

Ulrich Veit

## Über die Grenzen archäologischer Erkenntnis und die Lehren der Kulturtheorie für die Archäologie

Zusammenfassung: Den Ausgangspunkt dieses Beitrags bildet die Frage, ob sich die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie in ihrer Erkenntnisstruktur und ihren Erkenntnismöglichkeiten grundsätzlich oder nur graduell von jener der **anderen** Kulturwissenschaften unterscheidet. Letztere sind im Gegensatz zur Archäologie ja nicht allein auf »stumme« Überreste angewiesen, sondern können auf »sprechende« Quellen (Teilnehmende Beobachtung, Interview, schriftliche Überlieferung) zurückgreifen. Im ersten Teil des Beitrags wird zu begründen versucht, warum die Archäologie trotz aller praktischen Einschränkungen ihres Erkenntnisvermögens, die nicht zu übersehen sind, den Kulturwissenschaften sehr viel näher steht, als uns manche Darstellungen ihrer Epistemologie bis in die Gegenwart glauben machen wollen. Aus diesem Grunde bedarf ihre Methodologie dringend einer kommunikationstheoretischen Erweiterung. Im zweiten Teil des Beitrags werden einige Ansätze aus dem englischsprachigen Raum, die Elemente der Kommunikationstheorie verarbeitet haben, vorgestellt und diskutiert. Dazu greife ich vor allem die Frage auf, ob materielle Kultur sinnvoll als »Text« verstanden werden kann. Ein detaillierter Vergleich zwischen sog. »materieller« und »inschriftlicher« bzw. »bildlicher Kommunikation« zeigt das Potential aber auch die Grenzen eines solchen Ansatzes. Insgesamt wird deutlich, dass sich archäologisches Interpretieren – außer in einem sehr weiten, metaphorischen Sinne – nicht sinnvoll als eine »Lektüre« konzipieren lässt. Die Arbeitsweise der Archäologie beruht vielmehr ganz wesentlich auf einem »Indizienparadigma« (C. Ginzburg), das es erlaubt selbst unscheinbare »Spuren« als Anzeichen für bestimmte verborgene, aber bedeutungsvolle Sachverhalte zu deuten. Dennoch ist der Zusammenhang zwischen Beobachtung und Interpretation auch in diesem Fall ganz offensichtlich ein semiotischer – und somit scheint eine kommunikationstheoretische Erweiterung unserer Methodologie unabdingbar.

»Angesichts der wissenschaftlichen Methoden der modernen Archäologie vermag keine vergangene Kultur, um wie viel älter sie auch als die Geschichte sein mag, ihrer früheren oder späteren Entdeckung entgehen; wie spärlich auch ihre Hinterlassenschaften sein mögen, sie enthüllen die Geschichte der Menschheit oft zuverlässiger als geschriebene Berichte. Das Material, mit dem der Archäologe zu tun hat, ist absolut frei von Vorurteilen und Ignoranz, durch die die Ergebnisse der Historiker so oft verfälscht werden.«  
(Munroe 1895, zitiert nach Piggott 1972, 35)

In solch überschwänglichen Worten pries Robert Munroe im Jahre 1895 die Möglichkeiten der damals noch jungen Wissenschaft Archäologie.<sup>1</sup> Diese und ähnlich lautende Äußerungen sind von jüngeren, quellenkritisch geschulten Fachvertretern später mit Recht wegen ihrer Überschätzung der Möglichkeiten einer allein auf

1 »Archäologie« steht hier und im Folgenden für »Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie«. Wo von »Archäologen« die Rede ist, sind selbstverständlich jeweils beide Geschlechter gemeint. – Für eine kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich Manfred K. H. Eggert und Beat Schweizer.

archäologische Quellen gegründeten Geschichtsschreibung kritisiert worden. Stuart Piggott (1972, 35) warf Munroe in den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts gar vor, zu wenig über das eigentliche Wesen seiner eigenen Disziplin und noch weniger über das Wesen der Geschichtswissenschaft nachgedacht zu haben. Auch wenn man den Optimismus Munroes nicht teilt, muss man seine Stellungnahme doch in gewisser Hinsicht gegen diese Kritik in Schutz nehmen. Piggott hat nämlich bei seinem bissigen Kommentar den zeitgeschichtlichen Kontext, in dem Munroes Äußerung steht, vollkommen ausgeblendet. Gleichzeitig verabsolutiert er mit seinen Ausführungen zur Methodologie eine bestimmte Auffassung von Archäologie und Geschichte, die – wie uns ein Blick auf jüngere kultur- und geschichtswissenschaftliche Theoriedebatten lehrt – heute durchaus nicht mehr so unangefochten dasteht wie noch vor dreißig Jahren.

Munroes Äußerung lässt sich jedenfalls angemessen nur beurteilen, wenn man den wissenschaftshistorischen Kontext, in dem sie formuliert wurde, mitberücksichtigt. Die auf die Untersuchung materieller Überreste hin orientierte Archäologie profitierte am Ende des 19. Jahrhunderts von einer generellen Skepsis der zeitgenössischen Kulturwissenschaften geschriebenen Texten gegenüber. Stattdessen setzte man stärker auf die Erforschung von »Spuren«, d. h. auf Zeugnisse, die nicht an die Nachwelt adressiert und auch nicht zur Dauer bestimmt waren. Sie versprachen der kulturwissenschaftlichen Forschung Bereiche vergangener Wirklichkeit zu erschließen, über die die schriftliche Überlieferung sich ausschwig (dazu Ginzburg 1988; A. Assmann 1996).

Solche Hoffnungen spielten gegen Ende des 19. Jahrhunderts selbst in Teilen der noch sehr auf Schriftzeugnisse fixierten Geschichtswissenschaft eine gewisse Rolle. Als zentraler wissenschaftshistorischer Referenzpunkt dafür gilt heute Jakob Burckhardts Projekt einer Kulturgeschichte, für das der geschilderte Gegensatz zwischen Texten und Spuren zentral wurde. »Texte« sind für Burckhardt kodierte Botschaften und damit bewusste Artikulationen einer Epoche – samt allen tendenziösen (Selbst-)Täuschungen, die damit verbunden sind. Unter »Spuren« versteht er demgegenüber indirekte Informationen, die das Unwillkürliche einer Epoche dokumentieren, welches keiner Zensur und Vorstellung unterliege. Letztere seien für den Kulturhistoriker wichtiger als Texte. Sie eröffneten auch aus diesem Grunde einen grundsätzlich anderen Zugang zur Vergangenheit als Texte, weil sie auch die nicht sprachlichen Artikulationen einer vergangenen Kultur – die Ruinen und Relikte, die Fragmente und Scherben ebenso wie die Überreste mündlicher Tradition – einbezögen.<sup>2</sup>

2 Es lohnt, hier J. Burckhardt (1872, 175) selbst zu Wort kommen zu lassen. Im Text seiner Vorlesung »Einleitung in die Griechische Kulturgeschichte« heißt es: »Ein Vorteil der kulturhistorischen Betrachtung überhaupt ist nun vor allem die Gewissheit der wichtigeren kulturhistorischen Tatsachen gegenüber den historischen im gewöhnlichen Sinne, den Ereignissen, welche der Gegenstand der Erzählung sind. Letztere sind mannigfach ungewiss, streitig, gefärbt oder, zumal bei dem griechischen Talente zum Lügen, von der Phantasie oder vom Interesse völlig erdichtet. Die Kulturgeschichte dagegen hat primum gradum certitudinis, denn

Solche und ähnliche Äußerungen können geradezu als Einladung der sonst der Ur- und Frühgeschichtsforschung nicht besonders wohlwollend gesinnten Geschichtswissenschaft an Erstere gewertet werden.<sup>3</sup> Sie stehen jedenfalls in einem deutlichen Widerspruch zu jener Theodor Mommsen zugeschriebenen Spöttelei, Archäologie sei die Wissenschaft, von der zu wissen sich nicht lohne (dazu etwa Kolb 2002, 8; s. auch Hölscher 1992, 461). Allerdings konnten sich Burckhardts Anschauungen im größeren Rahmen zunächst nicht durchsetzen. Vielmehr dominierte in der Geschichtswissenschaft weiterhin das Paradigma der Ereignis- und Politikgeschichte, das in der Folge durch wirtschafts- und sozialgeschichtliche Ansätze herausgefordert und schließlich ergänzt wurde. Erst in jüngster Zeit kam es auf breiterer Front zu einer Wiederbelebung der Kulturgeschichte, in deren Rahmen auch die Schriften Burckhardts wiederentdeckt wurden (z. B. Daniel 2001).

Die angesprochenen jüngsten Entwicklungen innerhalb der Geschichtswissenschaft stehen in enger Beziehung zu einer neuerlichen grundsätzlichen Umorientierung in den Kulturwissenschaften, die Aleida Assmann (1991, 17) vor gut einem Jahrzehnt folgendermaßen umschrieben hat:

»Die Kulturwissenschaften denken heute immer weniger daran, die in den Monumenten kodierten Aspirationen und Botschaften vergangener Zeiten kurzerhand mit einem pauschalen Fiktionsverdacht aus ihrer Zuständigkeit zu entlassen. Ein positivistischer Tatsachenbegriff kann nicht mehr als letzter Schlüssel zur Wahrheit dienen. Wenn in den letzten Jahrzehnten tatsächlich eine Neuorientierung in den Kulturwissenschaften stattgefunden hat, dann ist sie gerade in der neuen Bewertung des Bedeutungsaspektes der Kultur zu suchen. Im Zentrum dieser Wissenschaften steht deshalb der homo significans, und mit ihm die Kultur als Ensemble von Kodes und Medien, Objekten und Institutionen, durch welche Bedeutungen erzeugt und eliminiert, bewahrt und verändert, durchgesetzt und aufgezwungen, erinnert und vergessen werden.«

Im Gegensatz zu Kulturwissenschaft und Teilen der Geschichtswissenschaft kann in der Ur- und Frühgeschichtsforschung speziell des deutschsprachigen Raumes noch kaum von einer kommunikations- bzw. zeichentheoretischen Erweiterung des Kulturkonzeptes die Rede sein. Einer Durchsetzung entsprechender Ideen auf breiterer Front steht hier bis heute vielerorts der von Aleida Assmann kritisierte »positivistische Tatsachenbegriff« im Wege.

sie lebt wichtigerenteils von dem, was Quellen und Denkmäler unabsichtlich und uneigennützig, ja unfreiwillig, unbewusst und andererseits sogar durch Erdichtungen verkünden, ganz abgesehen von demjenigen Sachlichen, welches sie absichtlich melden, verfechten und verherrlichen mögen, womit sie wiederum kulturgeschichtlich lehrreich sind. Sie geht auf das Innere der vergangenen Menschheit und verkündet, wie diese war, wollte, dachte, schaute und vermochte. Indem sie damit auf das Konstante kommt, erscheint am Ende dieses Konstante größer und wichtiger als das Momentane, erscheint eine Eigenschaft größer und lehrreicher als eine Tat; denn die Taten sind nur Einzeläußerungen des betreffenden inneren Vermögens, welches dieselben stets neu hervorbringen kann.«

3 Zur Ausklammerung von Ergebnissen der Ur- und Frühgeschichte in der etablierten Geschichtswissenschaft des späten 19. Jahrhunderts und ihren Gründen siehe Cartier 2000.

