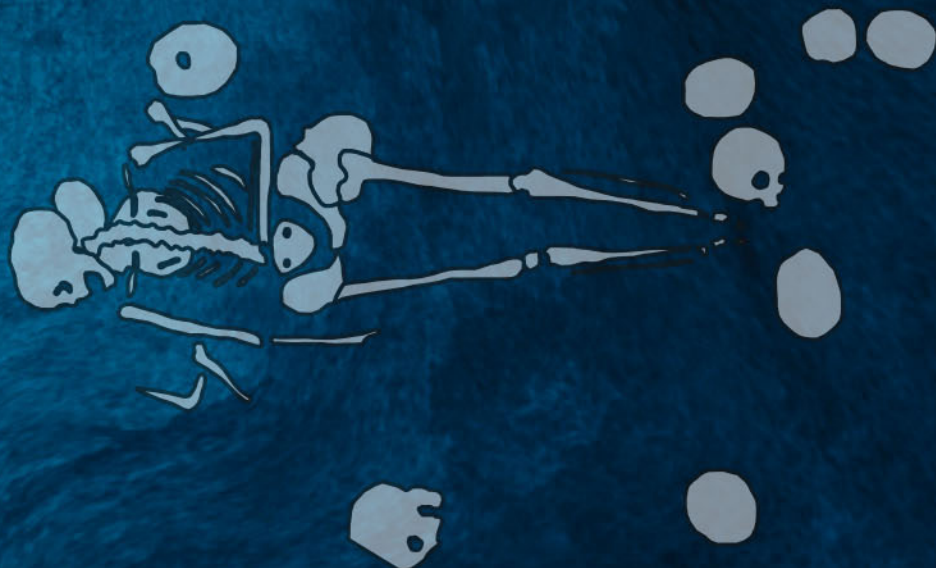


MENSCH – KÖRPER – TOD

Der Umgang mit menschlichen
Überresten im Neolithikum
Mitteleuropas



Nadia **Balkowski**, Kerstin P. **Hofmann**,
Isabel A. **Hohle** & Almut **Schülke** (Hrsg.)



This is a free offprint – as with all our publications the entire book is freely accessible on our website, and is available in print or as PDF e-book.

www.sidestone.com

MENSCH – KÖRPER – TOD

**Der Umgang mit menschlichen
Überresten im Neolithikum
Mitteleuropas**

Nadia **Balkowski**, Kerstin P. **Hofmann**,
Isabel A. **Hohle** & Almut **Schülke** (Hrsg.)

© 2023 Das Copyright der Texte liegt bei dem/der jeweiligen
Verfasser*in

Veröffentlicht von Sidestone Press, Leiden
www.sidestone.com

Druck: Sidestone Press Academics
Dies Buch ist peer-reviewed. Für weitere Informationen siehe
www.sidestone.com

Layout & Umschlaggestaltung: Sidestone Press
Grafik Umschlag: Ausschnitt des Plans des Galeriegrabs
Altendorf, Lkr. Kassel (Grafik: Clara Drummer)

ISBN 978-94-6427-054-9 (Softcover)
ISBN 978-94-6427-055-6 (Hardcover)
ISBN 978-94-6427-056-3 (PDF)

unterstützt durch die Arbeitsgemeinschaft Theorien in der
Archäologie e. V. und die Römisch-Germanische Kommission
des Deutschen Archäologischen Instituts



DEUTSCHES
ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT
RÖMISCH-GERMANISCHE KOMMISSION

Inhalt

Vorwort	7
Mensch – Körper – Tod: Ansätze zur archäologischen Erforschung des Umgangs mit Tod und Toten <i>Kerstin P. Hofmann und Almut Schülke</i>	13
Wider den ewigen Menschen: Plädoyer für eine Gräberarchäologie jenseits von Historismus und Naturgeschichte <i>Ulrich Veit</i>	41
Das „Itinerarium des menschlichen Körpers“: Eine interdisziplinäre Spurensuche <i>Alexander Gramsch und Birgit Grosskopf</i>	91
Gewalt gegen Lebende – Gewalt an Toten: Zu Kontexten und Interpretationsmöglichkeiten menschlicher Überreste in der Linearbandkeramik <i>Heidi Peter-Röcher</i>	119
Totenbehandlung und Bestattungspraxis in der bandkeramischen Siedlung von Schletz (NÖ): Reflexionen zur Skelettrepräsentation und Taphonomie von Graben-, Gruben- und Gräberfunden <i>Franz Pieler und Maria Teschler-Nicola</i>	137
Kopfloze Skelette und aufgebahrte Leichen: Die Toten der bandkeramischen Siedlung von Vráble / Südwestslowakei im Vergleich mit gleichzeitigen Kollektiven <i>Nils Müller-Scheeßel, Zuzana Hukel'ová, Ivan Cheben, Johannes Müller und Martin Furholt</i>	177
Vielfalt in Leben und Tod: Linienbandkeramische Bestattungskollektive in Südbayern <i>Joachim Pechtl</i>	203
Gedanken zu den sog. Silobestattungen der Münchshöfener und Michelsberger Kultur – auch ein Postulat an das Grabungswesen <i>Martin Nadler</i>	229

Leben und Sterben auf dem Abfallhaufen? Eine Strontium-Isotopen-Untersuchung zu den menschlichen Skelettresten der jungsteinzeitlichen Seeufersiedlung von Zürich-Parkhaus Opéra <i>Rouven Turck und Niels Bleicher</i>	243
Grabhandlungen oder Handlungen am Grab? Die Bedeutung schnurkeramischer Scherben und unterschiedlicher Bestattungskonzepte am Beispiel des Galeriegrabes Altendorf, Lkr. Kassel <i>Clara Drummer</i>	267
Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleuropas: Ein zusammenfassender Überblick zu den Beiträgen des Sammelbandes <i>Nadia Balkowski und Isabel A. Hohle</i>	289
Kurzbiographien der Autorinnen und Autoren	303

Wider den ewigen Menschen

Plädoyer für eine Gräberarchäologie jenseits von Historismus und Naturgeschichte

Ulrich Veit

Zusammenfassung

Die ur- und frühgeschichtliche Archäologie des deutschsprachigen Raumes wird in epistemologischer Hinsicht heute besonders durch zwei Ansätze geprägt. Der erste steht in der Tradition der archäologisch gegründeten Kulturgeschichtsschreibung. Allerdings hat man ihm über die Jahre durch die Beteiligung an kulturtheoretischen Debatten ein etwas moderneres Gewand verpasst. Der zweite Ansatz folgt dem Paradigma einer *scientific history* und versucht – unter Rückgriff auf ein Spektrum moderner naturwissenschaftlicher Methoden und Techniken – zu einer neuen Art von ‚Naturgeschichte‘ des Menschen beizutragen. Wie ein Blick auf die jüngere Gräberforschung zeigt, ist diese kategoriale Unterscheidung allerdings weit weniger gut sichtbar, als dies meine Formulierung vermuten lässt. Denn auch im Rahmen einer erneuerten archäologischen Kulturgeschichtsschreibung ist die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden weit verbreitet – und umgekehrt argumentieren Ansätze aus dem engeren Bereich der naturwissenschaftlichen Archäologie bei der Synthese regelmäßig ebenfalls in einem kulturhistorischen Rahmen. Verbunden sind beide Ansätze außerdem durch die feste Überzeugung, das archäologische Projekt der europäischen Moderne sei eng mit der Tradition positivistischen Denkens verbunden. In diesem Sinne bildet die hier mit in die Debatte einbezogene Historische Kulturwissenschaft einen wichtigen und bislang wenig beachteten Kontrapunkt in der aktuellen Theoriedebatte. Obwohl dieser Ansatz bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts vom deutschen Soziologen Max Weber und anderen formuliert wurde, prägt er weiterhin nachhaltig die kultur- und erkenntnistheoretischen Debatten der Gegenwart. Mein Beitrag versucht das Potential dieses epistemologischen Konzepts für die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie, und hier speziell für die archäologische Gräberforschung, etwas genauer zu umreißen. Dazu werde ich aktuelle Positionen der jüngeren prähistorisch-archäologischen Gräberdebatte mit den Überlegungen des Kulturphilosophen Thomas Macho zu einer ‚Historischen Anthropologie des Todes‘ konfrontieren.

Abstract

From an epistemological point of view, prehistoric and early historical archaeology in the German-speaking world today is shaped by two approaches in particular. The first is in the tradition of archaeologically based cultural historiography in a modernized form, which is the result of the participation in more recent interdisciplinary debates on the concept of culture.

The second approach follows the paradigm of scientific history and – by reference to an array of modern scientific methods and techniques – tries to contribute to a kind of natural history of mankind. But a review in the field of burial archaeology shows that this distinction in practice is less clear-cut than it may appear from my formulation. The renewed culture history-approach also largely has adopted scientific methods – at the same time argue scientific approaches often within a broader culture-historical frame of reference. Moreover, both approaches are united in their preference for seeing the European archaeological project as strongly rooted in the tradition of positivism. In this sense the idea of a ‘historical science of culture’ (*Historische Kulturwissenschaft*) represents an important counterpoint, largely neglected so far within archaeology. Formulated in the early 20th century by the German sociologist Max Weber and others, this approach still today has a considerable impact on scholarly debates on all aspects of culture. My paper tries to evaluate the potential of this epistemological concept for prehistoric archaeology, with special reference to burial studies. Therefore I will confront recent archaeological approaches towards the interpretation of prehistoric burial evidence with the reflections on a ‘historical anthropology of death’ as presented by the philosopher Thomas Macho.

Schlüsselbegriffe: *Historische Kulturwissenschaft, Epistemologie, Gräberarchäologie, Todesvorstellungen, soziale Repräsentation, Kulturtechniken, Theorie der Archäologie*

Keywords: *Historical science of culture, epistemology, funeral archaeology, conceptions of death, social representation, culture techniques, theory of archaeology*

„Doch die heimtückischste Gefahr liegt in Worten, die in unserem Kopf falsche Wesenheiten entstehen lassen und die Geschichte mit Universalien bevölkern, die nicht existieren.“ (Paul Veyne 1990, 97)

Die moderne kulturwissenschaftliche Forschung im Sinne einer ‚Historischen Kulturwissenschaft‘ hat, ebenso wie eine explizit ‚kulturgeschichtlich‘ ausgerichtete prähistorische Forschung, ihre Wurzeln im frühen 20. Jahrhundert (Oexle 2001)¹. Dessen ungeachtet sind beide akademische Traditionen einander weitgehend fremd geblieben². Denn Ansätze prähistorisch-archäologischer Forschung im deutschsprachigen Raum sind, wo sie nicht – wie in Teilen der sog. ‚Naturwissenschaftlichen Archäologie‘ – ein im strikten Sinne szientistisches Paradigma zu imitieren suchen, bis heute überwiegend einem historistischen Denken verhaftet. Unter dem – inhaltlich meist nicht näher spezifizierten – Überbegriff ‚Kulturgeschichte‘³ betonen sie die Vielfalt und Eigenwertigkeit vergangener Kulturen – und verstellen sich dabei zugleich oft die Möglichkeit einer komparativen

-
- 1 Ich danke den Organisatorinnen für die freundliche Einladung zur Würzburger Tagung „Mensch – Körper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum“ einen Beitrag beizusteuern. Die im Beitrag angesprochenen philosophisch-erkenntnistheoretischen Aspekte des behandelten Themas habe ich an anderer Stelle vertieft: Veit 2023. – Stefan Schreiber, Melanie Augstein sowie den Herausgeberinnen dieses Bandes danke ich für die ausführliche und kritische Kommentierung einer ersten Fassung dieses Textes, den ich auf ausdrücklichen Wunsch der Herausgeberinnen nochmals beträchtlich ergänzt habe. Dies schließt Verweise auf meine eigenen Arbeiten zur Gräberarchäologie mit ein, mit denen ich auf Nachfragen zum Verhältnis des hier Gesagten zu älteren Positionierungen reagiere. Ich darf dazu vorausschicken, dass das eigene, eng mit diesen Debatten verflochtene ‚Werk‘ selbstverständlich von der hier versuchten kritischen Hinterfragung nicht ausgenommen ist. Auch meine Perspektiven haben sich verschoben. Dies bedeutet freilich nicht, dass ich nicht mehr zu meiner Vergangenheit als archäologischer ‚Sozial- und Kulturhistoriker‘ stehe. Mit meinen Vorschlägen versuche ich lediglich einige Konsequenzen aus den gewandelten Dispositionen von Wissenschaft und Gesellschaft zu formulieren.
 - 2 Eine interessante Ausnahme bildet in diesem Zusammenhang die frühe Erforschung prähistorischer Felsbilder, die im westeuropäischen Raum im frühen 20. Jahrhundert Teil des damaligen auch künstlerischen Modernitätsdiskurses wurde: Veit 2016b mit weiteren Belegen. – Zur spezifischen Position der Ur- und Frühgeschichte in der ‚Krise der Wissenschaften‘ (Fritz K. Ringer) um 1900 siehe: Jansen 2010, 87.
 - 3 In der traditionellen Archäologie ist selten ausführlicher über die historischen und epistemologischen Grundlagen des die archäologische Praxis so nachhaltig prägenden Konzepts ‚Kulturgeschichte‘ nachgedacht worden. Eine bedeutsame Ausnahme bildet Rolf Hachmann, der sich mehrfach dazu geäußert hat (Hachmann 1982; Hachmann 1983; Hachmann 1987): *„Menschliche Kulturgeschichte, das ist ein unendlich langer und anfangs unsäglich langsam fortschreitender Prozeß allmählicher, sich dann nach und nach immer stärker beschleunigender Freisetzung des Willens zum Handeln. Geschichte, das ist zugleich eine fortgesetzte Entdeckung von Freiräumen im Leben, die zwar ‚von Natur‘ vorhanden sind, die aber erst noch entdeckt werden müssen. Geschichte, das ist zugleich ein Prozeß, in dessen Verlauf der Mensch oft gezwungen wird, auf Freiheiten zu verzichten und sich neuen Normungen zu unterwerfen. Das kann sogar dahin führen, daß der Mensch freiwillig Freiheiten entsagt“* (Hachmann 1983, 161). Dies ist die einzige mir bekannte Stellungnahme aus dem engeren Bereich der Ur- und Frühgeschichte, die auf das dafür zentrale Hegelsche Konzept der Kulturgeschichte Bezug nimmt. Dessen Grundlagen und Probleme hat der Kunsthistoriker Ernst H. Gombrich (1991) in beeindruckender Klarheit dargelegt. Von ihm stammt auch folgende grundlegende Unterscheidung zwischen Kultur- und Sozialgeschichte: Der Sozialhistoriker befaße sich mit Änderungen im gesellschaftlichen Leben an und für sich. Er verwende Demographie und Statistik als Hilfswissenschaften um Wandlungen in der Organisation der Gesellschaft zu beschreiben. Der Kulturhistoriker hingegen baue auf diese Einsichten auf, sein eigentliches Interesse gelte jedoch den Beziehungen, die zwischen diesen sozialen Veränderungen und anderen Aspekten der Kultur existierten. Das Studium der Ableitungen, Metaphern und Symbole in Sprache, Literatur und Kunst bilden für ihn ...

Betrachtung, wie sie etwa die Historische Kulturwissenschaft anstrebt⁴. Archäologische Funde und Befunde – aber auch ganze Kulturräume – erscheinen wesentlich aus sich selbst heraus verstehbar – und damit zugleich geeignet, die bunte Vielfalt menschlicher Kultur zu illustrieren. Der besondere Reiz der Archäologie scheint entsprechend v. a. darin gesehen zu werden, das existierende Bild der Vergangenheit, ebenso wie bei der Lösung eines Puzzles, durch weitere, möglichst farbige Elemente zu ergänzen⁵. Dabei setzt man auch wieder verstärkt auf das ehrwürdige, aber erkenntnistheoretisch hochproblematische Prinzip der Einfühlung, das bereits Herder und die Gegenauflklärung hochgehalten hatten⁶. In der Urgeschichtsforschung war es unter den Epigonen von Oscar Montelius, angefangen bei Nils Åberg⁷, weit verbreitet, der Montelius' berühmte „Methode“ aus der Hochzeit des wissenschaftlichen Positivismus als eine Praxis der Einfühlung nachrationalisierte und auf diese Weise dessen zentrale, wesentlich auf scharfer Beobachtung und kluger Kombination beruhenden Einsichten, verschleierte.

Gräberforschung zwischen ‚Kulturgeschichte‘ und ‚Verhaltenswissenschaft‘

Im Bereich der Gräberarchäologie⁸ ist die jüngere Entwicklung vor allem durch eine Bewegung weg von Untersuchungen zur vertikalen sozialen Differenzierung – im Sinne der früheren Leitidee ‚Gräber als Spiegel des Lebens‘ – und hin zu einer Betonung von

... Ausgangspunkte zu tieferem Eindringen in Probleme kultureller Wechselwirkungen (Gombrich 1991, 81 f.). – In der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie haben entsprechende Ansätze bislang nur eine geringe Rolle gespielt. Hier steht der Begriff ‚Kulturgeschichte‘ weiterhin vor allem für eine gewisse Distanz zum ‚Politischen‘ (im Sinne einer Ereignisgeschichte, s. Eggert 2010, 60). Darüber hinaus ist auch die zwischenzeitlich überholte Vorstellung von der ‚Kulturgeschichte‘ als einer ‚Kulturengeschichte‘ (Veit 2014b) weiterhin virulent. Die Grundlagen und Probleme dieses auch in der Ethnologie einflussreichen Paradigmas hat einst Klaus Müller (1991) prägnant zusammengefasst. Zur Auseinandersetzung in der Geschichtswissenschaft um eine ‚neue Kulturgeschichte‘ siehe Hardtwig / Wehler (1996).

- 4 Und das obwohl implizit durchaus mit Verallgemeinerungen gearbeitet wird. Verbreitete Begriffe bzw. Konzepte wie z. B. ‚Sozialstruktur‘, ‚Statussymbol‘ oder ‚Prestigeobjekt‘ beinhalten entsprechende Verallgemeinerungen.
- 5 s. Kümmel 2006. – Die Bedeutung der Fehlstellen und der Lückenhaftigkeit heben einige jüngere medienarchäologische Ansätze hervor (z. B. Ernst 2004), die punktuell von Archäolog*innen aufgegriffen worden sind (Hansen 2005, 215).
- 6 Herder postulierte die Methode der Einfühlung als einer der ersten auch für außereuropäische Kulturen und beschwor die Einzigkeit und Unvergleichlichkeit der ‚primitiven Völker‘ (Kramer 1995, 88). Mit dieser Idee hat er die deutsche Ethnologie und Kulturwissenschaft bis ins 20. Jahrhundert hinein geprägt – und zugleich deren Modernisierung verhindert. Fritz Kramer (1995, 100) stellt dazu fest: *„Unpassionierte, teilnehmende Beobachtung“ war unvergleichlich erfolgreicher als die vielgelobte ‚Einfühlung‘. Das Problem der Einfühlung ist, daß sie dazu führt, in oberflächlicher Weise die eigenen Werte und Haltungen auf andere Kulturen zu projizieren, was den ethnographischen Beschreibungen eine irrealer Tönung gibt.* – Kramer (1995, 91) weist zugleich darauf hin, dass in Herders stark vom Gedanken der Einzigartigkeit und Vielfalt durchdrungenen Schriften zugleich ein universalistisches Prinzip enthalten ist. Diese Beobachtung lässt sich m. E. verallgemeinern: Relativismus und Universalismus treten regelmäßig zusammen auf, nur die Grenzziehung ist jeweils eine andere.
- 7 Zu diesem und weiteren Personen: Ickerodt 2017, 839 f. – Ansonsten teile ich die stark am Darwinismus orientierten Einsichten Ickerodts zur Montelius-Methode nur bedingt.
- 8 Ich verwende hier ganz bewusst diesen sehr pragmatischen Terminus zur Bezeichnung der Gesamtheit der entsprechenden Forschungen. Begriffe wie ‚Archäologie des Todes‘ (Veit 1998b) oder ‚Thanatoarchäologie‘ (Hofmann 2008) mögen hier theoretisch angemessener sein, aber ihre Verwendung könnte den Eindruck erwecken, meine Ausführungen bezögen sich nur auf einen Teilbereich der Debatte.

Fragen sozialer Identität und Diversität geprägt⁹. Zugleich haben Fragen der Diversität, der im archäologischen Material repräsentierten Quellen selbst, an Bedeutung gewonnen¹⁰. Holger Wendling (2018, 12) hat in diesem Kontext kürzlich dazu aufgerufen sich verstärkt mit der „Vielfalt, Dynamik und Abfolge unterschiedlicher ritueller Handlungen“ zu beschäftigen und dazu eine Reihe von Beispielen aus der Eisenzeitforschung aufgelistet. Entsprechendes wird auch in der Neolithikumsforschung diskutiert, etwa mit Bezug auf das Megalithgrabphänomen in Nord- und Westeuropa¹¹.

In der Konsequenz spielen interkultureller Vergleich und ethnoarchäologische Modellbildung nicht mehr die Rolle, die sie in der deutschsprachigen Forschung in den 1990er und 2000er Jahren besaßen¹². Ich sage dies, obwohl beispielsweise Holger Wendling in dem von ihm ins Auge gefassten Projekt einer theoretisch erneuerten Gräberforschung der „Ethnoarchäologie des Todes“ weiterhin eine zentrale Rolle zuweist. Er sieht die Aufgabe ethnographischer Beobachtungen allerdings primär darin archäologischen Quellenuntersuchungen eine „phänomenologische Basis“ (Wendling 2018, 12) zu bieten und im Sinne der frühen Analogie-Debatte (Ucko 1969) den Archäolog*innen die Augen für die Struktur und Vielfalt der Erscheinungen zu öffnen¹³.

Entsprechendes gilt auch für Kerstin Schierholds (2018) Studien zu neolithischen Kollektivbestattungen zwischen Ruhr und Lippe. Wenn sie in diesem Rahmen auf rezente Praktiken der Kollektivbestattung in Madagaskar eingeht, geschieht dies explizit nicht mehr mit dem Ziel damit die westfälischen Befunde besser zu verstehen. Ihre Ausführungen zielten vielmehr darauf ab, „aufzuzeigen, welche sozialen Strukturen einerseits der Praxis der Kollektivbestattungen auf Madagaskar zugrunde liegen, und andererseits, **auf welcher vielfältigen Art und Weise diese und damit einhergehende Rituale durchgeführt werden können**“ (Schierhold 2018, 155 f. – Hervorhebung U. V.).

So sehe ich mit Blick auf die konkrete Verknüpfung archäologischer Befunde mit (weit entfernten) ethnographischen Befunden in der Forschung aktuell keine neuen

9 Programmatisch dazu etwa Gramsch (2010, 11) – auch wenn hier der Bezug zum Begriff ‚Diversität‘ noch fehlt. Aufschlussreich ist auch, dass Gramsch hier die Begriffe ‚soziale Identität‘ und ‚horizontale Sozialstruktur‘ (also eine ‚emische‘ und eine analytische Kategorie) gleichsetzt: „die kontextuelle Analyse der rituellen Praxis [soll] zeigen, wie soziale Identitäten, also horizontale Sozialstrukturen, im Bestattungsritual durch Handlungen dargestellt werden.“ (Gramsch 2010, 11).

10 Dabei muss Diversität der ‚materiellen Kultur‘ nicht zwangsläufig immer zugleich auch soziale Diversität bedeuten – und umgekehrt.

11 Siehe z. B. Schülke 2014, 121: „Megalithic monuments certainly had complex meanings, and it becomes increasingly evident that many of the earlier interpretations of these constructions are somehow relevant – side by side.“ Ob mit der Komplexität der Befunde tatsächlich auch eine entsprechende Komplexität und Diversität der Bedeutungen einhergeht, bliebe zu begründen. Dies gilt gerade auch in Anbetracht der Tatsache, dass die englischsprachige Forschung (und in ihrem Gefolge auch deutsche Autor*innen) mit Bezug auf die Entwicklung neolithischer Grabsitten von einem einfachen Übergang einer kollektivistischen hin zu einer individualistischen Ideologie ausgehen (Schülke 2014 mit weiteren Belegen). Dabei wird die Existenz einer Art ‚natürlicher‘ Symbolik unterstellt (Zur Kritik der entsprechenden Ansätze der internationalen Megalithgrabdebatte der 1970er und 1980er Jahre: Veit 1993).

