

Ritual und Zeichen - Zum Umgang des Menschen mit dem Tod anhand eines Fallbeispiels

ZUSAMMENFASSUNG: Der Tod ist ein Phänomen von genuin historischer und sozialer Relevanz. Als biologischer Fakt und zugleich in hohem Maße ein kulturelles Konstrukt stellen er und das *post mortem* zentrale Fragen der Menschheit dar. Dabei spielen Rituale als symbolische Aktionen eine große Rolle. Es wird gezeigt, dass Friedhöfe als kulturelle Texte aufgefasst werden können und mehrere semiotische Bedeutungsebenen besitzen. Bei der anschließenden Analyse des Fallbeispiels - des jungbronzezeitlichen Urnenfriedhofes Barchel-Kattrepelsmoor - stehen die kategoriale Unterscheidung zwischen »lebend« und »tot« und der damit verbundene Übergang sowie die Konstruktion der Folgewelt durch die Hinterbliebenen im Vordergrund des Interesses.

Einleitung

Der Tod - eine der wenigen universalen Erfahrungen menschlicher Existenz - ist, trotz der (heutigen) Gewissheit seines Eintritts, ein für den Lebenden nicht nachvollziehbares Ereignis (von Barloewen 1996, 9). Gerade deshalb sind der Tod und das *post mortem* zentrale Fragen der Menschheit (Whaley 1981, 1 ff.). Weil die Vorstellungen, die sich Menschen einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Region vom Tod machen, immer in Bezug stehen zu ihrem Lebensentwurf und -vollzug, ist der Tod ein Phänomen von genuin historischer und sozialer Relevanz. Die *ars moriendi*, die Kunst des Sterbens bzw. des Umgangs mit dem Tode, besteht nicht nur in der Kulturleistung der Todesfeststellung (Schlich 2001, 35), sondern vor allem auch in der Art und Weise, wie man mit den Sterbenden, den Toten und dem bevorstehenden eigenen Tod umgeht. Die Frage nach dem Wandel im menschlichen Verhalten gegenüber dem Tod und den Toten sowie nach den sich ändernden Einstellungen zum Tode wurde jedoch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von den Sozial- und Geisteswissenschaften thematisiert (Vovelle 1978). Inzwischen kann in diesen Fächern jedoch sogar von einer regelrechten »Todesmode« (Böse 1983) gesprochen werden. Obwohl die Quelle »Grab« immer eine zentrale Rolle bei der Erforschung der Prähistorie spielte, fand die mentalitätsgeschichtliche Fragestellung (vgl. Sellin 1985, 587) nach der Einstellung der Menschen zum Tod und zu ihren Toten in der Archäologie bisher kaum Resonanz. Dies gilt insbesondere für die deutsche Ur- und Frühgeschichtsforschung. In der schon seit gut 30 Jahren international diskutierten »Archäologie des Todes« wurde bisher überwiegend nur der sozialhistorische Aspekt behandelt. Dem Plädoyer von Veit (1997) für eine Ausweitung der Fragestellung auf das Verhältnis einer Gesellschaft zum Tod und zu ihren Toten im weitesten Sinne folgend, sollen hier die sich im Totenbrauchtum symbolisch manifestierende kategoriale Unterscheidung zwischen »lebend« und »tot« und der damit ver-

bundene Übergang sowie die Konstruktion der Folgewelt untersucht werden. Zunächst gilt es allgemein auf den Tod und auf das Verhältnis der Lebenden zum Tod und zu den Toten einzugehen. Sodann stehen Rituale als symbolische Aktionen im Vordergrund des Interesses. Brauch und Sitte werden voneinander abgegrenzt. Anschließend werden Gräber und Friedhöfe als kulturelle Texte definiert. Die gewonnenen Erkenntnisse sollen dann bei der Analyse des Fallbeispiels – des Urnenfriedhofes von Barchel-Kattrepelsmoor – angewandt werden.