Weniger als grundsätzliche Bedenken, die gegen einen kultursemiotischen Ansatz angeführt werden könnten, taucht in diesem Zusammenhang immer wieder das Argument auf, entsprechende Überlegungen zur inneren Struktur urgeschichtlicher Gemeinschaften seien den spezifischen archäologischen Erkenntnismöglichkeiten, die ihrerseits in der besonderen Quellensituation des Faches gründeten, nicht angemessen. Deshalb wird kategorisch eine Selbstbescheidung gefordert. Ganz deutlich ist eine solche Haltung 1987 von Ulrich Fischer unter dem Eindruck der parallelen Diskussion kulturtheoretischer Ansätze im englischsprachigen Raum formuliert worden. Fischer betonte dabei die »antiquarische« Grundstimmung der Ur- und Frühgeschichtsforschung und wies weiter gehende geschichts- bzw. kulturwissenschaftliche Ambitionen zurück. Er aktualisierte damit im Grunde genommen allerdings lediglich ältere Argumente, wie sie etwa von M. A. Smith (1955) bereits in den 1950er Jahren vorgetragen worden waren.<sup>4</sup>

Unter den Mitarbeitern am vorliegenden Band wird eine skeptische Position am dezidiertesten von Manfred K. H. Eggert vertreten, der das strukturelle Defizit »materieller« urgeschichtlicher, gegenüber schrifthistorischen oder ethnografischen Quellen herausstellt. Er folgert daraus, dass es schon aus grundsätzlichen Erwägungen nicht möglich sei, sich mit ausschließlich archäologischen Mitteln der Bedeutungsdimension vergangener Kulturen zu nähern.<sup>5</sup> In einigen jüngeren Versuchen, zu fundierten Aussagen zur geistig-religiösen Welt der europäischen Urgeschichte zu

- 4 »A recognition that archaeological evidence, when it is confined to material remains, demonstrably supports only a limited range of conclusions about human activity, is incompatible with too ambitious a programme for archaeology. It is incompatible, as I see it, with an attempt to ›re-create the past‹ in any real sense, or with a claim to recognise prehistoric societies from their surviving relics, so that the subject could be compared either to history or to social anthropology« (Smith 1955, 7).
- 5 Ganz im Sinne **der** Äußerungen von Eggert betont auch Burmeister in seinem Beitrag zu diesem Band die Unmöglichkeit, archäologische Objekte zum Sprechen zu bringen. Sie seien »ein für alle Mal verstummt«. Sprechen könne »nur der Wissenschaftler, der begründete Aussagen zum Objekt macht. Jede Annäherung an die einstigen Symbole kann nur von außen erfolgen« (S. #). Dieser Feststellung braucht nicht widersprochen zu werden, sie deckt sich mit den hier formulierten Vorstellungen. Wohl aber ist der damit verbundenen Unterstellung zu begegnen, dieser Zusammenhang bezeichne ein Spezifikum der Archäologie. Der geschilderte Sachverhalt gilt genauso für alle anderen Kulturwissenschaften – auch dort, wo die Objekte noch »sprechen« (was im Einzelfall immer damit auch konkret gemeint sei). Kulturwissenschaftler nähern sich kulturellen Phänomenen immer von außen, und zwar schon deshalb, weil ihr Interesse nicht auf praktische Alltagsbewältigung, sondern auf Erkenntnis zielt. »Einfühlung« hingegen ist kein gangbarer Weg zur Analyse und Beschreibung sozialer Beziehungen und kultureller Phänomene. »Empathie« ist vielmehr ein bei der hermeneutischen Textauslegung angebrachtes Vorgehen (Kramer 1995, 100). – Genauso wenig bildet übrigens – wie Burmeister ferner unterstellt – nur die Archäologie zur Beschreibung und Deutung kultureller Phänomene analytische Kategorien, die mit denen der von ihm untersuchten Bevölkerung nichts zu tun haben. Erfahrungsferne Begriffe (wie »Sozialstruktur« oder »Religion«) spielen in der Kulturwissenschaft eine zentrale Rolle (Geertz 1987, 289 ff.).

gelangen (paläolithische Höhlenkunst, bronzzeitliche Hortfunde, keltische Viereckschanzen), sieht er denn auch im Wesentlichen Selbsttäuschungen. Solche Bemühungen ignorierten die grundlegende Einsicht, dass »das nichtschrifttragende Materielle seinem Wesen nach das in ihm aufgehobene Immaterielle nicht intersubjektiv erfahrbar zu spiegeln« vermöge (oben S. #455). Der Archäologe verfüge mithin zwar über »Spuren«, aber nicht, wie der Titel des vorliegenden Bandes suggeriere, über »Botschaften«.

Diese recht einseitige Auslegung des Tagungsthemas entstellt die Intention der Herausgeber dieses Bandes, wie sie bereits in der Einleitung zur vorangegangenen Tagung ausformuliert wurde (s. dazu auch unsere Einführung, S. #11): Grundlage für das gewählte Thema war keineswegs die Überzeugung, die archäologischen Quellen sprächen ganz unmittelbar zu uns. Ausgangspunkt unserer Überlegungen war vielmehr die kaum ernsthaft anfechtbare Tatsache, dass Objekte in den Gesellschaften, in denen sie hergestellt und genutzt werden, neben ihrer primären praktischen Funktion regelmäßig zusätzlich mit abgeleiteten Bedeutungen belegt werden. Solche Objektbedeutungen teilen sich dem enkulturierten Zeitgenossen zwanglos mit. Dagegen sind sie einem dem Geschehen fern stehenden Archäologen nicht direkt zugänglich (s. dazu auch Eggert 2001, 101). Eine sich als Kulturwissenschaft verstehende Archäologie muss aber die Frage aufwerfen, ob und inwieweit entsprechende Objektbedeutungen in kombinatorischer Arbeit zumindest ansatzweise bzw. in besonderen Fällen rückerschlossen und in ihrer sozialen Funktion bestimmt werden können.

Die Mehrzahl der Archäologen scheint stillschweigend darin übereinzustimmen, dass auf der Grundlage eines Indizienparadigmas in einem gewissen Umfang auch begründbare Aussagen über solche Objektbedeutungen möglich sind. Dies wird aus gängigen Ansprachen archäologischer Funde nicht nur als »Schwert« sondern auch als »Statussymbol« (z. B. Burmeister, in diesem Band) oder als »Gabe an die Götter« (Hänsel 1997) deutlich. Auch mir erscheint es zumindest in ausgewählten Fällen möglich, die kommunikative Dimension materieller Kultur mit den Mitteln der Archäologie in den Blick zu bekommen (z. B. Veit 1988). Eggert (2001, 101) hingegen postuliert, dass die Bedeutungsebene dem Archäologen generell verschlossen bliebe und seine wiederholte Bezugnahme auf Hawkes (s. u.) lässt sich nur als Aufforderung verstehen, die Forschung möge sich stärker den leichter erschließbaren Aspekten der Vergangenheit – etwa solchen im Bereich der Technologie – zuwenden.

Diese Position erscheint mir vor dem Hintergrund der häufig beklagten Sterilität rein typographischer, chronographischer und funktionaler Analysen und angesichts des gerade auch von Eggert vielfach beschworenen kulturwissenschaftlichen Anspruchs unseres Faches problematisch. Seit Max Weber verstehen sich die Kulturwissenschaften ja gerade als jene Fächer, »welche die Vorgänge des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt ihrer *Kulturbedeutung* betrachten« (s. Böhme/Matussek/Müller 2000, 165). Kultur steht dabei für »ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System

überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln« (Geertz 1987, 46). Sollte der Archäologie der Zugriff darauf tatsächlich gänzlich und grundsätzlich verschlossen sein, so hätte dies jedenfalls beträchtliche Konsequenzen für ihr Selbstverständnis als Kulturwissenschaft.

Deshalb möchte ich im Folgenden der Frage nachgehen, worauf Eggerts ausgesprochen skeptische Beurteilung archäologischer Erkenntnismöglichkeiten gründet und inwieweit sie ein reales strukturelles Dilemma des Faches umschreibt. Kurz gesagt, es geht um die Frage, ob sich die Archäologie in ihrer Erkenntnisstruktur und ihren Erkenntnismöglichkeiten grundsätzlich oder nur graduell von jenen der Kultur- und Sozialwissenschaften unterscheidet, die, statt auf »stumme« Überreste angewiesen zu sein, auf »sprechende« Quellengattungen (Teilnehmende Beobachtung, Interview, schriftliche Überlieferung) zurückgreifen können.<sup>6</sup> Von der Beantwortung dieser Frage hängt es auch ab, inwiefern die kommunikationstheoretische Neubewertung von Kultur<sup>7</sup>, die schon seit Jahren die theoretischen Debatten der Kulturwissenschaften bestimmt, auch für die erkenntnistheoretischen Debatten in der Archäologie relevant ist.

### Die Grenzen archäologischer Erkenntnis: »Hierarchy of inference« und »black box«

Ideengeschichtlich betrachtet knüpft Eggert mit seinen Äußerungen in erster Linie an die inzwischen klassische Formulierung des britischen Prähistorikers Christopher Hawkes aus dem Jahre 1954 an.<sup>8</sup> Er greift zustimmend Hawkes' These auf, die archäologischen Erkenntnismöglichkeiten unterschieden sich entsprechend dem jeweiligen kulturellen Teilbereich, der gerade untersucht werde, deutlich voneinander. Hawkes sah die größten Chancen für archäologische Erkenntnisbemühungen im Bereich der Technologie und – in begrenzterem Umfang – auch im Bereich der

6 Ich denke dabei insbesondere an die Ethnologie, die Volkskunde bzw. Empirische Kulturwissenschaft, die Soziologie, aber auch an die Geschichtswissenschaft.

7 »Kommunikation« bezeichnet generell den Übergang eines Signals von einer Quelle (via Sender und Kanal) zu einem Empfänger. Kommunikation in diesem weiten Sinne ist kein Spezifikum der Kultur, sondern auch im Bereich der (menschlichen und nichtmenschlichen) Natur anzutreffen. Um darüber hinaus von »Kultur« sprechen zu können, ist ein diesem Kommunikationsakt zugrunde liegender Signifikationsprozess Voraussetzung: Beim potentiellen Sender der kulturellen Botschaft muss ein Kode vorhanden sein, der einen Bezug zwischen einem Gegenstand und einem Zeichen bzw. Begriff dafür (also zwischen Signifikat und Signifikant) herstellt. Dieser Kode muss für jeden möglichen Empfänger gelten, er muss erlernt und sozial geteilt sein. Siehe dazu z.B. Eco 1988; 1989; Posner 1991.

8 Zur Bedeutung des Werks von Hawkes und seiner Rezeptiongeschichte s. Evans 1998.

Subsistenzwirtschaft. Dagegen schienen ihm gesellschaftliche und politische Institutionen und insbesondere der Bereich religiöser Institutionen und des geistigen Lebens einem archäologischen Zugriff weitgehend entzogen.<sup>9</sup>

Diese skeptische Haltung Hawkes' wurde in der Folge insbesondere von Vertretern der *New Archaeology* heftig kritisiert.<sup>10</sup> Sie veranschlagten das erkenntnistheoretische Potential der Archäologie generell sehr viel höher und sahen insbesondere im Hinblick auf die Rekonstruktion urgeschichtlicher Gesellschaftssysteme eine der zentralen und zugleich lösbaren Herausforderungen des Faches.<sup>11</sup> Eggert (1993, 145; s. auch ders. 1978 a; 1998) wiederum verwendete Hawkes' Modell einer so genannten *hierarchy of inference* zu einer Grundsatzkritik an der jüngeren theoretischen Archäologie des englischsprachigen Raumes, deren Vertretern er eine Missachtung der spezifischen Struktur archäologischer Quellen vorwarf.

Allerdings übergehen beide Seiten in ihren Stellungnahmen zu Hawkes' Modell die Begründung, die dieser dafür gegeben hat.<sup>12</sup> Er macht in seinen Ausführungen nämlich klar, dass Technik und Subsistenzwirtschaft für ihn deshalb einer archäologischen Rekonstruktion am zugänglichsten seien, weil es sich dabei um Bereiche handle, in denen der Mensch dem Tier sehr nahe stehe. Umgekehrt blieben jene Bereiche, in denen sich der Mensch am deutlichsten von der Natur abhebe (also konkret Fragen der Sozialordnung und Religion), dem Archäologen mehr oder weniger vollständig verschlossen.<sup>13</sup> Grundsätzlich gelte die Regel: »The more human, the less intelligible« (Hawkes 1954, 162). Das entscheidende Kriterium für die Möglichkeit einer Interpretation archäologischer Quellen ist für Hawkes also ganz offensichtlich nicht die Güte der Quellenüberlieferung, sondern die Zahl der verfügbaren Handlungsalternativen des urgeschichtlichen Menschen. Sie gilt in

9 »If material techniques are easy to infer to, subsistence-economics fairly easy, communal organisation harder, and spiritual life hardest of all, you have there a climax of four degrees of difficulty in reasoning.« (Hawkes 1954, 162).