12 Dazu Veit 1997 mit weiteren Belegen, sowie allgemein: Gramsch 2010; Struwe 2013.

13 Entsprechend verstehe ich auch K. Hofmanns (2008) Bemühungen um eine „Thanatoarchäologie“. – International gesehen ist die aktuelle Situation noch prekärer. Zwei Publikationen markieren m. E. in besonderer Weise den Abschied vom ethnographischen Vergleich und den neuen Fokus auf Fragen der kulturellen Verflechtung: Gosselains (2016) „To hell with ethnoarchaeology“ und Hamilakis’ und Anagostopoulos’ (2009) Konzept einer „Archaeological Ethnography“.

Perspektiven¹⁴. Demgegenüber scheint es aber eine relativ klare, wenn auch weitgehend implizit bleibende Vorstellung darüber zu geben, was den Menschen ausmacht. Sie kreist, wie später noch genauer auszuführen sein wird, v. a. um die Konzepte ‚Identität‘ und ‚Diversität‘.

Nicht grundsätzlich anders sieht es im Bereich einer stärker szientistisch geprägten Urgeschichtsforschung aus. Hier ist es allerdings nicht der Glaube an die Möglichkeit der Einfühlung in fremde Kulturen, der einen konsequent komparativen Zugang verhindert, sondern der Bezug auf ein naturalisiertes Menschenbild. Menschliches Verhalten wird universellen ‚Gesetzen‘ unterstellt – seien es angeborene bzw. in fernen Vorzeiten erworbene Dispositionen¹⁵ oder am Prinzip der Zweckrationalität orientierte Kosten-Nutzen-Erwägungen¹⁶. Dementsprechend wird ‚Kultur‘ auf die Erfüllung basaler Verhaltensanforderungen in Abhängigkeit von den jeweiligen äußeren Bedingungen reduziert.

Entsprechende Fragen werden seit langem im Kontext der Debatte um die Entstehung sozialer Ungleichheit diskutiert (z. B. Gronenborn 2009; Müller 2017). Auch wenn dabei durchaus voneinander abweichende ethnozoologische Modellvorstellungen verhandelt werden, so verbindet diese Ansätze doch die Vorstellung einer psychischen Einheit des Menschen, die den schnellen Wechsel zwischen unterschiedlichen Kulturräumen und Epochen unproblematisch erscheinen lässt. Allenfalls wird – analog zur alten Unterscheidung von Geschichte und Vorgeschichte – zwischen ‚literate‘ und ‚non-literate societies‘ differenziert.

Johannes Müller (2018) hat diese Form sozialarchäologischer Argumentation kürzlich auf Prozesse der (sozialen) Memorisierung ausgeweitet, die er als eine einfache Verlängerung des ‚biotischen Gedächtnisses‘ betrachtet¹⁷. Dabei differenziert er schematisch zwischen verschiedenen Formen des Gedächtnisses von der individuellen Erfahrung bis hin zum Mythos als Inbegriff einer Institution des kulturellen Gedächtnisses¹⁸. Diese Kategorien werden ihrerseits mit konkreten Zeitintervallen verbunden, die dann zum Ausgangspunkt für empirische Untersuchungen zur Frage der Memorisierung genommen

14 Auch die in anderem Zusammenhang erhobene Forderung einer Integration der Perspektiven lokaler Gemeinschaften ohne Verbindung zur Wissenschaft (Wunderlich / Jamir / Müller 2019) in ethnoarchäologischen Arbeiten zur Monumentalität stärkt letztlich eher die Tendenz zur Individualisierung der Kontexte als jene zu Vergleich und Modellbildung. Siehe dazu auch die aktuelle Untersuchung von Maria Wunderlich (2019).

15 So beispielsweise die Betonung primärer sozialer Beziehungen in der Kernfamilie. Siehe dazu z. B. die Deutung der endneolithischen Grabfunde mit Gewaltspuren von Eulau, Sachsen-Anhalt (Meyer u. a. 2008) und meine Erwiderung (Veit 2014a).

16 Keine Frage, der *Homo oeconomicus* bestimmt unser Denken häufig selbst dort, wo es um Gräber und Rituale geht. Mit diesem Hinweis möchte ich die potentielle Relevanz ethologischer und ökonomischer Faktoren in diesem Kontext keineswegs leugnen, problematisch wird es m. E. aber dort, wo diese zur Letztbegründung gemacht werden und damit zugleich alle anderen Faktoren determinieren.

17 Er spricht von „biological memory“ (Müller 2018, 9).

18 Konkret unterscheidet er zwischen fünf Ebenen, denen jeweils ein unterschiedlicher zeitlicher Wirkungsbereich zugeordnet wird: „Personal experience“ (> 50 Jahre), „personal memory“ (50–200 Jahre), „active memory“ (150–350 Jahre), „social memory“ (300–550 Jahre) und „myth“ (< 500 Jahre) (Müller 2018 Abb. 1). – Diese Klassifikation steht allerdings im Widerspruch zu folgender Aussage: „Due to ethnographic observations [...] social practice of memory construction within non-literate sedentary societies includes a renewal and/or refinement of social memories after ca. 150–200 years (5–8 generations)“ (Müller 2018, 9).

werden. Sie dienen Müller gleichsam als *proxies* für bestimmte, nicht direkt beobachtbare soziale Sachverhalte.

Mit dem Begriff *proxy* (engl.: ‚Stellverteter‘) bezeichnet man einen indirekten Anzeiger, für ein anderes, direkt nicht beurteilbares Phänomen. In diesem Sinne glaubt Müller aus den ‚Biographien‘ ausgewählter neolithischer Fundplätze, speziell von Grab- und Zeremonialmonumenten, die eine bestimmte Rhythmik von Aktivitäts- und Ruhephasen aufweisen, direkt auf entsprechende soziale Prozesse rückschließen zu können, wobei er einen engen Zusammenhang von Gedächtnis, sozialer Kontrolle und sozialer Ungleichheit unterstellt. Wie diese Verknüpfung von archäologischer Zeitbestimmung, kulturellem Gedächtnis und sozialer Ungleichheit konkret funktioniert bleibt aber letztlich unklar. Dazu hätte es eines Modells zur Bildung des sozialen und kulturellen Gedächtnisses bedurft, wie es von kulturwissenschaftlicher Seite etwa von Aleida und Jan Assmann vorgelegt worden ist (J. Assmann 1992; A. Assmann 1999)¹⁹.

Das naturalisierte Kulturverständnis Müllers und Anderer zeigt sich in diesem Rahmen übrigens auch in der Verwendung eines geo- bzw. biowissenschaftlichen (und eben nicht kulturwissenschaftlichen) Archivbegriffs mit Bezug auf archäologische Ablagerungen (‚Bodenarchiv‘). Dies verstellt der Forschung den Blick auf wesentliche Differenzen zwischen ‚natürlichen‘ und ‚archäologischen‘ Ablagerungen²⁰.

Ein naturalisiertes Kulturverständnis findet sich aber nicht nur in solchen primär siedlungs- bzw. landschaftsarchäologischen Untersuchungen, sondern ebenso in Beiträgen mit einem stärker gräberarchäologischen Bezug. Ralf Gleser und Thomas Fritsch (2020, 152) haben im Zusammenhang mit einer konkreten Grabfundanalyse einen solchen (gesetzes-)wissenschaftlichen Ansatz philosophisch zu untermauern versucht²¹. Allerdings bleibt es in dem betreffenden Beitrag letztlich bei der Formulierung einiger

19 Zur Adaption dieser Ideen im Bereich der Prähistorie siehe Veit 2003; Veit 2005.

20 Aus der Sicht der Archivkunde handelt es sich dabei lediglich um einen metaphorischen Begriffsgebrauch, da beim archäologischen ‚Archiv‘ wichtige Kriterien eines echten Archivs, wie der organisch gewachsene Archivkörper, nicht erfüllt sind (dazu Veit 2018b, 509 mit Belegen). Stefan Altekamp (2004, 213) spricht archäologischen Fundplätzen zu Recht die Qualität eines „Nichtarchivs“ zu, eines Reservoirs kulturell imprägnierten Gutes jenseits kultureller Tradierung. Dies gilt streng genommen sogar für archäologische Sammlungen. Anders als bei Bibliotheken und Museen besteht die primäre Aufgabe von Archiven nicht darin zu sammeln, sondern das in den Registraturen der jeweiligen Archivbildner ‚organisch erwachsende‘ Geschäftsschriftgut (soweit für archivwürdig befunden) zu übernehmen – wohlgermerkt unter möglicher Wahrung des vorarchivischen Ordnungszustands (Provenienzprinzip). In dieser Hinsicht gilt: Archive sammeln nicht, sie scheiden aus! (Wimmer 2012, 33 f.; s. auch: Lepper / Raulff 2016).

21 Gleser und Fritsch (2020, 152) unterscheiden insgesamt mehrere „Sorten“ wissenschaftlicher Erklärung prähistorischer Quellen: eine „kulturanthropologische“ (gekennzeichnet durch Rekurs auf ethnographische Vergleiche), eine „nomologische“ (durch Rekurs auf Gesetze menschlichen Verhaltens) sowie eine „strukturelle Erklärung“, die auch als „narrativer Typ“ der Erklärung (Gleser 2018, 225) beschrieben wird. Bei letzterer würden „schriftlich überlieferte Ereignisse als historisch spezifische Komponenten der Erklärung“ für bestimmte Befunde herangezogen und „Sachverhalte und Zusammenhänge als zeitdifferente Ursachen“ benannt (Gleser / Fritsch 2020, 152). Aus dem von den Autoren diskutierten Beispiel wird nicht ganz deutlich, worin genau die Spezifik dieses Erklärungsmodus liegt – und was ihn von anderen beiden Modi unterscheidet. Schon der dort ebenfalls postulierte Unterschied zwischen einer ‚kulturanthropologischen‘ und einer ‚nomologischen‘ Erklärung (Gleser / Fritsch 2020) erscheint mir konstruiert, setzt doch ein großer Teil der Vertreter*innen eines ‚kulturanthropologischen‘ Ansatzes bis heute auf eine Systematisierung des Vergleichens mit dem Ziel der Etablierung gesetzesähnlicher Generalisierungen. Umgekehrt müssen Gesetzesannahmen, wie sie ein ‚nomologischer‘ Ansatz präferiert, empirisch – und d. h. auch über Vergleiche – validiert werden.

vager Hypothesen, die den Befund einer in einem spätlatènezeitlichen Grab angetroffenen auffälligen ‚Objektsammlung‘, die im Zentrum der Erörterungen steht, nicht hinreichend ‚zu erklären‘ vermögen. Auch fehlt diesem Ansatz eine weitere Perspektive auf Fragen eisenzeitlichen Kulturwandels insgesamt und dessen mögliche Ursachen.

Dies gilt auch für Stefan Burmeisters (2003) Studie zu Goldhalsringen in herausgehobenen Gräbern der Späthallstattzeit. Anders als Gleser und Fritsch geht es Burmeister aber vorderhand nicht um die Begründung eines gesetzeswissenschaftlichen Ansatzes in der Ur- und Frühgeschichtsforschung. Vielmehr versucht er die Grundzüge einer archäologischen Semiotik zu entwickeln²². Man sollte also annehmen, dass es ihm weniger um ein ‚Erklären‘ als um ‚Verstehen‘ geht. Dies ist aber nicht der Fall. Das zeigt sich vor allem daran, dass er sich in seinem Beitrag einseitig auf das Konzept ‚Statussymbol‘ konzentriert und dabei geflissentlich übersieht, dass es sich bei ‚Statussymbolen‘ im engeren Sinn gar nicht um Symbole bzw. Zeichen handelt: Das Signifikat (in vorliegendem Fall der „Goldhalsring“) bezieht sich nicht auf ein konkretes Signifikat (einen bestimmten ‚natürlichen‘ Gegenstand oder eine bestimmte soziale Institution). Anders als beispielweise ‚Sonne‘ ist ‚Status‘ kein Signifikat, sondern lediglich ein sozialwissenschaftliches Abstraktum. Die Konstatierung eines ‚Fürsten-‘ bzw. ‚Eliten-Status‘ selbst sagt überdies noch nichts über die spezifische Qualität der betreffenden Sozialbeziehung²³. Dabei liegt gerade in deren Bestimmung eine zentrale Aufgabe einer jeden Sozialarchäologie.

Insofern überrascht es nicht, dass Burmeisters breite Ausführungen zur Begrifflichkeit der Semiotik letztlich nicht in das Konzept einer archäologischen Semiotik münden. Vielmehr stellt er die Unangemessenheit dieses – ansonsten vom ihm durchaus anerkannten – kulturwissenschaftlichen Ansatzes bei der Deutung archäologischer Quellen heraus. Aufgrund ihres notwendig konstruktiven Charakters entzogen sich Objektbedeutungen („Symbole“) einer „archäologischen Rekonstruktion“. Anders sei dies lediglich bei den erwähnten „Statussymbolen“. In diesem Fall hält Burmeister eine archäologische Rekonstruktion für möglich, da hier – wie bei indexalischen Zeichen – ein direkter Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem, also zwischen Goldhalsring und elitärem Status, gegeben sei²⁴.

Der Bezug auf die Semiotik bleibt letztlich also ein rein formaler – und verschleiert nur die Tatsache, dass wir es hier im Kern mit einem ‚behavioristischen‘ Ansatz zu tun haben. In dessen Zentrum steht die Prämisse einer kultur- und kontextunabhängigen sozialen Wirksamkeit

22 Ähnlich wie Furholt / Stockhammer 2008, hier werden indes unter Bezug auf Eggert (2003, 458 f.) fälschlicherweise auch Hermeneutik und Semiotik in eins gesetzt. Eine hermeneutische Texterschließung ist indes etwas anderes als eine Entschlüsselung bzw. Übersetzung im Sinne der Semiotik. Auch haben Ian Hodders ethnoarchäologische Studien in Ostafrika (1982) nichts mit Hermeneutik zu tun (so Furholt / Stockhammer 2008, 66 mit Anm. 11), sondern folgen im Kern einen behavioristischen Ansatz (Yengoyan 1985; Veit 2006). Wichtig ist es in diesem Zusammenhang auch klar zwischen Hermeneutik im engeren Sinne und dem Ansatz einer „Objektiven Hermeneutik“, wie ihn Matthias Jung (2006) in die Urgeschichtsforschung eingeführt hat, zu unterscheiden (s. Veit 2011).

23 Sie kann entsprechend Max Webers Herrschaftstypologie ganz unterschiedliche Formen annehmen, je nachdem, ob der Status charismatisch, traditional oder legal begründet ist (s. Weber 1976; Beuer 1991).

24 In diesem Sinne äußern sich auch Furholt / Stockhammer (2008, 61), die meinen, eine Relativierung der Arbitraritätsforderung an Zeichen erhöhe den interpretativen Spielraum der Archäologie. Dies ist indes eine Selbsttäuschung. Universal(be)deutungen müssen nicht mehr archäologisch verifiziert werden. Auch „prohabilitische“ Ansätze eines systematischen Kulturvergleichs etwa auf der Grundlage der „Human Relations Area Files“ (Furholt / Stockhammer 2008, 68) helfen an dieser Stelle nicht weiter.

(bzw. „Signalwirkung“) des Goldes (Burmeister 2003, 292)²⁵. Wer sozial etwas darstellen möchte, der schmücke sich mit Gold, dessen „aufdringlicher Sichtbarkeit“ (Burmeister 2003, 292) sich niemand entziehen könne²⁶. Dies erlaubt dem Verfasser umgekehrt die These, Gold sei ein genereller Anzeiger für soziale Exzellenz²⁷ – und im archäologischen (Grab-)Befund ein Indiz für Eliten²⁸. Fragen nach einer möglichen kontextbezogenen variierenden Aneignung und Bedeutung dieses Materials spielen keine Rolle.

Angesichts dieser auffälligen Negierung kultureller Unterschiede fällt es schwer hier eine „strukturell-vergleichende Perspektive“ zu erblicken, wie sie Burmeister für seinen parallel auch noch als „kulturanthropologisch“ bezeichneten Ansatz in Anspruch nimmt (Burmeister 2003, 291). Vielmehr verfolgt Burmeister hier eine szientistische, auf einen ‚ewigen Menschen‘ bezogene Perspektive, in der komparative Elemente, wie sie für die *Cultural Anthropology*, die hier – ins Fach vermittelt über die Arbeiten Manfred K. H. Eggerts (1978) – Pate gestanden hat, weitgehend fehlen²⁹.

Ein konkreter Ansatzpunkt für eine genuin kulturwissenschaftliche Annäherung an das Thema findet sich immerhin ganz am Ende des Beitrags, wo Burmeister (2003, 293) mit Bezug auf das bekannte ‚Fürstengrab‘ von Hochdorf bei Ludwigsburg (Baden-Württemberg), auf den Gegensatz zwischen dem offenbar bereits zu Lebzeiten getragenen Halsring des Toten und weiteren erst im Rahmen der Bestattungszeremonie mit Goldblech überzogenen Objekten im Hochdorfer Grab (Dolch, Gürtelblech, Fibeln, Schuhe) hinweist. Diese wichtige Beobachtung zu einem bereits intrakulturell unterschiedlichen Kontext der Goldverwendung hätte den Einstieg in eine echte komparativ-kulturanthropologische Analyse entsprechender Befunde bilden können, wie ich sie an anderer Stelle zu skizzieren versucht habe (Veit 1988; Veit 2000).

Ein solcher Ansatz könnte sich dann allerdings nicht mehr hinter der pauschalen Behauptung verstecken, auf archäologischer Grundlage sei ein Rückgriff auf emische Bedeutungen schon grundsätzlich unmöglich. Dem Prinzip der Abduktion folgend muss

25 Hier gilt sinngemäß das, was Yengoyan (1985, 334) einmal in Bezug auf Ian Hodders Arbeiten formuliert hat: „*Hodder is committed to a behaviouristic framework in which symbols articulate behaviour; we must assume that material culture is Hodder's attempt to weld the subject matter and the empirical evidence into a single framework – a framework which is primarily behaviouristic in orientation.*“

26 „Gold“ erscheint Burmeister „als universeller Ausdruck von Macht, Reichtum und Ansehen“ (Burmeister 2003, 278, s. auch Burmeister 2000, 129–131). Er bezieht sich dabei bezeichnenderweise nicht auf semiotische Studien, sondern auf ein Spätwerk Grahame Clarks (1985), eines der Begründer einer funktionalistischen Archäologie, allerdings mit dem Hinweis, dass dieser auf Ausnahmen von dieser Regel hinweise. Wenn Burmeister (2003, 279) Clarks Relativierung des betreffenden durch einen Verweis auf den Strukturalisten und Zeichentheoretiker Edmund Leach (1978, 81) noch verstärkt, führt er zugleich seine vorangehende universalistische Argumentation *ad absurdum*. Denn bei Leach geht es nicht um universelle Bedeutungen, sondern darum, dass Gegenständen erst aus ihrer spezifischen Relation zu anderen Gegenständen eine bestimmte Bedeutung zuwächst.

27 „*Statussymbole gesellschaftlicher Eliten sind exklusiv, d. h. die als elitäres Statussymbol fungierenden Objekte sind selten und von besonderer materieller wie immaterieller Qualität.*“ (Burmeister 2003, 291, Hervorhebung im Original).

28 Dabei bleibt die Frage nach der Basis dieses Sonderstatus letztlich offen. Denkbar wäre es etwa das nachweisbare Gold als direkten Ausdruck eines besonderen ökonomischen Potentials der bestattenden Gemeinschaft anzusehen, man könnte dahinter aber auch eine gesellschaftlich akzeptierte Normung, deren Übertretung sanktioniert wird oder ein Medium zur aktiven Selbstdarstellung in einem am Wettbewerbsprinzip orientierten sozialen Umfeld sehen.

29 Einige Verweise auf mögliche historische Vergleichskontexte im Hinblick auf die (inter-)kulturelle Bedeutung von Gold finden sich bei Burmeister 2003, 278 f.

man dann vielmehr auch bereit sein, Funden und Befunden explorativ gewisse ‚indigene Bedeutungen‘ zuzuschreiben, um in einem zweiten Schritt zu prüfen, inwieweit sich diese Hypothesen am archäologischen Material erhärten lassen. Burmeister (2003, 293) selbst verfährt zumindest ansatzweise so, wenn er für den Bereich der Westhallstattkultur eine „hohe religiös-rituelle Bedeutung von Gold“ (Burmeister 2003, 293 und 278 f.) bzw. zumindest eine besondere Bedeutung des Goldes im Totenritual postuliert. Allerdings fehlt auch hier eine Plausibilisierung dieser These auf komparativer Grundlage: Gibt es Gesellschaften, in denen Gold in ähnlicher Weise eingesetzt wird – und, wenn ja, welche strukturellen Gemeinsamkeiten weisen diese mit der Westhallstattkultur auf? Die konsequente Verfolgung solcher Fragestellungen würde indes zugleich die Universalthese vom ewigen Glanz des Goldes, auf der Burmeisters Argumentation primär gründet, in Frage stellen.

Prähistorische Archäologie als Historische Kulturwissenschaft?

Diese Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen, wie stark die gesamte deutschsprachige Prähistorie bis heute von der – oft implizit bleibenden – Idee eines ‚ewigen Menschen‘ beherrscht wird. So exotisch die dokumentierten ‚kulturellen‘ bzw. ‚rituellen‘ Praktiken im Einzelfall auch sein mögen, so unumstritten erscheint einer immer noch weitgehend positivistisch geprägten Forschung die grundsätzliche Einheit und Einzigartigkeit des Menschen. Entsprechend vorhersehbar sind seine Reaktionen auf bestimmte Herausforderungen. Der Vielfalt kultureller Formen steht ein im Kern gleichbleibendes und in seinen Reaktionen auf die Herausforderungen des Lebens vorhersehbares Wesen gegenüber. Der jeweiligen Kultur liegt demnach eine einheitliche menschliche Natur zugrunde, auf deren Grundlage menschliches Verhalten ebenso wie kultureller Wandel Epochen übergreifend erklär- bzw. verstehbar erscheint³⁰.

Solche Vorstellungen sind anfechtbar – und vielfach angefochten worden. Die *Historische Anthropologie* etwa insistiert seit Langem darauf, dass es einen ‚ewigen Menschen‘ nicht gibt, sondern dass das, was den Menschen ausmacht, in fundamentaler Weise von den jeweiligen kulturellen Rahmenbedingungen abhängt (z. B. Nipperdey 1974; Köhler 1974). Wenn aber die materiellen und medialen Bedingungen darüber entscheiden, was in spezifischen Konstellationen Menschsein bedeutet, dann kann unsere eigene, spezifische Form des Menschseins nicht länger Maßstab zur Beurteilung

30 Clifford Geertz (1992, 60 f.) spricht diesbezüglich bildhaft von einer „stratigraphischen“ Auffassung vom Zusammenhang der biologischen, psychischen, sozialen und kulturellen Faktoren im menschlichen Leben. Der Mensch werde nach diesem von ihm kritisierten Kulturverständnis als ein Wesen aus einander überlagernden „Schichten“ imaginiert. Wenn man den Menschen untersuche, entferne man nacheinander diese Schichten, um jeweils eine neue, ganz andere Schicht offenzulegen, die wiederum in sich vollständig und irreduzibel sei: So zeigten sich unter dem Narrengewand der Kultur die strukturellen und funktionalen Regelmäßigkeiten der sozialen Organisation. Diese setzten ihrerseits auf psychischen Faktoren, sog. Grundbedürfnissen, auf – und diese wiederum auf biologischen Fundamenten anatomischer, physiologischer oder neurologischer Art.

vergangener Kulturen sein³¹. Vielmehr müssen wir uns in diesem Fall darüber Gedanken machen, in welcher Weise sich die vor allem medialen Bedingungen des Menschseins – und damit der Mensch selbst – im Verlaufe der Menschheitsgeschichte verändert haben (Geertz 1987; Tanner 2004).

Dazu kommt die grundlegende Einsicht der Historischen Kulturwissenschaft, dass jegliches historische Wissen unaufhebbar an den Problemhorizont seiner Zeit gebunden ist – und wir aus diesem Grunde niemals in der Lage sein werden allein auf der Grundlage von Quellenstudien die (Ur-)Geschichtsschreibung zu einem Ende zu bringen – oder sich einem solchen Ende auch nur anzunähern (Oexle 1996; Oexle 1998; Oexle 2001)³².

