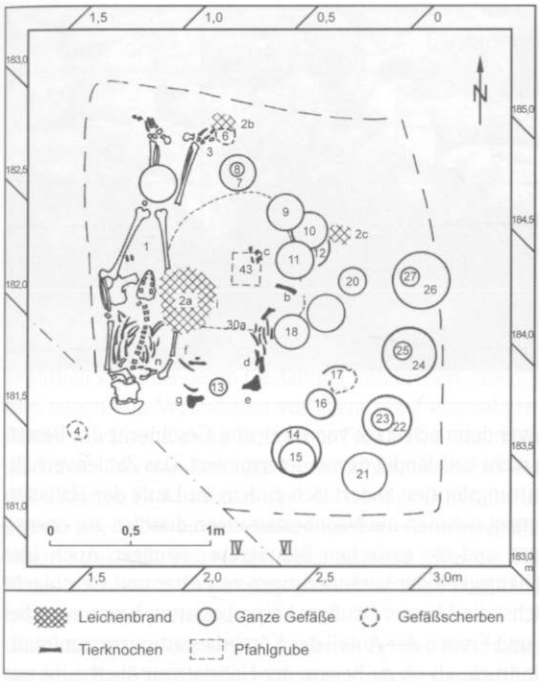


Abb. 6
Schirndorf. Hügel 33 – „Erstbelegung". Man beachte den Leichenbrand im Bereich der rechten Hüfte des Individuums (2a) stratigraphisch über dem Skelett liegend. Nach Stroh *1979, 117 Abb. 31; Taf. 43,1*

Phase des Gräberfeldes vereinzelt auftreten. Für sie entfallen selbstverständlich alle Punkte, die mit der Verbrennung des Leichnams zu tun haben. Auch der Transport und die Niederlegung des Individuums mussten zwangsläufig anders als bei den Brandbestattungen geregelt werden. An zweiter Stelle sind die zahlreichen Nachbestattungen zu nennen, die sowohl Brand- wie auch Körperbestattungen umfassen. Für sie wurde kein eigener Hügel errichtet, sondern ein bereits bestehender „aufgestockt" oder das Individuum in eine ältere Kammer eingebracht (Abb. 6). Auch für diese Fälle kann die obige Liste keine Gültigkeit besitzen. Weiter ist auf die zahlreichen einfachen Brandbestattungen hinzuweisen, die ohne aufwendigen Grabbau bestattet wurden (Abb. 7). Schließlich gibt es noch einige seltenere Grabformen (z. B. in den Boden eingetiefte Körperbestattungen), die das Spektrum möglicher Grabformen erweitern. In allen diesen Fällen ist demnach von der oben dargestellten Abfolge deutlich abgewichen worden; die „idealtypische" Bestattung erweist sich somit eher als Ausnahme denn als Regel.

Zwischen den verschiedenen Grabformen und den ergänzenden nicht-archäologischen Informationen, insbesondere den anthropologisch gewonnenen Daten zu Alter und Geschlecht der Toten, existieren enge Korrelationen: Kinder und Frauen wurden vornehmlich verbrannt, und ihre Bestattung erfolgte überwiegend in den sog. einfachen Brandgräbern in der Peripherie der Grabhügel. Alternativ wurden sie als Nachbestattung in bereits bestehende Grabkammern eingebracht oder in „aufgestockten" Kammern über bestehenden Grabkammern. Für Frauen wurden nur in Ausnahmefällen eigene Grabhügel errichtet. Dies blieb überwiegend Männern vorbehalten (Tab. 1).

Abb. 7
Schirndorf. Urnengrab 193 unter dem südlichen Teil des Steinkranzes von Hügel 166. Nach Stroh *2000 b, Taf. 79,2*

Die Behandlung der Toten war demnach stark von Alter und Geschlecht der Bestatteten abhängig, wenn auch nicht vollständig davon determiniert. Das Zahlenverhältnis der verschiedenen Bestattungsformen ändert sich zudem im Laufe der Hallstattzeit: Zum Ende der Hallstattzeit nehmen die Nachbestattungen deutlich zu; ebenso werden die Körperbestattung und die einfachen Brandgräber häufiger. Auch hier zeigt sich eine deutliche Abhängigkeit der Veränderungen von Alter und Geschlecht der Toten. So werden zunächst die Männer häufiger körperbestattet, bevor auch bei den Kindern, Jugendlichen und Frauen der Anteil der Körperbestattungen zunimmt. Generell erhält man den Eindruck, als ob zu Beginn der Hallstattzeit überhaupt nur ein Teil der Toten – vornehmlich solchen männlichen Geschlechts – eine Bestattung erhalten habe, die archäologisch nachweisbar ist (Abb. 8).