10 Eine Gegenposition zu Hawkes formulierte aber bereits J. G. D. Clark (1957, 232): »It might be argued that anything so intangible as religion must for ever elude the prehistorian, but the idea that because archaeology demands on material traces it must be limited in its reconstructions to the material aspects of prehistoric life is, as we have already seen fallacious; so long as an activity leaves tangible traces it is amenable to archaeological study.«

11 Explizit z. B. bei Renfrew 1984, 8 f. und Bradley 1984, 3. – Bradley beispielsweise kritisiert an Hawkes' Modell insbesondere die künstliche Unterscheidung einzelner kultureller Teilbereiche, die ethnografisch nicht nachvollziehbar sei.

12 Ch. Evans (1998, bes. 402) hat mit Blick auf die jüngere Rezeption von Hawkes' Ideen im englischsprachigen Raum zurecht die Oberflächlichkeit der Lektüre angeprangert.

13 »Human techniques, logically speaking, differ from animal only in the use of extracorporeal limbs, namely tools, instead of corporeal ones only; human subsistence-economics differ from animal more obviously, but only (again logically speaking) in the amount and degree of forethought which they involve; human communal institutions next transcend the animal level very considerably; and human spiritual life transcends it altogether. So the result appears to be that the more specifically human are men's activities, the harder they are to infer by this sort of archaeology« (Hawkes 1954, 162).

»biologienahen« Bereichen als sehr klein, während im Bezug auf Sozialordnung und Religion die Spielräume, die die Kultur menschlicher Gestaltung eröffnet, weitaus größer seien. Entsprechend schwieriger scheint es, die insgesamt nur rudimentären archäologischen Quellen zu deuten.<sup>14</sup>

Demgegenüber spielen im engeren Sinne quellenkritische Erwägungen, besonders der in der Tat zu konstatierende eingeschränkte und einseitige Informationsgehalt archäologischer Funde, auf den insbesondere Piggott verweist, in der Argumentation von Hawkes offensichtlich nur eine untergeordnete Rolle.<sup>15</sup> Sie scheinen allenfalls dafür verantwortlich, dass Hawkes' »Hierarchie« mit dem Bereich Technik beginnt. »Werkzeuge« machen ja nicht nur einen Großteil des Quellenbestandes gerade im Bereich der älteren Urgeschichtsforschung aus, ihre Analyse eröffnet auch vielfältige Aussagemöglichkeiten, da aus ihnen sowohl Informationen über ihren Herstellungsprozess (die so genannte »chaîne opératoire«) als auch über ihren Gebrauch zu gewinnen sind.

Andererseits bieten jedoch beispielsweise die Werke der paläolithischen Felskunst oder die sog. »Venusstatuetten«, die am anderen Ende von Hawkes' Ordnung anzusiedeln wären, dem Archäologen mindestens vergleichbar vielfältige Analyse-möglichkeiten. Entsprechendes gilt für strukturierte Niederlegungen von Objekten etwa in Gräbern. Solche in ihrer Mehrzahl als rituell anzusprechenden Deponierungen sind lediglich insofern schlechter zu deuten, als sie in uns sehr viel stärker als Werkzeuge, deren Funktion sich in einem gewissen Umfang auch experimentell erschließen lässt, den Eindruck des Fremden und Unverständlichen erwecken. Dies bedeutet in der Konsequenz jedoch, dass, wenn es um das Verständnis grundlegender kultureller Orientierungen geht, Werkzeuge eigentlich die problematischere Fundkategorie bilden, weil sie eine möglicherweise trügerische Vertrautheit suggerieren.<sup>16</sup>

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Die neolithische Dechsel gilt heute aufgrund überzeugender Indizien als ein Werkzeug zur Holzbearbeitung – und nicht, wie man früher meinte, als Pflugschar. Die vielfältigen darüber hinausreichenden symbolischen Assoziationen, auf die etwa entsprechende bildliche Darstellungen im

14 Ähnlich wie Hawkes unterscheidet übrigens auch Ulrich Fischer (1999, XXI) zwei deutlich trennbare »Ebenen« des menschlichen Kulturapparats: »eine untere Ebene der Technik und eine obere der Symbolik«. Während Erstere einigermaßen zugänglich sei, bliebe Letztere dem Archäologen im Wesentlichen verschlossen.

15 Diesen grundlegenden Sachverhalt hat Piggott (1972, 40 f.) folgendermaßen umschrieben: »Die Art der archäologischen Quelle oder irgendeines anderen Befundes der Vergangenheit bedingt und begrenzt die Art der Information, die er liefern kann. Eine bronzene Axtklinge kann nicht unmittelbar darüber Auskunft geben, welche Sprache die Menschen, die sie herstellten, sprachen, noch darüber, wie sie ihre Erntedankfeste begingen; aber sie kann eine ganze Menge über die Technik des Metallgusses zur Zeit ihrer Herstellung aussagen und vielleicht auch etwas über Bewaffnung, über Handel und Wandel.«

16 Dies wiederum hängt mit einer spezifischen Technikzentrierung unserer eigenen Gesellschaft zumindest im Vergleich mit urgeschichtlichen Gesellschaften zusammen.



Bereich der westeuropäischen Megalithkunst deuten, bleiben dagegen häufig unhinterfragt.<sup>17</sup> Ihnen müsste jedoch unser Interesse gelten, wenn wir – auf der Basis eines generellen Verständnisses von Kultur – Aussagen über die Kultur an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit machen wollen.

Gesamthaft betrachtet ist Hawkes' Modell also weniger die unvermeidliche Konsequenz genereller praktischer Erfahrungen beim Umgang mit archäologischen Quellen, sondern primär Ausdruck eines sehr spezifischen, stark vom Historismus beeinflussten Kulturkonzeptes, wie es etwa die kulturhistorische Ethnologie vertrat. Und vor allem in diesem Sinne ist es ja auch von der *New Archaeology* kritisiert worden.<sup>18</sup> Kultur erscheint dabei als eine in sich weitgehend abgeschlossene Sphäre kultureller Werte und Normen. Sie ist nur dort rückerschließbar, wo unzweideutige schriftliche Überlieferung zur Verfügung steht. Eine Kultur- bzw. Geschichtswissenschaft ist die Archäologie deshalb für Hawkes auch nur in jenen Bereichen, in denen zusätzlich zu den archäologischen Quellen auch Schriftquellen zur Verfügung stehen – also in der Frühgeschichte.<sup>19</sup> Dort, wo das nicht der Fall ist, also im gesamten Bereich der eigentlichen Urgeschichte, bleibt sie im Grunde genommen dazu verdammt, die Rolle einer »Naturgeschichte« des Menschen zu übernehmen.

Demgegenüber wird von Eggert die Urgeschichte zwar ohne Einschränkung als eine Kulturwissenschaft betrachtet, er betont aber, da nicht alle Aspekte des vergangenen Lebens gleichermaßen gut erfassbar seien, könne man im Fach doch nur zu bestimmten Feldern vergangener Kultur begründete Aussagen machen. Entscheidend für die Fassbarkeit sei der unterschiedliche Umfang der Wechselwirkung zwischen den Bereichen der materiellen und nichtmateriellen Kultur.<sup>20</sup>

17 Entsprechendes ließe sich, wie jüngere wirtschaftsethnologische Studien zeigen, für den von Hawkes ebenfalls trivialisierten Bereich der Subsistenzwirtschaft aufzeigen.

18 Dazu aber Eggert (1993, 146): »Anders als Binford und Bradley hat mir der Grundtenor der Hawkesschen Überlegungen immer eingeleuchtet – ich bin in der Tat der Auffassung, dass die Natur der Quellen die Interpretation eben dieser Quellen in einem im Einzelnen näher zu bestimmenden Maße konditioniert und daher auch einzuschränken vermag.«

19 In diesem Sinne unterscheidet Hawkes (1954, 156 f.) streng zwischen »text-free (prehistoric) archaeology« und »text-aided archaeology«. Allerdings ist Hawkes, was den Bereich der »text-aided-archaeology« betrifft, sehr großzügig und meint etwa mit Rückgriff auf Homer durchaus einen Schlüssel zur Deutung archäologischer Quellen bis zurück ins Neolithikum zu besitzen (ebd. 160). Textquellen gelten Hawkes als so aussagekräftig, dass sie als geeignetes Interpretament zur Deutung von materiellen Resten desselben größeren Traditionsraums genutzt werden können. Er entwickelt deshalb das Konzept, die Urgeschichte rückwärts schreitend (im Sinne von Gustaf Kossinnas »retrospektiver Methode«) über die Frühgeschichte zu erschließen (Hawkes 1954, 166).

20 »Nur was materialisierbar war, konnte auf uns kommen, und alles, was davon dem ›Zahn der Zeit‹ nicht widerstanden hat, ist unwiederbringlich dahin. Somit liegt die Stärke – aber auch das Problem – der Archäologie im Bereich der materiellen Kultur. Bei dieser Quellenlage bedarf es keiner besonderen Betonung, dass die wissenschaftliche Zugänglichkeit eines urgeschichtlichen Lebensbereiches in einem sehr direkten Maße von seiner Verknüpfung mit dem

Beide Positionen erscheinen mir problematisch. Eggert hat natürlich Recht, wenn er darauf hinweist, dass es zahllose kulturgeschichtliche Probleme gibt, die archäologisch deshalb nicht sinnvoll angepackt werden können, weil uns dazu ganz einfach die Quellen fehlen. Die Erzählungen und Gesänge am Lager- oder Herdfeuer jener frühen Gemeinschaften sind – so wenig man ihre ehemalige Existenz in Zweifel ziehen möchte – fraglos einer kulturwissenschaftlichen Analyse für immer entzogen. Dies gilt genauso für unzählige andere konkret benennbare Aspekte. Andererseits ist einsichtig, dass Fragen zur Technologie insofern leichter zu beantworten sind als solche zu anderen Bereichen, da sich entsprechende Informationen dem einzelnen Objekt leichter »einprägen«.

Schwierigkeiten ergeben sich allerdings, wenn man nicht von ganz konkreten Phänomenen spricht, sondern, wie Hawkes, von einzelnen Lebensbereichen, die in unterschiedlichem Maße anhand archäologischer Quellen erschlossen werden könnten. Darüber, ob ein Faustkeil mehr mit »Wirtschaft« oder mehr mit »Religion« zu tun hat, lässt sich durchaus streiten. Schon aus diesem Grunde scheint mir eine generelle Festlegung, welcher dieser Bereiche archäologisch als erforschbar gelten darf und welcher nicht, problematisch. Eine solche Position ist zudem fragwürdig, da durch a priori getroffene Festlegungen der Forschung möglicherweise viel versprechende Wege verbaut werden.<sup>21</sup>

Noch fragwürdiger ist indes Hawkes' Perspektive, da sie im Grunde die Existenz eines Menschen ohne Kultur, sozusagen eines »talentierten Affen«, der seine Selbstfindung versäumt hat, voraussetzt.<sup>22</sup> Ebenso wie große Teile der klassischen Ethnologie konstruiert Hawkes mit seinem Erkenntnismodell einen Gegensatz zwischen empirisch universellen Aspekten der Kultur, die in subkulturellen Sachverhalten verwurzelt sind (in so genannten »Grundbedürfnissen«) und empirisch variablen Aspekten der Kultur. Insbesondere Clifford Geertz (1992, 64 f.) hat einer solchen Vorstellung in bezug auf ihre kulturtheoretischen Implikationen ganz entschieden widersprochen:

Materiellen abhängt. Anders ausgedrückt: je enger die Wechselwirkung dieses Bereiches zur materiellen Kultur, umso eher ist er erforschbar« (Eggert 2001, 338 f.).

21 Andererseits ist es nicht nur legitim, sondern ganz entscheidend für den Fortgang der Forschung, dass konkrete Forschungsbemühungen, die die Grenzen unseres Nichtwissens zu verschieben vorgeben, nicht nur auf ihre empirische, sondern auch auf ihre epistemologische Tragfähigkeit hin überprüft werden. In dieser Hinsicht hat Eggert etwa der Eisenzeitforschung entscheidende Impulse gegeben.

22 »Es gibt keine von Kultur unabhängige menschliche Natur. Kulturlose Menschen wären mitnichten jene pfiffigen, auf die grausame Klugheit ihrer tierischen Instinkte zurückgeworfenen Wilden aus Goldings Herr der Fliegen; noch wären sie die Edelleute der Natur, wie es der Primitivismus der Aufklärung wollte: und schon gar nicht jene an und für sich talentierten Affen, die irgendwie ihre Selbstfindung versäumt haben, wie die klassische anthropologische Theorie nahe legt. Es wären vielmehr untaugliche Monstrositäten, die nur sehr wenige nützliche Instinkte besäßen, noch weniger erkennbare Empfindungen und keinerlei Intellekt: Es wären Idioten« (Geertz 1992, 75 f.).