Solche Einsichten kollidieren indes regelmäßig mit der häufig unausgesprochenen Überzeugung innerhalb der archäologischen Fächer auf einen kumulativen Erkenntnisfortschritt, wie sie sich u. a. in Leitmetaphern wie ‚Rekonstruktion‘ oder ‚archäologisches Puzzle‘ manifestiert. Dabei werden die Beschränkungen archäologischer Erkenntnisgewinnung sehr wohl gesehen, aber sie erscheinen letztlich eher praktischer denn grundsätzlicher Natur³³. Konkret ist es in erster Linie die alle archäologische Überlieferung kennzeichnende Fragmentarität, die ihrerseits hilfsweise nur mit ‚Theorien‘ zu überbrücken sei. Dabei steht zugleich die Hoffnung im Hintergrund, mit Fortgang der empirischen Forschung könne solcherart unsicheres („theoretisches“) durch gesichertes Wissen ersetzt werden. Langfristig würden Theorien damit überflüssig³⁴.

-
- 31 Schrift, Buchdruck und Digitalisierung bestimmen die Voraussetzungen und Möglichkeiten menschlicher Interaktion ebenso stark wie spezifische ökologische oder geographische Bedingungen. Aus diesem Grund ist hier von ‚materiellen und medialen‘ Grundlagen die Rede. Fragen der Medialität waren bereits für die Entstehung des Faches konstitutiv (Urgeschichtsforschung als Studium des Menschen im Zustand der Schriftlosigkeit); allerdings ist die ursprüngliche binäre Konzeption, die eine primordiale Leitdifferenz zwischen schriftführenden und schriftlosen Gesellschaften unterstellte (s. z. B. Vogt 1949; Smolla 1947 / 1996), inzwischen überholt, werden die medialen Voraussetzungen gesellschaftlichen Zusammenlebens doch heutzutage kontextspezifisch untersucht.
- 32 Der hier aufgegriffene Ansatz unterscheidet sich auch von ‚postmodernen‘ Ansätzen in der englischsprachigen archäologischen Theoriedebatte seit den 1980er Jahren. Seinerzeit ging es bekanntermaßen v. a. um den Sturz der alten kolonial und patriarchalisch geprägten Meistererzählungen des Faches – und darum auch den Vergessenen und Benachteiligten eine Stimme zu geben. Über die inneren Widersprüche dieses Projekts habe ich an anderer Stelle nachgedacht (Veit 1998a).
- 33 Grundsätzlicher erscheint in diesem Zusammenhang nur die Überzeugung, dass es kulturelle Teilbereiche gäbe, die sich bevorzugt (Technik, Wirtschaft) oder besonders schlecht (Sozialordnung, Religion) für einen archäologischen Quellenzugriff eigneten. Anhänger dieser Idee berufen sich meist auf Christopher Hawkes (1954) berühmtes Leitermodell archäologischer Erkenntnis. So einleuchtend dieser Zusammenhang auf den ersten Blick erscheinen mag, so problematisch erweist es sich, ihn zu verifizieren. Hawkes' Schema nimmt nicht nur künstliche Trennungen des kulturellen Feldes in einzelne Teilbereiche vor, sondern setzt auch ein stratigraphisches Kulturkonzept im Sinne von Geertz (1992, 61) voraus. Es unterschlägt daher die Einsicht, dass sich archäologische Materialien nie eindeutig einzelnen Bereichen wie Technik, Ökonomie, Soziales und Religion zuordnen lassen (Veit 2003). Sog. „Prunkgräber“ beispielsweise werden nur verständlich, wenn man alle drei Dimensionen zugleich in Rechnung stellt (Veit 2000; Veit 2020b).
- 34 Dieser Sachverhalt sollte insofern nicht verwundern, als – wie bereits ein kurzer Blick in die einschlägigen Facheinführungen zeigt – im Mittelpunkt der akademischen Ausbildung im deutschsprachigen Raum bis heute v. a. Fragen der Heuristik und Quellenkritik stehen. Daneben werden intensiv Kompetenzen im Bereich der Methoden und Techniken (Chronologie, Chorologie, Sozialanalyse) vermittelt. Fragen der wissenschaftlichen Begriffsbildung und nach den Prinzipien der historischen Synthesebildung (Analyse, Narration) spielen demgegenüber weiterhin eine untergeordnete Rolle.

Auf diese Weise wird der konstruktive Charakter von (Ur-) Geschichte ausgeblendet und eine ‚Urgeschichte als Historische Kulturwissenschaft‘ – zu deren Grundüberzeugungen die Einsicht in die unlösbare Bindung alles Historischen an gegenwärtiges Wissen gehört – undenkbar. Denn jede Generation ist – ganz unabhängig von der Erweiterung der Quellenbasis – gezwungen, die Geschichte neu schreiben. Dies mag man als ein Ärgernis ansehen. Max Weber, einer ihrer Begründer am Beginn des 20. Jahrhundert, sah darin indes ganz im Gegenteil eine Garantie für die „ewige Jugendlichkeit“ historischer Forschung (s. Oexle 2001, 21 f.).³⁵

Ziel der weiteren Überlegungen wird es sein, darzulegen, was es für die Prähistorische Archäologie bedeuten könnte, wenn die im Fach ja durchaus präzise Wendung von der ‚Archäologie als einer Historischen Kulturwissenschaft‘ ernst genommen würde. Dass dies bisher selbst im Bereich der archäologischen Theoriedebatte (noch) nicht der Fall ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass dieser Terminus in diesem Rahmen oft eine grundlegend andere Bestimmung erfährt. Für Manfred Eggert (2006; 2010) etwa steht der Begriff ‚historisch‘ in ‚Historische Kulturwissenschaft‘ gerade nicht für die Einsicht in die grundlegende Perspektivität historischen Erkennens, sondern soll primär die für die historischen und archäologischen Fächer charakteristische zeitliche Distanz zwischen Forschenden und Erforschten und die damit verbundenen Unterschiede hinsichtlich von Quellenzugriff und Methodik ausdrücken³⁶.

Anders als in der Historischen Kulturwissenschaft Max Webers, bei der die Fächergrenzen eher verschwimmen, wird von Eggert außerdem besonderer Wert auf die disziplinäre Differenzierung gelegt. Dementsprechend ist von Kulturwissenschaft immer im Plural und von Prähistorischer Archäologie als *einer* solchen Historischen Kulturwissenschaft die Rede³⁷. Angesichts der spezifischen Verknüpfung individualisierender und generalisierender Ziele, die Eggert einfordert³⁸, haben wir hier – genau besehen – ein Denken vor uns, das am ehesten jenem des archäologischen Positivismus, wie er das

35 Gegenbegriff zu einer so verstandenen ‚Historischen Kulturwissenschaft‘ wäre eine ‚Allgemeine‘ bzw. ‚Systematische Kulturwissenschaft‘ (oder auch ‚Kulturanthropologie‘), der es in erster Linie um die Formulierung von kulturellen Regelmäßigkeiten geht.

36 *„Als ‚Historische Kulturwissenschaft‘ kann [...] jede Wissenschaft bezeichnet werden, die historischer Methodologie folgt und nicht einem einseitigen, zum Beispiel auf Schriftlichkeit oder das Politische begrenzten Geschichtsbegriff verpflichtet ist. Als Bedingung gilt vielmehr, dass sie den historischen Menschen und seine kulturellen Hervorbringungen in ganzer Breite und Vielfalt erforscht“* (Eggert 2010, 60; nahezu wortgleich auch bei Eggert 2006, 242).

37 Zugleich wird hervorgehoben: *„Jede historisch-kulturwissenschaftliche Primärforschung ist nach Verfahren, Gegenstand und theoretischer Ausrichtung zunächst einmal fachspezifisch [...]“* (Eggert 2006, 242). Eggert argumentiert in diesem Punkt also genau umgekehrt wie die *Nouvelle Histoire* und die Historische Kulturwissenschaft (à la Oexle): er beharrt auf Quellenhierarchien, Segmentierungen und fächerspezifischen Ein- und Ausgrenzungen (dazu auch Eggert 2012) – und beschneidet so zugleich vorab die Möglichkeiten der fachübergreifenden Synthese.

38 Ziel sei die Herausarbeitung geschichtlicher Einzelkulturen und Kulturerscheinungen – sowie wiederkehrender Züge im geschichtlichen Prozess: Eggert 2006, 242 mit Abb. 13,1.

ausgehende 19. Jahrhundert prägte, entspricht³⁹. Eggert bestätigt sein Faible für diese Richtung, die wohl treffender als ‚Allgemeine Kulturwissenschaft‘ zu kennzeichnen wäre, übrigens indirekt auch dadurch, dass er mit Sophus Müller einen Forscher des 19. Jahrhunderts zum Säulenheiligen erhebt⁴⁰.

Die vielfältigen Umgangsweisen mit dem Tod und ihre soziale Bedeutung

Mit seiner positivistisch-komparativen Perspektive steht Eggert unter Theoretiker*innen im Fach allerdings zunehmend allein, hat sich – wie einleitend bereits angedeutet – die Theoriedebatte in den letzten Jahren doch in eine andere Richtung bewegt⁴¹. Statt eines Fokus auf interkulturelle Vergleiche steht heute eher die dichte Beschreibung begrenzter archäologischer Kontexte, verbunden mit dem Versuch einer Entschlüsselung der in den Artefakten und Handlungen kodierte sozialen Botschaften bzw. kultureller Texte, im Zentrum der Bemühungen.

Und da bei dieser Transformation Gräberstudien eine zentrale Rolle gespielt haben, überrascht es nicht, dass entsprechende Ideen auch im *Call for Papers* zur Würzburger „Mensch – Körper – Tod“-Sektion eine zentrale Rolle spielen (Balkowski u. a. 2018). Ausgangspunkt dort ist der Versuch das Neolithikum – zumindest implizit – als ein radikal

39 Eggert beschwört zwar mitunter auch die unlösbare Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart (z. B. Eggert 2010, 46 f.). Dieses Bekenntnis spielt in seinen weiteren Ausführungen zu Begriff und Theorie der ‚Kultur‘ dann aber keine Rolle mehr. Mit der dem Fach verordneten Zielsetzung „den historischen Menschen und seine kulturellen Hervorbringungen in ganzer Breite und Vielfalt“ zu erforschen (Eggert 2010, 60) folgt Eggert vielmehr einer positivistischen Bestimmung von Kultur in der Tradition Edward B. Tylors (1871). Anklänge an einen konstruktivistischen Kulturbegriff deuten sich möglicherweise in der etwas mehrdeutigen Formulierung an, die ‚kulturtheoretische Begriffsbildung‘ sei „prinzipiell offen und will [...] nicht die Realität abbilden, sondern daraus analytisch fruchtbare Abstraktionen destillieren.“ (Eggert 2010, 58) Die Destillations-Metaphorik zeigt aber zugleich, dass Eggert Kulturanalyse primär als einen analytischen Prozess der Aufspaltung und Trennung konzipiert. Dabei wird das ‚Generelle‘ quasi technisch isoliert, während das störende Individuelle sich verflüchtigt. Dies widerspricht klar den oben formulierten Prämissen einer Historischen Kulturwissenschaft.

40 „Es ist nicht nur erstaunlich, sondern geradezu befremdlich, wie wenig [Sophus] Müllers Entwurf einer archäologischen Erkenntnislehre im deutschen Schrifttum nach mehr als einhundert Jahren an die Seite gestellt werden kann. Mit welchem Widerstand ein generalisierter, also nicht auf historisch-kulturelle Beziehungen zielender Kulturvergleich bzw. ein entsprechendes Analogisches Deuten heute noch zu rechnen hat“ werde in der Fürstengrab-Debatte der 1980er deutlich (Eggert 2006, 67).

41 Eine umfangreiche Literaturliste zu den betreffenden Forschungen findet sich bei Hofmann / Stockhammer (2017). Es wäre sicherlich interessant den hier zusammengetragenen heterogenen Korpus an Veröffentlichungen einmal näher im Hinblick auf Themenwahl und theoretisch-methodischen Zugriff hin zu untersuchen. Dies ist in diesem Rahmen allerdings nicht zu leisten. Aber schon die regelmäßige Beschäftigung mit entsprechenden Veröffentlichungen lässt m. E. entsprechende Verschiebungen des Fokus erkennen. Man kann vielleicht bereits von einem neuen „Denkstil“ im Sinne Ludwik Flecks (1935/1980) sprechen.

Anderes zu konzipieren, das es zu erschließen gelte⁴². Empirisch festgemacht wird diese Fremdartigkeit an den tatsächlich oder mutmaßlich vielfältigen Umgangsweisen mit toten Körpern, wie sie sich im archäologischen Befundbild nicht nur neolithischer Fundplätze heute sehr viel deutlicher als früher abzuzeichnen scheinen. Man sollte sich dabei allerdings immer vor Augen halten, dass wir es bei dem angedeuteten Perspektivwechsel mitnichten mit einem Empirie-gesteuerten Phänomen zu tun haben. Die neue Sichtweise auf prähistorische Bestattungspraktiken hängt vor allem damit zusammen, dass in der jüngeren gesellschaftspolitischen Debatte ‚Diversität‘ in jeglicher Form zu einem Wert an sich erhoben wird. Dies hat auch die Perspektiven der Geschichtswissenschaft und Archäologie nachhaltig verändert⁴³.

Alexander Gramsch (2010; 2013) hat vor einigen Jahren versucht, die Umriss einer auf diese Weise paradigmatisch erneuerten Gräberarchäologie zu skizzieren. Dazu verlagert er nicht nur den Fokus von den Funden (Beigaben) auf die Befunde (Praktiken)⁴⁴, sondern fordert zugleich die Anerkennung der Vielfalt totenritueller Praktiken in ihrer Eigenwertigkeit. Voreilige Kategorisierungen von Bestattungen als ‚normal‘ und ‚abweichend‘, wie sie die Zugrundelegung eines normativen Kulturbegriffs im Fach mit

42 In einem Kommentar zu diesem Beitrag wurde kritisch eingeworfen, dessen Verfasser sei über seine Beiträge zum Fremden in der Ur- und Frühgeschichte (Veit 1988, 1998b) möglicherweise mitverantwortlich für diese Entwicklung. Ob dies tatsächlich so ist, vermag ich nicht beurteilen (s. dazu auch Veit 2020c). Ich möchte aber darauf aufmerksam machen, dass meine entsprechenden Beiträge zur Fremdheitsfrage eng an die Kommunikationstheorie Edmund Leachs (1978) gebunden sind, die viel mit Claude Lévi-Strauss und dem Strukturalismus aber sehr wenig mit einem Kulturrelativismus / Historismus tun hat. Fremdheitssehnsucht hat daher hier keine entscheidende Rolle gespielt. Möglicherweise trifft deshalb die Einschätzung Stefan Schreibers in seinem Review den Sachverhalt besser. Er meint, ich hätte das Andere nicht als tatsächliches Anderes verstanden, sondern lediglich als epistemologische Figur des Erkenntnisgewinns herangezogen. Wie dem auch sei, klar ist heute jedenfalls, dass die noch vor einem Jahrzehnt häufig beschworene ‚Fremdheit‘-Thematik (z. B. Gramsch 2010, 240; Gramsch 2013, 516) zwischenzeitlich in der kulturwissenschaftlichen Debatte deutlich an Bedeutung verloren hat. Vor diesem Hintergrund hat der von Tobias Kienlin (2014) zum Thema herausgegebene Sammelband eher den Charakter eines Nachläufers.

43 Der Begriff ‚Diversität‘ scheint gerade den älteren Leitbegriff ‚Identität‘ abzulösen, auch wenn manche Autor*innen beide Begriffe in einem Atemzug verwenden. Dabei stand ‚Identität‘ lange für etwas Anderes als ‚Diversität‘, nämlich für ein Gemeinschaftsdenken, das die eigene über andere Kulturen erhebt. Später hat man den konstruktiven und pluralen Charakter sozialer Identität betont. Erst in jüngerer Zeit ist ‚Diversität‘ zu einem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Leitbegriff avisiert – allerdings ohne dass seine Bedeutung hinreichend geklärt wäre – siehe dazu etwa Florin / Gutsche / Krentz 2018 und Veit 2022. – Ein Beispiel dafür, dass die Debatte zwischenzeitlich auch in der Archäologie angekommen ist, bietet die im Mai 2019 vom Sächsischen Museum für Archäologie in Chemnitz (SMAC) veranstaltete Tagung ‚Diversität in der Archäologie: erforschen, ausstellen, vermitteln‘.

44 Für Gramsch (2010, 12) repräsentieren Gräber weniger ‚Objektsammlungen‘ im Sinne Pomians (1986), sondern vielmehr Sequenzen (ritueller) Handlungen. – Noch weiter geht neuerdings Alexander Veling (2019, 132) mit seinem Konzept einer ‚Archäologie der Praktiken‘, das er – anders als Gramsch – eher als Alternative, denn als eine Erweiterung eines zeichen- und kommunikationstheoretischen Ansatzes präsentiert. Praxistheorien erscheinen ihm dabei als deutlich voraussetzungsärmer als Ansätze, die sich am „Bild einer durch-ritualisierten Welt aus Symbolen und (symbolischer) Kommunikation“ orientieren. Zugleich betont er, dass „absichtsvolles menschliches Handeln [...] nur ein Modus sozialer Praxis“ (Veling 2019, 134) neben anderen sei. In diesem Punkt deckt sich seine Argumentation mit dem hier vertretenen Ansatz. Dieser enthält zweifellos ebenfalls einige Elemente der Praxistheorie, ohne jedoch damit den Anspruch einer paradigmatischen Erneuerung des Faches zu verbinden. Dies wäre, nachdem ich mich bereits in meiner 1988 eingereichten Dissertation (Veit 1996) mit den damals noch neuen Ideen Bourdieus auseinandergesetzt habe, auch etwas merkwürdig.

sich gebracht hatte, seien entsprechend zurückzuweisen (Gramsch 2013, 516). Stattdessen plädiert er für einen ‚handlungstheoretischen Ansatz‘, der Bestattungen primär als ‚rituelle Handlungen‘ in den Blick nimmt: *„Rituale sind wiederkehrende und formalisierte Handlungen, die einer bestimmten Sequenz folgen. Bestattungsrituale sind öffentliche repetitive Handlungen mit kommunikativem Charakter, die auf eine soziale Wirkung abzielen. [...] Im Bestattungsritual kommunizieren die Beteiligten über ihre Vorstellungen von sozialen Strukturen: das Ritual spiegelt also nicht, sondern schafft und transformiert soziale Strukturen“* (Gramsch 2013, 512 f.).

Was die Kritik am normativen Kulturbegriff der traditionellen Archäologie betrifft, schließe ich mich seiner Einschätzung vorbehaltlos an (s. Veit 2013, bes. 15). Gramschs Formulierung ist allerdings insofern zweideutig als der von ihm präferierte ‚handlungstheoretische Ansatz‘ ein gleichzeitiges Festhalten am Konzept ‚Sozialstruktur‘, das ja immer ein Element der Normierung und Dauer beinhaltet, eigentlich ausschließt⁴⁵. Stattdessen bestimmen in einem handlungstheoretischen Kontext Brüchigkeit und Konflikthaftigkeit sozialer Bindungen sowie permanenter Wandel das soziale Leben. Die Ordnung muss stets neu ausgehandelt werden⁴⁶.

Außerdem unterschlägt Gramsch, dass es im Bereich, der ihm als zentrale Referenz für seinen Ansatz dienenden ‚Kulturanthropologie‘ (Gramsch 2013, 514)⁴⁷ durchaus unterschiedliche Konzepte des ‚Rituellen‘ gibt. Stattdessen verabsolutiert er

45 Auffällig ist in diesem Zusammenhang auch Gramschs merkwürdiges Doppelverständnis des Sozialen. Obwohl er Rituale als etwas grundlegend Soziales, nämlich ein (aktives) Mittel sozialer Kommunikation, versteht, wendet er sich zugleich gegen eine „soziale“ Interpretation archäologischer Ritualzeugnisse: *„Das Auftreten seltener Merkmale [im Totenritual] muss [...] nicht primär sozial interpretiert werden. Unser Blick kann sich auch auf die verschiedenen Aspekte der Körpertransformation richten. [...] Mit diesem stärkeren Bezug auf die Transformation des Körpers und die ‚Körperinszenierung‘ wird die traditionelle Gräberarchäologie um körpersoziologische Ansätze erweitert.“* (Gramsch 2013, 516, Hervorhebungen durch den Verfasser). Dieser Widerspruch resultiert aus dem Nebeneinander zweier teilweise inkompatibler Begriffe des Sozialen, jenem der Kulturhistorischen Archäologie und jenem der Sozialanthropologie (‚soziale Interpretation archäologischer Funde‘ im Sinne einer Feststellung möglicher Unter- bzw. Überordnungen vs. ‚soziale Konstruktion der Wirklichkeit‘). Dasselbe Missverständnis findet sich übrigens auch bei Daniela Hofmann (2009b, 111), wo sie sich auf meine Studien zu den neolithischen, speziell handkeramischen Siedlungsbestattungen (Veit 1992; Veit 1996) bezieht.

46 Dazu ausführlich Andreas Wimmer (2005): *„Kultur wird nicht als Setzung, noch als anonymer Diskurs noch als bloßer Kontraktersatz verstanden, sondern als Resultat eines Prozesses des Aushandelns von Bedeutung zwischen kulturell geprägten, aber zur reflexiven Hinterfragung und Innovation fähigen Individuen“* (Wimmer 2005, 13).

47 Bei der Beschwörung eines ‚kulturanthropologischen Ansatzes‘ in der Prähistorischen Archäologie schwingt hier – trotz aller postkolonialen Rhetorik – immer noch die alte Idee eines Gegensatzes zwischen ‚Primitivem‘ und ‚Modernem‘, zwischen Geschichte und Vorgeschichte, mit. Unverfänglicher wäre in diesem Rahmen deshalb zweifellos der inzwischen öfters gebrauchte Begriff ‚Kulturwissenschaft‘. Bei seiner Beschwörung des Kulturanthropologischen orientiert sich Gramsch übrigens weniger an der amerikanischen *cultural anthropology* (z. B. Harris 1989) – die sich ihrerseits in unterschiedlicher Weise an ihren deutschstämmigen Begründer Franz Boas abgearbeitet hat –, sondern, wenn auch wesentlich über archäologische Studien vermittelt, vor allen an der britischen *Social Anthropology* (Leach 1982). Diese wiederum ist allerdings, gerade was Fragen sozialer bzw. ritueller Kommunikation betrifft, nicht ohne ihre Verbindungen zur französischen Soziologie (Durkheim-Schule) und zum Strukturalismus (von Claude Levi-Strauss bis Pierre Bourdieu) zu verstehen. Die deutschsprachige Archäologie hat m. E. zu diesen Ideen bisher keinen rechten Zugang gefunden, und zwar trotz – oder gerade wegen – ihrer älteren eigenen Befassung mit der Kulturanthropologie (Veit 1990, zur Theoriegeschichte auch McGee / Warmes 2013). So ist beispielsweise mein früherer Bezug auf Bourdieus Praxistheorie (Veit 1996, 210–212) lange unbeachtet geblieben (siehe aber Hofmann 2009, 111).

einen bestimmten, auch in der britischen *Social Archaeology* vieldiskutierten Ansatz innerhalb der Ritualforschung um ihn anschließend etwas zwanghaft mit dem älteren, bekanntermaßen durch ein eher statisches Ritualverständnis geprägten Ritualdiskurs in der kulturhistorischen Archäologie zu verbinden⁴⁸. Dieser Widerspruch fällt nur deshalb nicht weiter auf, da Gramsch die Grundlagen des von ihm präferierten semiotisch-handlungstheoretischen Kultur-, Ritual- und Symbolbegriffs an keiner Stelle systematisch entwickelt und gegen konkurrierende ‚kulturanthropologische‘ Konzepte abgrenzt. Abweichende Ritualdefinitionen werden von ihm – selbst wenn sie auf angesehene Kulturanthropologen zurückgeführt werden können – lediglich als „hinter die Einsichten der Kulturanthropologie zurück[fallend]“ klassifiziert⁴⁹. Dies betrifft beispielweise den Versuch ‚Ritual‘ als jenen Teil der Handlung zu verstehen, der sich nicht ohne weiteres als Mittel seines Zwecks verstehen lässt (Veit 2013, 11) – und der auf diese Weise den Fokus auf das ungeheuerliche Missverhältnis zwischen eingesetzten Mitteln und Zweck lenkt, das ‚rituelles‘ Handeln auszeichnet⁵⁰. Eine solche Bestimmung führt letztlich weg von einem semantischen Ritualverständnis im Sinne Gramschs, bringt ein solches doch schon auf Ebene der Erforschung der rezenten Gesellschaften zahlreiche Probleme mit sich (s. Sperber 1975, 21; Sperber 1989; Veyne 1995). Ich werde darauf später nochmals zurückkommen.