Wir fassen somit in Schirndorf deutliche Variationen und Veränderungen in der Behandlung der Toten, d. h. im Bestattungsritual, die teilweise parallel nebeneinander her abliefen, teilweise je nach Alters- und Geschlechtsgruppe auch zeitlich verschoben. Diesen Veränderungen wird man sicherlich nicht gerecht, wenn man eine einheitliche Bedeutung oder einen feststehenden „Zweck" des Rituals im Sinne der oben skizzierten dominanten Interpretationsschemata voraussetzt. Genausowenig kann man davon ausgehen, dass die Entscheidungen von der Trauergemeinde einfach entlang eines Flussdiagramms (wenn A, dann B, sonst C etc.) gefällt wurden. Dafür waren die notwendigen Entscheidungen einerseits zu vielfältig und ist die archäologisch feststellbare Variabilität andererseits zu hoch. Vielmehr entspricht das oben skizzierte Bild am ehesten den schwierigen Entscheidungsfindungen bei der Ausgestaltung des Bestattungsrituals, wie sie ethnographisch für viele Gruppen belegt sind.

Zu den eindrücklichsten Beispielen in dieser Hinsicht gehört der Bericht von H. Levine (1977) über die Kafe im östlichen Hochlanddistrikt von Papua-Neuguinea. Insgesamt repräsentieren die Kafe eine typische Big Man-Gesellschaft ohne scharf ausgeprägte Hierarchien. Als quasi archäologischer Idealfall hängen Umfang und Aufwand der Bestattungsfeierlichkeiten stark vom Status des Toten ab. Abhängig vom Status ist jedoch auch das Interesse der Lebenden an der Mitgestaltung der Totenfeierlichkeiten. Bei einem Kind oder einem wenig angesehenen Erwachsenen sind in der Regel nur die unmittelbaren Anverwandten involviert. Sofern jedoch der Tote einen wichtigen Platz im Leben der Gemeinschaft eingenommen hat, steigt auch der

	Erstbestattung/ Zentralgrab	Einfachgrab	Nachbestattung
Infans	13	12	13
Juvenil	3	0	3
Weiblich	10	15	13
Männlich	21	10	24

Tab. 1
Schirndorf. Geschlecht und Alter der Bestatteten in Relation zur Bestattungsart

Kreis derer exponentiell an, die zu den Zeremonien eingeladen werden müssen und eventuell sogar bei deren Gestaltung mitzureden haben. Im Falle eines Mannes sind dies neben den Verwandten vor allem seine ehemaligen Tauschpartner in anderen Dörfern, während es im Falle einer Frau ihre konsanguinen – außerhalb des Dorfes lebenden – Verwandten sind. Dieser größere Kreis der Teilnehmer führt automatisch zu heftigeren Diskussionen über die richtige Durchführung der Bestattungsfeierlichkeiten, als es bei einem unbedeutenden Gemeinschaftsmitglied der Fall wäre. In einem konkreten Fall waren beispielsweise zwei der Söhne des Verstorbenen sehr daran interessiert, ihre eigene gesellschaftliche Position durch beeindruckende Feierlichkeiten zu verbessern.

Unabhängig von der Frage, ob wir es bei der Schirndorfer Gemeinschaft ebenfalls mit einer Big Man-Gesellschaft zu tun haben oder nicht, macht das Beispiel deutlich, dass die Wahl der angemessenen Bestattungsfeierlichkeiten für Gesellschaften, bei denen der Bestattung ihrer Toten hohe soziale Bedeutung zukommt – wie es bei den Kafe und höchstwahrscheinlich auch der hallstattzeitlichen Schirndorfer Gemeinschaft der Fall war –, ein Problem darstellt. Die Ausgestaltung der Bestattung war für manche Angehörige der Schirndorfer Population sicherlich eindeutiger als für andere; in diesem Zusammenhang wären etwa die subadulten Individuen zu nennen, die man regelhaft mit dem geringsten Aufwand bestattete. Ältere Individuen sind bei aller Standardisierung des Bestattungsrituals jedoch mit einer erstaunlichen Variationsbreite bestattet worden. Auf welcher Grundlage für einzelne Tote aufwendigere oder weniger aufwendigere Bestattungsformen gewählt wurden, ist für uns jenseits von Alter und Geschlecht zwar kaum mehr nachvollziehbar – als Faktoren denkbar sind etwa der erworbene Status des Toten, seine Familienzugehörigkeit, Todesumstände oder auch die emotionale Bindung der Überlebenden. Entscheidend für die vorliegende Argumentation ist jedoch, dass es diese Variabilität überhaupt gab. Mit Hilfe der oben angesprochenen modernen Ritualtheorien wird klar, dass es sich dabei nicht um erklärungsbedürftige Anomalien handelt, sondern dass sie vielmehr zu erwarten ist, da die Ritualteilnehmer ihre eigenen Wünsche und Zielsetzungen in die Ausgestaltung des Rituals einbringen und deshalb jeder Bestattungsvorgang als Performance einzigartig ist.