»Daß die Menschen sich überall paaren und Kinder produzieren, eine Auffassung von Mein und Dein haben und sich auf die eine oder andere Weise gegen Regen und Sonne schützen, ist weder falsch noch – in jeder Hinsicht – trivial; aber derlei Feststellungen helfen uns schwerlich, ein Porträt des Menschen zu zeichnen, das ihm wirklich ähnlich sieht und nicht im bloßen Klischee steckenbleibt.«

Geertz legt besonderen Wert darauf, dass Verallgemeinerungen über den Menschen als Menschen nicht durch eine Suche nach kulturellen Universalien in Form einer »Meinungsumfrage bei allen Völkern der Welt entdeckt« werden. Vielmehr müssten wir von der Vorstellung Abschied nehmen, dass der Mensch »hinter«, »unter« oder »jenseits« seiner jeweiligen Sitten zu finden sei. Es gäbe keine von Kultur unabhängige menschliche Natur. Menschen seien unvollständige und unfertige Tiere, die sich mittels Kultur vervollständigten und vollendeten – und zwar nicht durch Kultur im Allgemeinen, sondern durch hochspezifische Formen von Kultur.<sup>23</sup>

Noch entscheidender als die große Lernfähigkeit und Formbarkeit des Menschen, die im Bereich der Kulturtheorie häufig herausgestellt würde, sei in dieser Hinsicht seine spezifische Lernbedürftigkeit: seine extreme Abhängigkeit von Begriffsbildungen, vom Verständnis und der Anwendung konkreter »Systeme symbolischen Sinns«. Kurzum, der Mensch sei dasjenige Tier, das zur Ordnung seines Verhaltens am meisten auf extragenetische Kontrollmechanismen oder kulturelle Programme angewiesen sei. Kultur sei deshalb »nicht bloß schmückendes Beiwerk«, sondern »eine notwendige Bedingung menschlichen Daseins« (ebd. 71 f.). Wenn dem aber so ist, dann können wir begründete Aussagen über die Menschen bestimmter Räume und Zeiten, die über Banalitäten hinausgehen, nur dann treffen, wenn wir uns – egal ob wir Ethnologen, Historiker oder Archäologen sind – darum bemühen, jenes »System signifikanter Symbole«, das das Wesen der Kultur ausmacht, zu unserem Forschungsgegenstand machen.

Gerade diese Fähigkeit wird der Urgeschichtsforschung aber immer wieder abgesprochen, da ihr – aufgrund einer spezifischen Quellenlage – der Zugang zum

23 Geertz (1992, 61) distanziert sich damit von einer Auffassung von Kultur, die er als »stratigraphisch« bezeichnet: Der Mensch erscheint danach als »ein horizontal gegliedertes Tier, eine Art evolutionärer Schichttorte« (ebd.), wobei die Wissenschaft diese Schichten nacheinander ablöse, um darunter jeweils eine neue, ganz andere Schicht offen zu legen. So träten unter dem »Narrengewand« der Kultur, wie es der Ethnograph vor sich habe, bei vergleichender Betrachtung gewisse strukturelle und funktionale Regelmäßigkeiten der sozialen Organisation hervor. Sie überlagerten eine Schicht psychischer Faktoren (sog. Grundbedürfnisse), deren Basis schließlich das gemeinsame biologische Fundament (Anatomie, Physiologie, Neurologie) des Menschen bilde. Zentral ist im Rahmen dieses Modells die Annahme, die einzelnen »Schichten« seien in sich vollständig und irreduzibel. Diese Annahme wird von Geertz mit guten Argumenten in Frage gestellt. Er schlägt stattdessen vor, an die Stelle einer stratigraphischen eine synthetische Auffassung menschlichen Daseins zu setzen, die biotische, psychische, soziale und kulturelle Faktoren als Variablen innerhalb eines einheitlichen analytischen Systems behandelt (ebd. 71 f.).

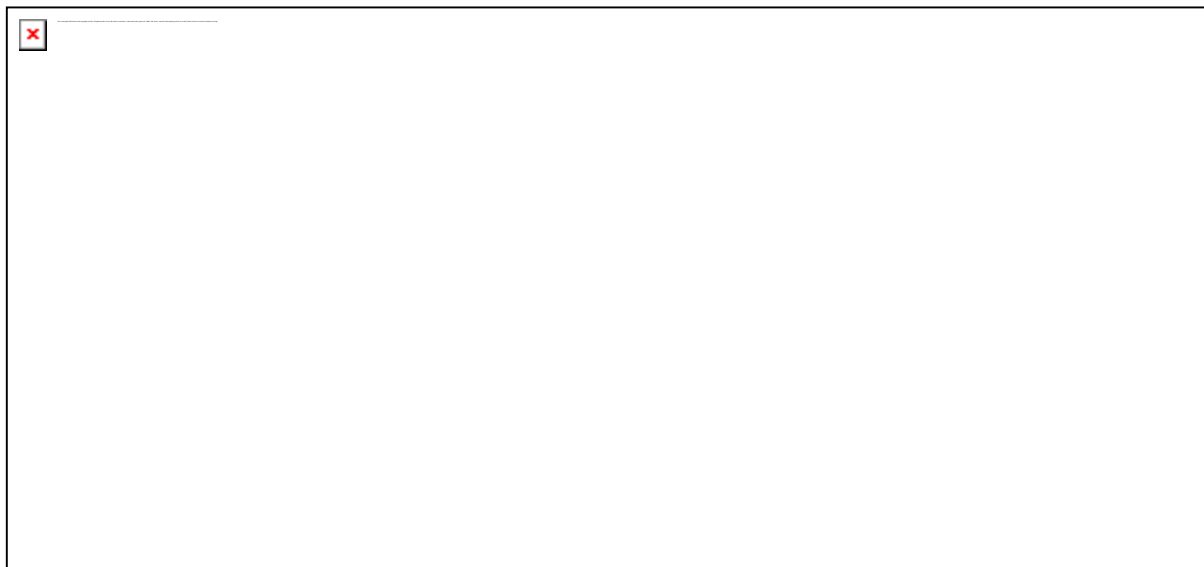


Abb. 1: Das »Black Box–Modell« der archäologischen Interpretation nach Edmund Leach (1973, Abb. 2)

jeweiligen Bestand kultureller Codes fehle. Der Ethnologe Edmund Leach (1973) hat das angedeutete Grundproblem archäologischer Erkenntnis bereits vor vielen Jahren anhand des Modells einer *black box* zu illustrieren versucht (Abb. 1). Unter einer *black box* versteht er einen imaginären Mechanismus, dessen Arbeitsweise nicht beobachtet werden kann. Beobachtbar sei lediglich was hineingehe und was umgewandelt wieder aus diesem Mechanismus herauskomme, also so genannte *inputs* und *outputs*. Leach hält dieses Bild für besonders geeignet, um die spezifische Arbeitsweise der Archäologie gegenüber jener der Ethnologie zu charakterisieren. Im Gegensatz zum Ethnologen, der in der von ihm untersuchten Gesellschaft lebe und deren Funktionsweise direkt beobachten könne, sei für den Archäologen die Funktionsweise der Gesellschaft, die er untersucht, der Betrachtung entzogen. Beobachtbar sei nur das, was in das System an Grundbedingungen hineingehe (geographische Bedingungen, Klima, mineralische und biotische Rohstoffe) und das, was später umgearbeitet wieder herauskomme (die strukturierten materiellen Reste, die das System produziere). Während die *New Archaeology* auf der Basis eines systemtheoretischen Ansatzes nun aber davon ausgeht, dass aus diesen *inputs* und *outputs* generell das nicht direkt beobachtbare ehemalige Sozialsystem erschlossen werden könne, hält Leach eine solche Annahme für eine Illusion. Es gäbe immer eine Vielzahl von Möglichkeiten der Konstruktion eines Sozialsystems, die die durch *inputs* und *outputs* gesetzten Rahmenbedingungen erfüllten.<sup>24</sup> Im Gegensatz zu den Einlas-

24 »There are always an indefinitely large number of alternative ways in which particular human social systems might be adopted to meet particular ecological and demographic situations. It is quite untrue that forms of social organisation are somehow ›determined‹ by the environmental situation and the cultural repertoire with which a particular group is equipped to encounter that environment« (Leach 1973, 767).

sungen der *New Archaeology* determiniere der archäologische Befund in keinem Fall eine bestimmte Gesellschaftsform.<sup>25</sup>

Diese Kritik Leachs an der Verfahrensweise der *New Archaeology* kann durchaus versuchsweise zur Illustration der generellen Grenzen archäologischer Aussagemöglichkeiten herangezogen werden (s. Eggert 1978 a, 80 f.). Allerdings zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass seine Modellvorstellung doch sehr deutlich auf die spezifische Verfahrensweise der *New Archaeology* und deren ökologisch-systemtheoretischen Ansatz hin formuliert worden ist, und dass sich sein Modell deshalb nicht problemlos auf die Situation des Faches insgesamt verallgemeinern lässt.<sup>26</sup>

Eine entsprechende Verallgemeinerung war von Leach offensichtlich auch gar nicht intendiert, da er in anderem Zusammenhang durchaus Möglichkeiten einer Zusammenarbeit zwischen Archäologie und Ethnologie bzw. Kulturanthropologie andeutet. Allerdings sieht er eine sinnvolle Basis der Zusammenarbeit nicht in einem ökologisch-deterministischen, sondern in einem kulturesemiotischen Ansatz.<sup>27</sup> Er verweist dazu auf rezente Beispiele, die belegten, wie kategoriale kulturelle Unterscheidungen, etwa jene zwischen Kultur und Natur, zwischen Mann und Frau, oder zwischen Lebenden und Toten, einen sichtbaren Ausdruck in der materiellen Kultur finden. Dies stützt die These, dass es im archäologischen Quellenbestand durchaus ein gewisses Potenzial gibt, um sich mit Mitteln der Archäologie der Bedeutungsdimension von Kultur anzunähern.<sup>28</sup>

Allerdings existieren bislang kaum archäologische Fallstudien in dieser Richtung, u. a., weil bisher nur selten versucht wurde, ein entsprechendes Kulturkonzept systematisch auf archäologische Quellen anzuwenden.<sup>29</sup> Deshalb scheint es an der Zeit,

25 Die konträre Einschätzung gründet letztlich in unterschiedlichen Kulturkonzepten beider Seiten. Im Gegensatz zur *New Archaeology*, die letztlich auf einen Kulturbegriff zugunsten des Begriffs »Anpassung« verzichten zu können glaubt, unterscheidet Leach in der Tradition der britischen Social Anthropology genau zwischen der »Gesellschaft«, als dem Aggregat sozialer Beziehungen, und der »Kultur« als dem Inhalt dieser Beziehungen. Mit »Gesellschaft« bezeichnet er also die Vereinigung von Menschen und die Beziehungen zwischen ihnen, »Kultur« dagegen steht für die akkumulierten Hilfsmittel sowohl immaterieller wie materieller Art, welche die Menschen ererben, anwenden, verändern, zu denen sie neue hinzufügen, die sie weitergeben (Leach 1954; 1978).

26 Das *black-box*-Modell lässt sich zwanglos auch auf Werke der Bildenden Kunst oder selbst der Literatur anwenden: Auch dort steht ein gewisser input einem output gegenüber. Was im Kopf des Künstlers letztlich abgelaufen ist, bleibt unzugänglich.

27 »If archaeology and anthropology are to come together, as I think they might, it will be not under the banner of either ecological or economic determinism. What is common to the two disciplines is that they are concerned with men, and the unique peculiarity of men is that they have language and that they have ideas. That is where we can meet up« (Leach 1977, 169).

28 In welche Richtung solche Überlegungen weisen könnten, habe ich speziell mit Blick auf Grabfunde – als einer m. E. hierfür besonders geeigneten Quellengattung – an verschiedenen Stellen anzudeuten versucht (Veit 1988; 1993; 1996; 1999).