Zunächst mag es genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass Gramschs Idee, alles was mit einer ‚Bestattung‘ zusammenhänge, habe als ‚rituell‘ – und damit zugleich als ‚sozial‘ bedeutsam zu gelten, heute kulturanthropologisch kaum mehr anschlussfähig ist. Sie führt in dieselbe argumentative Sackgasse wie Émile Durkheims (1912) berühmte heilig / profan-Dichotomie, vor der Eggert (2015, 262) seine Fachkolleg*innen erst kürzlich nochmals gewarnt hat. Gramschs Vorschlag, den Begriff ‚Bestattung‘ durch den Begriff ‚Körperritual‘ zu ersetzen, erscheint mir insofern als Ausdruck einer verengten Perspektive und in diesem Sinne als kontraproduktiv⁵¹. Eine ‚Bestattung‘ (oder ein ‚Begräbnis‘) möchte ich hier stattdessen als eine komplexe Verbindung praktischer und ritueller Gegenstände und Handlungen beschreiben, die eine mehr oder minder große Gruppe vom Menschen (den Verstorbenen selbst, seinen oder ihren Angehörigen, weitere

48 Dies ist bereits in der kurzen, oben zitierten Stellungnahme von Gramsch (2013, 512 f.) erkennbar. Eine aktuelle Zusammenschau zum Ritualdiskurs der Prähistorischen Archäologie gibt Eggert 2015. In diesem Rahmen definiert er Ritual (= Kult) als „ein regelhaftes Verhalten [...], das in hohem Maß standardisiert, normengebunden und repetitiv ist“ (Eggert 2015, 263).

49 Heute würde man wohl eher ‚stigmatisiert‘ sagen (s. dazu auch weiter unten).

50 Diese Aussage ist übrigens – anders als von Gramsch (2013, 513) unterstellt wird – nicht mit der Behauptung gleichzusetzen, alle archäologischen Befunde, die keinen dem alltäglichen Leben dienenden Zweck erkennen ließen, seien als ‚kultisch‘ zu bewerten.

51 Schon der enge Bezug der jüngeren Debatte auf ‚Körper‘ und ‚Körperpraktiken‘ ist problematisch, haben wir es in Gräberarchäologie doch nicht mit lebenden, sondern mit toten Körpern – und damit mit etwas Objekthaftem zu tun. Man könnte mit Hans Belting (2000, 123) auch von einem ‚Körperbild‘ sprechen: „Der Tod tritt selber immer schon im Bild auf, weil der Leichnam bereits zu einem Bild geworden ist, das dem Körper des Lebenden nur noch ähnelt.“ (siehe unten). Wer heute anhand von Gräberquellen ‚Körperforschung‘ betreibt (z. B. Gramsch 2010; Augstein 2015), sollte sie sich auch darüber im Klaren sein, dass er damit der ‚offiziell‘ verpönten Metapher ‚Gräber als Spiegel des Lebens‘ (s. Gramsch 2010, 12) zu einer Renaissance verhilft. Der Leichnam bleibt hier auf den lebenden Körper und die bestattete Person bezogen, deren Potenzen er ‚abbildet‘. Die Vorstellung, es handle sich beim Leichnam gerade um das angsteinflößende Gegenteil eines mit Leben erfüllen Körpers, wie sie in der Historischen Kulturwissenschaft formuliert wird, ist einem solchen Ansatz hingegen fremd.

Gäste, bestimmte ‚Ritualspezialist*innen‘ bzw. ‚Dienstleister*innen‘ u.a.) zusammenbringt. Dass die Begriffe zugleich bestimmte zeitgebundene „Vorstellungen von Pietät, Norm und ‚ordentlicher‘ respektvoller Totenbehandlung“ (Gramsch 2013, 517) beinhalten, soll dabei nicht bestritten werden. Dies gilt letztlich aber nicht weniger für Gramschs schillernden Begriff des Ritualen⁵². Um es mit Paul Veyne (1990, 102) zu sagen: *„Die irdischen Begriffe sind beständig falsch, weil sie verschwommen sind, und sie sind verschwommen, weil ihr Gegenstand ununterbrochen in Bewegung ist.“*

Ungeachtet der hier formulierten Bedenken sehe ich aber durchaus auch die Vorteile einer stärker konstruktivistisch-handlungstheoretischen Perspektive für die prähistorische Gräberforschung. Diese kommen gut in Daniela Hofmanns (2009a und 2009b, 119–122) jüngeren Studien zum bandkeramischen Totenbrauchtum zum Ausdruck, die – ebenso wie die Studie Gramschs – um die Fragen der rituellen Vielfalt kreisen, auch wenn Hofmann bevorzugt von ‚Variabilität‘ spricht. Hofmanns Bemühungen wiederum schließen in gewissem Sinne an meine älteren Bemühungen an, die Breite totenritueller Formen und ihren inneren Zusammenhang am Beispiel der Bandkeramik herauszuarbeiten (Veit 1992; Veit 1996). Auch auf die von ihr herausgestellte soziale Konstruiertheit des Todes in den betreffenden Gemeinschaften habe ich seinerzeit bereits hingewiesen (Veit 1996, 210–212)⁵³. Anders als mein stärker ‚strukturgegeschichtlich‘ geprägter Zugang zu diesem Problem, der auf verschiedenen Abstraktionsebenen auf vorsichtige Generalisierungen setzt⁵⁴, steht Hofmann empirisch begründeten Verallgemeinerungen allerdings deutlich skeptischer gegenüber und verweist dazu insbesondere auf die generelle Komplexität und Mehrdeutigkeit rituellen Handelns. Bei Bestattungen handle es sich um ‚emotionsgeladene Ausführungen‘, die dazu beitragen, soziale Ordnung neu zu stiften. Dies ist im Grundsatz

52 Ich möchte in diesem Zusammenhang nochmals auf die auffällige Seitenvertauschung bestimmter Beigaben im Grab von Hochdorf hinweisen, die gleichzeitig als bedeutsame rituelle Handlung (verkehrte Welt) und als Ausdruck der professionellen Kaltschnäuzigkeit der Bestatter*innen gedeutet wurde (s. Veit 1988). Die Deutung gab hier nicht allein der Befund, sondern ganz wesentlich auch der Kulturbegriff des Bearbeiters vor.

53 Die erkenntnistheoretischen Hintergründe eines solchen konstruktivistischen Ansatzes in der archäologischen Gräberforschung habe ich später mit Blick auf das Problem der Siedlungsbestattung nochmals präzisiert (Veit 2016a). Dort findet sich auch der Hinweis, dass das Konzept der ‚Siedlungsbestattung‘ als Ergebnis eines modernen wissenschaftlichen Ordnungsbemühens lediglich einen ersten, problemorientierten Einstieg in die Frage nach der ‚sozialen Konstruktion des Todes‘ in den uns interessierenden prähistorischen Gemeinschaften biete (Veit 2016a, 3).

54 Dabei geht es mir nicht um „single-factor explanations of the observed variations“ (Hofmann 2009a, 231). Ich habe in diesem Zusammenhang vielmehr immer vor einseitig gräbersozialologischen Ansätzen, in denen es lediglich um die Identifikation einer Randordnung geht, gewarnt (Veit 1996, 210). Dies bedeutet aber nicht, dass entsprechende, empirische Beobachtungen nicht sinnvoll in die Interpretation der entsprechenden historischen Situation einfließen können.

richtig, es schließt aber m. E. vorsichtige, empirisch begründete Hypothesen zum möglichen sozialen Hintergrund bestimmter Bestattungsformen nicht aus⁵⁵.

Unverständlich bleibt mir auch Hofmanns Vorbehalt gegenüber einer Betrachtung totenritueller ‚Sonderformen‘ (in einem statistischen Sinne) unter dem Gesichtspunkt „(sozialer) Devianz“⁵⁶. Denn die Frage der ‚Devianz‘ ist letztlich von jener nach der ‚Variabilität‘ nicht zu trennen. Natürlich ist es möglich, sich auf die positivistische Feststellung von formalen Unterschieden zwischen Bestattungen zu beschränken ohne diese Beobachtungen zugleich sozial- oder mentalitätsgeschichtlich zu bewerten. Andererseits muss es m. E. aber unser Ziel bleiben, indiziengestützte Aussagen auch über die soziale ‚Wertigkeit‘ bestimmter Formen totenritueller (Sonder-) Behandlung, wie z. B. die Praktik der Siedlungsbestattung, zu treffen.

Dies betrifft auch die Frage möglicher sozialer ‚Stigmatisierungen‘ im Totenkult, wie sie sich beispielsweise in der Idee eines ‚gefährlichen Tods‘ bzw. ‚gefährlicher Toter‘ manifestieren⁵⁷. Diesbezüglich von einer „Stigmatisierung“ bestimmter Bestattungsformen zu sprechen (Hofmann 2009b, 122) scheint mir unbegründet⁵⁸. Allenfalls kann man nach Argumenten suchen, warum die Stigma-Hypothese im konkreten Fall nicht dazu geeignet ist das entsprechende Befundbild zu erklären. Denn es ist in jedem Fall eine große Herausforderung auf archäologischer Grundlage zwischen ‚sozialer Norm‘ – hier verstanden als Ergebnis eines Aushandlungsprozesses – und ‚abweichendem Verhalten‘ zu differenzieren⁵⁹. Trotzdem bleibt ‚soziale Stigmatisierung‘ eine Deutungsoption.

Ein anderer Aspekt ist mir in diesem Zusammenhang aber noch wichtiger. Die bei Hofmann wie in anderen einschlägigen Studien anzutreffende feste Überzeugung, die

55 Die Bedingungen für solche Untersuchungen haben sich seit meiner Dissertation (Veit 1996) insofern stark verändert, als wir – auch durch neue naturwissenschaftliche Methoden – heute vermehrt über einzelne, ausgesprochen reiche Datensätze verfügen – die die Masse der weniger gut dokumentierten Belege immer mehr in den Hintergrund drängen. Auch dies mag mit dazu beigetragen haben, dass die Neigung der Forschung zu Generalisierungen abgenommen hat. So dominieren inzwischen Studien, die man mit Bezug auf eine Formulierung von Hofmann (2009a, 23) – als „very idiosyncratic narratives“ bezeichnen könnte (ein Beispiel dazu bei Veit 2014a). Bei Hofmann bezieht sich die Formulierung allerdings nicht auf Forscher*innen, sondern auf die prähistorischen Akteur*innen. Hier wird also den Bestattungsritualen selbst ein narrativer Charakter unterstellt.

56 „A rigid separation and strict evaluation of different kinds of burial, which stigmatises as ‚deviant‘ those not conforming to a rite we recognize today, is unhelpful. Instead we can suggest a continuum of practices positioned between, on the one hand, creating idealised images of adorned bodies and, on the other, fragmenting the physical remains of the person. The shared aspects of these rites make them part of a coherent system or funerary logic, although there was a large degree of creativity in the details of rites and practices“ (Hofmann 2009, 122). – Im Gegensatz zu Hofmanns Betonung der Kohärenz des betreffenden Systems der Bestattungsweisen, die letztlich den Vorgaben von Bourdieu (1987) Habitus-Konzept folgt, betonen jüngere praxistheoretische Ansätze stärker die grundsätzliche Instabilität kultureller Praxen (s. Veling 2019, 135).

57 Hofmann (2009b, 122) selbst gibt eine anschauliche Beschreibung dieses Phänomens.

58 Dieser Begriff steht bei Hofmann für *a priori*-Festlegungen welche Praktiken als ‚normal‘ und welche als ‚abweichend‘ zu bewerten seien. Dafür mag es – im Sinne der oben kritisierten universalistischen Ansätze – im Fach Beispiele geben. Für mich selbst war der Ausweis bandkeramischer Siedlungsbestattungspraktik als Form der ‚Sonderbestattung‘ immer das (stets vorläufige) Ergebnis einer kontextuellen Analyse und nichts weniger als ein Vorabfestlegung. Zu den damit verbundenen erkenntnistheoretischen Weiterungen siehe Veit (2016a).

59 An anderer Stelle habe ich ausgeführt, dass ich ein Konzept der ‚Sonderbestattung‘, das nur darauf abzielt im Sinne der Einführung zusätzlicher Randbedingungen, das altherwürdige archäologische Kulturkonzept im Sinne von Kossinna und Childe zu retten, für fragwürdig halte: Veit 2013.

betreffenden Umgangsweisen mit den Toten seien grundsätzlich als ‚sozial bedeutsam‘ anzusehen⁶⁰. Solange nicht näher erläutert wird, in welcher Weise sich diese Bedeutsamkeit konkret entfaltet – und inwieweit die dem Befund ‚abgelauchten‘ Bedeutungen den historischen Akteur*innen tatsächlich bewusst waren – tendiert eine solche Festlegung zum Gemeinplatz. Deshalb sollte man nur dann von ‚sozialer Kommunikation‘ sprechen, wenn einige grundlegende Fragen geklärt sind: Wer kommunizierte hier mit wem – und über was hat man sich mit welcher Absicht und mit welchem Ergebnis ausgetauscht? Und war die Kommunikation letztlich erfolgreich⁶¹? Denn selbst wenn kommunikatives Handeln im Sinne einer an Andere adressierten Nachricht plausibel gemacht werden könnte, dürfen wir nicht zwangsläufig von einer gelungenen Kommunikation ausgehen. Kommunikation beinhaltet immer zugleich auch die Möglichkeit des Scheiterns. Dazu zählen nicht nur das Nichtverstehen, sondern auch alle Formen eines (mehr oder minder kreativen) ‚Missverstehens‘. ‚Verstehen‘ ist in diesem Sinne also nur ein Sonderfall.

Die aufgezeigte Problematik zeigt sich auch in der Rede von „nichtintentionalen Botschaften“ (Furholt / Stockhammer 2008, 62)⁶². Der Begriff ‚Botschaft‘ impliziert jedoch eine ‚Senderaktivität‘ und nicht nur einen aktivierten ‚Empfangsmodus‘. Gewiss haben Menschen seit frühester Zeit im Sinne des „Indizienparadigmas“ (Ginzburg 1988) versucht ihre Wahrnehmungen im Sinne der semiotischen Grundkategorien Index, Ikon, Zeichen zu deuten (s. A. Assmann 2011, 48–50). Dies führte bisweilen auch dazu, dass man eine Zeichenbedeutung in Bereichen identifizieren zu können glaubte, wo eine solche nicht gegeben war, weil es keine Sender*innen gab. Ebenso hat man immer wieder bestimmten Naturprodukten, wie natürlich entstandenen Felsformationen, eine ikonische Bedeutung zugeschrieben. Auch die Geschichte der Archäologie ist, angefangen bei der altehrwürdigen ‚Eolithenfrage‘ (zuletzt Meinecke 2020, 183 f.), und bis hin zu jüngeren ‚Kalenderhut‘-Debatten (z. B. Menghin 2000) reich an entsprechenden Unterstellungen. Allerdings war in den genannten Beispielen von Anfang auch eine dezidierte Gegenposition präsent. Eine solche Position scheint mir im Falle der gebetsmühlenartigen, abstrakten Beschwörung der ‚sozialen / symbolischen Bedeutung rituellen Handelns‘ heute weitgehend zu fehlen. Die erklärten Gegner*innen eines semiotischen Ansatzes im Fach verzichteten meist darauf, einer solchen These generell zu widersprechen und verweisen lediglich auf die grundsätzlich eingeschränkten Möglichkeiten eines archäologischen Zugriffs⁶³.

60 Z. B. Nikulka 2008; Gramsch 2010; 2013; Augstein 2013; 2018; Schülke 2014. – Eine breitere Literaturübersicht zur jüngeren archäologischen Gräberforschung bietet Hofmann (2013).

61 Selbst wenn Objekte (als Vertreter einer Objektgattung) dem Nutzer eine bestimmte Funktion mitteilen, so steckt dahinter in der Regel ein Prozess sozialen Lernens in dem neben Nachahmung auch verbale Instruktion eine Rolle gespielt haben dürfte. Zu den Grundlagen der Semiotik und den Grenzen dieses Paradigmas siehe: Eco 1988; Eco 1989; Sperber 1989.

62 Von dieser Idee zu unterscheiden ist eine unreflektierte, ‚passive‘ Weitergabe tatsächlicher Zeichen (etwa Schriftzeichen, die nur als Ornamente verstanden werden). Beides wird bei Furholt und Stockhammer (2008, 64 f.) in eins gesetzt.

63 Dies befeuert andererseits die Idee einer eigenständigen archäologischen Erkenntnistheorie und trägt auf diese Weise – wie weiter oben mit Bezug auf Eggert (2010) dargelegt wurde – zu einer zunehmenden Abkopplung des Faches von zentralen wissenschaftlichen Diskursen bei.

Jüngere Ansätze zur ‚Entschlüsselung‘ prähistorischer Gräbersymbolik

Angesichts solcher Zurückhaltung erscheint es rückblickend betrachtet umso erstaunlicher mit welcher Sicherheit manche Archäolog*innen der Nachkriegsgeneration – noch ganz unberührt von den jüngeren zeichentheoretischen Debatten – meinten, die Bedeutung bestimmter Gattungen prähistorischer „Bildzeichen“ (z. B. Kossack 1999, 138) oder ‚Grabbeigaben‘ in universeller Weise bestimmen zu können (z. B. Sangmeister 1994). Heute wissen wir indes, dass Bedeutungen den Dingen weder inhärent, noch dass sie statisch sind. Sie beruhen vielmehr, wie jüngst noch einmal Melanie Augstein (2018, 74) hervorgehoben hat, auf Zuschreibungsprozessen. Und genau dies macht eine Bestimmung gerade in archäologischen Kontexten und über Analogieschlüsse so schwierig.

Trotzdem stellt sich Augstein (2018) dieser Aufgabe, wobei sie gerade im Bereich der Gräberforschung gute Chancen sieht, hier auch erfolgreich zu sein. Diese Hoffnung gründet nicht zuletzt in der Überzeugung, dass Grabbeigaben, im Gegensatz zu Alltagsgegenständen, eine besondere „Bedeutungsaufladung“ besäßen, „die über eine praktisch-funktionale, die Alltagswelt betreffende Bestimmung“ hinausgehe. Bei den im „hochgradig bedeutungsaufgeladenen Raum ‚Grab‘“ deponierten Objekten, wie z. B. bei verzierter Keramik, sei von einem ‚Zeichencharakter‘ auszugehen (Augstein 2018). Und selbst wenn sich die konkrete Zeichenbedeutung retrospektiv kaum jemals vollständig rekonstruieren lasse, sei es doch möglich sich der ehemaligen Bedeutung sowohl von solchen Objekten (ebenso wie jener von bestimmten – rituellen – Handlungen) in methodisch geregelter Weise anzunähern. Zu diesem Zweck stellt Augstein, ähnlich wie vor ihr bereits Gramsch (2010) u. a. sogenannte ‚intentionale‘ und ‚funktionale‘ Gräberdaten im Sinne Härkes (1993) einander systematisch gegenüber⁶⁴.

Ich halte eine derartige Verfahrensweise im Grundsatz für produktiv und teile auch Augsteins Einschätzung, dass bei Grabbeigaben nicht der praktische Nutzwert, sondern der Zeichenwert im Zentrum steht. Krzysztof Pomian (1986) hat den entsprechenden Zusammenhang für Sammlungsobjekte, denen er auch die Gruppe der Grabbeigaben zuordnet, luzide dargelegt. Sie fungierten als sogenannte „Semiophoren“. Darunter versteht Pomian Gegenstände, die zeitweilig oder endgültig aus dem Kreislauf ökonomischer Aktivitäten herausgehalten und an eigens eingerichteten Orten einem besonderen Schutz unterworfen und ausgestellt werden, um den Blick auf sich zu ziehen. Ihnen komme *„die Rolle von Vermittlern zwischen den Betrachtern und einer unsichtbaren Welt, von der Mythen, Erzählungen und Geschichten sprechen“*, zu (Pomian 1986, 45).

Diese unsichtbare Welt der Mythen ist für Pomian eine Welt, die erst die Sprache hervorgebracht hat, die es ihrerseits Menschen ermöglicht ihre Phantasmen untereinander auszutauschen⁶⁵. Es ist dieselbe Sprache, die die Grundlage verständnisorientierter Kommunikation im Sinne von Jürgen Habermas bildet, dessen Kommunikationsbegriff Gramsch (2010, 236) in seiner Gräberstudie bemüht. Gramsch meint damit allerdings nicht

64 Zu den ‚funktionalen Daten‘ gehören in diesen Rahmen nicht nur biotische Informationen wie das anthropologisch bestimmbare biotische Alter und Geschlecht des*r Verstorbenen. Eine wichtige Rolle spielt in ihren Überlegungen diesbezüglich auch die Frage der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit der Beigaben in den unterschiedlichen Abschnitten des Begräbnisrituals.

65 Zu diesen Phantasmen gehört für Pomian insbesondere die Vorstellung der Existenz „virtueller Betrachter [...], die in einem zeitlichen oder räumlichen Anderswo situiert sind“ (Pomian 1986, 39).

den – günstigstenfalls herrschaftsfreien – Austausch von Argumenten, sondern wortlose totenrituelle Praktiken, die den Wandel der sozialen Identität der Verstorbenen zu der eines ‚Ahnen‘ oder der einer ‚Ahnin‘ zugleich markierten und bewerkstelligten. Mit Blick auf jungbronzezeitliche Bestattungspraktiken kann er überdies Argumente dafür beibringen, dass Urnen als ‚symbolische Repräsentationen‘ wiederhergestellter Körper dienen.

Dies allein begründet m. E. allerdings noch nicht den Anspruch in diesem Zusammenhang von ‚sozialer Kommunikation‘ im Sinne einer Übermittlung spezifischer, für Mitglieder der betreffenden Referenzgruppe entschlüsselbarer Informationen an die weiteren Beteiligten zu sprechen. Vielmehr repräsentieren die dokumentierten Handlungen eine spezifische Form eines sozial geteilten kulturellen Wissens. Entsprechend ist für die erfolgreiche Teilnahme an einem bestimmten (Toten-)Ritual auch keine Entschlüsselung von bestimmten, in Handlungen oder Objekten kodierten Informationen erforderlich⁶⁶. Dies gilt auch hinsichtlich der vermeintlichen ‚Kommunikation‘ von sozialem Status.

Instruktiv ist in diesem Sinne beispielsweise eine Analyse der Gedenkzeremonie für Kaiser Wilhelm I., die im März 1888 in Berlin in Form eines aufwändigen Umzugs stattfand, aus einer kommunikationstheoretischen Perspektive. Die Kommunikation, die in der beschriebenen Situation stattfand, beschreibt Susanne Hauser (1996, 362) als Kommunikation der Anwesenden mit sich selbst. Sie hätten als Sender und Empfänger aller Zeichen fungiert, in denen sie sich kollektiver Gefühle und Haltungen und des Bestandes ihrer Ordnung versichern. Dabei sei es nicht nötig, dass alle Beteiligten die Zeichen kennen und deuten können, von denen sie umgeben sind. Es sei nicht einmal nötig, dass sie über die Situation tatsächlich einer Meinung sind – oder die abgebildete Ordnung tatsächlich in Ordnung finden. Die Teilnahme allein – und sei es als Zuschauer*in – reiche aus um den Inszenierungsplan mit zu realisieren. Notwendig sei lediglich, dass die Ausrichtenden der Zeremonie über die Definitionsmacht für das inszenierte Ereignis verfügten, was jedoch nicht zwangsläufig voraussetze, dass sie gleichzeitig auch im Besitz der Staatsmacht waren.

Wir stoßen hier also auf ein sehr rudimentäres Verständnis von Kommunikation – und müssen uns daher fragen, ob es unter diesen Verhältnissen – beispielsweise mit Bezug auf das Phänomen des ‚Grabbrunks‘ – überhaupt noch sinnvoll ist von Kommunikation zu sprechen.

Dem Althistoriker Paul Veyne (1995, 310–316) zufolge haben wir es bei diesem Phänomen weder mit einer spezifischen (Bilder-)Sprache im strengen Sinne noch mit so etwas wie politischer Propaganda zu tun. Treffender sei es hier von einem wenig zielgerichteten Ausdruckswollen zu sprechen: Man tue was man glaube zu tun müssen. Ungeachtet der regelmäßig anzutreffenden Bildhaftigkeit in den Medien des Grabbrunks

66 Im Gegensatz zu semiologischen Auffassungen, die in der Symbolik vor allem ein Instrument der sozialen Kommunikation sehen, argumentiert etwa Dan Sperber (1974, 9) in diesem Sinne. Für ihn ist „die symbolische Interpretation keine Entzifferung [...], sondern eine Improvisation, die sich auf ein implizites Wissen stützt und unbewußten Regeln gehorcht.“ Die Aufgabe der Ethnolog*innen bestehe darin dieses stumme Wissen zu explizieren, die der Anthropolog*innen darin die Möglichkeit des stummen Wissens zu erklären, d. h. die universellen Voraussetzungen seines Erlernens zu beschreiben.

steht hinter den entsprechenden Artefakten bzw. Handlungen also auch keine an spezifische Adressaten gerichtete und entschlüsselbare Botschaft⁶⁷.

