

ULRICH VEIT

Zur Einführung

Sonderdruck (S. 17–30) aus

Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung:  
Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften  
Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive

Herausgegeben von Christoph Kümmel, Beat Schweizer, Ulrich Veit  
unter Mitarbeit von Melanie Augstein

Tübinger Archäologische Taschenbücher, Band 6

ISSN 1430-0931

ISBN 978-3-8309-2004-5

Waxmann Verlag GmbH

Münster · New York · München · Berlin 2008



ULRICH VEIT

## Zur Einführung

### I

In der öffentlichen Wahrnehmung wird Archäologie auch heute noch häufig auf die Rolle einer »Spatenwissenschaft« reduziert, von der H. Schliemann einst sprach.<sup>1</sup> Dabei umfasst archäologische Forschung sehr viel mehr als »Ausgrabung«, d. h. eine technische Erschließung der »Archive der Vergangenheit« (Th. Mommsen). Mit dieser Bemerkung spiele ich nicht nur auf die banale und allen Fachvertretern vertraute Tatsache an, dass die eigentliche Arbeit im Grunde genommen erst mit dem Abschluss der jeweiligen Grabungskampagne beginnt. Vielmehr scheint es nützlich, hin und wieder auch daran zu erinnern, dass Archäologie jenseits der Routinen des Ausgrabens und Auswertens zuallererst eine Form des systematischen und quellenbezogenen Nachdenkens über frühe Kulturen darstellt. Dies wiederum schließt ein gleichzeitiges Nachdenken über die Bedingungen und Grundlagen menschlicher Kultur mit ein. Nur vor dem Hintergrund eines möglichst explizit dargelegten Kulturkonzeptes sind wir in der Lage, frühe Kulturen vergleichend zu betrachten. Und nur so besteht die Chance, ihre langfristige Entwicklung zu verstehen. Genau dies ist gemeint, wenn im Untertitel dieses Bandes zu einer Betrachtung archäologischer Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive aufgerufen wird. In diesem Sinne möchte die vorliegende Aufsatzsammlung einen Beitrag zu einer zumindest in Deutschland noch unterentwickelten Debatte über die Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Vorgehens leisten.<sup>2</sup>

1 Ebenso wie neuerdings auch in der kulturwissenschaftlichen Debatte: Ebeling 2002; 2004.

2 Insofern als verschiedene Fächer angesprochen sind, könnte man den hier vertretenen Ansatz »interdisziplinär« oder »transdisziplinär« nennen. Allerdings scheint es mir problematisch, die Termini »Disziplin« und »Fach« gleichzusetzen. Disziplinarität erfordert mehr als ein spezifisches Forschungsfeld, wie es für viele Fächer konstitutiv ist, aber auch mehr als eine spezifische Forschungsmethode. Nötig scheint mir mit H. Heckhausen (1987) vielmehr ein gemeinsames »theoretisches Integrationsniveau«. M. K. H. Eggert (2006, 10) hat jüngst vorgeschlagen, die verschiedenen Archäologiefächer zu einer Disziplin zusammenzufassen. Dieser Rahmen scheint mir indes noch zu eng gewählt. Die im selben Zusammenhang von Eggert angesprochene »Historische Kulturwissenschaft« beschreibt (nicht als Situationsbeschreibung, sondern als Projekt für die Zukunft) meines Erachtens einen geeigneteren disziplinären Rahmen für archäologische Forschungen. Für die Klassische Archäologie bietet andererseits heute die Klassische Altertumswissenschaft einen entsprechenden Rahmen (Hölscher 2001), für die Ur- und Frühgeschichtliche Archäologie könnte – wie gerade die anglo-amerikanische Wissenschaftstradition belegt (dazu Veit 1990) – die Kulturanthropologie eine entsprechende Funktion erfüllen. Aus diesen wenigen Beispielen wird bereits deutlich, dass wir nicht davon ausgehen können, mit der Definition von Disziplinen zu einer eindeutigen Aufgliederung der aktuellen archäologisch-historisch-kulturwissenschaftlichen For-

Das hier zur Diskussion gestellte Thema »Grabfundanalyse« scheint als Ausgangspunkt für eine solche Grundsatzdebatte gleich aus mehreren Gründen besonders geeignet. Zum einen bieten Grabfunde nicht nur sehr reiche, sondern auch ausgesprochen variable Fundkontexte, die zu einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Analyse geradezu einladen. Zum anderen steht in den verschiedenen Archäologiefächern bereits heute ein gewisses Arsenal an theoretischen Konzepten und methodischen Zugängen zur Deutung von Grabfunden zur Verfügung, das als Ausgangsbasis für weiterführende, kulturwissenschaftliche Grundsatzfragen einschließende Überlegungen dienen kann.

Die an diesem Band beteiligten Autorinnen und Autoren waren aufgefordert, im Rahmen von konkreten Fallstudien das vorhandene Theorie- und Methodenspektrum auf dem Gebiet der archäologischen Gräberforschung kritisch zu evaluieren und – wo möglich – auch konzeptionell zu erweitern. Dabei sollte es jedoch nicht primär um die vielfältigen Möglichkeiten einer Nutzung von Grabzusammenhängen zur Erarbeitung zuverlässiger Chronologiesysteme oder um ihre Heranziehung zur Klärung demographischer bzw. siedlungsgeschichtlicher Fragen gehen. Vielmehr sollte die Frage nach der Aussagefähigkeit von Gräbern im Hinblick auf weiterreichende sozial-, kultur- und religionsgeschichtliche Fragestellungen aufgeworfen werden.

Bei der Wahl dieses Themas spielte nicht zuletzt auch ein gewisses Unbehagen in Bezug auf die in den letzten Jahrzehnten weithin dominante, einseitig sozialgeschichtliche Perspektive der archäologischen Gräberforschung<sup>3</sup> eine Rolle. Grabfunde werden heute – zumindest in der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie – immer noch recht eindimensional als mehr oder minder direkte Spiegelbilder ökonomischer oder sozialer Verhältnisse bzw. als Ausdruck von Rang bzw. Rangbegehren gedeutet. Ausstattungreichtum wird entsprechend der Devise »Gräber als Spiegel des Lebens« (Haffner u. a. 1989) oft kurzerhand mit politischen Machtbefugnissen oder mit individuellem bzw. familiärem Reichtum gleichgesetzt. Dies geschieht etwa dadurch, dass man bestimmte Klassen von Grabbeigaben kurzum zu so genannten »Prestigegütern« oder »Statussymbolen« erklärt, ohne eine solche Funktion konkret zu begründen. Die rituelle Dimension entsprechender Anlässe bleibt hingegen weitgehend unberücksichtigt, und auch die grundsätzliche Bedeutungsveränderung, die Objekte erfahren, wenn sie ins Grab gelangen (»Objektsammlung«), wird nur selten reflektiert.