Dabei zeigt die Gerichtetheit der Veränderungen, dass diesen Bestattungsvorgängen – trotz ihrer Variabilität – eine innergesellschaftliche Logik zugrunde lag und dass die Teilnehmer keineswegs frei über die jeweilige Form der Bestattung entscheiden konnten. Von klein auf sozialisiert und eingebunden in die hallstattzeitliche Gemeinschaft, waren ihre Handlungsoptionen auf das überhaupt Denkmögliche

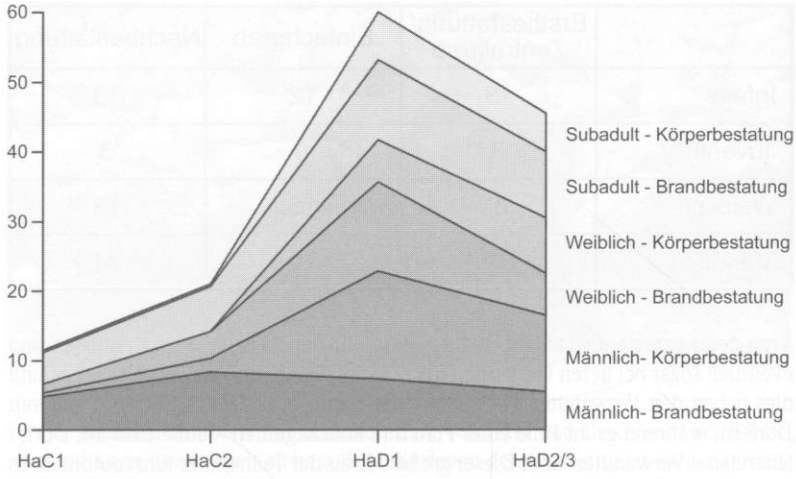


Abb. 8 Schirndorf. Zeitliche Entwicklung beim Bestattungsmodus in Abhängigkeit von Geschlecht und Alter der Bestatteten (absolut). Grafik: Verfasser

eingeschränkt. Ohne Anregungen von außen ist es sehr unwahrscheinlich, dass sie beispielsweise plötzlich auf die Idee verfallen wären, ihre Toten in eigens errichteten Megalithgräben zu bestatten. Allerdings ist hervorzuheben, dass das für den Einzelnen Denkmögliche durch die tatsächlich beobachtbare Vielfalt der Bestattungssitten ausgesprochen weit gefächert gewesen sein dürfte.