Aus diesem Grunde habe ich Zweifel an der heute immer wieder zu hörenden Annahme, Grabbeigaben oder rituelle Handlungen am Grab sollten und könnten als Träger bzw. Ausdruck konkreter und für den betreffenden Kontext eindeutiger Bedeutungen ‚gelesen‘ werden. Die dabei in Aussicht genommene ‚wörtliche‘ Entschlüsselung von Grabbefunden dürfte nicht nur – wie regelmäßig konstatiert – die grundsätzlich zu spät gekommenen Archäolog*innen überfordern, sondern hätte sicherlich bereits die Zeitgenossen und Teilnehmer*innen an den Begräbnissen überfordert.

Was Prähistoriker*innen heute als Ausdruck einer tiefen Symbolik erscheint, waren einst Akte, die man nicht ausgeführt haben dürfte, weil man damit in verschlüsselter Form ganz konkrete Informationen aussenden wollte, die andere Personen entschlüsseln sollten. Als Begründung der Existenz dieser symbolischen Akte reicht vielmehr die schlichte Feststellung, dass ‚es sich so gehörte‘. Sie bezogen – wie Pierre Bourdieu es einmal formuliert hat – „ihren Sinn oder ihre Funktion aus dem orientierten Raum, in welchem sie ausgeführt werden“⁶⁸.

Alles was man darüber hinaus zu wissen brauchte, wurde mündlich (und später auch schriftlich oder über technische Medien) von Generation zu Generation tradiert. Dies versucht etwa der Kulturbegriff Wolfgang Müller-Funks (2008) einzufangen, wenn er Kulturen als Erzählgemeinschaften beschreibt. Für die Prähistorische Archäologie hat, davon ausgehend, kürzlich Thomas Pabst (2018) auf die narrative Dimension kultureller *Performances*, zu denen auch Totenrituale zu rechnen sind, aufmerksam gemacht. Man

67 Paul Veyne (1995, 310–316) erläutert diesen Zusammenhang am Beispiel der Trajanssäule in Rom, einem 30 Meter hohen Monument mit einem schraubenartig gewundenen Fries, auf dem 184 Episoden zu Trajans Eroberung Dakiens dargestellt sind. Man habe diese kaum beachtet – und sei es auch nur, weil sie von der Straße kaum sichtbar waren. Insofern könne diesbezüglich kaum von kaiserlicher „Propaganda“ die Rede sein. Solcherart Imaginerie der Herrschergröße, die wir aus zahlreichen historischen Kontexten kennen, ist für Veyne vielmehr „Ausdruck“. Veyne verweist in diesem Zusammenhang auf die grundlegende semiologische Unterscheidung zwischen der Information, die man jemand anderem mitteilt (Es ist fünf Uhr.), der Einwirkung auf andere (Gehorchen Sie!) und dem Ausdruck seiner selbst in einer Art innerem Monolog (Welche Freude in meinem Herzen!).

68 Konkret führt Bourdieu (1987, 39 f.) dazu aus: „*Das Eigentümliche an [solchen Ritualen] ist nämlich gerade, daß niemand sich erkühnt, sie als absurd, willkürlich oder unmotiviert zu erleben, und daß sie keinen anderen Daseinsgrund haben als den, zu existieren und sozial als existenzwürdig anerkannt zu sein. Riten als Praktiken sind sich Selbstzweck und finden schon in ihrer Ausführung ihre Erfüllung. Sie sind Akte, die man ausführt, weil, es sich so gehört, weil das halt so gemacht wird; bisweilen auch weil man schlicht nicht anders kann. Dabei braucht man nicht zu wissen, warum und für wen man sie ausführt, z. B. unsere Akte bei Beerdigung und Grabpflege, oder was sie bedeuten. Genau das aber unterschlägt die Interpretationsarbeit, die ihnen ihren Sinn wiedergeben, ihre Logik erneut begreifen will. Sie können genau genommen weder Sinn noch Funktion haben, es sei denn die Funktion, die in ihrer bloßen Existenz impliziert ist, und den Sinn, der objektiv in den Gesten und Worten, die man ausführt und spricht, um halt etwas zu sagen oder zu tun‘ (sofern sich nicht ‚etwas Anderes gehört‘), oder genauer noch in den Erzeugungsstrukturen enthalten sind, deren Produkt diese Gesten oder Worte sind. Im Extrem beziehen sie ihren Sinn oder ihre Funktion aus dem orientierten Raum, in welchem sie ausgeführt werden.*“ In selben Zusammenhang betont Paul Veyne (1995, 309): „*Die Riten oder Bilder funktionieren von der menschlichen Gesellschaft her gesehen nur mit sehr geringem Ertrag; fast ihr gesamter Sinn verflüchtigt sich in der Gleichgültigkeit der umgebenden Humanpopulationen und ist kein gutes soziologisches Symptom. Und doch messen die Menschen in ihren Handlungen ihren Symbolpopulationen die größte Wichtigkeit bei. Man müßte also über eine Kunstsoziologie verfügen, in der die Kunst, weit entfernt, über die Ikonographie eine Ideologie zu verkünden, ein Dekor wäre, das man fast gar nicht sieht, das man kaum bemerkt, und das dennoch sehr wichtig bleibt.*“

mag geteilter Meinung darüber sein, welche Rolle die Toten selbst in diesen Narrativen gespielt haben⁶⁹. Wichtig in unserem Zusammenhang ist aber sein Hinweis, dass die Objekte und Bilder im Grab nicht selbst erzählen (Pabst 2018). Die Erzählungen, auf die Grabinszenierungen – etwa mittels auffälliger Halsringe oder Kopfbedeckungen – verwiesen, seien aus diesen selbst nicht zu erschließen. Sie müssten unter den Beteiligten schon bekannt gewesen sein – oder sie seien gar im Kontext der Begräbnisrituale, vorgetragen worden. Eine entsprechende Vermutung habe ich mit Bezug auf einen einem ähnlichen Kontext schon früher geäußert und dabei erwogen, dass der Prozess der Memorisierung möglicherweise durch die spezielle Auswahl der Objekte im und am Grab und ihre Inszenierung unterstützt wurde (Veit 2005, 32).

Dies bedeutet – wie bereits angedeutet – aber eben nicht, dass wir es hier mit einem entschlüsselbaren System von Zeichen im Sinne einer bestimmten ‚Gräbersymbolik‘ und des ‚Materielle Kultur als Text‘-Paradigmas zu tun haben. Diese Überzeugung scheint auch bei Augstein auf, die Gräber – ebenso wie Bilder – als „visuelle‘ Artefakte“ zu verstehen sucht, die das „Dargestellte“ nicht abbildeten, sondern es vielmehr erst erzeugten (Augstein 2013, 109). Wir haben hier also eine Art dynamisierte Abbildtheorie vor uns. Aus Augsteins Formulierung wird allerdings nicht ganz klar, wer Akteur*in / Aktant*in ist: Das Bild selbst oder diejenigen, die das Bild erzeugen. Ebenso bleibt unklar, auf welchen Gegenstand sich das Bild bezieht, also was genau repräsentiert wird: die soziale Identität des / der Verstorbenen, die idealisierte Gemeinschaft, der Kosmos ... (s. auch Augstein 2018, 72 Anm. 11).

Trotzdem halte ich die hier geäußerte Idee, die Gräberdebatte stärker an bildwissenschaftlichen Fragestellungen auszurichten für interessant. Allerdings sollte m. E. dabei ein Bildbegriff zugrunde gelegt werden, der den Aspekt der Repräsentation etwas in den Hintergrund treten lässt. Entsprechend sollten Gräber nicht in erster Linie in einem photographischen Sinne als ‚Momentaufnahmen‘ einer zwar flüchtigen, aber sozial konstruierten Realität verstanden werden, sondern vielmehr als Substitute⁷⁰. Am Beispiel des Steckenpferds macht Ernst Gombrich deutlich, dass ein Bild nicht zwangsläufig auch ein (wie auch immer sozial konstruiertes) Abbild sein muss⁷¹. Zentral beim Bildermachen sei vielmehr das Prinzip der Substitution, wie wir es auch aus dem Bestattungsbrauchtum kennen. Ein Beispiel dafür sind etwa die Modell- oder *pars pro toto*-Beigaben (Gombrich 1978, 21). Sie bilden ein bestimmtes Objekt nicht ab, sondern ersetzen es in der Art und Weise, wie beispielsweise ein Idol eine Gottheit ersetzt (und auf diese Weise zum Gegenstand der Verehrung wird). Die ihnen zugeschriebene Funktion erfüllen solche

69 Pabst (2018, 321) postuliert eine Inszenierung des / der Toten als Erzählfigur und versucht diesen Sachverhalt am Beispiel der frühlatènezeitlichen Gräber vom Glauberg, Wetteraukreis, und ihres Bildkontexts, plausibel zu machen.

70 Ich denke hier konkret an Ernst W. Gombrichs (1978, 22) Warnung „Bilder‘ gleichsam als Photographien einer wie immer gearteten Realität aufzufassen, die schon vorher da war“. Das hieße, „den Prozeß des Bildermachens total missverstehen.“

71 Das erste Steckenpferd hatte überhaupt keine Ähnlichkeit mit einem Pferd, sondern war „*einfach ein Stock, der als Pferd gelten durfte, weil man auf ihm reiten konnte. Das tertium comparationis, der gemeinsame Faktor, war also nicht so sehr Form wie Funktion. Genauer ausgedrückt: jene äußeren Merkmale, die zur Erfüllung der Funktion unerlässlich sind – alles, was sich zwischen die Beine nehmen ließ, konnte als Pferd dienen.*“ (Gombrich 1978, 22).

Bilder – Gombrich zufolge – dabei ganz unabhängig von ihrer formalen Übereinstimmung mit dem Vorbild⁷².

Dieser Denkansatz lässt sich dadurch erweitern, dass man die sterblichen Reste selbst als ein Bild des / der Verstorbenen – und den Tod als Prozess der Bildwerdung – betrachtet: „[Der Leichnam] ist nicht mehr Körper, sondern nur noch das Bild eines solchen. Niemand kann sich ähnlich sehen. Er tut es entweder nur im Bild oder nur als Leichnam. [...] Der Schrecken des Todes liegt darin, daß sich vor aller Augen und mit einem Schlage in ein stummes Bild verwandelt, was gerade noch ein sprechender, atmender Körper gewesen war“ (Belting 2000, 123).

Die Frage nach den visuellen Qualitäten archäologischer (Grab-)Funde und Befunde hat aber insofern noch eine weitere Dimension, als das Sehen eine zentrale Rolle in der Arbeit von Archäologen und Archäologinnen spielt⁷³. Ungeachtet aller Theoriedebatten ist die weitere kultur- und erkenntnistheoretische Dimension dieser Feststellung bisher allerdings kaum thematisiert worden. Vielmehr unterstellt man im Rahmen archäologischer Mustererkennung gemeinhin noch immer eine Unbestechlichkeit des menschlichen Auges. Dabei ist das „Sichtbarwerden“ – wie Christa Karpenstein-Eßbach (2004, 29) es formuliert – kein natürlicher, sondern ein „im Bereich des Artifiziiellen angesiedelten Akt“⁷⁴. Deshalb wäre zukünftig auch intensiver darüber nachzudenken, wie die moderne Form des Menschseins mit ihren spezifischen Wahrnehmungsweisen, auch das ‚archäologische Sehen‘ – und damit unser Bild der Vergangenheit formt.

Ich kann diesen Punkt hier aus Platzgründen nicht näher ausführen. Stattdessen möchte ich zum Ende dieses Abschnitts nochmals kurz auf die oben angesprochenen jüngeren Konzepte zur Entschlüsselung prähistorischer Gräbersymbolik zurückkommen. Diese führen m. E. nicht nur die praktische Interpretationsarbeit auf Abwege, sie gaukeln uns vielmehr zugleich auch eine grundsätzliche Fremdartigkeit der alten Kulturen vor und tragen so potentiell zu einer Verklärung der Vorzeit zu einem Gegenentwurf der Moderne bei. Man fühlt sich hier teilweise an Johann Jacob Bachofens ‚Versuch über die Gräbersymbolik der Alten‘ aus dem Jahre 1859 (s. Bachofen 1984) erinnert, mit dem ihr Verfasser eine symbolische Ursprache zu entschlüsseln suchte. Dabei ging er davon aus, dass dem rational denkenden Menschen geschichtlicher Zeiten eine wesentlich in Symbolen denkende Menschheit vorausgegangen sei, deren gesamte Weltauffassung, eingerechnet alle Sitten und Rechtsbegriffe, sich von derjenigen jüngerer Zeiten grundsätzlich unterschieden habe (s. Veit 2008a, 20).

72 Tatsächlich sind die meisten dieser Objekte für den praktischen Gebrauch in der Gegenwart ungeeignet.

73 Bereits Kurt Bittel (1966, 7) stellte unter Bezug auf Ernst Buschor (1932/1969, 3) fest, der Archäologe sei „in erster Linie zu sehen gewohnt und mit den Augen aufzunehmen gehalten“. Insofern steht im Zentrum der archäologischen Ausbildung bis heute die Schulung des Blicks. Die weitere kultur- und erkenntnistheoretische Dimension dieser Feststellung, wie sie die aktuelle Kultur- und Medienwissenschaft untersucht, hatte Bittel dabei seinerzeit nicht im Sinne. Vielmehr ging es ihm umgekehrt darum, die Theorieferne seines Faches zu erklären.

74 „Zwar gibt es ‚natürliche Vorgaben‘ bei jeder Sinnestätigkeit, weil sie, bei aller Artifizierung, auf den Leib bezogen bleibt; aber eine anthropologische Perspektive [...] wird im wandelbaren Feld der Artefakte Auskünfte einholen, weil ‚Wahrnehmen und Sehen keine eigenständige Geschichte haben, die frei wäre von historischen Praktiken, Techniken und Diskursen‘ [Bernhard Waldenfels]. Der Artefaktbezug der Anthropologie verdankt sich einer immer schon gegebenen natürlichen Künstlichkeit, die sich in den kulturellen Symbolisierungen und Repräsentationen manifestiert, im Raum eines ‚Zwischen‘, in dem Sinne, Artefakte und Techniken interferieren“ (Karpenstein-Eßbach 2004, 29).

Ein systematischer, empirisch gegründeter Kulturvergleich wird dadurch unmöglich. Der Kulturwissenschaftler Thomas Macho (2000, 97 f.) hat eine solche Perspektive und die daraus resultierende Unmöglichkeit, irgendeine Art von *longue durée* zu konzipieren, mit Blick auf Teile der zeitgenössischen Thanatoforschung bereits vor zwanzig Jahren vehement kritisiert: „Die vertikale Sicht der Historie wird gleichsam zur horizontalen Anschauung eines ‚Panoptikums‘ geschrumpft. Gegen die Intention des Autors nehmen alle Details, die er referiert, unter der Hand den Status einer Kuriosität ein: Bestattungsriten und Funeralzeremonien als Elemente einer ‚Freakshow‘ [...]“ (Macho 2000, 97).

Man wird m. E. daher aufpassen müssen, dass der grundsätzlich vernünftige Ruf nach einer angemessenen Berücksichtigung der ‚Vielfalt‘ und ‚Bedeutung‘ der Umgangsformen mit den Toten⁷⁵ – in einer ohnehin merkwürdig identitäts- und diversitätsfixierten Gesellschaft – nicht zum bloßen Fetisch der Forschung wird⁷⁶. Nötig ist vielmehr ein möglichst breiter, komparativer und auf kulturelle Differenz angelegter Zugriff auf die verfügbaren empirischen Quellen. Dieser wird seinerseits aber nicht ohne bestimmte Ordnungskriterien auskommen, mit denen sich ‚Varianz‘ und ‚Bedeutung‘ der verfügbaren Materialien erschließen lassen.

Quo vadis? Die Zukunft archäologischer Gräberforschung

Dies ist insofern ein Problem, weil – wie die vorstehende Analyse gezeigt hat – viele der lange etablierten Ordnungs- und Analyseverfahren der Gräberarchäologie in den letzten Jahren obsolet geworden sind. Es gibt kein Zurück zu den alten normativen Deutungen, die charakteristische Bestattungsformen als kennzeichnend für bestimmte ‚archäologische Kulturen‘ im Sinne ethnischer Gruppierungen definiert haben⁷⁷. Auch eine eindimensionale Assoziation von Totenbehandlung und sozialem Status⁷⁸ – oder gar ‚Reichtum‘ – kann keine ernsthafte Option mehr sein. Die in der Gräberarchäologie lange dominante Spiegelmetapher hat spätestens seit die religionsethnologische bzw.

75 Dies war, verbunden mit einer Kritik des traditionellen archäologischen Kulturbegriffs, bereits ein Kernanliegen in Veit 1996. – Einen erweiterten Versuch, die *longue durée* der betreffenden Erscheinungen ins Auge zu fassen, bietet Veit 2008.

76 So unverzichtbar es ist, Diskriminierungen entschieden zu begegnen, so stellt doch Diversität für sich genommen noch keinen absoluten Wert dar. Der Wunsch nach einem abgeschiedenen, ‚diversitätsreduzierten‘ Leben abseits multikultureller Metropolen – auf dem Lande und sogar in einem Kloster – wird dadurch nicht delegitimiert. Auch im Bereich der Wissenschaften ist man in der Vergangenheit, etwa mit den *Colleges* der britischen Universitäten, häufig diesem Modell gefolgt bzw. folgt ihm weiter.

77 Paradigmatisch für einen solchen Zugriff war Ulrich Fischers (1956) bekannte Studie über das mitteldeutsche Neolithikum.

78 Dies kann etwa über den Vergleich von bestimmten nach externen Kriterien berechneten Inventarwerten geschehen. Zur Verfahrensweise entsprechender ‚materialimmanenter‘ Bewertungsverfahren siehe z. B. Nieszery (1995, 204 f.) oder Burmeister (2000, 128–131).

religionswissenschaftliche Forschung herausgestellt hat, dass Rituale soziale Verhältnisse nicht nur passiv abbilden, sondern aktiv gestalten, ausgedient (s. Rao 2007).⁷⁹

Diese Einsicht darf andererseits aber nicht dazu führen, dass wir den ‚Wirklichkeitsbezug‘ der von uns archäologisch dokumentierten Handlungen aus dem Auge verlieren und uns nur noch über Imaginäres austauschen. So stellt sich auch weiterhin die Frage, ob und inwieweit in bestimmten Konstellationen von einer sozialen Wirksamkeit der als ‚rituell‘ bzw. ‚kultisch‘ gedeuteten Artefakte bzw. Handlungen ausgegangen werden kann.

Ich muss hier aus Platzgründen darauf verzichten, auf die in diesem Zusammenhang zentrale Frage einzugehen, wie ein Ort, ein Objekt oder eine Handlungsspur konkret beschaffen sein müssen, damit man sie als ‚rituell‘ oder ‚kultisch‘ ansprechen kann (z. B. Eggert 2015; Veit 2021). Wichtig ist es mir aber, darauf hinzuweisen, dass wir auch die in der Gräberforschung weithin implizit vorausgesetzte Identifikation von ‚Totenkult‘ mit ‚Religion‘⁸⁰ werden überdenken müssen. Näher besehen erscheint sie mir als das Resultat unreflektierter Übertragungen genuin christlichen oder neuzeitlichen Gedankenguts auf prähistorische Bestattungen (s. Veit 1988).

Ein gutes Beispiel dafür ist unsere Vorstellung des Grabes als eines Ortes der stillen Andacht, die u. a. auf Martin Luther zurückgeht. Luther gab damit allerdings keine Gegenwartsbeschreibung ab, sondern hat auf diese Weise Kritik an den zeitgenössischen Verhältnissen formuliert⁸¹. Seine Vorstellungen von Tod und Religiosität sind in der Folge in vieler Hinsicht prägend für den modernen Totenkult geworden. Auf diese Weise haben sie indirekt Eingang in viele Darstellungen zum prähistorischen Totenkult gefunden. Dies ist einer der Gründe dafür, weshalb die archäologischen Befunde heute mitunter mit einer existenzialistischen Rhetorik über Leben Tod und Wiedergeburt überfrachtet werden, die einem nüchternen Verständnis der Befunde letztlich nicht angemessen erscheint.

Dies gilt insbesondere dort, wo es um einen möglichen gewaltsamen Tod, also etwa um die Frage des ‚Menschenopfers‘ oder des ‚Kannibalismus‘, geht. Auch hier dominieren häufig entsprechende moderne Voreingenommenheiten unsere Rekonstruktionen.

79 Eine Ehrenrettung dieses heuristischen Prinzips hat kürzlich Müller-Scheessel (2018) versucht. Ähnlich wie in älteren Debatten zur ethnischen Deutung (z. B. Narr 1984) kann aber auch er nur darauf verweisen, dass dieses Prinzip unter bestimmten, jedoch nicht unabhängig vom Material zu bestimmenden Bedingungen funktioniere. Obwohl Bestattungspraktiken „eigenen Gesetzmäßigkeiten“ gehorchten erschiene ihm „eine komplette Zurückweisung von Gräbern als Anzeiger vertikaler sozialer Beziehungen überzogen: Unter bestimmten Konstellationen sind Gesellschaften so strukturiert, dass sich der soziale Wettbewerb bevorzugt in der Bestattungsdomäne niederschlägt“ (Müller-Scheessel 2018, 249). – Zur Neujustierung archäologischer Ritualforschung siehe Schülke (2019, 466) mit weiterführenden Belegen.

80 Einer der wichtigen Verfechter der Verortung des Totenkults im Bereich der Religion war Ulrich Fischer, der in seiner bekannten Gräberstudie schrieb: „Die Religion ist der eigentliche Hintergrund des Totenkultes, und alle Veränderungen in demselben müssen letztlich eine religiöse Wurzel haben“ (Fischer 1956, 256). Dem hat K. J. Narr (1984, 59) entschieden widersprochen und mit Blick auf ethnographische Studien (dazu ausführlicher: Ucko 1969) vor der verbreiteten Assoziationskette Bestattungsbrauch – Religion – Jenseitsvorstellungen gewarnt. Ungeachtet der in der Folge fortschreitenden Soziologisierung der archäologischen Debatte hat sich an dieser Grundeinstellung wenig geändert siehe (z. B. Löhlein / Bräuning 2012). Und so war es bezeichnenderweise eine Ägyptologin (Näser 2008, 468), deren Betonung der „Profanität des Funerären“ K. Hofmann (2014, 273) als Beleg für eine erneute Warnung in dieser Richtung diene. Andererseits hat Hofmann an anderer Stelle selbst das „Totenbrauchtum“ noch eindeutig dem religiösen Subsystem der Kultur im Sinne D. L. Clarkes zugeordnet (Hofmann 2008, Abb. 39).

81 Etwa mit seiner Forderung nach einer Trennung von Siedlungsplatz und Friedhof (Luther 1527 [1982], 248 f.).

Thomas Macho (1997, 942) spricht nicht ohne Grund vom einem „Gruselkabinett der wilden und mordlüsternen Prähistorie“, das ihm in erster Linie als ein „Spiegelsaal der jüngsten Geschichte“ erscheint. Er schreibt: „Die Neigung zu rituellem Verzehr der Toten wird vielleicht weniger von den archaischen Gräbern bezeugt, als von neueren Wünschen, Ängsten und Unsterblichkeitsphantasien. Den Befunden der Ur- und Frühgeschichtsschreibung lassen sich wohl die geheimsten Nachrichten über die Verfassung gegenwärtiger Kulturen entnehmen.“

Was damit gemeint ist, lässt sich beispielsweise an der aktuellen Interpretation des Fundplatzes Herxheim (Pfalz) aufzeigen, in der für das Frühneolithikum eine ‚krisenhafte Gesellschaftssituation‘ rekonstruiert wird, die letztlich geradezu zwangsläufig in einem Gewaltexzess enden musste. In massenmedialer Verkürzung war diesbezüglich jüngst von einem „Festival des Grauens“ (Kleinhubbert 2019) die Rede. Dabei wird man dem involvierten Journalisten weder Inkompetenz noch Böswilligkeit unterstellen dürfen. Er hat lediglich protokolliert, was die beteiligten Wissenschaftler*innen an Deutungsansätzen vorgegeben haben und illustriert auf diese Weise vorzüglich Machos grundsätzliche Kritik⁸².