Der Tod – biologischer Fakt und kulturelles Konstrukt

Die Realität des Todes kann aufgrund der Existenz der Leichname nicht geleugnet werden. Zweifellos gibt es einen biologischen Tod und ein biologisches Sterben. Die Aussage »Dieser Mensch ist tot« ist jedoch kulturspezifisch, da sie davon abhängt, was es im jeweiligen Kontext bedeutet, ein lebendiges menschliches Wesen zu sein (Schlich 2001, 18).

Die heute verbreitete Vorstellung, dass alle Menschen sterben müssen, findet sich schon in den Schriftquellen der Antike. Sie erhielt jedoch während der letzten Jahrzehnte in Europa durch die zunehmend biologische Erklärung des Todes ein noch stärkeres Gewicht. In indigenen Gesellschaften geht man dagegen zumeist davon aus, dass niemand sterben muss, sondern dass der physische Tod externe Ursachen, z. B. schwarze Magie, hat (Macho 1997, 939). Der Tod wird nicht als etwas Natürliches, sondern als etwas Fremdes angesehen (Condrau 1991, 359).

Die Grenzziehung zwischen Leben und Tod ist immer ein gesellschaftlicher Definitionsprozess. Selbst wenn sie ausnahmsweise absolut sein sollte, indem ein Leichnam als beliebiger Gegenstand ohne jegliche Attribute der ehemals lebendigen Person betrachtet würde, lässt der biologische Sterbeprozess eine Zäsur an mehreren Stellen zu.

Die Fähigkeit »zu leben« ist im biologischen Sinne für das Individuum an den Metabolismus gebunden (Rössler 1989, 1175). Die Kriterien und Methoden für die Feststellung des biologischen Todes eines Individuums hängen von dem jeweiligen medizinischen Erkenntnisstand ab. Die Individualität des Menschen ist nach heutiger Sichtweise an die intakte Funktion des Gehirns gebunden. Der Hirntod tritt unabhängig und vor der mit erheblicher Latenz folgenden Erlöschung der übrigen Körperfunktionen ein (Gläser 1998, 6). Er kann nur klinisch diagnostiziert werden. Der biologische Tod kann jedoch auch anhand anderer Zeichen ohne Vorstellung vom genauen Ablauf des pathophysiologischen Sterbevorgangs festgestellt werden. Aufgrund ethnographischer Untersuchungen und historischer Quellen gelten Pulslosigkeit und Atemstillstand als die ältesten Todeskriterien (Hasenfratz 1983, 126 f.; Gläser 1998, 4). Sie können vorübergehende Erscheinungen sein, sind sonst jedoch als sichere Todeszeichen zu werten.

Die Grenze zwischen Leben und Tod verläuft für die Menschen der Moderne anders als für die prähistorischen Menschen. Der biologische Tod des Organismus

bzw. der Hirntod wird heute zumeist mit dem Tod der Person gleichgesetzt (Rössler 1989, 1175). Insbesondere durch das neurophysiologische Todeskriterium wird suggeriert, dass der Tod sich in einem Augenblick ereignet, als Überschreitung einer dimensionslosen Grenze (Macho 1997, 945). Diese parmenideische Scheidelinie konnte in der Prähistorie allein schon aufgrund der fehlenden medizinischen Möglichkeiten nicht gezogen werden. Die Todesfeststellung stützte sich dann auf die Kriterien fehlende Atmung und fehlender Herzschlag. Es ist ferner aufgrund ethnologischer Erkenntnisse anzunehmen, dass in indigenen Gesellschaften das menschlich-personale Leben weniger als natürlich-biologische, sondern eher als sozial-kulturelle Gegebenheit betrachtet wird. Leben wird und wurde laut Hasenfratz (1983) demnach in prämodernen Gesellschaften über die Gemeinschaft definiert. Beim Tod handelt es sich um den Abbruch personaler Beziehungen und der sozialen Interaktion, dieser muss aber nicht zwangsläufig mit dem biologischen Tod zusammenfallen. So wird zum Beispiel durch den Ahnenkult die persönliche Mächtigkeit eines biologisch Toten gesteigert und damit sein personales Sein potenziert. Andererseits ist durch fehlendes Gedenken aber auch der soziale Tod eines biologisch Toten möglich (Gladigow 1997, 121). Außerdem kann auch ein biologisch Lebender als nicht-existent betrachtet werden, wenn er aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird (Thomas 1975, 44 ff.).