Die Kombination von synchroner und diachroner Variabilität stellt einen zentralen Schlüssel zur Erkenntnis der oben angesprochenen innergesellschaftlichen Logik dar. An Parametern haben wir einerseits den Bestattungsaufwand, der – zumindest soweit archäologisch sichtbar – am Beginn der Hallstattzeit wesentlich höher war als zu ihrem Ende. Weiterhin ist der Wandel von der Brand- zur Körperbestattung zu nennen, der sich offensichtlich nicht schlagartig, sondern in Etappen vollzog. Hier lässt sich aus dem Umstand, dass zunächst diejenigen, die mit dem größten Aufwand bestattet wurden, auch zuerst körperbestattet wurden, folgern, dass die Körperbestattung mit hohem sozialem Status verknüpft war. Dieser Status war stark von Alter und Geschlecht abhängig, wobei ältere Männer offensichtlich an der Spitze der Sozialpyramide standen.[20] Für Individuen mit niedrigerem Status – Subadulte und Frauen – kam eine Körperbestattung zunächst nicht in Betracht. Offensichtlich gab es gewisse bevorzugte Bestattungsumstände, die aber nicht ohne weiteres für jedes beliebige Individuum zu realisieren waren. Hier spielt die Erfahrung vorhergehender Bestattungsvorgänge eine große Rolle, die wissentlich oder unwissentlich als Modell für die jeweils aktuelle Durchführung gedient haben dürfte. Erst im Laufe der Hallstattzeit setzte sich etwa für weibliche Individuen die Körperbestattung durch, die auf mature Männer wesentlich früher Anwendung gefunden hatte. Vermutlich durch den Kontakt mit benachbarten Siedlergruppen kam man im Laufe der Hallstattzeit nicht umhin, auch andere als männliche Individuen ‚angemessen' zu bestatten; offenbar war eine sofortige komplette Aufweichung des Bestattungsrituals jedoch nicht denk- und auch nicht umsetzbar. Nachdem einmal ein Präzedenzfall geschaffen worden war, wurde ein allmählich immer größerer Personenkreis, für den eine Körperbestattung ursprünglich nicht in Frage gekommen war, unverbrannt

bestattet. In der Konsequenz führte diese Entwicklung allerdings dazu, dass das Bestattungsritual am Ende der Hallstattzeit vermutlich längst nicht mehr die Bedeutung wie noch zu ihrem Beginn besaß.

Diese Gerichtetheit der Entwicklung der Bestattungssitten war der Schirndorfer Gemeinschaft mit großer Sicherheit nicht bewusst. Die Handlungen der Beteiligten zeitigten Folgen, mit denen sie selbst nicht rechneten und auch nicht rechnen konnten, da der Prozess der Veränderungen eine Eigendynamik entfaltete, die von dem Einzelnen nicht zu steuern war. Letztendlich ist es so, als ob eine „Unsichtbare Hand" (Jostkleigrewe 2006) in diesen Prozess eingegriffen hätte. Ein wichtiger Faktor dabei dürfte gewesen sein, dass Schirndorf keineswegs für sich stand, sondern eingebunden war in ein vielfältiges Netz von Beziehungen zu benachbarten Gemeinschaften, in denen offensichtlich ganz ähnliche Prozesse abliefen. Denn wie die Auswertung anderer Gräberfelder verdeutlicht (dazu Müller-Scheessel in Vorb. a), dürften sich die hier vorgestellten Überlegungen zumindest für Süddeutschland verallgemeinern lassen.

Schlussfolgerungen

Gerade bei einem Thema wie dem vorliegenden lohnt es, sich einen archäologischen Gemeinplatz wieder ins Gedächtnis zu rufen: Archäologisch lassen sich nur solche Handlungen nachweisen, die tatsächlich auch einen materiellen Niederschlag gefunden haben. Damit sind zahlreiche Elemente des menschlichen Zusammenlebens für uns unerreichbar; dies dürfte auch und gerade für die hier im Fokus stehenden Bestattungsrituale gelten. Diese waren selbstverständlich wesentlich reichhaltiger, als hier anhand der archäologischen Quellen nachvollzogen werden konnte. Andere Bestandteile des Bestattungsrituals waren eventuell weniger variabel, als uns unsere Quellen suggerieren. Was wir jedoch nachweisen können, reicht aus, um ein recht facettenreiches Bild der Schirndorfer Bestattungsvorgänge zeichnen zu können. Eines ihrer kennzeichnenden Merkmale dürften vermutlich teilweise heftige Diskussionen über die „richtige" bzw. „angemessene" Bestattungsweise jedes Individuums gewesen sein.

Diese Auseinandersetzungen lassen sich mit den älteren traditionellen Ritualtheorien weder erklären noch konzeptuell erfassen. Wenn man beispielsweise mit der Verbrennung der Toten eine feststehende symbolische Bedeutung verbindet, steht man der offensichtlichen Flexibilität, mit der die hallstattzeitlichen Menschen über den Umgang mit ihren Toten entschieden, hilflos gegenüber. Auch mit einer intellektualistischen Position, die die Bestattungsfeierlichkeiten ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Funktion betrachtet, lässt sich nicht erklären, wieso sich die hallstattzeitlichen Bestattungssitten im Laufe der Zeit ändern. Erst mit einem performativen Ansatz im Sinne Tambiahs kann man das hallstattzeitliche Geschehen befriedigend konzeptualisieren. Jede einzelne Durchführung einer Bestattung ist eine Performance in dem oben skizzierten dreifachen Sinne: Sie unterliegt gewissen Regeln, aber als einzigartiges Ereignis gleicht sie vorhergehenden oder nachfolgenden niemals vollständig. Je nach den gegebenen soziokulturellen Gegebenheiten können einzelne Bestattungsteilnehmer diese Variabilität für ihre Zwecke ausnutzen. Dabei bewegen sie sich zwangsläufig im Rahmen ihrer kulturellen Prägung, wodurch die Veränderungsprozesse eine Eigenlogik entfalten, die erst in der Rückschau zu erfassen ist.

Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass das hallstattzeitliche Bestattungsritual nicht auch eine starke symbolische Komponente besaß bzw. einer gesellschaftlichen Funktion unterlag. Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass es gerade die abzuleitenden symbolischen Aspekte sind, die es uns ermöglichen, das religiöse Weltbild der Hallstattzeit bruchstückhaft zu rekonstruieren. Wenn es jedoch darum geht, die archäologisch sichtbaren Veränderungen bei den Bestattungssitten zu erklären, führen symbolische oder abstrakt funktionale Erklärungsmodelle kaum weiter. Sicherlich ist nicht für alle Epochen mit Auseinandersetzungen beim Bestattungsritual zu rechnen, wie sie während der Hallstattzeit wahrscheinlich existierten. Beispielsweise kennen wir aus dem Endneolithikum geradezu stereotype Bestattungsweisen, die auf rigide Regeln schließen lassen (Preuss 1998, 214 ff.). Letztere ließen Diskussionen vermutlich gar nicht erst aufkommen. Wieso in manchen Epochen derartig starre Regeln bestanden und in anderen größere Variabilität herrschte, ist noch nicht einmal annähernd untersucht. Der vorliegende Beitrag begreift sich als ein Schritt in Richtung eines dafür notwendigen besseren Verständnisses ur- und frühgeschichtlicher Bestattungsrituale.

Anmerkungen

1 Manfred K. H. Eggert, Tübingen, Alexander Gramsch, Freiburg i. Br., und Kerstin Hofmann, seinerzeit Rom, danke ich sehr herzlich für hilfreiche Kommentare zu früheren Fassungen des vorliegenden Textes.

2 Zum Beispiel: „Rituals are defined primarily as relig. activities" (Sundqvist & Kaliff 2003, 47).

3 Sehr deutlich wurde diese Auffassung während der Sektion „Ritus und Religion in der Eisenzeit" der Arbeitsgemeinschaft Eisenzeit anlässlich der Tagung des Mittel- und Ostdeutschen Verbandes für Altertumsforschung vom 19.–23. März 2007 in Halle geäußert, bei dem zentrale Teile des vorliegenden Aufsatzes präsentiert wurden. Ich danke den Organisatoren für die Einladung zur Tagung und den Teilnehmern für die angeregte und anregende Diskussion. Die Beiträge liegen mittlerweile publiziert vor: Eggl et al. 2009.

4 Zu den Gründen s. Insoll 2004 b.

5 Siehe z. B. Kossack 1999 für eine großangelegte Studie zu „Religiösem Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit". – Grundsätzlich: Alexander 1979; Schlette & Kaufmann 1989; Nordström 1997; Renfrew 1994; Zipf 2003; Insoll 2004 a; Überblicke: James 1957; Müller 2002; Urban 2003.

6 Siehe aber z. B. Dietrich 2000, 210 ff.; Gramsch 2008; Hofmann 2008 a, bes. 358 f. und weitere Beiträge in Kümmel et al. 2008; Hofmann 2008 b.

7 Bibliographie zu Ritualtheorien: http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/IND/publikation/bibritual/allgemein.htm. Zugriff: 14.12.2009.

8 Zur Einführung in das Denken Durkheims und Eliades s. Thompson 1982; Reschika 1997.

9 In verschriftlichten religiösen Systemen mag dies anders sein.

10 Ausführlich dazu Müller-Scheessel 2005.

11 Um ein extremes modernes Beispiel zu nennen: Wenn heutzutage eine Familie eine Krippe unter den Weihnachtsbaum stellt, sagt dies nichts über ihre religiöse Bindung aus, wohl aber über den kulturellen Kontext, da die Krippe Teil eines reichhaltigen, religiös konnotierten Zeichensystems ist.