Erschwerend kommt hinzu, dass die gebräuchliche Fachterminologie über die verbreitete Vernachlässigung der Bedeutungsdimension von Grabkontexten in archäologischen Untersuchungen hinwegtäuscht. Bei den in der jüngeren Gräberliteratur omnipräsenten »Statussymbolen« handelt es sich streng genommen nämlich gar nicht um Symbole oder Zeichen, sondern lediglich um Signale. Eine »Entschlüsselung« dieser »Symbole«, egal ob man diese im Sinne einer Übersetzung oder im Sinne einer Explikation konzipiert (dazu Sperber 1975), findet in der Regel nicht statt.

schungslandschaft zu gelangen. Zu den Perspektiven einer Historischen Kulturwissenschaft siehe auch Oexle (1996, bes. 37) und Flaig (2000, bes. 29).

3 Programmatisch etwa Binford 1971; Chapman u. a. 1981; Morris 1992; Kritik bereits bei Leach 1977.

Man kann gegen eine solche Kritik natürlich einwenden, dass eine Entschlüsselung unter den besonderen Bedingungen archäologischer Überlieferung in den meisten Fällen ohnehin nicht möglich ist. Dieser berechtigte quellenkritische Einwand darf meines Erachtens aber nicht dazu führen, dass die Symbol- bzw. Zeichendimension kultureller Hervorbringungen als distinktes Merkmal des Menschseins im Rahmen von Grabfundanalysen zugunsten einer einseitig funktionalistischen Betrachtung ignoriert wird. Auch wenn die allermeisten religiösen Vorstellungen ihrem konkreten Inhalt nach mit ausschließlich archäologischen Mitteln nicht mehr rekonstruierbar sind, so können wir doch zumindest Rahmenbedingungen für die kulturelle Sinnstiftung in den betreffenden Gemeinschaften formulieren, etwa im Sinne von Th. Luckmanns Konzept der »Unsichtbaren Religion« (Luckmann 1991; dazu auch Assmann 1994). Der sich daraus ergebende Befund kann dann mit den vorhandenen Primärquellen konfrontiert werden. Dabei dürfte deutlich werden, dass Totenrituale möglicherweise sehr viel weniger als bisher angenommen mit »Umweltanpassung« oder »Propaganda« als vielmehr mit »kultureller Erinnerung« und kollektiver »Identitätsstiftung« zu tun haben. Totenrituale und Gräber stehen, wie besonders J. Assmann (1992, 60) deutlich gemacht hat, am Anfang und im Zentrum menschlicher Erinnerungskultur. Von ihnen ausgehend haben sich im Laufe der Mediengeschichte vielfältige andere Kristallisationspunkte kultureller Erinnerung, etwa der große Bereich von Kunst und Literatur, aber auch der spezielle Bereich einer Geschichtsschreibung im engeren Sinn, herausgebildet (Assmann/Müller 2005; Belting 2000).

## II

Man kann sicher darüber streiten, ob die soeben formulierten Einwände mit Blick auf das breite Gesamtspektrum archäologischer Gräberforschung zu verallgemeinern sind, das so unterschiedliche Fächer wie die Ägyptologie, die Klassische Archäologie, die Provinzialrömische Archäologie, die Mittelalterarchäologie und die Vorderasiatische Archäologie einschließt. Sie gelten aber zweifellos für den Bereich der Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie, den ich besser übersehe als die anderen Forschungsfelder.

Dort hat man sich in den letzten Jahrzehnten zwar mit Recht von universellen Bedeutungszuschreibungen für einzelne Elemente des Totenrituals, wie sie seit der Frühzeit der Forschung gebräuchlich waren, zugunsten einer eher kontextbezogenen Betrachtung verabschiedet.<sup>4</sup> Mit der Aufgabe solcher universeller Bedeutungszuschreibungen war allerdings zugleich ein weitgehender Rückzug auf die Betrachtung funktionaler und adaptiver Aspekte von Gräbern verbunden. Fragen der »Gräbersymbolik« hingegen blieben weitgehend unberücksichtigt. Dabei gibt es – wie etwa ethnologische Studien belegen – wenige Anlässe, in denen Zeichenhaftigkeit und symbolische Aufla-

4 So deutet man heute beispielsweise so genannte Hockerbestattungen nicht mehr generell als Zeichen der Totenfurcht (der mit einer Fesselung des Leichnams begegnet wurde).

dung eine so große Rolle spielen wie gerade bei Totenritualen (Huntington/Metcalf 1979, 1). Hier zeigt sich denn auch sehr viel deutlicher als in vielen anderen Bereichen der Kultur, dass menschliche Gemeinschaften gemäß einem Bedeutungsschema leben, das sie selbst entworfen haben. Das bedeutet aber: Es gibt keine ewig gleiche menschliche Natur, die vom menschlichen Denken nur gespiegelt wird. Die Natur eignet sich der Mensch vielmehr jeweils durch Bezug auf eine spezifische Tradition an.

Über die Konsequenzen dieser Einsicht für archäologische Erkenntnisbemühungen hat man meines Erachtens in den verschiedenen archäologischen Fächern bisher noch viel zu wenig nachgedacht. Dabei ist diese Einsicht, wie H. Kippenberg (1984) aufgezeigt hat, ansatzweise bereits in J. J. Bachofens (1815-1887) bekanntem *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* aus dem Jahre 1859 angedacht worden. Aus diesem Grunde eignet sich dieses Werk, das Elemente Klassischer Philologie, Alter Geschichte, Klassischer Archäologie sowie von Ethnologie und Religionswissenschaft verbindet, besonders gut als Ausgangspunkt für einen kurzen Überblick über die Entwicklung der archäologischen Gräberforschung.