Auch regelmäßig an Aufsatztitel angefügte Fragezeichen (Zeeb-Lanz 2009; Zeeb-Lanz 2014) ändern an der umschriebenen Grundbotschaft, die durch so assoziationsreiche und wissenschaftshistorisch belastete Schlagworte wie ‚Menschenopfer‘, ‚Kannibalismus‘ und ‚Schädelkult‘ gekennzeichnet wird, für den Außenstehenden wenig. Offenbar ist es für die sog. ‚Kleinen Fächer‘ heute nur noch über eine entsprechende Skandalisierung möglich in den Massenmedien und damit auch in größeren Kreisen Gehör zu finden. Herxheim ist hier nur ein Beispiel von vielen⁸³. Diese These untermauert auch der Aufschwung, den das Feld der sog. ‚Schlachtfeldarchäologie‘ in den letzten Jahren genommen hat.

Für die traditionell sehr viel weiter gefasste Gräberarchäologie, die überall, wo es um den Umgang mit Toten geht, involviert ist, bedeutet diese Entwicklung umgekehrt eine besondere Herausforderung, zeichnet sich doch mancherorts bereits eine Verlagerung des Fokus der gräberarchäologischen Forschung auf solche außergewöhnlichen Befunde ab, bei denen es Hinweise auf einen gewaltsamen Tod der Bestatteten gibt.⁸⁴ Dies birgt die Gefahr

82 Z. B. Boulestin u. a. 2009; Zeeb-Lanz 2009; Zeeb-Lanz 2014; Zeeb-Lanz 2016; Zeeb-Lanz u. a. 2013.

83 Außerhalb des engeren, hier behandelten Themas stehen Versuche von Fachvertreter*innen und Forschungsverbänden das Fach als relevant zur Lösung aktueller ökologischer, sozialer bzw. politischer Probleme zu präsentieren. Dies geht bis hin zur archäologischen Pandemieexpertise (Käppel / Makarewicz / Müller 2020). Die entsprechenden Erörterungen kulminieren in der Feststellung, die Archäologie belege mit ihren Forschungen, dass Diversität und soziales Engagement zur Bewältigung von (auch epidemischen) Krisen beitragen haben und weiterhin beitragen können. Damit wird die alte, im Sinne der Historischen Kulturwissenschaft ahistorische Denkfigur des *historia magistra vitae* wiederbelebt. Dabei spielt es keine Rolle, dass diese Denkfigur angesichts des sich in der Neuzeit immer stärker beschleunigenden geschichtlichen Wandels unter Historiker*innen ihre Bedeutung lange verloren hat (Kocka 1990, 429). Denn je mehr sich die Gegenwart und Vergangenheit unterscheiden, umso weniger können die von der Vergangenheit angebotenen Modelle zur Lösung von Problemen der Gegenwart dienen. Mit Blick auf die archäologische Vergangenheitserschließung kommt noch hinzu, dass man hier umgekehrt der (bevorzugt ethnographischen) Gegenwart zu bedürfen glaubt, um die Vergangenheit zu erschließen. Der zirkuläre Charakter der Argumentation ist offensichtlich.

84 Zugleich ist damit eine Aufwertung naturwissenschaftlicher Analyseverfahren verbunden, die ihrerseits nicht nur eine große Zahl neuer empirische Daten hervorbringt, sondern letztlich auch die epistemologischen Grundlagen des Faches verändert, von der traditionellen Form einer archäologisch gegründeten Kultur- zu einer neuen Naturgeschichte.

einer thematischen und – angesichts der ausgeprägten Dominanz existenzialistischer Rhetorik im Bereich der archäologischen Gewaltforschung (Veit 2014a) – zugleich auch (kultur-)theoretischen Verengung des gräberarchäologischen Diskurses⁸⁵.

Der Tod aus der Perspektive der Historischen Kulturwissenschaft

Eine mögliche Alternative dazu bietet die Historische Kulturwissenschaft, die sich dem Thema ‚Tod‘ aber – anders als die aktuelle archäologische Gräberforschung – mit einem dezidiert nüchternen Blick zu nähern sucht (Macho 1997; Macho 2000, 97 f.). Darauf – und auf die möglichen Konsequenzen dieses Ansatzes für die zukünftige Ausrichtung der archäologischen Gräberforschung – möchte ich abschließend noch kurz zu sprechen kommen. Dabei werde ich mich v. a. auf die einschlägigen Arbeiten des Kulturphilosophen Thomas Macho beziehen⁸⁶.

Ausgangspunkt der Argumentation Machos (2000, 98) bildet die grundlegende Gemeinsamkeit aller sog. „Todesfälle“: Ein Lebewesen, das stirbt, verschwindet nicht einfach, sondern „bleibe“ – nämlich als Leichnam – präsent. Allerdings sei dieses Bleibende nicht von Dauer, sondern durchlaufe eine Reihe von Veränderungsprozessen („Verwesung“), die entweder passiv registriert, aber auch aktiv gestaltet werden könnten. Einschlägige ethnographische Studien geben Beispiele dafür, wie unterschiedliche Gemeinschaften, die mit dem Eintritt des Todes verbundenen materiellen Veränderungsprozesse begleiten, steuern und symbolisch inszenieren, etwa als Trauerzeit oder als „Reise“ der Toten in eine andere Welt (Macho 2000).

Aus einer solchen „materialistischen“ Perspektive auf das „Projekt einer kulturwissenschaftlichen Komparatistik des Todes“ ergeben sich für Macho (2000, 99) verschiedene Fragen, die m. E. auch für prähistorisch-archäologische Erkundungen eine Leitfunktion erlangen könnten⁸⁷.

85 Dabei treten immer stärker forensische Untersuchungen ins Zentrum der Argumentation, mit einer entsprechenden Privilegierung naturwissenschaftlicher gegenüber historischen Belegen. Dem steht allerdings heute, in Form von speziellen Untersuchungen der sterblichen Überreste moderner Kriegsverbrechen und Genozide, eine Erweiterung des Forensik-Konzepts auf den kulturwissenschaftlichen Bereich gegenüber. Ob damit auch „ein neues Verständnis des Todes“ (Dzubian / Mahlke / Rath 2019, 9) verbunden ist, wird sich indes noch zeigen müssen.

86 Mögliche andere Ansatzpunkte für ein neues Nachdenken über diese Fragen bieten z. B. Klaus E. Müller (1987) sowie Hans Belting (2001). Eine ausführliche Befassung damit würde den vorgegebenen Rahmen aber sprengen (zu Belting siehe: Veit 2008b).

87 Eine stärker ‚idealistische‘ Perspektive vertritt demgegenüber Klaus E. Müller (1987), wenn er über „Sterben und Tod in Naturvolkkulturen“ nachdenkt. Dabei gelingt es ihm wesentliche Kernelemente des Todesverständnisses entsprechender Gemeinschaften herauszuarbeiten. Insbesondere betont er die, in der Moderne schwer nachzuvollziehende, vollkommene Integration des Todes ins Leben. In systematischer Hinsicht – und auch mit Blick auf eine archäologische Annäherung – ist Müllers Verweis auf den Gegensatz zwischen Identifikations- und Negationsprinzip besonders wichtig: *„Während man Abschied von dem Verstorbenen nimmt, wird alles Mögliche unternommen, um ihm die Wiederkehr [...] zu verwehren – man geht etwa Umwege, beseitigt die Fußspuren und bedient sich anderer Täuschungsmanöver mehr, um ihm die Orientierung bei der Rückkehr [...] zu nehmen. Als Ahne vollends ist er zwar Verwandter und Gruppenangehöriger geblieben, dennoch aber ein exosphärisches Wesen; das Identifizierungsprinzip vermag die Macht des Negationsprinzips nicht zu brechen; beide halten einander noch nicht einmal die Waage: letzteres prägt den Totenglauben gewöhnlich im überwiegenden Maße. Infolgedessen hält man den Verstorbenen gegenüber im ganzen doch lieber mehr auf Distanz“* (Müller 1987, 88).

Dies wäre zunächst die Frage nach der ‚Erscheinung‘ und zeitlichen Transformation der / des Toten. Ihre Beantwortung ist weniger eine Frage des religiösen Dogmas, sondern hängt zunächst einmal von ganz banalen Faktoren ab, wie etwa jener unter welchen klimatischen Rahmenbedingungen ein solches Ritual stattfindet⁸⁸.

Zweitens geht es um die Frage nach den konkreten Möglichkeiten, mit denen die beschriebenen ‚Erscheinungen‘ und Veränderungsprozesse der / des Toten technisch gestaltet werden. Hier ist davon auszugehen, dass die betroffenen Gemeinschaften sich an den Erfahrungen und etablierten Techniken aus anderen kulturellen Bereichen orientiert haben dürften. Macho verweist in diesem Zusammenhang exemplarisch auf Erfahrungen bei der Konservierung von Lebensmitteln, die auch im Totenritual einer Rolle gespielt haben könnten (s. auch Macho 2001, 156–158). Man könnte hier also beispielweise an die konservierende Wirkung von Salz denken.

Eine andere Ebene wäre die in der älteren Literatur oft stark symbolisch aufgeladene Rede vom ‚Haus des Toten‘. Dabei scheint es aus heutiger Sicht sinnvoller zunächst einmal pragmatisch davon auszugehen, dass Ähnlichkeiten zwischen Haus und Grab daraus resultieren, dass beim Grabbau die gleichen Bautechniken angewandt wurden, die man auch in ‚profanen‘ Zusammenhängen verwendete. Ausnahmen davon wären in interpretativer Hinsicht sicherlich von besonderem Interesse, müssten aber empirisch gut belegt werden. Insgesamt sollten wir die totenrituellen Praktiken daher zukünftig stärker auch auf die zeitgenössische Kultur insgesamt, und speziell auf hier verfügbaren Kulturtechniken, beziehen.

In diesem Sinne kann man etwa in neuer Weise auf die in Grabkammern der Hallstattzeit verschiedentlich nachgewiesene textile Verpackung der Beigaben blicken. Diese Praxis wird heute oft als ein primär symbolischer Akt gewertet (Augstein 2018, 83–85). Die als bewusste ‚Verhüllung‘ ausgelegte Praktik bringe, wie es Matthias Jung (2004, 205) formuliert, „die Unumkehrbarkeit des Todes nicht nur des zu Bestattenden, sondern auch der ihm zugeordneten Gegenstände zum Ausdruck“. Eine solche Deutung erscheint mir vor dem Hintergrund der verfügbaren Daten und im Sinne einer um Sparsamkeit bemühten Erklärungsökonomie voreilig. Vorderhand spricht nichts dagegen, dass man in diesem Fall ebenso verfuhr, wie man es immer tat, wenn man mit Metallgeschirr dauerhaft verwahrte oder für einen Transport vorbereitete: Man hüllte es zu seinem Schutz – und angesichts der bevorstehenden ‚Reise‘ – in Textilien.

Drittens stellt Macho die Frage nach möglichen Symbolisierungen dieser Maßnahmen durch die Überlebenden („Trauerzeit“). Sie ist verbunden mit der Frage nach der symbolischen Projektion der Techniken, Rituale und induzierten Gefühle auf das unbekannte und ungreifbare ‚Schicksal‘ des Toten selbst. Hier schließt er unmittelbar an die klassischen Arbeiten der frühen Gesellschaftstheoretiker der Durkheim-Schule wie Arnold van Gennep, Marcel Mauss und Robert Hertz an. Besonderes der Letztgenannte ist dafür bekannt geworden, dass er die gesellschaftliche Trauerarbeit als psychosoziales Korrelat des Verwesungsprozesses beschrieben hat (Hertz 1907 / 1960). Insofern war

88 Dieser Hinweis beinhaltet in unserem Kontext zugleich die Warnung vor der leichtfertigen Verwendung ethnographischer Analogien bei der Deutung archäologischer Befunde zur verzögerten Bestattung, sofern die Vergleichsbeispiele aus anderen Klimazonen als die archäologischen Befunde stammen (Veit 1997).

für ihn die Arbeit am kulturellen Gedächtnis nichts Anderes als eine „höhere Form der Skelettierungspraxis“ (Macho 2000, 120; s. auch Macho 1998; Macho 2002).

Solche Ideen sind in der jüngeren archäologischen Debatte bereits verschiedentlich aufgenommen worden (z. B. Veit 2006; K. Hofmann 2008; D. Hofmann 2009b; Gramsch 2010; Augstein 2013). Dabei ist es allerdings – wie ich oben bereits dargelegt habe – nicht selten zu einer idealistischen Stilisierung dieser Ideen im Sinne der klassischen Hermeneutik oder einer basalen Semiotik gekommen. Hier könnte die ‚materialistische‘ Perspektive Machos ein nützliches Gegengewicht bieten.

Ungeachtet aller jüngeren Bemühungen, der archäologischen Gräberforschung eine ‚kulturanthropologische‘ Grundlage zu geben – bleibt zu konstatieren, dass eine Auseinandersetzung mit der spezifischen Form einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie, wie sie Macho formuliert hat, bislang noch nicht begonnen hat⁸⁹. Daran ändern auch gelegentliche Referenzen nichts. Wenn beispielsweise Kerstin Hofmann (2008, 94 f., 97, 100) im Rahmen ihres „Prolegomena zu einer Thanatologie“ (Hofmann 2008, 91–165) kurz auf einige der Thesen Machos Bezug genommen hat, so geschieht dies ohne Berücksichtigung des epistemologischen Gesamtkontexts. Hofmanns Nachforschungen in der einschlägigen Thanatoliteratur waren vielmehr wesentlich von der kulturhistorischen Tradition des eigenen Faches und dem damit verbundenen positivistischen Wissenschaftsbegriff bestimmt⁹⁰. Dies zeigt sich etwa in ihrem Anliegen „den Erkenntniswert der Quelle Grab zu erörtern“ (Hofmann 2008, 129). Und dies gilt gleichermaßen für ihren Versuch die „Stellung des Grabes im Rahmen des Totenrituals“ – sowie Stellung des Totenrituals im Rahmen der Kultur – allgemeingültig zu fixieren. Derartige Prämissen sind mit einer Historischen Kulturwissenschaft, der es im Kern weder um eine ‚Thanatologie‘ noch um eine ‚Geschichte des Todes‘, sondern um eine

89 Insgesamt ist das Verhältnis des Faches zur ‚Historischen Kulturwissenschaft‘ (im engeren Sinne) bis heute ein Distanziertes. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass man jüngere kulturwissenschaftliche Versuche sich des Begriffs ‚Archäologie‘ zu bemächtigen (Ebeling / Altekamp 2004) entweder nicht wahrgenommen oder schroff zurückgewiesen hat (dazu näher: Veit 2018b): „*Archäologie erfährt durch solche Arbeiten – positiv betrachtet – zwar eine inhaltliche Erweiterung: man kann aber, da diese Erweiterung nur noch wenig mit dem ursprünglichen Begriff gemein hat, im negativen Sinne auch von einer ‚Verwässerung‘ sprechen. Diese ‚Para-Archäologie‘ stellt eher eine Gefahr als eine Bereicherung für die ‚echten‘ Archäologien dar*“ (Eggert / Samida 2009, 306). In der 2. Auflage (Eggert / Samida 2013, 310) ist die Formulierung leicht entschärft worden.

90 „*Es gilt die Frage zu beantworten, inwieweit anhand von Gräbern auf Mentalitäten und religiöse Vorstellungen, auf kulturelle Identitäten sowie auf soziale und wirtschaftliche Gegebenheiten rückgeschlossen werden kann*“ (Hofmann 2008, 123). Dabei bewegt sich die Argumentation im Rahmen des der Urgeschichtsforschung von jeher vertrauten Spannungsfelds von „[a]rchäologische[n] Quellen und historische[n] Realitäten“ (Hofmann 2008, 123). Der Weg von der Quelle zur vergangenen Realität führt dabei für Hofmann (und nicht nur für sie) in erster Linie über den Umweg des ethnographischen bzw. historischen Vergleichs. Grundlegend ist in diesem Zusammenhang noch immer die alte, aber im Rahmen des jüngeren Materialitätsdiskurses (s. Veit 2018b) fragwürdig gewordene Unterscheidung zwischen ‚geistiger‘ und ‚materieller Kultur‘ (Hofmann 2008, 124). – Wie die Referenzen klar zeigen, folgt Hofmanns Argumentationsgang in vielen Punkten meiner eigenen Argumentation (Veit 1996). Dies macht deutlich, dass meine Hinweise nicht als Kritik an einer bestimmten Arbeit zu verstehen sind, sondern als ein Aufruf an die Gräberforschung insgesamt ihre Prämissen im Lichte des breiteren kulturwissenschaftlichen Diskurses der letzten Jahre nochmals zu überdenken.

„Historiographie der menschlichen Beziehungen zum Tod“ geht (Macho 1997, 939), unvereinbar⁹¹.

Diese Hinweise zeigen, dass die grundsätzlichen Probleme einer Verständigung der Prähistorischen Archäologie mit der Historischen Kulturwissenschaft nicht so sehr in der unterschiedlichen Reichweite beider Forschungskonzepte, also etwa dem dezidierten Fokus auf prähistorische Kulturen hier und eine universelle, tendenziell eher gegenwartsorientierte Betrachtung dort, liegen⁹². Das entscheidende Hindernis ist vielmehr, dass hier zwei sehr unterschiedliche Epistemologien aufeinanderstoßen.

Den Kern dieser Differenzen bildet dabei ein antagonistisches Verständnis dessen, was jeweils als gegeben vorausgesetzt wird und was als wandelbar erscheint. Die Ur- und Frühgeschichte betont traditionell die grundsätzliche Einheit der Menschheit und leitet daraus den Anspruch ab, dass moderne Archäolog*innen – wie alle Sterblichen – in der Frage der Totenbehandlung der Alten mitreden könnten. In diesem Sinne wirbt das Fach seit langem damit, den Menschenwissenschaften eine einzigartige Langzeitperspektive auf kulturellen Wandel auch im Umgang mit den Toten zu bieten (Horst / Keiling 1991; Veit 1996; Steuer 1998; Hofmann 2008). Dabei setzt es primär auf historische Rekonstruktion und sucht zugleich ‚Spekulation‘ – mitunter auch ‚Theorie‘ genannt – so weit als möglich zu vermeiden. In der konkreten Arbeit wird deshalb idealtypischer Weise zunächst vom archäologischen Einzelbefund ausgegangen und erst sekundär mittels Vergleichen – vorzugsweise solchen, die regional, epochal und disziplinär begrenzt bleiben – generalisiert⁹³. Der konkrete Fachdiskurs, jenseits der aufwändigen Heuristik und Quellenkritik, oszilliert entsprechend zwischen den beiden Polen der möglichst differenzierten ‚Beschreibung und Auslegung des historisch Einmaligen‘ und einer übergeordneten ‚archäologischen Mustererkennung‘. Die dabei entstandenen archäologischen Narrative haben – vor allem dort, wo sie sich an ein breiteres Publikum

91 Er führt dazu erläuternd aus: „Tatsächlich darf ein kulturelles Verhältnis zum Tod – zum Bevorstand des eigenen Todes wie auch des Todes anderer Menschen – nicht als „anthropologische Konstante“ definiert werden; denn erst in neuzeitlicher Aufbruchsstimmung hat sich dieses antizipatorische Verhältnis zum Tod allgemein durchgesetzt. Daß Menschen ein kollektiv reguliertes Verhältnis zum bevorstehenden Tod – zum eigenen oder zum fremden Sterben in der Zukunft – unterhalten, ist in historischer Perspektive keineswegs selbstverständlich. Die meisten prämodernen Gesellschaften müssen nämlich durch ihre Beziehung zu den Toten – und damit zusammenhängend: durch ihre Beziehung zu den Sterbenden – charakterisiert werden. Sie kümmern sich um die Toten, nicht um den Tod.“ (Veit 1996).

92 Während sich die Ur- und Frühgeschichte auf konkrete archäologische Befunde in einem begrenzten historischen Raum konzentriert – und damit zwangsläufig weitere Bereiche der Geschichte, nicht zuletzt die gesamte Moderne ausklammert –, bezieht sich die Historische Kulturwissenschaft auf die gesamte Menschheit in ihren unterschiedlichen ‚Entwicklungszuständen‘.

93 Externe Beobachter wie Matthias Jung (2006) haben aber zurecht darauf hingewiesen, dass in der Vergangenheit nicht selten doch zu schnell generalisiert worden ist: „Die Archäologie scheint ein privilegiertes Fach für die Entfaltung einer methodischen Grundhaltung zu sein, die an den Gegenständen selbst ansetzt, sie zu bestimmen und zu erschließen versucht und erst im Anschluß daran beginnt, die Gemeinsamkeiten mit und Differenzen zu anderen Gegenständen zu erforschen. Tatsächlich jedoch kann von einer solchen Grundhaltung keine Rede sein“ (Jung 2006, 13).

wenden – dem auch für die Prähistorie wichtigen „Veto-Recht“ der Quellen⁹⁴ nur bedingt Rechnung getragen (Veit 2014a; generell auch Jung 2017).

Ich sage dies hier wohl wissend, dass es auch in den letzten beiden Jahrzehnten immer wieder das Bemühen gegeben hat, über den Tellerrand des eigenen Faches zu blicken. Auch diese Bemühungen, ethnologische und historische Erkenntnisse für die Interpretation spezifischer archäologischer Quellen heranzuziehen, blieben allerdings dem traditionellen epistemologischen Rahmen des Faches, der sich lange Zeit weitgehend mit dem der wichtigsten Nachbarfächer deckte, verhaftet: jener positivistischen Kulturgeschichte, von der bereits im ersten Teil dieses Beitrags die Rede war. Wo Quellen aus anderen Epochen und Kulturräumen herangezogen werden, dienen und dienen diese vornehmlich dazu, der archäologischen Phantasie auf die Sprünge zu helfen oder bestimmte vorgefasste Deutungen zu bekräftigen. Versuche aus Stichproben standardisierter Datensätze zu verschiedenen ‚Kulturen‘ kulturelle bzw. soziale Gesetzmäßigkeiten abzuleiten, haben hingegen nicht zu dem gewünschten Erfolg geführt⁹⁵.

Im Gegensatz dazu betont die Historische Kulturwissenschaft weniger die grundsätzliche (insbesondere äußerliche) Wandelbarkeit von Kulturen, sondern primär eine noch fundamentalere Wandelbarkeit: den Wandel dessen, was jeweils als menschlich verstanden wird. Dabei misstraut sie – wie nicht zuletzt die oben diskutierten Ausführungen Machos deutlich machen – konsequent jedem äußeren Anschein. Entsprechend kreisen ihre Erörterungen weniger um Fragen des formalen Wandels einzelner Merkmale bzw. Merkmalskombinationen, sondern um solche des tiefgreifenden Wandels menschlicher Existenzformen und die sich daraus ergebenden historischen Verständnisprobleme. In diesem Sinne geht es ihr letzten Endes auch weniger um eine Rekonstruktion von Vergangenen im Sinne einer historischen Beziehungsanalyse, als vielmehr um eine Gegenwartsbestimmung unter Rückgriff auf historische Materialien.

Ausblick

Wie können diese beiden so unterschiedlichen Ansätze trotzdem zusammenfinden? Selbstverständlich ist es denkbar und sinnvoll, das Wissen voneinander durch ein intensiviertes Studium des jeweils anderen Bereichs auszubauen. Als Programm für die Zukunft reicht es m. E. indes nicht aus, unter bloßer Fortschreibung der aktuellen Forschungsagenda Vertreter*innen beider Bereiche intensiver als bisher miteinander ins Gespräch zu bringen. Für die Prähistorische Archäologie liefe dies auf eine Fortschreibung einer historistisch-kulturrelativistischen Perspektive hinaus. Oder provokanter formuliert: Man würde letztlich auch auf der Ebene der Forschungsparadigmen ‚Artenschutz‘ betreiben. M. E. wäre es interessanter danach zu fragen, wie eine Ur- und Frühgeschichte aussehen könnte, die sich konsequent auf die skizzierten Herausforderungen der Historischen Kulturwissenschaft einlässt und damit zugleich ihrem positivistischen Erbe

94 *„Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns, Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Vetorecht. Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund des Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können.“* (Koselleck 1989, 206).