12 Genau in die entgegengesetzte Richtung – nämlich, dass man Rituale nicht außerhalb ihres religiösen Kontextes betrachten dürfe – argumentiert Insoll (2004 b), allerdings mit Blick auf die großen Weltreligionen.

13 Zu weiteren Differenzierungsmöglichkeiten s. Hofmann 2008 a, 358 f.

14 Die Terminologie folgt Gerholm 1988, 199. Aus soziologisch-ethnologischer Perspektive würde man die intellektualistische Position als „funktionalistisch" bezeichnen. – Zu einer ausführlicheren Gliederung der Ritualansätze s. Streck 1998.

15 So Bloch 1989, 41 f. in einem einflussreichen Beitrag zur Ritualtheorie.

16 Zur Dialektik von Systemsicherung und Wettbewerb bei öffentlichen Handlungen am Beispiel von Festen s. Benz & Gramsch 2006.

17 So ein entsprechender Einwand während der Tagung in Halle.

18 Zu Bestattungsritualen als primär soziale Handlung zur Darstellung und Veränderung sozialer Identitäten s. a. Gramsch 2008.

19 Zum Gräberfeld s. Müller-Scheessel in Vorb. b.

20 Zur Bedeutung von Alter und Geschlecht in der hallstattzeitlichen Gesellschaft s. Burmeister & Müller-Scheessel 2005.

Literatur

Alexander, J. A. 1979: The Archaeological Recognition of Religion: the Examples of Islam in Africa and ‚Urnfields' in Europe. In: B. C. Burnham & J. Kingsbury (ed.), Space, Hierarchy and Society: Interdisciplinary Studies in Social Area Analysis, 215–228. (BAR Internat. Ser. 59.) Oxford.

Belliger, A., & D. J. Krieger (Hrsg.) 1998: Ritualtheorien: ein einführendes Handbuch. Opladen – Wiesbaden.

Bennett, C. 1996: In Search of the Sacred: Anthropology and the Study of Religions. London et al.

Benz, M., & A. Gramsch 2006: Zur sozio-politischen Bedeutung von Festen. Eine Einführung anhand von Beispielen aus dem Alten Orient und Europa. In: Ethnogr.-Arch. Zeitschr. 47/4, 417–437.

Bergesen, A. 1998: Die rituelle Ordnung. In: Belliger & Krieger, 49–76.

Bloch, M. 1989: Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology. (Monogr. Social Anthr. 58.) London et al.

Burmeister, S., & N. Müller-Scheessel 2005: Der Methusalemkomplex: Methodologische Überlegungen zu Geschlecht, Alter und Sozialstatus am Beispiel der Hallstattzeit Süddeutschlands. In: J. Müller (Hrsg.), Alter und Geschlecht in ur- und frühgeschichtlichen Gesellschaften. Tagung Bamberg 20.–21. Februar 2004, 91–125. (Univerforsch. Prähist. Arch. 126.) Bonn.

Dietrich, M. 2000: Das Holzfigurenpaar und der ‚Brandplatz' aus dem Aukamper Moor bei Brakk, Kreis Ostholstein. In: Offa 57, 145–230.