Anders als zahlreichen jüngeren Bemühungen im Rahmen der archäologischen Gräberforschung ging es Bachofen nicht so sehr um die Beschreibung der äußeren Formen des Totenrituals und Grabkults, sondern um die Aufdeckung der den entsprechenden Zeugnissen impliziten Sinnstrukturen. In den römischen Grabdenkmälern sah er den ältesten Kult der Menschheit bewahrt. In ihren Bildern verberge sich eine alte Naturreligion, deren »symbolische Sprache« es zu entschlüsseln gelte. Bachofens Ziel war es – wie er wörtlich schreibt – diese »symbolische Sprache der alten Welt wie eine Schrift mit unseren heutigen Buchstaben so vom Blatt weg lesen zu können« (Griechische Reise, 1851 – zitiert nach Kippenberg 1984, XIV). Symbole, etwa die Eisymbolik römischer Grabbilder, sind für ihn dementsprechend Zeichen einer überwundenen Zeit und gleichzeitig Ausdruck eines urzeitlichen Bewusstseinszustandes. Dem rational denkenden Menschen geschichtlicher Zeiten sei eine in Symbolen denkende Menschheit vorausgegangen, deren gesamte Weltauffassung, eingerechnet alle Sitten und Rechtsbegriffe, sich von derjenigen jüngerer Zeiten grundsätzlich unterschieden habe. Zugang zu dieser archaischen Weltauffassung böten die Gräber der Klassischen Antike mit ihren reichen bildlichen Darstellungen. Sie ermöglichten nicht nur eine Begegnung mit der Antike selbst, sondern ebenso mit einer fernen und fremden Vergangenheit der Menschheit, die dieser weit vorausging.

Bereits aus diesen knappen Ausführungen wird die starke Prägung Bachofens durch das Entwicklungsdenken des 19. Jahrhunderts deutlich. Nicht nur deshalb erscheinen uns viele seiner damaligen Gedanken heute recht antiquiert. Durchaus modern wirkt indes die in Bachofens Überlegungen zum Ausdruck kommende Vorstellung, die Sinn- und Symbolgebung habe eine zentrale Rolle im Prozess der menschlichen Kulturentwicklung gespielt. Sie findet Entsprechungen in modernen ethnologischen Arbeiten von V. Turner, M. Sahlins und C. Geertz (Kippenberg 1984, XXIV).

Allerdings fand genau dieser Aspekt von Bachofens Denken sowohl in gräberbezogenen Studien aus dem Bereich der Klassischen Altertumswissenschaft wie auch

aus dem Bereich der Urgeschichtsforschung keine unmittelbare Fortsetzung. Stattdessen zeichnete sich schon zu Zeiten Bachofens in diesen Forschungsbereichen ein Abschied von Fragen nach dem Wesen menschlicher Religiosität und eine stärkere Hinwendung zu einer positivistischen Betrachtungsweise der Geschichtsquellen ab. Namen wie Th. Mommsen (1817–1903) und R. Virchow (1821–1902) stehen für eine konsequente Absage an die Tradition begründeter kultur- und gesellschaftstheoretischer Spekulation<sup>5</sup> und für eine Konzentration auf die Bergung, Beschreibung und Systematisierung von Quellen (Veit 2006). Beide Forscher haben damit in ganz erheblichem Maße zur systematischen Erschließung der reichen »Archive der Vergangenheit« beigetragen und gleichzeitig einen einzigartigen Prozess der organisatorischen und institutionellen Differenzierung der Altertumsforschung ausgelöst.

Diesem Prozess verdanken wir letztlich die Entstehung der noch heute existierenden Fächerstruktur. Doch damit nicht genug. Auch die seinerzeit vorgegebene positivistische Ausrichtung der Forschung wirkt noch bis in die Gegenwart der verschiedenen archäologischen Fächer hinein (vergleichend Eggert 2006). Dies zeigt sich gerade im Bereich der Gräberforschung, wo Sammeln und Klassifizieren lange Zeit die Forschungsaktivitäten dominierte. Wo darüber hinaus auch noch gedeutet wurde, stand vor allem die Frage nach dem geographischen Ursprung, der Ausbreitung einzelner Grabsitten und nach den Hinweisen, die daraus über kulturelle Grenzen und kulturellen Austausch zu gewinnen waren, im Vordergrund. Dies gilt übrigens nicht nur für den Bereich der archäologischen Forschung, sondern auch für große Teile der kulturhistorisch geprägten ethnologischen Forschung (z. B. Kroeber 1927). Die bahnbrechenden ethnologischen Studien von R. Hertz (1907) und A. van Gennep (1960 [1908]) zur logischen Struktur und sozialen Bedeutung von Totenritualen wurden zunächst weder von der Kulturhistorischen Schule der Ethnologie noch von Archäologen aufgegriffen.<sup>6</sup>

Grundlegende Veränderungen im archäologischen Zugang zu Grabfunden erbrachte erst die anglo-amerikanische Diskussion zur Grabanalyse, die mit einem programmatischen Beitrag von L. Binford aus dem Jahre 1971 begann und die sich mit Unterbrechungen bis in die Gegenwart hinein fortsetzt.<sup>7</sup> Stand am Anfang die kriti-

5 Diese Tradition wurde bekanntlich in anderen Bereichen der Kulturwissenschaft, etwa in der Psychoanalyse (S. Freud) oder in der Kunstwissenschaft (A. Warburg), fortgeführt.

6 Zur Weiterentwicklung in der Ethnologie bzw. Social Anthropology siehe etwa die Arbeiten von E. Leach (1978) und V. Turner (1989). Speziell an die Archäologie wendet sich Leach 1977. Zur jüngeren Rezeption dieser Ideen in der Archäologie siehe etwa Gramsch 1995.

7 Diese neuen Ansätze der Gräberforschung wurden in der deutschsprachigen Archäologie (und zwar sowohl in der Ur- und Frühgeschichtlichen wie in der Klassischen Archäologie) erst mit großer zeitlicher Verzögerung zur Kenntnis genommen, und ihre Rezeption ist bis heute auf einen relativ kleinen Kreis von Fachvertretern beschränkt geblieben (siehe z. B. Härke 1989). Allerdings kam es auch hier bereits in den 1970er Jahren zu einer konzeptionellen Neuorientierung der Gräberforschung in Form einer stärkeren Ausrichtung auf sozialgeschichtliche Fragestellungen (etwa Steuer 1982). Sie ist wohl vor allem als Reaktion auf Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft (mit der Stärkung der Position der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte), weniger als Reaktion auf

sche Auseinandersetzung mit den Konzepten aus dem Bereich der traditionellen Archäologie (speziell die Diffusionismuskritik), so verlagerte sich der Schwerpunkt später auf interne Auseinandersetzungen einzelner Richtungen, speziell auf die Konfrontation so genannter »prozessualer« und »postprozessualer« Ansätze. Man sollte den Gegensatz zwischen diesen beiden Richtungen allerdings nicht überbewerten (s. Yengoyan 1985). Er wurde im Verlauf der Debatte aus fachpolitischen Gründen sehr stark überzeichnet.