29 Siehe dazu insbesondere Eggert (1978 b, bes. 18 f.), der eine Einmischung in die kulturanthropologische Diskussion von den Archäologen explizit einfordert. Leider ist auch er

die Anregungen Leachs und anderer Kulturwissenschaftler, die sich mit den materiellen Aspekten menschlicher Kommunikation bzw. den kommunikativen Aspekten materieller Kultur befasst haben, aufzugreifen und nach Wegen zu suchen, wie man sich auch mit den beschränkten Mitteln der Archäologie dem *homo significans* annähern kann.<sup>30</sup>

Ausgangspunkt dafür kann nur eine genaue Analyse des Objekts in seinem jeweiligen Kontext und durch die Zeiten sein.<sup>31</sup> Sie kann uns – vor dem Hintergrund unseres Wissen über die materiellen Eigenschaften der untersuchten Objektgruppe und ihre konkrete Funktion – Anhaltspunkte dafür liefern, in welcher Weise bestimmte Objekte, jenseits ihrer instrumentellen und funktionalen Ebene, Träger kollektiver, kulturell kodierter Bedeutsamkeiten waren. Wir wissen aus der Ethnologie, dass solche »Dingbedeutsamkeiten« symbolische, affektbesetzte und emotionsgeladene Umgangsweisen generieren können:

»Aus den Eigenarten der Verwendung, Materialität und Form ergeben sich Sinnkonstruktionen, die über die alltagspraktische Gegenstands konstruktion hinausweisen und eine neue, eine eigenständige Realitätsebene erzeugen. Diese Ebene weist eine symbolische Ordnung auf, die zwar nicht unabhängig von praktischen Handlungszusammenhängen wirkt, aber doch in starker Eigendynamik ›Objekthantierungen, Objektstrukturierungen und Objektnotationen‹ zu lenken in der Lage ist« (Korff 1995, 33).

selbst diesen Vorschlag zu wenig nachgekommen. In seinem jüngst erschienenen Buch »Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden« (Eggert 2001, bes. 308 ff.) beispielsweise stehen Methodenfragen im Mittelpunkt. Entsprechend wird im Kapitel »Archäologie als Kulturanthropologie« nur auf den Aspekt der Analogiebildung eingegangen. Die m. E. auch für Archäologen zentrale Frage, was Kultur ausmache, wird hingegen weitgehend offen gelassen. Eggert (ebd. 350 ff.) begnügt sich vielmehr damit, die Unvereinbarkeit und Unangemessenheit der betreffenden erkenntnistheoretischen Ansätze des englischsprachigen Raumes zu konstatieren.

30 Von philosophischer Seite hat insbesondere Ernst Cassirer (1990, 50) die überragende Bedeutung des »Symbolsystems« für das Menschsein herausgestellt: »Der Mensch lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum [...] Statt mit den Dingen hat es der Mensch nun gleichsam mit sich selbst zu tun. So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, dass er nichts sehen und erkennen kann, ohne dass sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schöbe.«

31 In diesem Sinne äußert sich auch Helmut Hundsbichler, in diesem Band. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Definition materieller Kultur von J. D. Prown (1993, 1): »Material culture is just what it says it is – namely, the manifestations of culture through material productions. And the study of material culture is the study of material to understand culture, to discover the beliefs – the values, ideas, attitudes, and assumptions – of a particular community or society at a given time. The underlying premise is that human-made objects reflect, consciously or unconsciously, directly or indirectly, the beliefs of the individuals who commissioned, fabricated, purchased, or used them and, by extension, the beliefs of the larger society to which these individuals belonged. Material culture is thus an object-based branch of cultural anthropology or cultural history.«

Solche den instrumentellen Gebrauch überbietenden, inter-subjektiven Bedeutungen werden in symbolischen und rituellen Systemen gefestigt und können so über lange Zeiträume erhalten bleiben (ebd.; s. dazu auch Korff 1997; J. Assmann 1992). Dies dürfte die Chance, solche Bedeutungen auch auf der Basis der nur sehr unregelmäßig fließenden archäologischen Quellen zu identifizieren, beträchtlich erhöhen.

### Materielle Signifikation: Zur jüngeren englischsprachigen Debatte

Darüber, wie die Forderung nach der kommunikationstheoretischen Erweiterung archäologischer Forschung praktisch umgesetzt werden kann, hat man sich vor allem im englischsprachigen Raum Gedanken gemacht. Hier war es zunächst David L. Clarke (1968/78), der schon in den späten sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts versucht hat, materielle Kultur konsequent als integralen Teil menschlicher Kommunikation zu analysieren. In seinem programmatischen Buch *Analytical Archaeology*<sup>32</sup> betont er die doppelte Funktion materieller Kultur als Mittel zur Umweltregulierung und Umweltkontrolle sowie als Informationssystem.<sup>33</sup> Letztere sei für den Archäologen deshalb besonders relevant, da – ungeachtet der Tatsache, dass die untersuchten Kulturen längst untergegangen seien – deren materielle Kultur weiterhin schwache kodierte Botschaften übermittle. Diese Botschaften seien zwar für die Schöpfer dieser Kultur gedacht gewesen, könnten aber auch vom Archäologen interpretiert werden.

Schwierigkeiten bei der Entschlüsselung ergeben sich seiner Meinung nach primär aus dem fragmentarischen Charakter der überlieferten Botschaften, der Unkenntnis des materiellen Kanals ihrer Übermittlung und der Komplexität des Codes. Hauptaufgabe des Archäologen sei es deshalb, die eigentliche »Botschaft« vom »Hintergrundrauschen« (*noise*) zu trennen. Besondere Sorgfalt sei dabei darauf zu verwenden, Interferenzen zwischen dem soziokulturellen System der untersuchten Kultur und jenem der Kultur der Archäologen zu minimieren.<sup>34</sup> Wie dies genau zu geschehen habe, lässt er allerdings offen.

32 Clarkes Buch gilt heute als die entscheidende Schnittstelle zwischen der Tradition kulturhistorischer Forschung, wie sie von V. Gordon Childe vertreten wurde, und der späteren Prozessualen Archäologie (Shennan 1989, 833 f.).

33 »The least appreciated and most subtle role of material artefacts is their capacity for information communication, a symbolic and evocative role [...]. As an information communication system material culture is ancillary to all other sociocultural communication techniques and like all such systems it has its own characteristics. Artefacts and assemblages constitute real messages because by definition they express consistently recurrent and ordered selections of attributes/artefacts from a limited set of possible components known to the agents concerned« (Clarke 1968/78, 410).

34 »The role of material culture as an information communication system is particularly relevant to the task of the archaeologist. For, although the ancient societies are long since dead, the continuing existence of their material culture still conveys the weak coded messages which

Clarke sah die Bedeutung dieses menschlichen Kommunikationssystems außerdem primär in der Ermöglichung einer Weitergabe von überlebensnotwendiger Information (*accumulated survival information*) über längere Zeiträume hinweg.<sup>35</sup> Die großen Spielräume, die sich für den Menschen durch den Symbolgebrauch ergaben und die daraus resultierende große Eigendynamik kultureller Sinnsysteme blieben in seinen Überlegungen dagegen weitgehend unberücksichtigt.

Erst Clarkes Schüler Ian Hodder (1982a; 1985; 1989) rückte seit den späten siebziger Jahren die Frage nach der Bedeutungsdimension materieller Kultur stärker ins Zentrum. Gestützt auf eigene ethnoarchäologische Feldstudien in Afrika betonte er, dass materielle Kultur immer mit Bedeutungen aufgeladen sei und somit nicht – wie von der prozessualen Archäologie praktiziert – als direkter Spiegel menschlichen Verhaltens angesehen werden könne (Hodder 1982b). Auf dieser Basis entwickelte er das Konzept einer »Kontextuellen Archäologie«, das auf der Prämisse einer grundsätzlichen Vergleichbarkeit von materieller Kultur mit einem geschriebenen Text beruht (Hodder 1987; 1989; 1990).

Die Grundelemente von Hodders Konzept lassen sich kurz gefasst etwa wie folgt umschreiben:

1. Handlungen von Individuen tragen zur Erschaffung und Erhaltung spezieller Formen kultureller Ordnung bei. Jede Form kultureller Ordnung zeichnet sich dabei durch eine jeweils spezifische Verwendung der materiellen Kultur aus. Die materielle Kultur kann daher als eine Art »Text« betrachtet werden, der die Vorstellungen über ein spezielles kulturelles Universum kodiert.
2. Archäologen sind zwar nicht in der Lage, die Autorenschaft eines solchen Textes zu klären, aber sie besitzen, wie alle Leser, den »Text« selbst (oder zumindest Teile davon). Ihre Aufgabe ist es deshalb, diesen »textual record« zu »lesen« und die Bedeutung, die in ihm kodiert ist, wiederzugewinnen.
3. Ein solches »Lesen« kann durch eine Kontextualisierung der archäologischen Daten erreicht werden. Wie in der Linguistik gilt für die materielle Kultur, dass die Bedeutung eines jeden Symbols (also z. B. eines Artefakttyps) von den Verbin-

were intended for the culture's generators but which may yet be interpreted by us. The difficulty arises from the fragmentary nature of the surviving message, the obscurity of the material channel of its transmission and the complexity of the code. The archaeologists must try to separate the message from the noise, with especial care to minimize the interference from the variety inherent in his own acquired sociocultural apparatus« (Clarke 1978, 410 f.).

35 Was den Inhalt solcher materiellen Kommunikation betrifft, dachte Clarke insbesondere an die generationsübergreifende Übermittlung von überlebenswichtiger Informationen, doch scheint fraglich, ob materielle Kultur hierbei wirklich eine so entscheidende Rolle spielt. In oralen Gesellschaften erfolgt ja die Weitergabe des Wissens größtenteils (wenn auch nicht ausschließlich) innerhalb der Familie durch unmittelbare Interaktion (Goody 2001, 40 f.). Die Jungen lernen von den Alten v. a. durch Anschauung, Unterweisung und Nachahmung. Dies gilt selbst für Expertenwissen, z. B. in Handwerkszweigen wie der Töpferei oder der Metallverarbeitung.



dungen und Unterschieden zwischen ihm und anderen Symbolen (Artefakttypen) ableitbar ist. Dadurch ist es auf der Basis wiederkehrender Muster von Assoziation und Ausschluss im archäologischen Niederschlag möglich die Bedeutung von Artefakten, die in diesem Text enthalten sind, zu entschlüsseln.

4. Da an der Erschaffung des archäologischen »Texts« jedoch viele Autoren beteiligt sind und er von verschiedenen Archäologen »gelesen« und fortgeschrieben wird, ist es nicht überraschend, wenn unterschiedliche Bedeutungen aus diesem Text abgeleitet werden.

Mit der zuletzt gemachten Einschränkung suspendiert sich Hodder von der Forderung nach einer Nachvollziehbarkeit seiner »Lese«-Früchte und öffnet so einem bedenklichen Relativismus Tür und Tor. Doch dies ist leider nicht das einzige Problem seines epistemologischen Modells. Vielmehr offenbart eine genauere Analyse weitere gravierende Konstruktionsfehler.<sup>36</sup>

Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Hodders Schriften auf die internationale Forschung insgesamt äußerst anregend gewirkt haben.<sup>37</sup> Dies hängt wohl in erster Linie damit zusammen, dass er mit seiner Betonung der bedeutungsvollen Konstitution materieller Kultur in den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts wichtige Argumente für eine Kritik des materialistischen Kulturkonzepts der *New Archaeology* geliefert hat.

Dies sollte uns allerdings nicht dazu verleiten, die angedeuteten konzeptionellen Schwächen von Hodders Konzept zu übersehen. Neben dem grundsätzlichen Vorwurf eines eklektischen Umgangs mit gesellschaftstheoretischen Modellen (dazu insbesondere Yengoyan 1985) und einer Überforderung der von ihm erhobenen ethnoarchäologischen Beobachtungen zur Stützung seines Konzeptes (Eggert 2001, 243 ff.) sah sich Hodder in der jüngeren Fachdiskussion mit weiteren berechtigten Einwänden konfrontiert, die seinen Ansatz als Grundlage für weiter reichende empirische Studien als ungeeignet erscheinen lassen:<sup>38</sup>

1. Auf konzeptioneller Ebene fehlt Hodders Ansatz eine klare Unterscheidung zwischen dem Forschungsgegenstand (Mensch als Kulturwesen) und der Quellenbasis (Materielle Kultur).<sup>39</sup> So bleibt letztlich unklar, ob es ihm bei seinen

36 Wesentliche Argumente zur Kritik liefern: Yengoyan 1985; Barrett 1987; Kerig 1998; Eggert 2001, 342-352. Siehe dazu auch Veit 1993 und Veit i. Dr.