Man wird zwar den heutigen Vorstellungen vom Tode in der westlichen Welt nicht gerecht, wenn man sie vollständig auf den Funktionsausfall des Gehirnes reduziert, dennoch herrscht heute, anders als in vorgeschichtlicher Zeit, ein sehr abstraktes Todesverständnis vor (Macho 1997, 939).

Obwohl Sein und Nichtsein früher stärker sozial bestimmt waren und der Tod im Allgemeinen sowie der biologische Tod im Speziellen als kein derartiger Hiatus empfunden wurden, muss der biologische Tod dennoch eine große Bedeutung gehabt haben, da er die Verwandlung eines lebendigen in einen leblosen Körper mit sich bringt. Biologisch Tote werden in unserer heutigen westlichen Welt aus dem Sichtfeld entfernt. Allein schon aufgrund der hohen biologischen Sterblichkeit in indigenen Gesellschaften spielten sie jedoch dort eine wichtige Rolle (Rieser 1991, 18). Sie, nicht der Tod als solcher, sind eine Herausforderung, weil sie sämtliche Ordnung in Frage stellen. Leichname sind menschlich und unmenschlich zugleich, äußerst vertraut und fremd, menschlicher Organismus und doch ein Ding. Sie sehen niemanden an, ihr Blick zeugt von merkwürdiger und strenger Distanz, sie sprechen nicht und ihre Mienen bleiben verschlossen (Macho 1997, 939 f.). Ein direkter sozialer Kontakt auf herkömmlichem Wege ist nicht mehr möglich, obwohl sie doch noch der Gemeinschaft angehören.

Festzuhalten bleibt, dass der Tod bzw. das Sterben in vielen Kulturen nicht wie bei uns geläufig punktuell, als kurzer Moment bzw. als irreversibles Übertreten einer Linie, sondern als länger andauernder Transformationsprozess begriffen wird (Hertz 1960). Er wird nicht als etwas Natürliches, sondern als etwas Fremdes angesehen, ist aber den Menschen dennoch aufgrund der höheren Sterberate und der fehlenden «Sterbeindustrie» näher als vielen heute lebenden Westeuropäern.

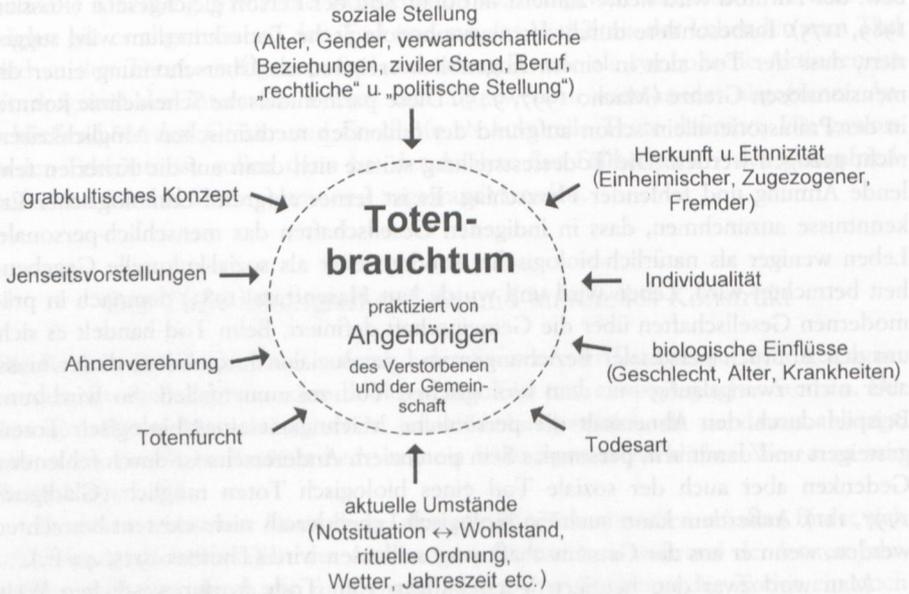


Abb. 1 Einflüsse auf das Totenbrauchtum.