95 Solche Verallgemeinerungen sind jedoch selten konsequent über breite ethnographische Vergleiche ‚getestet‘ worden (z. B. Derks 1993; Falkenstein 2008) – nicht zuletzt deshalb, weil sich dieses Vorhaben in der Praxis als eine so gut wie unlösbare Aufgabe erwiesen hat (s. Veit 2019; Veit 2020b).

entsagt. Gerade die archäologische Gräberforschung böte hier aufgrund der breiten inhaltlichen Überschneidungen ein geeignetes Experimentierfeld. Einige der möglichen Konsequenzen einer solchen Konfrontation habe ich in diesem Beitrag angedeutet. Dabei wurde aber auch deutlich, dass eine entsprechende Erweiterung des diskursiven Feldes der Ur- und Frühgeschichte nicht ohne eine Entwertung älterer Wissensbestände machbar sein wird. Das Fach wird im Zweifelsfall nachher nicht mehr dasselbe sein. Und manche langfristigen Konsequenzen solcher Veränderungen wird man wohl erst rückblickend richtig einschätzen können.

Heute schon absehbar ist jedoch die sich daraus ergebende Chance das Fach in stärkerem Maße als bisher am kulturwissenschaftlichen Diskurs der Moderne zu beteiligen. Damit würde man einer alten Forderung aus dem Bereich der Theoriedebatte im Fach entgegenkommen. Entsprechend wären m. E. als Erste die Theoretiker*innen im Fach gefragt, ein entsprechendes ‚externes‘ Angebot kritisch zu prüfen und die konkreten Konsequenzen eines solchen Schrittes für das Fach auszuloten, einschließlich der Beantwortung der Frage, inwiefern sich entsprechende Ideen gewinnbringend in empirische Forschung umsetzen lassen. Allerdings bin ich mir unsicher, ob man das in diesem Kreis auch so sieht. Denn anders als noch vor ein bis zwei Jahrzehnten habe ich den Eindruck, dass der wissenschaftliche Streit um Leistungsfähigkeit und blinde Flecken der verschiedenen archäologischen Paradigmen im aktuellen Diskurs heute keine so zentrale Rolle mehr spielt (s. Veit 2017 mit Bezug auf Hofmann / Stockhammer 2017, sowie Bernbeck u. a. 2018).

Als ein äußerliches Zeichen dafür könnte angeführt werden, dass die entsprechenden Themen ganz besonders verpflichtete AG Theorien in der deutschsprachigen Archäologie e. V. vor einigen Jahren ‚Theorie‘ als Kollektivsingular aus ihrem Namen verbannt hat, und sich seither – zumindest nominell – mit Theorien im Plural beschäftigt⁹⁶. Sind also aus ‚Jäger*innen‘ (des verlorenen Schatzes?) zwischenzeitlich ‚Sammler*innen‘ (unterschiedlichster Theorien) geworden? Gerade in Zeiten des Veganismus klingt dies auf den ersten Blick nicht unsympathisch. Dennoch bin ich davon überzeugt, dass sich hinter dieser rhetorischen Frage ein tatsächliches Problem verbirgt, dem sich das Projekt einer Archäologietheorie über kurz und lang wird stellen müssen. Wenn man sich – statt mit Argumenten für dezidierte Positionen und Geltungsansprüche und damit letztlich natürlich auch für diskursive Macht zu streiten – lieber in der wohligen Welt einer vermeintlichen Theorienvielfalt einrichtet, relativiert man damit nicht nur die eigene Position, sondern man schwächt zugleich das Anliegen der archäologischen Theorie insgesamt (Veit 2018; Veit 2020d). Denn notwendige Vielfalt entsteht nicht auf dem Verordnungsweg, sondern ergibt sich aus den Neben- und Miteinander vieler starker Einzelpositionen⁹⁷. Ignoriert man diesen Zusammenhang, stärkt man letztlich vor allem die Position jener, die ein solches Projekt insgesamt ablehnen oder – schlimmer noch – es gar zum Zweck der

96 AG Theorien in der deutschsprachigen Archäologie e. V. – Zum Unterschied zwischen Theorie und Theorien siehe Veit 2020d.

97 Zugleich erscheint als Kehrseite einer solchen Haltung am Horizont die Verschwörungstheorie. Jene die – selbst argumentativ breit begründete – Zweifel an einem Theoriebegriff äußern, der auf Kriterien – und entsprechend auf Abgrenzungen zwischen theoretischen und theoriefernen Beiträgen verzichtet – werden (zumindest) verbal ausgegrenzt (Hofmann / Stockhammer 2017, 44 f.).

Selbstdarstellung missbrauchen könnten⁹⁸. Denn Wissen, selbst archäologisches Wissen, hat ganz im Sinne Michel Foucaults nicht nur mit Wahrheit, sondern immer auch mit Macht zu tun⁹⁹. Diese latente Gefahr sollte indes kein Grund zu Kapitulation sein, sondern vielmehr Ansporn, verantwortlich mit der uns jeweils zukommenden diskursiven – und selbstverständlich auch institutionellen – Macht umzugehen.

Literaturverzeichnis

Altekamp 2004

Stephan Altekamp, Das archäologische Gedächtnis. In: Ebeling / Altekamp 2004, 211–232.

A. Assmann 1999

Aleida Assmann, Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Beiträge zur Geschichtskultur 15 (Köln 1999).

A. Assmann 2011

Aleida Assmann, Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik 27 (Berlin 2011).

J. Assmann 1992

Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992).

Augstein 2009

Melanie Augstein, Der Körper als Zeichen? Deutungsmöglichkeiten von Körperinszenierungen im hallstattzeitlichen Bestattungsritual. In: Raimund Karl / Jutta Leskovar (Hrsg.), Interpretierte Eisenzeiten – Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 3. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich 22 (Linz 2009) 11–26.

Augstein 2013

Melanie Augstein, Gräber – Orte der Lebenden und der Toten, Medien der Kommunikation. In: Raimund Karl / Jutta Leskovar (Hrsg.), Interpretierte Eisenzeiten – Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 5. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich 37 (Linz 2013) 107–122.

98 Der amerikanische Philosoph Harry G. Frankfurt (2014) hat für dieses Phänomen moderner Wissenschaftskultur den Begriff *Bullshit* in den philosophischen Fachdiskurs eingeführt. Er bezeichnet eine spezielle Form des Sprechens, die nicht verantwortlich und zugleich gegenüber Verfahren der Prüfung auf Stichhaltigkeit und Verifizierbarkeit gleichgültig ist. Noch sind wir in der Archäologie weit davon entfernt uns auf diese Weise miteinander auseinanderzusetzen – aber gewisse Tendenzen, die in eine solche Richtung gehen, sind auch in unserem Fach nicht zu übersehen. Ich denke dabei konkret an Stil und Inhalt aktueller Auseinandersetzungen um Grundsatzfragen und ethische Standards im Fach, die sich in den letzten Jahren merklich verändert haben, dazu ausführlicher: Veit 2020d.

99 Hilmar Schäfer (2006, 18) hat Foucaults Neuformulierung der theoretischen Verbindung von Wissen und Macht anschaulich so beschrieben: „Macht wird nicht als Ursache einer ‚Verunreinigung‘ des Wissens begriffen, womit Foucault sich vom Konzept der Ideologie abgrenzt. Einer als Garantin der Objektivität verstandenen Wissenschaft wird nicht die ideologische Manipulation gegenübergestellt. Die Produktion von Wissen ist vielmehr stets mit Macht verbunden, und Wissen produziert selbst Machteffekte.“

Augstein 2015

Melanie Augstein, ‚Körperbiographien‘ – Aspekte einer ‚Archäologie des Körpers‘ zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. In: Raimund Karl / Jutta Leskovar (Hrsg.), *Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 6. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich* 42 (Linz 2015) 53–66.

Augstein 2018

Melanie Augstein, Botschaften durch Objekte – Botschaften durch Bilder. Wann und für wen waren Grabbeigaben sichtbar? In: Wilfried E. Keil u. a. (Hrsg.), *Zeichentragende Artefakte im sakralen Raum. Zwischen Präsenz und UnSichtbarkeit* (Berlin 2018) 71–93.

Bachofen 1984

Johann Jacob Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion* (hrsg. von Hans G. Kippenberg)⁶ (Stuttgart 1984).

Balkowski u. a. 2018

Nadia Balkowski u. a., Call for Papers „Mensch – Körper – Tod: Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum“. Sektion der Arbeitsgemeinschaft Neolithikum und der Arbeitsgemeinschaft Theorien in der Archäologie e. V. (AG Tida e. V.) auf der Tagung des West- und Süddeutschen Verbandes für Altertumsforschung (WSVA) vom 1. bis 5. April 2019 in Würzburg.

Belting 2000

Hans Belting, *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*. In: Constantin von Barloewen (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen* (Frankfurt a. M. 2000) 120–176.

Belting 2001

Hans Belting, *Bild und Tod. Verkörperung in frühen Kulturen (Mit einem Epilog zur Photographie)*. In: Hans Belting, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. Bild und Text* (München 2001) 143–188.

Bernbeck u. a. 2018

Reinhard Bernbeck u. a., *Die Zukunft der Theorie in der Archäologie. Positionsbestimmungen 2017. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 56, 2015 (2018), 13-64.

Bittel 1966

Kurt Bittel, *Archäologie heute. Vortrag anlässlich der Jahresversammlung 1966 des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft. Sonderdruck* [o. Ort u. Jahr, später auch abgedruckt in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 22, 1967, 697-714].

Buschor 1969

Ernst Buschor, *Begriff und Methode der Archäologie* [1932]. In: Ulrich Haussmann (Hrsg.), *Allgemeine Grundlagen der Archäologie. Begriff und Methode, Geschichte, Problem der Form, Schriftzeugnisse. Handbuch der Archäologie* (München 1969) 3.

Boulestin u. a. 2009

Bruno Boulestin / Andrea Zeeb-Lanz / Christian Jeunesse / Fabian Haack / Rose-Marie Arbogast / Anthony Denaire, *Mass cannibalism in the Linear Pottery Culture at Herxheim (Palatinate, Germany)*. *Antiquity* 83, 2009, 968–982.

- Bourdieu 1987
Pierre Bourdieu, Sozialer Sinn (Frankfurt a. M. 1987).
- Breuer 1991
Stefan Breuer, Max Webers Herrschaftssoziologie. Theorie und Gesellschaft 10 (Frankfurt a. M. 1991).
- Burmeister 2000
Stefan Burmeister, Geschlecht, Alter und Herrschaft in der Späthallstattzeit Württembergs. Tübinger Schriften zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie 4 (Münster 2000).
- Burmeister 2003
Stefan Burmeister, Die Herren der Ringe: Annäherung an ein späthallstattzeitliches Statussymbol. In: Veit u. a. 2003, 265–296.
- Clark 1986
Grahame Clark, Symbols of Excellence. Precious Materials as Expressions of Status (Cambridge 1986).
- Derks 1993
Heidrun Derks, Geschlechtsspezifische Bestattungssitten: ein archäologischer Befund und ein ethnoarchäologischer Ansatz. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 34, 1993, 340–353.
- Durkheim 1912
Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine (Paris 1912).
- Dzubian / Mahlke / Rath 2019
Zuzanna Dzubian / Kirsten Mahlke / Gudrun Rath, Forensik. Wem gehören die Toten? Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, 2019, 9–14.
- Ebeling / Altekamp 2004
Knut Ebeling / Stefan Altekamp (Hrsg.), Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten (Frankfurt a. M. 2004).
- Eco 1988
Umberto Eco, Einführung in die Semiotik (München 1972; ⁶1988).
- Eco 1989
Umberto Eco, Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen (Leipzig 1989).
- Eggert 1978
Manfred K. H. Eggert, Prähistorische Archäologie und Ethnologie. Studien zur amerikanischen New Archaeology. Praehistorische Zeitschrift 53, 1978, 6–164.
- Eggert 2003
Manfred K. H. Eggert, Das Materielle und das Immaterielle. Über archäologische Erkenntnis. In: Veit u. a. 2003, 423–461.
- Eggert 2006
Manfred K. H. Eggert, Archäologie. Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft. Uni-Taschenbücher 2728 (Tübingen 2006).
- Eggert 2010
Manfred K. H. Eggert, Die Vergangenheit im Spiegel der Gegenwart. Überlegungen zu einer historischen Kulturwissenschaft. In: Jan Kusber / Mechthild Dreyer / Jörg Rogge /

- Andreas Hüttig (Hrsg.), Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven (Bielefeld 2010) 43–66.
- Eggert 2012
 Manfred K. H. Eggert, Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden⁴. Uni-Taschenbuch 2092 (Tübingen, Basel 2012).
- Eggert 2015
 Manfred K. H. Eggert, Das Rituelle als erkenntnistheoretisches Problem der Archäologie. In: Kienlin 2015, 255–278.
- Eggert / Samida 2009/2013
 Manfred K. H. Eggert / Stefanie Samida, Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie. UTB-basics 3254 (Tübingen 2009; ²2013).
- Eggert / Veit 1998
 Manfred K. H. Eggert / Ulrich Veit (Hrsg.), Theorie in der Archäologie. Zum Stand der englischsprachigen Diskussion. Tübinger Archäologische Taschenbücher 1 (Münster 1998).
- Ernst 2004
 Wolfgang Ernst, Datenkrieg: Troja zwischen Medien und Archäologie. In: Ebeling / Altekamp 2004, 233–251.
- Falkenstein 2008
 Frank Falkenstein, Geschlechterrollen und Sozialstatus im Spiegel der neolithischen Gräberfelder von Aiterhofen-Ödmühle und Trebur. In: Frank Falkenstein / Sabine Schade-Lindig / Andrea Zeeb-Lanz (Hrsg.), Kumpf, Kalotte, Pfeilschaftglätter. Zwei Leben für die Archäologie. Gedenkschrift für Annemarie Häuser und Helmut Spatz. Internationale Archäologie Studia Honoraria 27 (Rahden / Westf. 2008) 77–95.
- Fischer 1956
 Ulrich Fischer, Die Gräber der Steinzeit im Saalegebiet. Studien über neolithische und frühbronzezeitliche Grab- und Bestattungsformen in Sachsen-Thüringen. Vorgeschichtliche Forschungen 15 (Berlin 1956).
- Fleck 1980
 Ludwig Fleck, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv (Frankfurt a. M. 1980 [Erstausgabe 1935]).
- Florin / Gutsche / Krentz 2019
 Moritz Florin / Victoria Gutsche / Natalie Krentz, (Hrsg.), Diversität historisch. Repräsentationen und Praktiken gesellschaftlicher Differenzierung im Wandel (Bielefeld 2018).
- Frankfurt 2014
 Harry G. Frankfurt, Bullshit (Frankfurt a. M. 2014).
- Furholt / Stockhammer 2008
 Martin Furholt / Philipp Stockhammer, Wenn stumme Dinge sprechen sollen: Gedanken zu semiotischen Ansätzen in der Archäologie. In: Michael Buttler / Regina Grundmann / Christina Sanchez (Hrsg.), Zeichen der Zeit. Interdisziplinäre Perspektiven zur Semiotik (Frankfurt a. M. 2008) 59–71.

Geertz 1987

Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (Frankfurt a. M. 1987).

Geertz 1992

Clifford Geertz, Kulturbegriff und Menschenbild. In: Rebekka Habermas / Nils Minkmar (Hrsg.), Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie (Berlin 1992) 56–83.

Ginzburg 1988

Carlo Ginzburg, Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst. In: Carlo Ginzburg (Hrsg.), Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis (München 1988) 78–125.

Gleser 2018

Ralf Gleser, Rekonstruktion der Vergangenheit. Zur methodischen Eigenart prähistorischen Erkennens. In: Anne-Sophie Naujoks / Jendrik Stelling / Oliver R. Scholz (Hrsg.), Von der Quelle zur Theorie. Über das Verhältnis zwischen Objektivität und Subjektivität in den historischen Wissenschaften (Paderborn 2018) 199–237.

Gleser / Fritsch 2020

Ralf Gleser / Thomas Fritsch, Eine außergewöhnliche Objektsammlung in einem späteisenzeitlichen Frauengrab der Saar-Mosel-Region. Inventar und Modus archäologischer Interpretation. In: Michael Koch (Hrsg.), Archäologie in der Großregion. Beiträge des internationalen Symposiums zur Archäologie in der Großregion in der Europäischen Akademie Otzenhausen vom 12.–15. April 2018. Archäologentage Otzenhausen 5 (Nonnweiler 2020) 141–154.

Gombrich 1978

Ernst H. Gombrich, Meditationen über ein Steckenpferd oder Die Wurzeln der bildnerischen Phantasie. In: Ernst H. Gombrich, Meditationen über ein Steckenpferd. Von den Wurzeln und Grenzen der Kunst (Frankfurt a. M. 1978) 17–32.

Gombrich 1991

Ernst H. Gombrich, Die Krise der Kulturgeschichte. In: Ernst H. Gombrich, Die Krise der Kulturgeschichte. Gedanken zum Wertproblem in den Geisteswissenschaften (München 1991) 35–90.

Gosselain 2016

Oliver P. Gosselain, To hell with ethnoarcheology. *Archaeological Dialogues* 23,2, 2016, 215–228.

Gramsch 2000

Alexander Gramsch (Hrsg.), Vergleichen als archäologische Methode. Analogien in den Archäologien. Mit Beiträgen einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Theorie (T-AG) und einer Kommentierten Bibliographie. *British Archaeological Reports International Series* 825 (Oxford 2000).

Gramsch 2010

Alexander Gramsch, Ritual und Kommunikation. Altersklassen und Geschlechterdifferenz im spätbronze- und früheisenzeitlichen Gräberfeld Cottbus Alvensleben-Kaserne (Brandenburg). *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 181 (Bonn 2010).

Gramsch 2013

Alexander Gramsch, Wer will schon normal sein? Kommentare zur Interpretation 'irregulärer' Bestattungen. In: Müller-Scheeßel 2013, 509–518.

Gronenborn 2009

Detlef Gronenborn, Zur Repräsentation von Eliten im Grabbrauch. Probleme und Aussagemöglichkeiten historischer und ethnographischer Quellen aus Westafrika. In: Markus Egg / Dieter Quast (Hrsg.), Aufstieg und Untergang. Zwischenbilanz des Forschungsschwerpunktes „Studien zu Genese und Struktur von Eliten in vor- und frühgeschichtlichen Gesellschaften.“. Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz 82 (Mainz 2009) 217–246.

Hachmann 1982

Rolf Hachmann, Der Alte Orient und Alteuropa. Normen und Werte ihrer Kulturbeziehungen. In: Friedrich Hiller (Hrsg.) Normen und Werte (Heidelberg 1982) 151–165.

Hachmann 1983

Rolf Hachmann, Kulturgeschichte, was ist das eigentlich? Archäologischer Kurier 5, 1983, 1 u. 4.

Hachmann 1987

Rolf Hachmann (Hrsg.), Studien zum Kulturbegriff in der Vor- und Frühgeschichtsforschung. Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 48 (Bonn 1987).

Härke 1993

Heinrich Härke, Intentionale und funktionale Daten. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik der Gräberarchäologie. Archäologisches Korrespondenzblatt 23, 1993, 141–146.

Hertz 1907/1960

Robert Hertz, Death and The Right Hand (London 1960) [Erstveröffentlichung: Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. L'Année Sociologique 10, 1905–1906 (1907) 48–137].

Hamilakis / Anagostopoulos 2009

Yannis Hamilakis / Aris Anagostopoulos, What is Archaeological Ethnography? Public Archaeology 8,2–3, 2009, 65–87.

Hansen 2005

Svend Hansen, Archäologie ist keine Spatenwissenschaft. Erwägungen zur archäologischen Datengewinnung. Das Altertum 50, 2005, 197–220.

Hardtwig / Wehler 1996

Wolfgang Hardtwig / Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Kulturgeschichte Heute. Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16 (Göttingen 1996).

Harris 1989

Marvin Harris, Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch (Frankfurt a. M. 1989).

Hauser 1996

Susanne Hauser, 16. März 1888 – Trauer um den Kaiser. Eine Inszenierung. Kodikas / Code 19,4, 1996, 353–362.

Hawkes 1954

Christopher Hawkes, Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. American Anthropologist 56, 1954, 155–168.

Hodder 1982

Ian Hodder, *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture* (Cambridge 1982).

D. Hofmann 2009a

Daniela Hofmann, Cemetery and settlement burials in the Lower Bavarian LBK. In: Daniela Hofmann / Penny Bickle (Hrsg.), *Creating Communities. New Advances in Central European Neolithic Research* (Oxford, Oakville 2009) 220–234.

D. Hofmann 2009b

Daniela Hofmann, The Burnt, the Whole and the Broken: Funerary variability in the Linearbandkeramik. In: Zoë L. Devlin / Emma-Jayne Graham (Hrsg.), *Death embodied. Archaeological approaches to the treatment of the corpse. Studies in Funerary Archaeology* 9 (Oxford 2009) 109–128.

K. Hofmann 2008

Kerstin P. Hofmann, Der rituelle Umgang mit dem Tod. Untersuchungen zu bronze- und früheisenzeitlichen Brandbestattungen im Elbe-Weser-Dreieck. Schriftenreihe des Landschaftsverbandes der ehemaligen Herzogtümer Bremen und Verden 32 = Archäologische Berichte des Landkreises Rotenburg (Wümme) 14 (Stade, Oldenburg 2008).

K. Hofmann 2013

Kerstin P. Hofmann, Gräber und Totenrituale: Zu aktuellen Theorien und Forschungsansätzen. In: Manfred K. H. Eggert / Ulrich Veit (Hrsg.), *Theorie in der Archäologie. Die jüngere Diskussion in Deutschland. Tübinger Archäologische Taschenbücher* 10 (Münster 2013) 269–298.

Horst / Keiling 1991

Fritz Horst / Horst Keiling, (Hrsg.), *Bestattungswesen und Totenkult in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Beiträge zu Grabbrauch, Bestattungssitten, Beigabenausstattung und Totenkult* (Berlin 1991).

Ickerodt 2017

Ulf Ickerodt, Oskar Montelius, archäologische Systematik und der Nachweis von historischen Zusammenhängen. In: Berit Valentin Eriksen u. a. (Hrsg.), *Interaktion ohne Grenzen. Beispiele archäologischer Forschungen am Beginn des 21. Jahrhunderts* 2 (Schleswig 2017) 833–846.

Jansen 2010

Christian Jansen, *Archäologie im Dritten Reich. Eine Einführung. Das Altertum* 55, 2010, 83–88.

Jung 2006

Matthias Jung, Zur Logik archäologischer Deutung. Interpretation, Modellbildung und Theorieentwicklung am Fallbeispiel des späthallstattzeitlichen ‚Fürstengrabes‘ von Eberdingen-Hochdorf, Kr. Ludwigsburg. *Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 138 (Bonn 2006).

Jung 2017

Matthias Jung, Wanderungsnarrative in der Ur- und Frühgeschichtsforschung. In: Felix Wiedemann / Kerstin P. Hofmann / Hans-Joachim Gehrke (Hrsg.), *Vom Wandern der Völker. Migrationserzählungen in den Altertumswissenschaften. Berlin Studies of the Ancient World* 41 (Berlin 2017) 161–186.

- Käppel / Makarewicz / Müller 2020
Lutz Käppel / Cheryl Makarewicz / Johannes Müller (Hrsg.), *Entfernte Zeiten so nah: Pandemien und Krisen. ROOTS Booklet Serie 01* (Leiden 2020).
- Karpenstein-Eißbach 2004
Christa Karpenstein-Eißbach, *Einführung in die Kulturwissenschaft der Medien* (Paderborn 2004).
- Kienlin 2015
Tobias L. Kienlin (Hrsg.), *Fremdheit – Perspektiven auf das Andere. Cologne Contributions to Archaeology and Cultural Studies 1 = Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 264* (Bonn 2015).
- Kleinhubbert 2019
Guido Kleinhubbert, *Festival des Grauens. Der Spiegel 10, 2019 (3.2.2019), 8–10.*
- Kocka 1990
Jürgen Kocka, *Geschichte wozu? [1975/1989]. In: Wolfgang Hardtwig (Hrsg.), Über das Studium der Geschichte* (München 1990) 427–443.
- Köhler 1974
Oskar Köhler, *Versuch einer „Historischen Anthropologie“.* *Saeculum 25, 1974, 129–246.*
- Kossack 1999
Georg Kossack, *Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit (9.–6. Jahrhundert v. Chr. Geburt).* *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen der Philosophisch-Historischen Klasse N. F. 9,116* (München 1999).
- Koselleck 1989
Reinhard Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt. In: Reinhard Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a. M. 1989) 176–207.
- Kramer 1995
Fritz Kramer, *Einführung. Überlegungen zur Geschichte der Ethnologie im präfaschistischen Deutschland. In: Thomas Hauschild (Hrsg.), Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich* (Frankfurt a. M. 1995) 85–102.
- Kümmel 2006
Christoph Kümmel, *“Piecing together the past” – vom (Un)Sinn der Puzzle-Metapher in der Archäologie. In: Hans-Peter Wotzka / Jörg Bofinger (Hrsg.), Grundlegungen. Beiträge zur europäischen und afrikanischen Archäologie. Festschrift für Manfred K. H. Eggert* (Tübingen 2006) 187–199.
- Kümmel / Schweizer / Veit 2008
Christoph Kümmel / Beat Schweizer / Ulrich Veit (Hrsg.), *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung: Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive. Tübinger Archäologische Taschenbücher 6* (Münster 2008).
- Leach 1978
Edmund Leach, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge* (Frankfurt a. M. 1978).