Grundlegend für beide Richtungen ist jedenfalls die Annahme, dass Gräber in einem funktionalen Zusammenhang mit der sozialen Struktur der betreffenden Gesellschaft stehen. Die einfachste Vorstellung ist dabei jene, dass die materielle Kultur die soziale bzw. ökonomische Struktur mehr oder minder direkt und unverzerrt abbildet. In diesem Sinne hat beispielsweise C. Renfrew (1973; 1976) in einigen inzwischen klassischen Fallstudien die ältesten neolithischen Megalithgräber West- und Nordeuropas als Territorialmarkierungen in einer Situation der Verknappung zentraler Ressourcen (vor allem bewirtschaftbares Land) gedeutet.

In jüngeren Konzeptualisierungen aus dem Lager der Postprozessualisten hingegen wird materielle Kultur als ein aktives Medium sozialer Auseinandersetzung beschrieben, mit dessen Hilfe soziale Gruppen versucht hätten, ihre partikularen Interessen durchzusetzen (z. B. Shanks/Tilley 1982; Tilley 1984). In diesem Sinne böten gerade Totenrituale und Gräber einen besonders geeigneten Rahmen zur Aushandlung von sozialen Rangordnungen. Leider krankten viele dieser Ansätze daran, dass in ihnen die methodische Rigorosität der frühen *New Archaeology* weitgehend durch interpretatorische Willkür ersetzt wurde. Jedenfalls reichen die archäologisch verfügbaren Quellen zumeist nicht aus, entsprechend differenzierte sozialarchäologische Schlussfolgerungen zu begründen (dazu z. B. Veit 1993).

Außerdem wirkt die in den entsprechenden Arbeiten vielfach dominante klassenkämpferische Rhetorik aufgesetzt und dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand nicht angemessen. Es greift meines Erachtens zu kurz, in Gräbern lediglich Propagandainstrumente zur Durchsetzung von Herrschaftsansprüchen sozialer Teilgruppen zu sehen. Dies würde bedeuten, dass diese Gruppen bewusst das Ziel verfolgten, den Teilnehmer an entsprechenden rituellen Inszenierungen von ihrer sozialen Vorrangstellung zu überzeugen und dabei zielgerichtet ihre Ausgaben kalkultierten. Dafür gibt es jedoch – nicht nur für urgeschichtliche Perioden – keine Hinweise. Vielmehr scheint der Status des Verstorbenen bzw. seiner Verwandtschaftsgruppe im Rahmen totenritueller Inszenierungen unangefochten.<sup>8</sup> Die in vergleichbaren ethnographischen

parallele Entwicklungen in der archäologischen Forschung des angloamerikanischen Raumes zu verstehen.

8 Dies gilt gerade auch für die in solchen Zusammenhängen immer wieder bemühten »Prunkgräber« der jüngeren Urgeschichte: »Prunk ist Größe, die sich zur Schau stellt, aber sich, wenn sie authentisch ist, vor allem selbst gefällt; denn sie kalkultiert ihre Wirkung auf Zuschauer nur unzureichend. Die Symbolsprache des Prunks ist häufig obskur, denn er ist eher damit beschäftigt sich selbst auszudrücken, als anderen etwas mitzuteilen« (Veyne 1994, 98).

und historischen Fällen dokumentierte massive Demonstration kollektiver Gefühle und gesellschaftlicher Ordnung sorgte dafür, dass alle Teilnehmer eingebunden wurden und keine Möglichkeit zum Widerspruch hatten (Hauser 1996, 362).

### III

Ungeachtet dieser Kritik ist aber durch Ansätze dieser Art nach langer Zeit erstmals wieder die symbolische Dimension von Grabfunden systematisch ins Blickfeld der Forschung gerückt worden. Totenrituale und Gräber sind eben kein passiver Ausdruck ehemaliger ökonomischer gesellschaftlicher Verhältnisse. Sie sind vielmehr komplexe Medien der Weltaneignung und der institutionellen Regulierung sozialen Lebens. Dabei lassen sich ungeachtet aller Unterschiede zwischen den Kulturen dennoch gewisse strukturelle Gemeinsamkeiten für Gesellschaften, wie sie etwa die Urgeschichtsforschung bzw. Ethnologie untersucht, herausstellen.

K. E. Müller (2003) hat vor allem mit Bezug auf ethnologische Quellen die Weltanschauung entsprechender geschlossener Gruppen anschaulich beschrieben. Kennzeichnend ist ihm zufolge in solchen Gemeinschaften ein Zwei-Sphären-Konzept, das heißt die Gegenüberstellung einer Innenwelt der betreffenden Gruppe (Endosphäre) und einer davon deutlich abgesetzten Außenwelt (Exosphäre). Alles Böse hat seinen Ursprung in der Außenwelt. Dies gilt auch für den Tod als dem Übel schlechthin. Er wird auf exogene Einwirkungen zurückgeführt, etwa auf die strafende Hand der Ahnen und Götter oder die Machenschaften bössartiger Geister, Hexen und Zauberer.

Dieses Zwei-Sphären-Konzept prägt auch die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, die durch eine gewisse Ambivalenz gekennzeichnet sind. Einerseits gelten die Toten als *exosphärische* Wesen, deren Wiederkehr, außer zu speziellen rituell geregelten Anlässen, wie speziellen, periodisch abgehaltenen Totengedenkfesten, verhindert werden muss. Andererseits bleiben die Verstorbenen aber auch nach ihrem Tod Verwandte und Gruppenangehörige. Das bedeutet, dass ihre Persönlichkeit im Jenseits erhalten bleibt. Der soziale und politische Rang gilt entsprechend weiter, ebenso die Unterscheidung der Geschlechter und Kategorien wie Reichtum und Armut. Aus dieser Perspektive erscheint das Jenseits tatsächlich als eine Kopie des früheren Lebens.