37 Dies gilt auch für Beiträge anderer Autoren, die sich um die Schaffung einer tragfähigen Basis eines nichtpositivistischen, »verstehenden« Ansatzes in der Archäologie bemüht haben. Neben Arbeiten des schon zitierten John Barrett sind hier insbesondere einige jüngere Studien von Christopher Tilley zu nennen (s. dazu den Beitrag von H. P. Hahn, in diesem Band).

38 Diese Einschätzung bestätigt Hodder (1990, 279) indirekt selbst, wenn er sich als »Dichter des europäischen Neolithikums« präsentiert.

39 »Culture has its own ontological uniqueness apart from and above the empirical evidence. Culture is and should be the subject matter in archaeological anthropology while certain ex-

Bemühungen um eine generelle Kulturtheorie oder nur um eine spezielle Theorie materieller Kultur geht.<sup>40</sup>

2. Hodder besteht darauf, das auf der Ebene der materiellen Kultur überhaupt nicht greifbare Individuum in den Mittelpunkt seiner Theorie zu stellen. Dies steht in einem eklatanten Widerspruch zum primär behavioristischen Rahmen seiner Theorie, nach der Symbole Verhalten artikulieren (Yengoyan 1985, 333; Barrett 1987).
3. Die in Hodders Modell implizite Gleichsetzung der Konzepte »Ideologie« und »Kultur«, die es ihm ermöglicht, kulturelle Veränderungen als unmittelbaren Ausdruck sozialer Auseinandersetzungen zu deuten, ist unhaltbar (Yengoyan 1985, 332 f., dazu auch Veit i. Dr.).

Darüber hinaus scheint Hodders feste Überzeugung, der Archäologe könne in einen Dialog mit den Menschen treten, die er studiert, und ihre Weltsicht rekonstruieren, vielen Archäologen angesichts der verfügbaren Quellengrundlage fragwürdig.<sup>41</sup> Diese Überzeugung ist aber auch von einem theoretischen Standpunkt aus anfechtbar, lässt sich doch zeigen, dass die damit eng verbundene Gleichsetzung von »materieller Kultur« und (schriftlichem) »Text« dem Vorgehen der Archäologie unangemessen ist. Dies gilt auch dann noch, wenn man »materiellen« gegenüber schriftlichen Texten gewisse Besonderheiten zugesteht (dazu Veit i. Dr. sowie im Folgenden).

Aber selbst wenn die von Hodder und anderen postulierte Gleichsetzung von materieller Kultur mit einem geschriebenen Text möglich wäre, bliebe die Frage bestehen, wie es für den Archäologen zu bewerkstelligen wäre, solche »materiellen Texte« ohne die Kenntnis des entsprechenden Kodes zu entschlüsseln. M. K. H. Eggert (1977) prägte in diesem Zusammenhang schon vor längerer Zeit das anschauliche Bild vom »ur- und frühgeschichtlichen Rosetta-Stein«, der bislang fehle, weshalb dem Archäologen die Gewinnung einer Innensicht der von ihm untersuchten Gesellschaften versagt bliebe. Er erinnerte damit an die Entzifferung der Hieroglyphenschrift durch Jean François Champollion im Jahre 1822, die erst auf der Basis des mehrsprachig beschrifteten Steins von Rosetta möglich wurde.<sup>42</sup>

pressions of collective behaviour, such as material culture, are the empirical evidence [...].« (Yengoyan 1985, 334).

- 40 »... it is unclear whether Hodder is claiming that the study of material culture should be contextualized within an overall theory of culture, or whether he is claiming that a distinct theory of material culture can be established« (Yengoyan 1985, 330).
- 41 »Archaeologists do not enter into a dialogue with the people they study, but our obligations to those people do remain. Can we really claim to be able to understand how they saw their world? This seems both dubious and unnecessary. Instead we can learn something, through the surviving evidence, of how their knowledge was gained in the routine practices by which they lived their lives« (Barrett 1987, 472).
- 42 Grundlage dieser Entzifferung war die Entdeckung des Lautwerts der Hieroglyphen. Vor Champollion hatte man angenommen, die Hieroglyphen besäßen keinen ›Lautwert‹, sondern

Auch wenn Eggert selbst seinen Vergleich nie näher ausgeführt hat, so bietet doch gerade die ägyptische Hieroglyphenschrift ein exzellentes Beispiel, um die Unterschiede zwischen »semantischer« und »materieller Kommunikation«, um den es in diesem Zusammenhang geht, zu verdeutlichen. Wie Jan Assmann (1988) anschaulich dargelegt hat, beinhaltet die ägyptische Hieroglyphenschrift nämlich im Gegensatz zu alphabetischen Schriften (einschließlich der zum Zwecke des Alltagsgebrauchs entwickelten ägyptischen Kursivschrift) beide Ebenen: einerseits eine signifikative Ebene und andererseits eine ausgeprägte Ko-Signifikation, die in ihrer »Materialität« gründet. Unter »Materialität« versteht er dabei all das, »was als sinnliche ›Trägermaterie‹ dient und so oder anders beschaffen sein kann, ohne dass die Funktionalität des Zeichens davon beeinträchtigt sein muss« (ebd. 143 f.). Dazu gehörten nicht nur stoffliche Aspekte, wie das steinerne Trägermaterial, sondern auch die Bildhaftigkeit ihrer Zeichen.

Grundsätzlich besitzt jedes Zeichen zwei Seiten, die semantische seiner Bedeutung und die materielle seiner Erscheinungsform. Damit ein Zeichensinn zur Erscheinung kommen kann, muss er aber nicht nur materiell verkörpert werden, sondern diese materielle Verkörperung muss zugleich in ihrer eigenen Bedeutsamkeit zurücktreten, d. h. sie muss »semantisch neutralisiert« werden. Da das »Mitsprechen« der Materie aber nie völlig ausgeschaltet werden kann, sondern nur in Latenz zu halten ist, ist der materielle Aspekt des Zeichens niemals kategorisch insignifikant, sondern immer mehr oder weniger »ko-signifikant«.

Bei der Hieroglyphenschrift ist die durch diese doppelte Signifikation erzeugte semiotische Interferenz aufgrund des ästhetisierten Schriftbildes, der monumentalen Träger und des festgelegten Kommunikationsraumes nun aber besonders hoch. Dies erschwert die Lesbarkeit der Texte und provoziert gleichzeitig einen »faszinierten« Blick. Die Hieroglyphenschrift ist in dieser Hinsicht nach Assmann mehr als ein

KOMMUNIKATION			
	<i>Mündliche</i>	<i>Schriftliche</i>	<i>Inschriftliche</i>
<i>Materialität des Zeichens</i>	Stimme	Neutrales Schriftbild	Ästhetisiertes Schriftbild

bezögen sich – anders als bei den alphabetischen Schriftsystemen – unmittelbar auf die »Wirklichkeit«. Dies ist jedoch nicht der Fall. Der einzige Unterschied zwischen der Hieroglyphenschrift und den alphabetischen Schriften besteht darin, dass Erstere sich nicht ausschließlich auf die Ebene der phonologischen Artikulation bezieht, sondern auch auf die Ebene der semantischen Artikulation. Man spricht diesbezüglich auch von einer »doppelten Kodierung«. Neben den Lautzeichen (Phonogramme) gibt es deshalb auch Sinnzeichen (Determinative) sowie Laut+Sinn-Zeichen (Ideogramme). Durch Kombination dieser drei Funktionen gelang es den Ägyptern mit einer gegenüber rein ideographischen Schriften, die eine riesigen Zeichenbestand besitzen (z. B. das Chinesische), mit einer vergleichsweise geringen Zeichenzahl (ca. 700) auszukommen (siehe Assmann 1988 sowie Brunner-Taut 1985 zu Champollion).

<i>Zeichenträger</i>	Körper	Papier usw.	Monument
<i>Situativer Kontext</i>	raum-zeitlich begrenzt	unspezifisch	räumlich begrenzt

Abb. 2: Modalitäten der kommunikativen Sinn-Verkörperung (nach J. Assmann 1988, 151).

Schriftsystem, denn sie beziehe sich nicht nur auf die ägyptische Sprache, sondern darüber hinaus auch auf ›Welt‹, d. h. auf Gegenstände und Sachverhalte, die sie unabhängig von der Sprache (d. h. einer spezifischen einzelsprachlichen Artikulation) abzubilden vermag (ebd. 141). In diesem Sinne – und nur in diesem Sinne – ist sie von Archäologen im Rahmen eines Indizienparadigmas auf der Basis analoger Phänomene bedingt »entschlüsselbar«.<sup>43</sup>

Anders stellt sich die Situation dar, wenn wir die semantische Ebene der Hieroglyphenschrift in unsere Betrachtung einbeziehen. »Semantizität« beschreibt den Aspekt des Funktionierens eines Zeichens in einem Zeichensystem kraft dessen es sich überhaupt erst auf einen bestimmten Sinn beziehen kann. Sinnzeichen beziehen sich dabei generell auf Sprache und die semantische Ebene ihrer Artikulation von Wirklichkeit und nicht unmittelbar auf die Wirklichkeit (ebd. 142 f.). Insofern ist jeder direkte Rückschluss von den bildhaften Sinn-Zeichen auf die gelebte Realität verfehlt.

Aufgrund ihrer besonderen Kennzeichen, dem monumentalen Trägermaterial und dem ästhetisierten Schriftbild sieht Assmann in der altägyptischen Hieroglyphenschrift – neben der mündlichen und der schriftlichen Kommunikation – eine dritte Form menschlicher Kommunikation repräsentiert (Abb. 2). Er nennt sie »inschriftliche« Kommunikation. Da der situative Kontext dieser Art der Kommunikation räumlich begrenzt ist, steht sie der mündlichen Kommunikation näher als der schriftlichen.

Assmann schafft mit dieser Einteilung einen nützlichen Rahmen zur Klassifikation unterschiedlicher Kommunikationsformen. Mit Blick auf schriftlose Gesellschaften sollte er allerdings um drei weitere Formen erweitert werden: Körpersprache, bildliche und materielle Kommunikation. Erstere ist, wie die mündliche Kommunikation, jeweils an einen konkreten Ort und einen konkreten Zeitpunkt gebunden und überdies im Rahmen eines archäologischen Ansatzes von geringerer Relevanz. Über Kommunikation mittels Bildern wird gleich noch zu sprechen sein.

43 Dies gilt übrigens in gleicher Weise für die protodynastischen Bildnarrative, in denen Assmann den Ausgangspunkt der altägyptischen Schriftentwicklung vermutet. Sie zeichnen sich durch die Verwendung von Bild-Zeichen in zwei deutlich unterschiedenen Größenordnungen aus: Große Bilder mit Darstellung einer Szene seien durch kleine Bilder zur Identifikation der **Akteure** und Örtlichkeiten durch Namensbeischrift ergänzt worden. Später hätte man dann die großen Zeichen in das Repertoire der kleinen integriert.

Zentral für jeden archäologischen Ansatz ist dagegen das Konzept der »materiellen Kommunikation«. Darunter fällt zunächst einmal der gesamte Bereich konnotierter und denotierter Objektbedeutungen, die bei entsprechender Quellenlage über eine kontextuelle Analyse erschlossen werden können (s. Veit, in diesem Band, S. #). In einem umfassenderen Sinne können wir mit Blick auf die mehr oder minder elaborierten rituellen Kontexte, wie wir sie insbesondere im Rahmen der Freilegung von Kult- und Bestattungsplätzen regelmäßig antreffen, von »materieller Kommunikation« sprechen. Sie ähneln in ihrer Struktur jenen Kontexten, die Assmann mit Blick auf seine Form der »inschriftlichen« Kommunikation schildert.

Im Gegensatz zu den Verhältnissen im ägyptischen Raum fehlt in den von der Ur- und Frühgeschichtsforschung behandelten Fällen allerdings die Beschriftung oder – anders ausgedrückt – das, was als signifikative Ebene bezeichnet wurde. Dadurch wird aus der Ko-Signifikation, von der oben die Rede war, die eigentliche Signifikation. Eine vom Ausrichter intendierte »Nachricht« muss dem Empfänger hier also allein durch die Materialität der Inszenierung – und gegebenenfalls durch eine ergänzende Bildhaftigkeit – übermittelt werden.