Durkheim, E. 1981: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt/M.
Eggl, C. et al. (Hrsg.) 2009: Ritus und Religion in der Eisenzeit: Beiträge zur Sitzung der AG Eisenzeit während der Jahrestagung des Mittel- und Ostdeutschen Verbandes für Altertumsforschung e. V. in Halle an der Saale 2007. (Beitr. Ur- u. Frühgesch. Mitteleuropa 49.) Langenweißbach.
Eliade, M. 1957: Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M.
Gardner, D. S. 1983: Performativity in Ritual: the Mianmin Case. In: Man N. S. 18, 346–360.
Gerholm, T. 1988: On Ritual: a Postmodernist View. In: Ethnos 53, 190–203.
Goffman, E. 1959: The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, NY.
– 1967: Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. Garden City, NY.
– 1974: Das Individuum im öffentlichen Austausch: Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung. Frankfurt/M.
Goody, J. 1961: Religion and Ritual: The Definitional Problem. In: British Journal Sociol. 12, 142–164.
Gramsch, A. 2005: Mehr als das Mahl selbst: zur sozialen Bedeutung von Speisen im Bestattungskontext. In: Arch. Inf. 28, 47–60.
– 2008: Rekonstruierte Körper – Körperinszenierung in der rituellen Kommunikation der Lausitzer Kultur. In: Kümmel, Schweizer & Veit (Hrsg.), 337–351.
Hawkes, C. F. C. 1954: Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. In: Am. Anthr. N. S. 56, 155–168.
Hofmann, K. P. 2008 a: Ritual und Zeichen – Zum Umgang des Menschen mit dem Tod anhand eines Fallbeispieles. In: Kümmel, Schweizer & Veit (Hrsg.), 353–374.
– 2008 b: Der rituelle Umgang mit dem Tod. Untersuchungen zu bronze- und früheisenzeitlichen Brandbestattungen im Elbe-Weser-Dreieck. (Arch. Ber. Ldk. Rotenburg (Wümme) 14; Schriftenr. Ehemalige Herzogtümer Bremen u. Verden 30.) Stade.
Hughes, R. 2001: Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf, Ldkr. Regensburg V. (Materialh. Bayer. Vorgesch. A 78.) Kallmünz/Opf.
Insoll, T. 2004 a: Archaeology, Ritual, Religion. (Themes Arch.) London et al.
– 2004 b: Are Archaeologists Afraid of Gods? Some Thoughts on Archaeology and Religion. In: T. Insoll (ed.), Belief in the past. The Proceedings of the 2002 Manchester Conference on Archaeology and Religion, 1–6. (BAR Internat. Ser. 1212.) Oxford.
James, E. O. 1957: Prehistoric Religion. New York.
Jostkleigrewe, G. 2006: Die ‚Unsichtbare Hand' in der Geschichte: zu einem kulturübergreifenden Erklärungsmodus von Entstehung und Wandel kultureller Phänomene am Beispiel von Lehensrecht und ligischer Vasallität im späteren Mittelalter. In: Saeculum 57/2, 191–211.
Kelly, J. D., & M. Kaplan 1990: History, Structure, and Ritual. In: Annu. Rev. Anthr. 19, 119–150.
Kertzer, D. I. 1988: Ritual, Politics, and Power. New Haven – London.
Kossack, G. 1999: Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit (9.–6. Jahrhundert v. Chr. Geb.). (Abhandl. Bayer. Akad. Wiss. Phil.-Hist. Kl. N. F. 116.) München.
Kümmel, C., B. Schweizer & U. Veit 2008: Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung: Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive. (Tübinger Arch. Taschenb. 6.) Münster et al.
Levine, H. G. 1977. Intra-Cultural Variability and Ethnographic Description: a Decision-Making Analysis of Funerary Behavior Among the New Guinea Kafe. Philadelphia.
Martschukat, J., & S. Patzold (Hrsg.) 2003: Geschichtswissenschaft und „Performative Turn": Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit. Köln – Weimar – Wien.
Martschukat, J., & S. Patzold 2003: Geschichtswissenschaft und ‚performative turn': eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur. In: Martschukat & Patzold, 1–31.
Metzner-Nebelsick, C. (Hrsg.) 2003: Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart: Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2.

Februar 2002 an der Freien Universität Berlin. (Internat. Arch. Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung, Kongreß 4.) Rahden/Westf.

Müller, F. 2002: Götter, Gaben, Rituale: Religion in der Frühgeschichte Europas. (Kulturgesch. Ant. Welt 92.) Mainz.

Müller-Scheessel, N. 2005: Orientierungslos? Ausrichtungen hallstattzeitlicher Gräber in Süddeutschland. In: R. Karl & J. Leskovar (Hrsg.), Interpretierte Eisenzeiten: Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 1. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie, 41–52. (Stud. Kulturgesch. Oberösterreich 16.) Linz.

– in Vorb. a: Untersuchungen zum Wechsel hallstattzeitlicher Bestattungssitten in Süd- und Südwestdeutschland. (Univforsch. Prähist. Arch.) Bonn.

– in Vorb. b: Zum Gräberfeld von Schirndorf: ein Beitrag zur Chronologie der Hallstattzeit Nordostbayerns.

Myerhoff, B. G. 1977: We Don't Wrap Herring in a Printed Page: Fusions, Fictions, and Continuity in Secular Ritual. In: S. F. Moore & B. G. Myerhoff (ed.), Secular Ritual, 199–223. Assen.

Nordström, K. 1997: Problems and Ideas Concerning Ideology in the Construction of 'Religion' and 'Ritual' as Analytical Concepts: Normalized Categories in Archaeology and Other Disciplines. In: Lund Arch. Rev. 3, 49–57.