Zwei gegensätzliche Prinzipien stehen hier im Widerstreit, das »Negationsprinzip« und das »Identifizierungsprinzip« (ebd. 88), wobei letzteres im Endeffekt die Macht ersteren allerdings nicht zu brechen vermag. Trotz Verwandtschaft und Gruppenzugehörigkeit hält man die Toten in diesen Gesellschaften letztlich auf Distanz. Beide Prinzipien lassen sich mit zentralen kulturellen Institutionen, die wir weltweit antreffen, assoziieren: Das Negationsprinzip mit dem ›Totenkult‹, das Identifizierungsprinzip mit dem ›Ahnenkult‹.

Der Begriff Totenkult (*cult of the dead*) bezeichnet den Bereich der überlieferten Glaubensvorstellungen und Praktiken, die den Tod, die Seele und sonstige Geistwesen zum Gegenstand haben. Ahnenkult bzw. Ahnenverehrung (*ancestor cult*, *ancestor*



*worship*) steht hingegen für die Erweiterung der häuslichen, verwandtschaftlichen und abstammungsmäßigen Beziehungen in eine übernatürliche Sphäre, die Spiegelung dieser Beziehungen oder für den rituellen und symbolischen Ausdruck dieser Beziehungen (Fortes 1965, 122). Totenkult und Ahnenkult sind in der sozialen Praxis natürlich eng miteinander verbunden, aber sie sind nicht identisch. So wird zum Beispiel nicht jeder Tote notwendigerweise später auch zu einem Ahnen. Dies setzt vielmehr in der Regel das Erreichen eines gewissen Alters in Verbindung mit reproduktivem Erfolg (also die Zeugung eigener Nachkommen) voraus. Mit einer solchen Position verbinden sich dann gewöhnlich bestimmte sakrale und politische Privilegien, etwa das Recht zur Durchführung wichtiger Riten und zur Vermittlung in Streitfällen.

Beide Konzepte sind mitbestimmend für das, was wir normalerweise ethnographisch oder archäologisch unter dem Überbegriff ›Totenritual‹ erfassen, sie gehen aber weit darüber hinaus. Unter Totenritual verstehen wir zumeist nur ein beschränktes Repertoire an rituellen Handlungen im engeren Umfeld des Todes einer Person. Gleichwohl können sich diese Handlungen über einen längeren Zeitraum erstrecken. Totenrituale haben die zentrale Funktion, die Kontinuität der sie ausrichtenden Gemeinschaften auch über die Lebensspanne einzelner Individuen hinaus zu gewährleisten. Diese Funktion erfüllen sie in zweifacher Hinsicht:

- Zum einen sorgen sie dafür, dass das durch den Verlust einer Person beschädigte Netz der sozialen Beziehungen neu geknüpft wird und so die Handlungsfähigkeit der betroffenen Gemeinschaften in ökonomischer, politischer und religiöser Hinsicht erhalten bleibt. Da in diesen Gemeinschaften durchweg von einer Fortexistenz der Verstorbenen in einer jenseitigen Welt ausgegangen wird, gehört dazu auch deren Überführung in ihren neuen Status.
- Zum anderen bieten solche Zeremonien, bei denen zahlreiche Menschen zusammenkommen, aber auch die Möglichkeit das identitätssichernde und gemeinschaftsstiftende Wissen der Gruppe zu bewahren und weiterzugeben. Dieser Prozess vollzieht sich gerade in schriftlosen Kulturen, aber nicht nur dort, im Wesentlichen in Form einer ritengestützten Repetition.

Totenrituale und Grabsitten stehen also nicht nur im Zentrum des sozialen Lebens, sondern auch im Zentrum der ›Erinnerungskultur‹ früherer Gesellschaften (siehe Veit 2005). Deshalb verspricht ihre Analyse ein reiches Wissen darüber, wie die betreffenden Gesellschaften beschaffen waren und welches Bild sie sich vom Tod und von sich selbst machten.

Die Beiträge dieses Bandes versuchen exemplarisch Möglichkeiten aufzuzeigen, dieses Wissen für verschiedene antike Gesellschaften aus den archäologischen Quellen zu erschließen. Dabei wurden von den Organisatoren der Tagung drei Begriffe als Orientierungsmarken für die eingeforderte kulturwissenschaftliche Erweiterung der archäologischen Gräberforschung vorgegeben: »Körperinszenierung«, »Objektsammlung« und »Monumentalisierung«. Diese Begriffe beziehen sich nicht nur auf die für die Beschreibung und Klassifikation von Grabfunden zentralen Bereiche der

Behandlung des Leichnams, der Ausstattung des Toten sowie der Grabarchitektur. Sie verweisen darüber hinaus auf ganz spezifische kulturwissenschaftliche Konzepte, die möglicherweise das Potenzial besitzen, die einleitend kritisierte, einseitig sozialgeschichtliche Betrachtung von Grabfunden zu überwinden.

Der Begriff *Körperinszenierung* steht für die kulturelle Reaktion auf den veränderten Status des Verstorbenen. Der Leichnam ist das leblose Abbild einer gerade noch lebendigen Person (Belting 2000; außerdem: Macho 1998; 2000; 2002). Doch dieser neue Status ist prekär. Er wird nämlich durch die einsetzenden Verwesungsprozesse in Frage gestellt. Diesen natürlichen Veränderungen kann mit kulturellen Mitteln in zweierlei Hinsicht begegnet werden: Entweder durch das Bemühen, die Verwesungsprozesse anzuhalten oder zumindest zu verlangsamen (wie beispielsweise bei der Mumifizierung) oder durch eine Beschleunigung der Umwandlung des Toten in feste Materie (z. B. durch Exkarnation oder Verbrennung). Für beide Reaktionen kennen wir eine Vielzahl ethnographischer und historischer Belege. Für die Archäologie spielten solche Fragen in der Vergangenheit vor allem im Kontext der Diskussion um die Deutung der neolithischen Kollektivgräber des nördlichen und westlichen Europa eine Rolle.<sup>9</sup>

Der Begriff *Objektsammlung* steht für die bewusste Auswahl einer Reihe von Objekten für das Grab. Diese Objekte werden dadurch einer praktischen Nutzung entzogen und dienen (genauso wie Opferdeponierungen) nur noch der Anschauung (Pomian 1988, 20 ff.). Dies wird besonders in den Fällen deutlich, wo wir eine »Überausstattung« des Verstorbenen beobachten (Hansen 2002). Der neue Status, den Objekte mit ihrer Deponierung im Grab annehmen, kann durch Manipulationen an den Gegenständen selbst (etwa durch ihre absichtliche Unbrauchbarmachung oder auch durch ihre Vergoldung) noch unterstrichen werden. Beide Phänomene sind aus archäologischen Zusammenhängen gut bekannt.