Leach 1982

Edmund Leach, *Social Anthropology. Masterguides* (London 1982).

Lepper / Raulff 2016

Marcel Lepper / Ulrich Raulff (Hrsg.), *Handbuch Archiv. Geschichte, Aufgaben, Perspektiven* (Stuttgart 2016).

Löhlein / Bräuning 2012

Wolfgang Löhlein / Andrea Bräuning, Grabfunde als Ausdruck religiösen Handelns und Denkens. In: *Die frühe Eisenzeit zwischen Schwarzwald und Vogesen / Le Premier Âge du Fer entre la Forêt-Noire et les Vosges. Archäologische Informationen aus Baden-Württemberg* 66, 2012, 82–143.

Luther 1527

Martin Luther, Ob man vor dem Sterben fliehen möge [1527]. In: Karin Bornkamm / Gerhard Ebeling (Hrsg.), *Martin Luther. Ausgewählte Schriften 2* (Frankfurt a. M. 1982) 225–250.

Macho 1997

Thomas Macho, Tod. In: Christoph Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie* (Weinheim 1997) 939–954.

Macho 1998

Thomas Macho, Der zweite Tod. Zur Logik doppelter Bestattungen. *Paragrana* 7,2, 1998, 43–60.

Macho 2000

Thomas Macho, Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich. In: Jan Assmann, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten* (Frankfurt a. M. 2000) 89–120.

Macho 2002

Thomas Macho, Steinerner Gäste. Vom Totenkult zum Theater. In: Hans Belting / Dietmar Kamper / Martin Schulz (Hrsg.), *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation* (München 2002) 53–65.

Macho 2007

Thomas Macho, Tiere zweiter Ordnung. Kulturtechniken der Identität. In: Heinrich Schmidinger / Clemens Sedmak (Hrsg.), *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual. Topologien des Menschlichen* 4 (Darmstadt 2007) 51–66.

McGee / Warms 2013

Jon R. McGee / Richard L. Warms (Hrsg.), *Theory in Social and Cultural Anthropology* 1–2 (Los Angeles 2013).

Meinecke 2020

Matthias Meinecke, Der „steinige“ Weg des Menschen. Prähistorische Feuersteintechnologie. In: Ulrich Veit / Matthias Wöhrle, *SteinWelten. Ein interdisziplinärer Rundgang anhand von Objekten aus den Sammlungen der Universität Leipzig* (Leipzig 2020) 177–190.

Menghin 2000

Wilfried Menghin, Der Berliner Goldhut und die goldenen Kalendarien der alteuropäischen Bronzezeit. *Acta Praehistorica et Archaeologica* 32, 2000, 31–108.

Meyer u. a. 2008

Christian Meyer / Guido Brandt / Fabian Haak / Robert A. Ganslmeier / Harald Meller / Kurt W. Alt, The Eulau eulogy: Bioarchaeological interpretation of lethal violence in Corded Ware multiple burials from Saxony-Anhalt, Germany. *Journal of Anthropological Archaeology* 28, 2008, 413–423.

J. Müller 2017

Johannes Müller, Rebellion and Inequality: Hierarchy and Balance. In: Svend Hansen / Johannes Müller, Rebellion and Inequality in Archaeology. *Human Development in Landscapes 11 = Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 308 (Bonn 2017) 23–33.

J. Müller 2018

Johannes Müller, Social memories and site biographies: construction and perception in nonliterate societies. *Analecta Praehistorica Leidensia* 49, 2018, 9–17.

K. E. Müller 1981

Klaus E. Müller, Grundzüge des ethnologischen Historismus. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik / Justin Stagl (Hrsg.) *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion* (Berlin 1981) 193–231.

K. E. Müller 1987

Klaus E. Müller, Sterben und Tod in Naturvolkkulturen. In: Hansjacob Becker / Bernhard Einig / Peter-Otto Ullrich (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Pietas Lithurgica* 3 (St. Ottilien 1987) 49–90.

Müller-Funk 2008

Wolfgang Müller-Funk, *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung²* (Wien, New York 2008).

Müller-Scheeßel 2013

Nils Müller-Scheeßel (Hrsg.), ‚Irreguläre‘ Bestattungen in der Urgeschichte: Norm, Ritual, Strafe ...? Akten der Internationalen Tagung in Frankfurt a. M. vom 3. bis 5. Februar 2012. *Kolloquien zu Vor- und Frühgeschichte* 19 (Bonn 2013).

Müller-Scheeßel 2018

Nils Müller-Scheeßel, Skizze eines Modells der gesellschaftlichen Bedeutung von Tod und Bestattung in der Eisenzeit (und darüber hinaus). In: Wendling u. a. 2018, 233–252.

Näser 2008

Claudia Näser, Jenseits von Theben: Objektsammlung, Inszenierung und Fragmentierung in ägyptischen Bestattungen des Neuen Reiches. In: Kümmel / Schweizer / Veit 2008, 445–472.

Narr 1984

Karl J. Narr, Kulturelle Vereinheitlichung und sprachliche Zersplitterung: Ein Beispiel aus dem Südwesten der Vereinigten Staaten. In: *Studien zur Ethnogenese. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* 72 (Opladen 1984) 57–99.

Nieszery 1995

Norbert Nieszery, Linearbandkeramische Gräberfelder in Bayern. *Internationale Archäologie* 16 (Espelkamp 1995).

Nikulka 2008

Frank Nikulka, Bestattungsvarianten, Zeichensprache und Kommunikationslinien. In: Frank Verse u. a. (Hrsg.), *Durch die Zeiten. Festschrift für Albrecht Jockenhövel zum 65. Geburtstag. Internationale Archäologie Studia Honoraria 28* (Rahden / Westf. 2008) 373–382.

Nipperdey 1973

Thomas Nipperdey, Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft. In: Gerhard Schulz (Hrsg.), *Geschichte heute. Positionen. Tendenzen. Probleme* (Göttingen 1973) 225–255.

Oexle 1996

Otto Gerhard Oexle, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft. In: Wolfgang Hardtwig / Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), *Kulturgeschichte Heute. Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16* (Göttingen 1996) 14–40.

Oexle 1998

Otto Gerhard Oexle, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Momente einer Problemgeschichte. In: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit – Gegensatz – Komplementarität?* (Göttingen 1998) 99–151.

Oexle 2001

Otto Gerhard Oexle, Max Weber – Geschichte als Problemgeschichte. In: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.), *Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932. Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 12* (Göttingen 2001) 11–37.

Pabst 2018

Thomas Pabst, *Erinnern durch Erzählen – Bestattungen als Kontext von Narration.* In: Holger Wendling u. a. 2018, 225–232.

Pomian 1986

Krzysztof Pomian, *Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem: die Sammlung.* In: Krzysztof Pomian, *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln* (Berlin 1986) 13–73.

Rao 2007

Ursula Rao, *Ritual als Performanz. Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels.* *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59,4, 2007, 351–370.

Sangmeister 1994

Edward Sangmeister, *Einige Gedanken zur Sozialstruktur im Westhallstattgebiet.* In: Claus Dobiati (Hrsg.), *Festschrift für Otto-Hermann Frey zum 65. Geburtstag.* *Marburger Studien zur Vor- und Frühgeschichte* 16 (Marburg 1994) 523–534.

Schäfer 2006

Hilmar Schäfer, *Machtverhältnisse und Herrschaftszustände. Überlegungen zum theoretischen Ort von Gewalt in der Diskurs- und Gesellschaftstheorie Michel Foucaults.* In: Alexander Geiger / Simone Kaiser / Anett Krause / Michael Nitsche (Hrsg.), *Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse. Macht – Identität – Gewalt.* *Streitkultur: Geistes- und Sozialwissenschaftliche Beiträge*² (Magdeburg 2006) 13–26.

Schierhold 2018

Kerstin Schierhold, *Im Tod sind wir alle gleich? Neolithische Kollektivbestattungen zwischen Ruhr und Lippe und das Phänomen der Kollektivgrabsitte.* In: Henriette Brink-Kloke / Dirk Paul Mierke, *Vom Umgang mit dem Tod.*

- Archäologie und Geschichte der Sepulkralkultur zwischen Lippe und Ruhr (Büchenbach 2018) 147–160.
- Schülke 2014
 Almut Schülke, The diversity of settings. Ritual and social aspects of tradition and innovation in megalithic landscapes. In: Kristian Brink u. a. (Hrsg.), Neolithic Diversities. Perspective from a conference in Lund, Schweden. Acta Archaeologica Lundensia 8,65 (Lund 2014) 188–199.
- Schülke 2019
 Almut Schülke, Megalithic tombs and wetland depositions as markers of old and new places in the Early Neolithic: Break or inversion of ritualized practices? In: Johannes Müller / Martin Hinz / Maria Wunderlich (Hrsg.), Megaliths – Societies – Landscapes. Early Monumentality and Social Differentiation in Neolithic Europe 2. Proceedings of the international conference “Megaliths – Societies – Landscapes. Early Monumentality and Social Differentiation in Neolithic Europe” (16th–20th June 2015) in Kiel. Frühe Monumentalität und Soziale Differenzierung 18 (Bonn 2019) 465–486.
- Smolla 1996
 Günter Smolla, Geschichte und Vorgeschichte [1947]. In: Ingo Campen / Joachim Hahn / Margarete Uerpmann (Hrsg.) Spuren der Jagd – Die Jagd nach Spuren. Festschrift für Hansjürgen Müller-Beck. Tübinger Monographien zur Urgeschichte 11 (Tübingen 1996) 41–47.
- Sperber 1975
 Dan Sperber, Über Symbolik (Frankfurt a. M. 1975).
- Sperber 1989
 Dan Sperber, Das Wissen des Ethnologen (Frankfurt a. M. 1989).
- Steuer 1998
 Heiko Steuer, Der Mensch und sein Tod. Totenkult und Bestattungsbrauch vom Paläolithikum bis ins frühe Mittelalter. Freiburger Universitätsblätter 139, 1998, 91–126.
- Struwe 2013
 Ruth Struwe, German Ethnoarchaeological Traditions from a Theoretical and Cultural Viewpoint: Past and Present. In: Aarkadiusz Marciniak / Nurcan Yalman (Hrsg.), Contesting Ethnoarchaeologies: Traditions, Theories, Prospects. One World Archaeology 7 (New York 2013) 61–82.
- Tanner 2004
 Jacob Tanner, Historische Anthropologie zur Einführung (Hamburg 2004).
- Tylor 1871
 Edward B. Tylor, Primitive Culture (London 1871).
- Ucko 1969
 Peter J. Ucko, Ethnography and archaeological interpretation of funerary remains. World Archaeology 1, 1969, 262–280.
- Veit 1988
 Ulrich Veit, Des Fürsten neue Schuhe: Überlegungen zum Befund von Hochdorf. Germania 66, 1988, 162–169.

Veit 1990

Ulrich Veit, Kulturanthropologische Perspektiven in der Urgeschichtsforschung. *Saeculum* 41, 1990 (1991) [= Urgeschichte als Kulturanthropologie. Beiträge zum 70. Geburtstag von Karl J. Narr, Teil 1], 182–214.

Veit 1992

Ulrich Veit, Burials Within Settlements of the Linienbandkeramik and Stichbandkeramik of Central Europe. On the Social Construction of Death in Early-Neolithic Society. *Journal of European Archaeology* 1, 1992, 107–140.

Veit 1993

Ulrich Veit, Kollektivbestattung im europäischen Neolithikum: Problemstellung, Paradigmen, Perspektiven. *Bonner Jahrbücher* 193, 1993, 1–44.

Veit 1996

Ulrich Veit, Studien zum Problem der Siedlungsbestattung im europäischen Neolithikum. *Tübinger Studien zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie* 1 (Münster 1996).

Veit 1997

Ulrich Veit, Tod und Bestattungssitten im Kulturvergleich: Ethnoarchäologische Perspektiven einer „Archäologie des Todes“. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 38, 1997, 291–314.

Veit 1998a

Ulrich Veit, Zwischen Tradition und Revolution. Studien zur britischen Archäologie. In: Eggert / Veit 1998, 15–65.

Veit 1998b

Ulrich Veit, Der Archäologe und das Fremde. Zur Erkenntnisstruktur der Ur- und Frühgeschichtswissenschaft. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien* 128, 1998, 125–137.

Veit 2000

Ulrich Veit, König und Hohepriester? Zur These einer sakralen Gründung der Herrschaft in der Hallstattzeit. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 30, 2000, 549–568.

Veit 2003

Ulrich Veit, Über die Grenzen archäologischer Erkenntnis und die Lehren der Kulturtheorie. In: Veit u. a. 2003, 463–490.

Veit 2005

Ulrich Veit, Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung. In: Tobias Kienlin (Hrsg.), *Die Dinge als Zeichen – Kulturelles Wissen und materielle Kultur. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main vom 3.–5. April 2003. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie* 127 (Bonn 2005) 23–40.

Veit 2006

Ulrich Veit, „Digging for Symbols“: Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie als Kulturwissenschaft? *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 47, 2006, 145–162.

Veit 2008a

Ulrich Veit, Zur Einführung. In: Kümmel / Schweizer / Veit 2008, 15–29.

Veit 2008b

Ulrich Veit, Über die Anfänge menschlichen Totengedenkens und die Entstehung „monumentaler“ Grabanlagen im westlichen und nördlichen Europa. In: Kümmel / Schweizer / Veit 2008, 33–74.

Veit 2011

Ulrich Veit, Besprechung von Jung 2006. *Germania* 87, 2009 (2011), 242–247.

Veit 2013

Ulrich Veit, ‚Sonderbestattungen‘. Vorüberlegungen zu einem integrierten Ansatz ihrer Erforschung. In: Müller-Scheeßel 2013, 11–24.

Veit 2014a

Ulrich Veit, Gewalt-Erzählungen: Überlegungen zum Gewaltdiskurs in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie. In: Thomas Link / Heidi Peter-Röcher (Hrsg.), Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit / Violence and Society. Dimensions of violence in pre- and protohistoric times. Internationale Tagung vom 14.–16. März 2013 an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 259 (Bonn 2014) 19–31.

Veit 2014b

Ulrich Veit, Raumkonzepte in der Prähistorischen Archäologie - vor einhundert Jahren und heute. In: Jochen Brandt / Björn Rauchfuß (Hrsg.), Das Jastorf-Konzept und die vorrömische Eisenzeit im nördlichen Mitteleuropa. Beiträge einer internationalen Tagung zum einhundertjährigen Jubiläum der Veröffentlichung der „Ältesten Urnenfriedhöfe bei Uelzen und Lüneburg“ durch Gustav Schwantes, 18.–22.5.2011 in Bad Bevensen. Veröffentlichung des Helms-Museums, Archäologisches Museum Hamburg, Stadtmuseum Harburg 105. (Hamburg 2014) 35–48.

Veit 2016a

Ulrich Veit, ‚Siedlungsbestattung‘ in der jüngeren Urgeschichte Mitteleuropas. Einige Überlegungen zur Theorie und Methodik archäologischer Gräberforschung. In: Ludwig Husty / Karl Schmotz (Hrsg.), Vorträge des 34. Niederbayerischer Archäologentags Deggendorf. (Rahden / Westf. 2016) 19–44.

Veit 2016b

Ulrich Veit, Leo Frobenius und die ‚Kunst der Vorzeit‘: Neue Forschungen zur Entdeckungs- und Wirkungsgeschichte prähistorischer Felsbilder. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 55, 2014 (2016), 211–220.

Veit 2017

Ulrich Veit, Farewell to Antiquarianism: A new ‘grand narrative’ for German-speaking Prehistoric Archaeology? Comment on Kerstin P. Hofmann / Philipp W. Stockhammer, Beyond Antiquarianism: A Review of Current Theoretical Issues in German-speaking Prehistoric Archaeology. *Archaeological Dialogues* 24,1, 2017, 25–29.

Veit 2018a

Ulrich Veit, Der Theoretiker als Spielverderber? Oder: Neues vom sechsten Kontinent. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 56, 2015 (2018), 60–64.

Veit 2018b

Ulrich Veit, Objektanalyse – Sachwissen – Dingbefremdung: ‚Materielle Kultur‘ im Fokus der Prähistorischen Archäologie. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 67,9/10, 2018, 493–512.

Veit 2019

Ulrich Veit, „L’analogie ethnographique“: Emergence et déclin d’une schéma heuristique dans la préhistoire allemande en XXe siècle (Traduction: Jean-Louis Georget). In: Jean-Louis Georget / Philippe Grosos / Richard Kuba (Hrsg.), *L’avant et l’ailleurs: Comparatisme, ethnologie et préhistoire. Actes du Colloque International, Poitiers, 17–19 Octobre 2018 (Paris 2019)* 37–55.

Veit 2020a

Ulrich Veit, „Ritual“ and „Social“ Elements in Prehistoric Burial Custom: Some Reflections and a Case Study. In: Stephan W. E. Blum / Turan Efe / Tobias L. Kienlin / Ernst Pernicka (Hrsg.). *From Past to Present. Studies in Memory of Manfred O. Korfmann. Studia Troica Monographien 11 (Bonn 2020)* 525–537.

Veit 2020b

Ulrich Veit, Die „ethnographische Analogie“: Aufstieg und Niedergang eines heuristischen Schemas in der deutschsprachigen Urgeschichtsforschung im 20. Jahrhundert. *Saeculum* 70, 2020, 213–233.

Veit 2020c

Ulrich Veit, Die Erfindung der ‚Steinzeit‘: Anmerkungen zur Wirkungsgeschichte eines Epochenkonzepts. In: Ulrich Veit / Matthias Wöhrl, *SteinWelten. Ein interdisziplinärer Rundgang anhand von Objekten aus den Sammlungen der Universität Leipzig. Begleitschrift zu einer gemeinsamen Ausstellung der Leipziger Universitätssammlungen im Ägyptischen Museum Georg Steindorff und im Antikemuseum der Universität Leipzig (Leipzig 2020)* 163–172.

Veit 2020d

Ulrich Veit, Der Ort der Theorie in der Prähistorischen Archäologie: Gedanken zur aktuellen Debatte im deutschsprachigen Raum. *Germania* 98, 2020, 157–192.

Veit 2021

Ulrich Veit, Zur Identifizierung und Deutung „religiöser Artefakte“ in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie. In: Joachim F. Quack / Daniela C. Luft (Hrsg.), *Schrift und Material. Praktische Verwendung religiöser Text- und Bildträger als Artefakte im Alten Ägypten. Tagungsband zum internationalen IWH-Symposium „Praktische Verwendung religiöser Artefakte (Text- / Bildträger)“, Heidelberg. Orientalische Religionen in der Antike (Tübingen 2021)*, 21–44.

Veit 2022

Ulrich Veit, Digging for Diversity? Über die gesellschaftliche Dimension archäologischer Forschung. In: Sabine Wolfram (Hrsg.), *Diversität in der Archäologie: Erforschen – Ausstellen – Vermitteln. Publikation zur einer Tagung am Staatlichen Museum für Archäologie Chemnitz (SMAC) 15.–17.5.2019 (Chemnitz 2022)*, 8–19.

Veit 2023

Ulrich Veit, Prähistorische Archäologie als Historische Kulturwissenschaft: Genealogie und Zukunft eines unvollendeten Projekts. In: Martin Renger / Sophie-Marie Rotermund / Stefan Schreiber / Alexander Veling (Hrsg.), *Theorie –*

- Archäologie – Reflexion. Kontroversen und Ansätze im deutschsprachigen Diskurs (Leiden 2023).
- Veit u. a. 2003
Ulrich Veit / Tobias L. Kienlin / Christoph Kümmel / Sascha Schmidt (Hrsg.), Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur. Beiträge einer Internationalen Fachtagung am Institut für Ur- und Frühgeschichte und Archäologie des Mittelalters der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 2.–4. Juni 2000. Tübinger Archäologische Taschenbücher 4 (Münster u. a. 2003).
- Veling 2019
Alexander Veling, Archäologie der Praktiken. *Germania* 97, 2019, 131–169.
- Veyne 1990
Paul Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist* (Frankfurt a. M. 1990).
- Veyne 1995
Paul Veyne, Propaganda Ausdruck König, Bild Idol Orakel. In: Paul Veyne, *Die römische Gesellschaft* (München 1995) 300–332.
- Vogt 1949
Joseph Vogt, *Geschichte und Vorgeschichte. Die Bedeutung der Schrift. Historisches Jahrbuch* 62–69, 1949, 1–12.
- Weber 1976
Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*⁵ (Tübingen 1976).
- Wendling 2018
Holger Wendling, Zur Dynamik des Todes – Grabrituale als Gegenstand eisenzeitlicher Archäologie. In: Wendling u. a. 2018, 9–15.
- Wendling u. a. 2018
Holger Wendling u. a., Übergangswelten – Todesriten. Forschungen zur Bestattungskultur der europäischen Eisenzeit. Beiträge zur internationalen Tagung der AG Eisenzeit in Hallein 2015 und zur Sitzung der AG Eisenzeit während des 8. Deutschen Archäologiekongresses in Berlin 2014. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 86 (Langenweißbach 2018).
- A. Wimmer 2005
Andreas Wimmer, *Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutungen* (Wiesbaden 2005).
- M. Wimmer 2012
Mario Wimmer, *Archivkörper. Eine Geschichte historischer Einbildungskraft* (Konstanz 2012).
- Wunderlich 2019
Maria Wunderlich, *Megalithic Monuments and Social Structures. Comparativ studies on recent and Funnel Beaker societies. Scales of Transformation in Prehistoric and Archaic Societies* 5 (Leiden 2019).
- Wunderlich / Jamir / Müller 2019
Maria Wunderlich / Tiatoshi Jamir / Johannes Müller, Hierarchy and Balance: The Role of Monumentality in European and Indian Landscapes – An Archaeological and Anthropological Perspective. *Journal of Neolithic Archaeology* 21, 2019, 13–26. doi:10.12766/jna.2019S.2

Yengoyan 1985

Aram A. Yengoyan, Digging for Symbols: The Archaeology of Everyday Life. Proceedings of the Prehistoric Society London 51, 1985, 329–334.

Zeeb-Lanz 2009

Andrea Zeeb-Lanz, Gewaltszenarien oder Sinnkrise? Die Grubenanlage von Herxheim und das Ende der Bandkeramik. In: Andrea Zeeb-Lanz (Hrsg.), Krisen – Kulturwandel – Kontinuitäten. Zum Ende der Bandkeramik in Mitteleuropa (Rahden / Westf. 2009) 87–101.

Zeeb-Lanz 2014

Andrea Zeeb-Lanz, Ritualmorde mit Menschenverspeisung? Der einzigartige jungsteinzeitliche Fundplatz von Herxheim bei Landau. Jahrbuch des Historischen Vereins Pirmasens 2014, 148–174.

Zeeb-Lanz 2016

Andrea Zeeb-Lanz (Hrsg.), Ritualised Destruction in the Early Neolithic – The Exceptional Site of Herxheim (Palatinate, Germany) 1. Forschungen zur Pfälzischen Archäologie 8.1 (Speyer 2016).

Zeeb-Lanz u. a. 2013

Andrea Zeeb-Lanz / Fabian Haack / Silia Bauer, Menschenopfer – Zerstörungsrituale mit Kannibalismus – Schädelkult: Die außergewöhnliche bandkeramische Anlage von Herxheim in der Südpfalz. Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz 111, 2013, 5–53.

Anschrift des Verfassers:

Ulrich Veit

Historisches Seminar der Universität Leipzig,

Professur für Ur- und Frühgeschichte

Ritterstraße 14

D-04109 Leipzig

E-Mail: ulrich.veit@uni-leipzig.de

<https://orcid.org/0000-0002-4060-1199>