Trotzdem zögert die jüngere archäologische Forschung nicht, bestimmte Phänomene wie beispielsweise megalithische Grabanlagen des Neolithikums (s. dazu z. B. Veit 1999) oder »Fürstengräber« der Vorrömischen Metallzeiten (s. dazu z. B. Burmeister in diesem Band) im weitesten Sinne als »Botschaften«, d. h. als Ausdruck »sozialer« bzw. »politischer« Kommunikation zu deuten. Dies gilt insbesondere für Vertreter aus dem Bereich der sog. »Postprozessualen Archäologie«, von deren Konzepten bereits die Rede war. Von ihnen wird außerdem regelmäßig unterstellt, dass die die Errichtung dieser Anlagen begleitenden rituellen Inszenierungen von Personen und Gruppen als Mittel im Rahmen von Auseinandersetzungen um gesellschaftlichen Einfluss bewusst eingesetzt würden. Demnach käme ihnen, ebenso wie den Grabmonumenten selbst, eine Art von »Propagandafunktion« zu: Sie sollen den Betrachter von der sozialen Vorrangstellung ihrer Ausrichter bzw. Erbauer überzeugen.<sup>44</sup>

Betrachtet man die Verhältnisse jedoch genauer, so zeigt sich, dass Propaganda nicht die Funktion, zumindest nicht die primäre Funktion, entsprechender Zeremonien und Zeremonial-Monumente gewesen sein kann. Der Althistoriker Paul Veyne (1995, bes. 324) veranschaulicht diesen Sachverhalt am Beispiel der 30 m hohen Trajanssäule in Rom, auf deren schraubenartig gewundenem Fries 184 Episoden der Eroberung Dakiens durch Kaiser Trajan dargestellt sind. Veyne bezweifelt, dass die Römer zur Zeit Trajans mehr Mühe darauf verwandt haben, die Darstellungen zu entschlüsseln, als die Römer heutzutage. Dies ergäbe sich schon daraus, dass die betreffenden Reliefs aus der Perspektive der vorbeigehenden Betrachter kaum

44 Entsprechende Vorstellungen finden sich übrigens auch jenseits postprozessualer Ansätze, etwa bei F. Fischer (1982, 69), der frühkeltische Fürstengräber mit den luxuriösen Grabstätten der attischen Aristokratie vergleicht und hinter beiden Erscheinungen Propaganda vermutet.

sichtbar seien. Die mit großem Aufwand produzierte Bildbotschaft könne deshalb keine politische oder soziale Bestimmung besessen haben, für die sie geworben hätte.<sup>45</sup> Öffentliche Monumente wie die Trajanssäule könnten durch ihre bloße Präsenz lediglich an ohnehin unverrückbare soziale Tatsachen erinnern. Im Falle der Trajanssäule sei dies die kaiserliche Macht und der Gehorsam, den der Kaiser von seinen Untertanen einfordert, gewesen.<sup>46</sup>

Ähnliches ist für die in der Regel wesentlich einfacher gestalteten, gemeinschaftlich errichteten Monumente in urgeschichtlichen Kontexten, etwa im Bereich der europäischen Megalithik oder auch im Bereich der Randkulturen der Klassischen Antike (z. B. Fischer 1982), vorauszusetzen. Nach Veyne »funktionieren« Bilder, ebenso wie Riten und Zeremonien, von der menschlichen Gesellschaft her gesehen generell nur mit sehr geringem Ertrag. Fast ihr gesamter Sinn verflüchtige sich.<sup>47</sup> Trotzdem zeige ein Blick in die Geschichte, welche eminente Bedeutung die Menschen der Antike der Kunst beimaßen. Fast das gesamte Mehrprodukt der antiken Gesellschaft sei für Bauwerke, Säulen und Statuen verbraucht worden. Dies bekunde ein ausgeprägtes Bedürfnis, sich auszudrücken. Im Gegensatz zu Information, Propaganda oder Reklame, die ihre Ausgaben zielgerichtet kalkulierten, zeichne sich dieser Ausdruck durch eine ungebremste Neigung zur Verausgabung aus (ebd. 321).

»Ausdruck« und »Verausgabung« – im Gegensatz zu »Propaganda« und »Reklame« – sind m. E. auch Schlüsselbegriffe für ein besseres Verständnis der materiellen Hinterlassenschaft urgeschichtlicher Gesellschaften, und zwar speziell derjenigen Hinterlassenschaften, die den Rahmen unbeabsichtigter Spuren von Handlungen im Rahmen der Überlebenssicherung transzendieren. Im Gegensatz zur Klassischen Antike investierte man in urgeschichtlichen Gemeinschaften allerdings weniger in öffentliche Kunst, als primär in elaborierte Riten und Zeremonien. Sie erfüllten aber zweifellos eine vergleichbare Funktion im Rahmen der betreffenden Gesellschaften: sie waren »Teil jenes ideellen Systems [...] mit dem die betreffende Gesellschaft sich in der Welt orientiert und ihren Handlungen Sinn vermittelt« (Hölscher 1992, 464) hat. In diesem Sinne stehen sie einer kontextuellen Analyse offen, die in systematischer Art und Weise die fassbaren Symbolisierungsakte zu den erschließbaren gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Beziehung setzt.

45 »Die Botschaft vom militärischen Ruhm Trajans war an das Angesicht des Himmels, der Götter und der kommenden Jahrhunderte gerichtet« (Veyne 1995, 330).

46 »Auf diese Weise war [...] die Säule für den Betrachter da – um ihm zu sagen, dass der imperiale Ruhm um seiner selbst willen existiere und seiner Billigung [...] nicht bedürfte, und der Betrachter verstand die Botschaft auch so« (ebd. 329).

47 Veyne geht an einer Stelle sogar so weit, zu sagen, dass die Riten und Bilder überhaupt keinen Kode enthielten, sondern nur Konventionen (ebd. 319). Er relativiert diese Aussage jedoch in seinem Postskript wieder (S. 329).

## Die Welt als Text

Auch wenn in diesem Beitrag im Gegensatz zu den Vorstellungen der so genannten »Postprozessualen Archäologie« die These verfochten wurde, dass die Textanalogie für das Studium materieller Kultur nur einen sehr begrenzten heuristischen Wert besitzt, so wäre es dennoch unangemessen, die Lesemetapher mit Blick auf die Archäologie völlig zurückzuweisen. Der Zusammenhang zwischen Beobachtung und Interpretation ist auch im Falle des in der Archäologie geläufigen »Indizienparadigmas« (C. Ginzburg; dazu ausführlicher Veit i. Dr.) ganz offensichtlich ein semiotischer:

»In einem spezifischen Ausschnitt erscheint die Welt als Text, der statt in Schrift in konkreter Gegenständlichkeit kodiert ist. Für das Lesen selbst macht das wenig Unterschied: ebenso wie die Buchstaben-Signifikanten werden die gegenständlichen Signifikanten transzendiert und überwunden, sobald die richtige Deutung erreicht ist. Schriftzeichen und Anzeichen sind in gleicher Weise Vehikel, ausschließlich dazu bestimmt, den Intellekt auf die rechte Fährte zu setzen; ist dieser erst einmal am Ziel, haben jene ihr Recht verloren« (A. Assmann 1988, 240).<sup>48</sup>

Die Interpretationsarbeit des Archäologen gleicht demnach auf einer abstrakten Ebene tatsächlich in gewisser Weise einer »Lektüre«, bei der über Jahre im Fachdiskurs eingeschliffene »Lese«-Konventionen dazu benutzt werden, um aus dem Wissen über die verfügbaren materiellen Reste ein sinnhaftes Bild der Vergangenheit zu produzieren. Dabei wagen wir, im Idealfall gestützt auf eine kritisch reflektierte und ethnographisch erweiterte kulturelle Erfahrung, Rückschlüsse nicht nur auf ehemalige Funktions-, sondern auch auf ehemalige Bedeutungszusammenhänge. Basis aller Schlussfolgerungen bleibt dabei letztlich die kommunikative Erfahrung des Forschers, auch wenn diese im Verlauf des Forschungsprozesses in Teilbereichen immer wieder gezielt in Frage gestellt wird.<sup>49</sup>

Diese im Fach noch eher ungewohnte Sicht auf den Prozess archäologischer Erkenntnisgewinnung veranschaulicht den konstruktiven Charakter archäologischer Erkenntnis und lässt die noch weit verbreitete positivistische Vorstellung, die archäologischen Quellen eröffnen, sofern sie nur einer äußeren und inneren Quel-

48 »Lesen« in diesem weiten Sinne muss als eine Grundbedingung menschlicher Existenz überhaupt verstanden werden: »Ohne die Fähigkeit, die Welt von Fall zu Fall als Text zu lesen, könnte der Mensch nicht überleben. Was ihm an Instinktsicherheit abgeht, muß ihm als Merkmögen in Gestalt geschärfter Wahrnehmung und Deutungsbereitschaft wieder zukommen. Er ist angewiesen auf die ständige und schnelle Entzifferung von Signalen zur Weltorientierung, zur Kenntnis seiner Umwelt, zur Einschätzung von Gefahr« (ebd.).

49 Generell sind wir beim Versuch linguistisches, hermeneutisches oder historisches Wissen vom Menschen zu erlangen, darauf angewiesen, unserer kommunikativen Erfahrung zu vertrauen, d. h., das, was wir wahrnehmen, für bare Münze zu nehmen. Alle Methoden, die die kommunikative Erfahrung methodisch hinterfragen (Quellenkritik des Historikers, Ideologiekritik der Sozial- und Geisteswissenschaften), setzen prinzipiell die kommunikative Erfahrung (deren Gültigkeit sie partiell suspendieren) auch als Verifikationsinstanz voraus (Apel 1981, bes. 44 f.).

lenkritik standhielten, einen unmittelbaren Zugang zur ehemaligen Wirklichkeit, als naiv erscheinen. Aus der Einsicht in den konstruktiven Charakter archäologisch gegründeter Geschichtsbilder leitet sich vielmehr für die Zukunft die Aufgabe ab, die größtenteils unbewussten Regeln, denen eine wissenschaftliche »Lesung« archäologischer Quellen folgt, stärker als bisher zu thematisieren.

Allerdings wäre es falsch, daraus den Schluss zu ziehen, dass alle Lesarten der Vergangenheit (im Sinne von Produkten moderner Wunschvorstellungen) gleichberechtigt sind. Trotz ihrer Abhängigkeit von bestimmten Erzählkonventionen ist die Archäologie weit mehr als eine »fiktive Spurensicherung, die vergangene Wirklichkeiten erschafft« (so Cornelius Holtdorf, in diesem Band S. #). Sie ist deshalb auch keineswegs mit der »Spurensicherung« in der modernen Kunst gleichzusetzen, die Versatzstücke der Vergangenheit nutzt, um bestimmte Aspekte der Gegenwartskultur zu kommentieren (dazu Flaig 1999).

Vielmehr scheint unter methodisch strenger Berufung auf die Quellen bei gleichzeitiger Anerkennung des konstruktiven Charakters archäologischer bzw. historischer Forschung durchaus ein substantieller Erkenntnisfortschritt möglich. Carlo Ginzburg (2001, 34) hat diesen ganz entscheidenden Zusammenhang kürzlich folgendermaßen formuliert – und damit gleichzeitig einen trefflichen Kommentar zur einleitend geschilderten Kontroverse zwischen Munroe und Piggott gegeben:

»Die Quellen sind weder offene Fenster, wie die Positivisten glauben, noch Mauern, die den Blick verstellen, wie die Skeptiker meinen: Wenn überhaupt können wir sie mit Zerrspiegeln vergleichen. Die Analyse der jeweiligen Verzerrung jeder Quelle impliziert bereits ein konstruierendes Element. Doch die Konstruktion ist [...] nicht unvereinbar mit dem Beweis. Die Projektion des Wunsches, ohne die es keine Forschung gibt, ist nicht unvereinbar mit den Widerlegungen durch das Realitätsprinzip. Erkenntnis (auch historische) ist möglich«.