Der Begriff *Monumentalisierung* schließlich steht für die bewusste Sichtbarmachung von Größe in den Dimensionen des Sozialen und der Zeit. Jedes Monument symbolisiert gleichzeitig ein Kollektiv und die Ewigkeit (Assmann 1988, 90). Kennzeichen des Monumentalen sind dabei eine alles menschliche Maß übersteigende Größe, ein allem menschlichen Nutzen entzogener Symbolcharakter und eine aller menschlichen Vergänglichkeit entzogene Dauerhaftigkeit. Tendenzen einer solchen Monumentalisierung finden wir im Bereich der Grabarchitektur.

Ich möchte an dieser Stelle nicht im Detail auf diese unterschiedlichen Konzepte und ihre Stärken und Schwächen eingehen. Dazu besteht im Rahmen der Fallstudien, die sich anschließen, ausreichend Gelegenheit. Es sei aber abschließend auf einige Gemeinsamkeiten aufmerksam gemacht, die alle drei Konzepte miteinander verbinden und die andeuten mögen, in welche Richtung archäologische Gräberstudien in Zukunft konzeptionell erweitert werden sollten:

9 Siehe dazu meinen Beitrag in diesem Band.

- Alle drei Konzepte betonen mit Recht das aktive und gestalterische Element in Totenritualen. Der Tod eines Gemeinschaftsmitglieds wird in den allermeisten Kulturen, die wir kennen, nicht nur passiv registriert, sondern von der jeweiligen Gemeinschaft unter Einsatz teilweise beträchtlicher materieller Ressourcen aktiv gestaltet. Die zu beobachtenden kulturellen Reaktionen sind nicht zufällig, sondern bedeutungsvoll und ausdrucksstark (Huntington/Metcalf 1979, 1).
- Alle drei Konzepte betonen den prozessualen Charakter von Totenritualen. Sie wenden sich somit gegen ein Verständnis des Todes als eines punktuellen Ereignisses, wie es den meisten konventionellen archäologischen Gräberstudien zugrunde liegt. Mit dem Eintritt des Todes tritt nicht nur der Verstorbene, sondern die gesamte Gemeinschaft in einen teilweise sehr langwierigen und schmerzhaften Übergangsprozess ein. In dessen Verlauf verändert sich auch die Bedeutung der in diesen Prozess einbezogenen Objekte, in erster Linie natürlich des Leichnams selbst (Hertz 1960).
- In diesem Sinne verweisen alle drei Konzepte auf die unhintergehbare Zeichenhaftigkeit entsprechender ritueller Inszenierungen. Diese Zeichenhaftigkeit ist die Kehrseite der praktischen Nutzlosigkeit der beteiligten Signifikanten: Der Leichnam ist nur noch das leblose Abbild einer vor kurzer Zeit noch lebendigen Person, seine Ausstattungsobjekte sind nur noch Zeichen ihrer ehemaligen praktischen Funktion, ebenso wie das Grab selbst nur noch eine funktionslose Repräsentation des Hauses des Toten ist.
- Schließlich eröffnen alle drei Konzepte der Archäologie in ihren unterschiedlichen Sparten ein weites Forschungsfeld und regen damit zu einer vergleichenden Betrachtung von Totenritualen und Grabfunden an, die sich nicht aufs Anekdotische oder Exotische beschränkt. Insbesondere können diese Konzepte unseren Blick für die langfristigen Entwicklungen schärfen, die über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg zur Herausbildung jener totenrituellen Praktiken geführt haben, die wir aus der jüngeren schriftlichen und ethnographischen Überlieferung kennen.

#### IV

Wenn D. Graepler (2002, 138) das Hauptanliegen der archäologischen Grabforschung darin sieht, »die Gräber als Dokumente des Umgangs der antiken Gesellschaften mit dem Tod und mit ihren Toten ›zum Sprechen zu bringen«, dann wird man ihm hierin nicht widersprechen wollen. Allerdings spielt seine Formulierung die schwierigen theoretischen und methodischen Probleme, die einem entsprechenden Erkenntnisprozess entgegenstehen, herunter. Sie suggeriert nämlich nicht nur, archäologische Funde könnten sprechen, sondern auch, dass der Archäologe in der Lage ist, ihre »Sprache« zu verstehen. Hier sind nicht nur mit Blick auf archäologische Deutungen von Grabfunden durchaus gewisse Bedenken angebracht (Veit 2003). Dies sollte uns nicht davon abhalten, auf dem Wege des systematischen Vergleichs Generalisierungen zu versuchen. Jedoch müssen wir auch der Gefahr ins Auge sehen,

in unseren Deutungsansätzen letztlich nur unsere eigenen kulturellen Vorurteile zu bestätigen. Ein Blick auf die Forschungsgeschichte gemahnt uns hier zur Vorsicht:

»Das Gruselkabinett der wilden und mordlüsternen Prähistorie ist ein Spiegelsaal der jüngsten Geschichte. Und 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«  
(Macho 1997, 942).

Wir sollten diese Warnung von kulturwissenschaftlicher Seite ernst nehmen und uns immer wieder fragen, inwieweit sich in unseren modernen Deutungen alter Gräber möglicherweise nur unser modernes Menschenbild spiegelt. Dies gilt gerade dann, wenn wir der postmodernen Rede von der Gegenwärtigkeit aller Vergangenheit misstrauen und auf der Möglichkeit einer mit wissenschaftlichen Mitteln zumindest ansatzweise rational konstruierbaren Vergangenheit bestehen.