Preuss, J. (Hrsg.) 1998: Das Neolithikum in Mitteleuropa: Kulturen – Wirtschaft – Umwelt vom 6. bis 3. Jahrtausend v. u. Z. Teil A: Das Neolithikum in Mitteleuropa. Wilkau-Hasslau.

Prohl, I. 2003: Vom Ritual zur Performance – neuere Forschungen und Perspektiven. In: Metzner-Nebelsick, 201–210.

Rao, U., & K. P. Köpping 2000: Die ‚performative Wende': Leben – Ritual – Theater. In: K. P. Köpping & U. Rao (Hrsg.), Im Rausch des Rituals: Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, 1–31. (Performanzen 1.) Münster – Hamburg – London.

Rappaport, R. A. 1998: Ritual und performative Sprache. In: Belliger & Krieger, 191–211.

Renfrew, C. 1994: The Archaeology of Religion. In: C. Renfrew & E. B. W. Zubrow (ed.), The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology, 47–54. (New Directions Arch.) Cambridge.

Reschika, R. 1997: Mircea Eliade zur Einführung. Hamburg.

Schlette, F., & D. Kaufmann (Hrsg.) 1989: Religion und Kult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit: XIII. Tagung der Fachgruppe Ur- und Frühgeschichte vom 4.–6. November 1985 in Halle (Saale). Berlin.

Streck, B. 1998: Ritual und Fremdverstehen. In: A. Schäfer & M. Wimmer (Hrsg.), Rituale und Ritualisierungen, 49–60. (Grenzüberschreitungen 1.) Opladen.

Stroh, A. 1979: Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf, Lkr. Regensburg I. (Materialh. Bayer. Vorgesch. A 35.) Kallmünz/Opf.

– 1988: Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf, Lkr. Regensburg II. (Materialh. Bayer. Vorgesch. A 36.) Kallmünz/Opf.

– 2000 a: Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf, Lkr. Regensburg III. (Materialh. Bayer. Vorgesch. A/37.) Kallmünz/Opf.

– 2000 b: Das hallstattzeitliche Gräberfeld von Schirndorf, Lkr. Regensburg IV. (Materialh. Bayer. Vorgesch. A/38.) Kallmünz/Opf.

Sundqvist, O., & A. Kaliff 2003: s. v. Rituale. In: RGA 25, 32–52. Berlin – New York.

Tambiah, S. J. 1979: A Performative Approach to Ritual. In: Proc. Brit. Acad. 65, 113–169.

Thompson, K. 1982: Emile Durkheim. Chicester et al.

Turner, V. 1986: The Anthropology of Performance. New York.

– 1989: Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur. Theorie u. Ges. 10. Frankfurt a. M.

Urban, O. H. 2003: Religion der Urgeschichte. In: J. Figl (Hrsg.), Handbuch Religionswissenschaft, 88–102. Innsbruck – Wien.

Wimmer, M., & A. Schäfer 1998: Einleitung: zur Aktualität des Ritualbegriffes. In: A. Schäfer & M. Wimmer (Hrsg.), Rituale und Ritualisierungen, 9–47. (Grenzüberschreitungen 1.) Opladen.

Zipf, G. 2003: Formalisierung, Reduzierung, Inszenierung – Zur wissenschaftlichen Konzeption von Ritualen und ihrer Umsetzung in der Interpretation archäologischer (Be-)Funde. In: Metzner-Nebelsick, 9–16.

Anschrift
Dr. phil. N. Müller-Scheeßel
Deutsches Archäologisches Institut
Römisch-Germanische Kommission
Frankfurt a. M.
Palmengartenstraße 10–12
60325 Frankfurt a. M.
E-Mail: mueller-scheessel@gmx.net

Bezugsmöglichkeiten
Die Zeitschrift erscheint 4mal jährlich, Einzelpreis 18 €
im Jahresabonnement 68 €

Sie ist zu bestellen bei der Redaktion:
EAZ, Hausvogteiplatz 5–7, 10117 Berlin

ISSN 0012-7477

Abonnenten können ihre Bestellung innerhalb von 7 Tagen schriftlich bei der Redaktion widerrufen. Zur Fristwahrung genügt das Datum des Poststempels. Das Abonnement verlängert sich zu den jeweils geltenden Bedingungen um 1 Jahr, wenn es nicht 2 Monate vor Jahresende schriftlich gekündigt wird.