## Literatur

- Apel 1981: K.-O. Apel, Einführung: Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik, In: C. W. Morris, Zeichen, Sprache und Verhalten. Frankfurt a. M.: Ullstein 1981, 9–66.
- Assmann 1988: A. Assmann, Die Sprache der Dinge. Der lange Blick und die wilde Semiose. In: Gumbrecht/Pfeiffer 1988, 237–251.
- Assmann 1991: Dies., Kultur als Lebenswelt und Monument. In: A. Assmann/D. Harth (Hrsg.), Kultur als Lebenswelt und Monument. Frankfurt a. M.: Fischer 1991, 11–24.
- Assmann 1996: Dies., Texte, Spuren, Abfall. Die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses. In: H. Böhme/K. R. Scherpe (Hrsg.), Literatur und Kulturwissenschaften. Reinbek: Rowohlt 1996, 96–111.
- Assmann 1988: J. Assmann, Im Schatten junger Medienblüte. Ägypten und die Materialität des Zeichens. In: Gumbrecht/Pfeiffer 1988, 141–160.
- Assmann 1992: Ders., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck 1992.
- Böhme/Matussek/Müller 2000: H. Böhme/P. Matussek/L. Müller, Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek: Rowohlt 2000.



- Barrett 1987: J. C. Barrett, Contextual archaeology. *Antiquity* 61, 1987, 468–473.
- Bradley 1984: R. Bradley, *The Social Foundations of Prehistoric Britain. Themes and Variations in the Archaeology of Power*. London: Longman 1984.
- Brunner-Taut 1985: E. Brunner-Taut, Jean-François Champollion. »Ein großer Mann in einer großen, vielbewegten Zeit« (Eduard Meyer). *Saeculum* 35, 1984, 3–4 (1985) 306–325.
- Burckhardt 1872: J. Burckhardt, Einleitung in die Griechische Kulturgeschichte [1872]. In: Ders., *Die Kunst der Betrachtung. Aufsätze und Vorträge zur Bildenden Kunst* (hrsg. v. H. Ritter). Köln: DuMont 1984, 173–184.
- Cartier 2000: S. Cartier, Licht ins Dunkel des Anfangs. Studien zur Rezeption der Prähistorik in der deutschen Welt- und Kulturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Herdecke: GCA-Verlag 2000.
- Cassirer 1990: E. Cassirer, Versuch über den Menschen, Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a. M.: Meiner 1990 [Orig.: *An Essay on Man*. New Haven – London 1944].
- Clark 1957: J. G. D. Clark, *Archaeology and Society*. London: Methuen <sup>3</sup>1957.
- Clarke 1968/78: D. L. Clarke, *Analytical Archaeology*. London: Methuen 1968; <sup>2</sup>1978 (überarbeitet von R. Chapman).
- Daniel 2001: U. Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- Eco 1988: U. Eco, Einführung in die Semiotik. München: Fink 1972, <sup>6</sup>1988.
- Eco 1989: Ders., *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen*. Leipzig: Reclam 1989.
- Eggert 1977: M. K. H. Eggert, Prehistoric Archaeology and the Problem of Ethno-Cognition. *Anthropos* 72, 1977, 242–255.
- Eggert 1978 a: Ders., Prähistorische Archäologie und Ethnologie. Studien zur amerikanischen New Archaeology. *Prähist. Zeitschr.* 53, 1978, 6–164.
- Eggert 1978 b: Ders., Zum Kulturkonzept in der prähistorischen Archäologie. *Bonner Jahrbücher* 178, 1978, 1–20.
- Eggert 1993: Ders., Vergangenheit in der Gegenwart? Überlegungen zum interpretatorischen Potential der Ethnoarchäologie. *Ethnogr.-Archäol. Zeitschr.* 34, 1993, 144–150.
- Eggert 1998: Ders., Archäologie und Analogie: Bemerkungen zu einer Wissenschaft vom Fremden. *Mitt. Anthr. Ges. Wien* 128, 1998, 107–124.
- Eggert 2001: Ders., *Prähistorische Archäologie: Konzepte und Methoden*. Tübingen: Francke 2001.
- Eggert/Veit 1998: M. K. H. Eggert/U. Veit (Hrsg.), *Theorie in der Archäologie: Zur englischsprachigen Diskussion*. Tübinger Arch. Taschenb. 1. Münster: Waxmann 1998.
- Evans 1998: Ch. Evans, Historicism, chronology and straw men: situating Hawkes' Ladder of inference. *Antiquity* 72, 1998, 398–404.
- Fischer 1982: F. Fischer, Frühkeltische Fürstengräber in Mitteleuropa. *Antike Welt* 13, 1982 – Sondernummer.
- Fischer 1987: U. Fischer, Zur Ratio der prähistorischen Archäologie. *Germania* 65, 175–195.
- Fischer 1999: Ders., Innere und äußere Deutung in der Vorgeschichte. Festschrift für Günter Smolla. *Mat. Vor- u. Frühgesch. Hessen* 8. Wiesbaden 1999, XXI–XXVIII.
- Flaig 1999: E. Flaig, Spuren des Ungeschehenen. Warum die bildende Kunst der Geschichtswissenschaft nicht helfen kann. In: B. Jussen (Hrsg.), *Archäologie zwischen Imagination und Wissenschaft: Anne und Patrick Poirier. Von der künstlerischen Produktion der Geschichte*. Göttingen: Wallstein 1999, 16–50.
- Geertz 1987: C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987 [Orig.: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books 1973].

- Geertz 1992: Ders., Kulturbegriff und Menschenbild. In: R. Habermas/N. Minkmar (Hrsg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin: Wagenbach 1992, 56–83.
- Ginzburg 1988: C. Ginzburg, *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1988.
- Ginzburg 2001: Ders., *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*. Berlin: Wagenbach 2001.
- Goody 2001: J. R. Goody, *Wissen und die Arten seiner Weitergabe*. In: J. Fried/J. Süßmann (Hrsg.), *Revolutionen des Wissens. Von der Steinzeit bis zur Moderne*. München: Beck 2001, 40–55.
- Gumbrecht/Pfeiffer 1988: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hrsg.), *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Hänsel 1997: B. Hänsel, *Gaben an die Götter – Schätze der Bronzezeit Europas – eine Einführung*. In: A. und B. Hänsel (Hrsg.), *Gaben an die Götter. Schätze der Bronzezeit Europas*. Berlin: Freie Universität / Museum für Vor- und Frühgeschichte 1997, 11–27.
- Hawkes 1954: Ch. Hawkes, *Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World*. *American Anthropologist* 56, 1954, 155–168.
- Hodder 1982a: I. Hodder, *Theoretical archaeology: a reactionary view*. In: Ders. (Hrsg.), *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press 1982, 1–16.
- Hodder 1982b: Ders., *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture. New Studies in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press 1982.
- Hodder 1985: Ders., *Postprocessual Archaeology. Advances in Archaeological Method and Theory* 8, 1985, 1–26.
- Hodder 1987: Ders., *Contextual Archaeology: An Interpretation of Catal Hüyük and a Discussion of the Origins of Agriculture*. *Institute of Archaeology, London: Bulletin* 24, 1987, 43–56.
- Hodder 1989: Ders., *This is Not an Article about Material Culture as Text*. *Journal Anthropol. Archaeol.* 8, 1989, 250–269.
- Hodder 1990: Ders., *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*. London: Blackwell 1990.
- Hölscher 1992: T. Hölscher, *Bilderwelt, Formensystem, Lebenskultur. Zur Methode archäologischer Kulturanalyse*. *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, 1992, 460–484.
- Kerig 1998: T. Kerig, Ian Hodder und die britische Archäologie: Ein Profil. In: Eggert/Veit 1998, 217–242.
- Kolb 2002: F. Kolb, *Ein neuer Troia-Mythos? Traum und Wirklichkeit auf dem Grabungshügel von Hisarlik*. In: H.-J. Behr/G. Biegel/H. Castritius (Hrsg.), *Troia – Traum und Wirklichkeit. Ein Mythos in Geschichte und Rezeption*. Braunschweig: Braunschweig. Landesmus. 2002, 8–40.
- Korff 1995: G. Korff, *Bemerkungen zur Dingbedeutsamkeit des Besens*. *Anz. Germ. Nationalmus.* 1995, 33–44.
- Korff 1997: Ders., *Antisymbolik und Symbolanalytik in der Volkskunde*. In: R. W. Brednich/H. Schmitt (Hrsg.), *Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. Volkskundekongress in Karlsruhe 1995*. Münster: Waxmann 1997, 11–30.
- Kramer 1995: F. Kramer, *Einfühlung. Überlegungen zur Geschichte der Ethnologie im präfaschistischen Deutschland*. In: Th. Hauschild (Hrsg.), *Lebenslust und Fremdenfurcht. Ethnologie im Dritten Reich* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995) 85–102.
- Leach 1954: E. Leach, *Political Systems in Highland Burma. A study of Kachin Social Structure*. London: London School of Economics and Political Science/Bell & Sons 1954.
- Leach 1973: Ders., *Concluding Adress*. In: C. Renfrew (Hrsg.), *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory*. London: Duckworth 1973, 761–771.

- Leach, 1977: Ders., A view from the bridge. In: M. Spriggs (Hrsg.), *Archaeology and Anthropology. Areas of Mutual Interest*. BAR Suppl. Ser. 19. Oxford: Brit. Arch. Rep. 1977, 161–176.
- Leach 1978: Ders., *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Munroe 1895: R. Munroe, *Rambles and Studies in Bosnia-Herzegowina and Dalmatia* (Ausgabe 1895) [zitiert nach Piggott 1972].
- Piggott 1972: S. Piggott, *Vorgeschichte Europas. Vom Nomadentum zur Hochkultur*. Kindlers Kulturgeschichte des Abendlandes (hrsg. v. Friedrich Heer). München: Kindler 1972 [Orig.: *Ancient Europe from the Beginnings of Agriculture to Classical Antiquity*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1965].
- Posner 1991: R. Posner, *Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe*. In: A. Assmann & D. Harth (Hrsg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt a. M.: Fischer 1991 37-74.
- Prown 1993: J. D. Prown, *The Truth of Material Culture*. In: S. Lubar/W. D. Kingery (Hrsg.), *History from Things. Essays on Material Culture*. Washington: Smithsonian Institution 1993, 1–19.
- Renfrew 1984: C. Renfrew, *Approaches to Social Archaeology*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1984.
- Shennan 1989: S. J. Shennan, *Archaeology as archaeology or as anthropology? Clarke's Analytical archaeology and the Binfords' New perspectives in archaeology 21 years on*. *Antiquity* 63, 1989, 831–835.
- Smith 1955: M. A. Smith, *The limits of inference*. *The Archaeological News Letter* 6, 1955, 3–7.
- Veit 1988: U. Veit, *Des Fürsten neue Schuhe: Überlegungen zum Befund von Hochdorf*. *Germania* 66, 1988, 162–169.
- Veit 1993: Ders., *Kollektivbestattung im europäischen Neolithikum: Problemstellung, Paradigmen, Perspektiven*. *Bonner Jahrbücher* 193, 1993, 1–44.
- Veit 1996: Ders., *Studien zum Problem der Siedlungsbestattung im europäischen Neolithikum*. *Tübinger Stud. zur Ur- und Frühgesch. Arch.* 1. Münster: Waxmann 1996.
- Veit 1999: Ders., *Überlegungen zur Funktion und Bedeutung der Megalithgräber im nördlichen und westlichen Europa*. In: K. W. Beinhauer/G. Cooney/Ch. E. Gucksch/S. Kus (Hrsg.), *Studien zur Megalithik. Forschungsgegenstand und ethnoarchäologische Perspektiven*. Veröffentlichung zu einer internationalen Konferenz am Reiss-Museum in Mannheim vom 1.–4. 10. 1992. *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas* 21. Langenweißbach: Beier & Beran 1999, 395–419.
- Veit i. Dr.: Ders. *Texte und Spuren: Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie zwischen Verstehen und Erklären*. In: M. Heinz/M. K. H. Eggert/U. Veit (Hrsg.), *Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation*. *Tübinger Archäol. Taschenb.* 2. Münster: Waxmann, im Druck.
- Veyne 1995: P. Veyne, *Propaganda Ausdruck König, Bild Idol Orakel*. In: P. Veyne, *Die römische Gesellschaft*. München: Fink 1995, 300–332.
- Yengoyan 1985: A. A. Yengoyan, *Digging for Symbols: The Archaeology of Everyday Material Life*. *Proc. Prehist. Soc.* 51, 1985, 329–334.