Besonders augenfällig wird die angesprochene Problematik dort, wo in archäologischen Arbeiten von der Betonung der Individualität des Toten im Totenritual die Rede ist. Dies geschieht regelmäßig beispielsweise im Zusammenhang mit der Diskussion der so genannten »Fürstengräber« der Bronze- und Eisenzeit in Mitteleuropa (Veit 2005). Dabei machen ethnologische Untersuchungen deutlich, dass eine differenzierte Totenbehandlung nichts mit Individualität in einem modernen Sinne zu tun hat.<sup>10</sup> Die in unserem heutigen Denken fest verankerte Vorstellung der Person als Individuum, das heißt als einer separaten und unteilbaren menschlichen Einheit mit einer besonderen Identität<sup>11</sup> besitzt keine universale Geltung. In vorstaatlichen Agrarkulturen (wie sie vor allem die Ethnologie untersucht) etwa existiert ein Verständnis der Person als einem ›Dividuum«, eine Wesenheit, die Teile von sich abgibt an ein übergeordnetes Kollektivwesen, das je nach Kontext als Klan, Stamm oder Kaste bezeichnet werden kann (Pfeffer 1994, 11).<sup>12</sup>

Vielleicht lassen sich frühe Toten- und Ahnenrituale besser verstehen, wenn wir unseren Überlegungen ein Verständnis von Person zugrundelegen, das das Einzelwesen nicht ausschließt, aber gleichzeitig jenseits seiner Grenzen in ein übergeordnetes Beziehungsmuster einbindet, das über den Einzeltod hinaus erhalten bleibt.

10 »So etwas wie der ›Tod an sich‹ wäre für die Naturvölker eine von ihren Lebens- und Anschauungsvoraussetzungen her kaum fassliche Vorstellung. Das Ableben kann sich sinnvoll nur in unmittelbarer Abhängigkeit [von Altersstufe, Geschlecht, Beruf, Status, Ansehen usw. vollziehen, U. V.]; jeder stirbt so in der Tat seinen eigenen, allerdings weniger individuellen als zustandsspezifischen Tod, und alle Angehörigen einer eigenständigen Gemeinschaft sterben darüber hinaus gemeinsam den Tod, werden auf eine Weise bestattet und blicken einem Schicksal im Jenseits entgegen, wie das jeweils den Traditionen ihrer Kultur entspricht« (Müller 1987, 50 f.).

11 Als solches unterhält das Individuum sekundäre Beziehungen von geringerem Rang über seine Wesensgrenzen hinaus (soziale, emotionale, moralische Bindungen).

12 Siehe außerdem Bloch 1988; Kramer 1990 sowie Belting 2000.

## Literatur

- Assmann 1988: J. Assmann, Stein und Zeit. Das »monumentale« Gedächtnis der altägyptischen Kultur. In: Ders./T. Hölscher (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 87–114.
- Assmann 1992: Ders., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck 1992.
- Assmann 1994: Ders., Unsichtbare Religion und Kulturelles Gedächtnis. In: W. M. Sprondel (Hrsg.), Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, 404–421.
- Assmann 2000: Ders., Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Assmann/Müller 2005: J. Assmann/K. E. Müller (Hrsg.), Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland. Stuttgart: Klett-Cotta 2005.
- Bachofen 1984: J. J. Bachofen, Mutterrecht und Urreligion (hrsg. von H. G. Kippenberg). Stuttgart: Kröner <sup>6</sup>1984.
- Belting 2000: H. Belting, Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen. In: C. von Barloewen (Hrsg.), Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen. Frankfurt a. M.: Insel 2000, 120–176.
- Binford 1971: L. R. Binford, Mortuary practices: their study and their potential. In: J. A. Brown (Hrsg.), Approaches to the social dimensions of mortuary practices. Mem. Soc. Am. Arch. 25 (= Am. Ant. 36 [3,2] 1971) 6–29.
- Bloch 1988: M. Bloch, Death and the Concept of Person. In: S. Cederroth/C. Corlin/J. Lindström (Hrsg.), On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs. Uppsala/Stockholm 1988, 11–29.
- Chapman u. a. 1981: R. Chapman/I. Kinnes/K. Randsborg (Hrsg.), The Archaeology of Death. New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- Ebeling 2002: K. Ebeling, Die Mumie kehrt zurück. Zur Aktualität des Archäologischen in Philosophie, Kunst und Technik. Weimarer Beitr. 2, 2002, 273–289.
- Ebeling 2004: Ders., Die Mumie kehrt zurück II. Zur Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Kunst und Medien. In: Ders./S. Altekamp (Hrsg.), Die Aktualität des Archäologischen. Frankfurt a. M.: Fischer 2004, 9–30.
- Eggert 2006: M. K. H. Eggert, Archäologie: Grundzüge einer Historischen Kulturwissenschaft. Tübingen: Francke 2006.
- Flaig 2000: E. Flaig, Kinderkrankheiten der Neuen Kulturgeschichte. In: R. M. Kiesow/D. Simon (Hrsg.), Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft. Frankfurt a. M.: Campus 2000, 26–47.
- Fortes 1965: M. Fortes, Some reflections on Ancestor Worship in Africa. In: Ders./G. Dieterlen (Hrsg.), African Systems of Thought. London 1965, 122–142.
- Graepler 2002: D. Graepler, Gräber. In: T. Hölscher, Klassische Archäologie. Grundwissen. Stuttgart: Theiss 2002, 129–139.
- Gramsch 1995: A. Gramsch, Death and Continuity. Journal European Arch. 3 (1) 1995, 71–90.
- Härke 1989: H. Härke, Die anglo-amerikanische Diskussion zur Gräberanalyse. Arch. Korbl. 19, 1989, 185–194.
- Haffner u. a. 1989: A. Haffner u. a., Gräber - Spiegel des Lebens. Zum Totenbrauchtum der Kelten und Römer am Beispiel des Treverer-Gräberfeldes Wederath-Belginum. Schriftenr. Rhein. Landesmus. Trier 2. Mainz: Zabern 1989.
- Hansen 2002: S. Hansen, »Übersattungen« in Gräbern und Horten der Frühbronzezeit. In: J. Müller (Hrsg.), Vom Endneolithikum zur Frühbronzezeit: Muster sozialen Wandels? Univforsch. Prähist. Arch. 90. Bonn: Habelt 2002, 151–173.

- Hauser 1996: S. Hauser, 16. März 1888 – Trauer um den Kaiser. *Kodikas/Code. Ars Semeiotica* 19 (4) 1996, 353–362.
- Heckhausen 1987: H. Heckhausen, »Interdisziplinäre Forschung« zwischen Intra-, Multi- und Chimären-Disziplinarität. In: J. Kocka (Hrsg.), *Interdisziplinarität. Praxis - Herausforderung - Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, 129–145.
- Hertz 1907: R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. L'Année Sociologique* 10, 1905–1906 (1907) 48–137 [Nachdruck in: Ders., *Death and The Right Hand*. London: Cohen & West 1960].
- Hölscher 2001: T. Hölscher, Vorläufige Überlegungen zum Verhältnis von Theoriebildung und Lebenserfahrung in der Klassischen Archäologie. In: S. Altekamp/M. R. Hofter/M. Krumme (Hrsg.), *Posthumanistische Klassische Archäologie. Historizität und Wissenschaftlichkeit*. Kolloquium Berlin 1999. München: Hirmer 2001, 173–192.
- Huntington/Metcalf 1979: R. Huntington/P. Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press 1979.
- Kippenberg 1984: H. G. Kippenberg, Einleitung. In: Bachofen 1984, IX–XL.
- Kramer 1990: F. W. Kramer, Geist, Bild, Realität. In: M. Szalay (Hrsg.), *Der Sinn des Schönen. Ästhetik, Soziologie und Geschichte der afrikanischen Kunst*. Ethn. Schr. Zürich 10. München: Trickster 1990, 33–47.
- Kroeber 1927: A. L. Kroeber, Disposal of the Dead. *Am. Anthropologist* NS 29, 1927, 308–315.
- Leach 1977: E. Leach, A View From the Bridge. In: M. Spriggs (Hrsg.), *Archaeology and Anthropology. Areas of Mutual Interest*. Oxford: British Archaeological Reports 1977, 161–176.
- Leach 1978: Ders., Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Luckmann 1991: Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Macho 1997: Th. Macho, Tod. In: Ch. Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen*. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim: Beltz 1997, 939–954.
- Macho 1998: Ders., Der zweite Tod. Zur Logik doppelter Bestattungen. *Paragrana* 7 (2) 1998, 43–60.
- Macho 2000: Ders., Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich. In: Assmann 2000, 89–120.
- Macho 2002: Ders., Steinerne Gäste. Vom Totenkult zum Theater. In: H. Belting/D. Kamper/M. Schulz (Hrsg.), *Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation*. München: Fink 2002, 53–65.
- Morris 1992: I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- Müller 1987: K. E. Müller, Sterben und Tod in Naturvolkkulturen. In: H. Becker/B. Einig/P.-O. Ullrich (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I. Pietas Liturgica* 3. St. Ottilien: Eos 1987, 49–90.
- Müller 2003: Ders., Das Unbehagen mit der Kultur. In: Ders. (Hrsg.), *Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften*. Bielfeld: transcript 2003, 13–47.
- Oexle 1996: O. G. Oexle, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft. In: W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hrsg.), *Kulturgeschichte heute. Geschichte und Gesellschaft*, Sonderh. 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 14–40.
- Pfeffer 1994: G. Pfeffer, Die kulturelle Verarbeitung des Todes. *Mitt. Berliner Ges. Anthr., Ethn. u. Urgesch.* 15, 1994, 9–13.
- Pomian 1988: K. Pomian, Zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem: die Sammlung. In: Ders., *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*. Berlin: Wagenbach 1988, 13–73.
- Renfrew 1973: C. Renfrew, Monuments, Mobilisation and Social Organization in Neolithic Wessex. In: Ders. (Hrsg.), *The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory*. London 1973, 539–558.

- Renfrew 1976: Ders., Megaliths, Territories and Populations. In: S. J. de Laet (Hrsg.), *Acculturation and Continuity in Atlantic Europe mainly during the Neolithic period and the Bronze Age*. IV. Atlantic Colloquium, Ghent 1975. *Diss. Arch. Gandenses* (Brügge 1976) 198–220.
- Shanks/Tilley 1982: M. Shanks/Ch. Tilley, Ideology, Symbolic Power and Ritual Communication: a Reinterpretation of Neolithic Mortuary Practices. In: I. Hodder (Hrsg.), *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press 1982, 129–154.
- Sperber 1975: D. Sperber, *Über Symbolik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
- Steuer 1982: H. Steuer, *Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa. Eine Analyse der Auswertungsmethoden des archäologischen Quellenmaterials*. Abhandl. Akad. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 128. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.
- Tilley 1984: Ch. Tilley, Ideology and the Legitimation of Power in the Middle Neolithic of Southern Sweden. In: D. Miller/Ch. Tilley (Hrsg.), *Ideology, Power and Prehistory. New Directions in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press 1984, 111–146.
- Turner 1989: V. Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Theorie und Gesellschaft 10. Frankfurt a. M.: Campus 1989.
- van Gennep 1960: A. van Gennep, *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul 1960 [franz. Orig. 1908].
- Veit 1990: U. Veit, *Kulturanthropologische Perspektiven in der Urgeschichtsforschung*. *Saeculum* 41 (3/4) 1990 [= *Urgeschichte als Kulturanthropologie. Beiträge zum 70. Geburtstag von K. J. Narr, Teil I*] 182–214.
- Veit 1993: Ders., *Kollektivbestattung im europäischen Neolithikum: Problemstellung, Paradigmen, Perspektiven*. *Bonner Jahrb.* 193, 1993, 1–44.
- Veit 2003: 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*. Beiträge einer Tagung in Freiburg 1998. *Tübinger Arch. Taschenb.* 2. Münster: Waxmann 2003, 97–111.
- Veit 2005: Ders., *Kulturelles Gedächtnis und materielle Kultur in schriftlosen Gesellschaften: Anthropologische Grundlagen und Perspektiven für die Urgeschichtsforschung*. In: T. L. Kienlin (Hrsg.), *Die Dinge als Zeichen - kulturelles Wissen und materielle Kultur*. Internationale Fachtagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 3.–5. April 2003. Bonn: Habelt 2005, 23–40.
- Veit 2006: Ders., *Gründerjahre: Die mitteleuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung um 1900*. In: J. Callmer/M. Meyer/R. Struwe/C. Theune (Hrsg.), *Die Anfänge der ur- und frühgeschichtlichen Archäologie als akademisches Fach im europäischen Vergleich - The Beginnings of Academic Pre- and Protohistoric Archaeology in a European Perspective*. *Berliner Arch. Forsch.* 2. Rahden/Westf.: Leidorf 2006, 43–61.
- Veyne 1994: P. Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1994 [dt. Erstausg.: Frankfurt a. M.: Campus 1988; franz. Orig. 1976].
- Yengoyan 1985: A. A. Yengoyan, *Digging for Symbols: The Archaeology of Everyday Material Life*. *Proc. Prehist. Soc.* 51, 1985, 329–334.