Die Lebenden, der Tod und die Toten

Unter dem Kriterium »Einstellungen zum Tod und den Toten« werden die zwischen Denken und Handeln angesichts des biologischen Todes angesiedelten Artikulationen von Mentalitäten (vgl. Wilhelm-Schaffer 1999, 20) zusammengefasst, aber auch individuelle Vorstellungen sind zu berücksichtigen. Die jeweiligen Einstellungen zum Tode und zum Jenseits im Allgemeinen und zum Verstorbenen im Speziellen sowie die daraus resultierenden Handlungen variieren, und zwar sowohl zwischen und innerhalb sozialer Gruppen als auch auf der Individualebene (van Gennep 1986, 142 f.). Nicht nur religiöse Vorstellungen, sondern auch die soziale Stellung, Todesart und die aktuelle Situation sind hierbei prägend (Abb. 1). Die Einstellungen zum Tode entstehen aus der dynamischen, sich verändernden Wechselwirkung zwischen Individuum und Umwelt und sind mit dem individuellen und kollektiven Bild von Mensch, Natur und Gesellschaft verknüpft (Mischke 1996, 1).

Mit den Einstellungen zum Tode sind die Todeskonzepte (Wittkowski 1990, 44) und die mit dem physischen Tod verbundenen Ängste und Hoffnungen sowie die Jenseitsvorstellungen verknüpft. Neben diesen eher dem Denken zuzuordnenden Komponenten ist der praktische Umgang mit dem Sterben, den Sterbenden und Gestorbenen zu beleuchten. Von zentralem Interesse sind hier die unter dem Terminus »Totenbrauchtum« zusammengefassten Riten, die meist bereits während des Sterbe-

prozesses einsetzen und noch über die Grablegung hinaus vollzogen werden. Sie sind letztendlich Ausdruck symbolischer Bewältigung des Todes durch den einzelnen Menschen und die Gesellschaft (von Barloewen 1996, 10 f.).

Nahezu alle Kulturen kennen einen Glauben an ein postmortales Weiterleben, entweder des Menschen als solchen oder eines oder mehrerer ihm zugehöriger Teile. Allein aufgrund der Tatsache, dass der Leichnam eine Reihe von Veränderungsprozessen durchläuft, wird in den meisten Kulturen eine durch den biologischen Tod ausgelöste Trennung von Körper und Seele(n) angenommen. Häufig wird sein Eintritt als Beginn einer Transformation von einer Lebensform in eine andere, oder als Antritt einer Reise in eine andere Welt begriffen. Dieser Übergang zieht sich über eine längere, rituell festgelegte Zeit (Weiss 1985, 217). Die Modalitäten des Weiterexistierens werden oft durch die sozialen Rahmenbedingungen bestimmt (Gladigow 1997, 119).

Die konkreten Jenseitsvorstellungen, wobei der Jenseitsglaube keinesfalls als angeborene anthropologische Konstante anzusehen ist (Hahn 2002, 575), sind mannigfaltig und bleiben dem vergleichenden Blick entzogen, da jede Gemeinschaft ihr eigenes Weltbild mit Werten und Normen hat, die für das soziale, wirtschaftliche, politische und religiöse Verhalten ihrer Mitglieder – auch über den Tod hinaus – richtungsweisend sind (Gladigow 1974, 289 f.). So wirkt sich auch das Konzept der Personen auf die Vorstellungen vom postmortalen Dasein aus. Während heute im Westen die Vorstellung der Unteilbarkeit des Individuums und damit der homogene Ein-Seelen-Glaube vorherrscht, ging und geht man in vielen Kulturen von der Möglichkeit der unabhängigen Koexistenz verschiedener Komponenten einer Person aus (Bloch 1988). Dies drückt sich üblicherweise in einem pluralistischen Seelenkonzept aus.

So vielgestaltig wie die Vorstellungen vom Sterben, Tod und Jenseits sind auch die im Rahmen des Totenbrauchtums praktizierten Handlungen. Obwohl sie aufgrund ihres morphologischen Reichtums einen Vergleich kaum ermöglichen, weisen sie bestimmte Wesensmerkmale auf, die in vielen Kulturen zu beobachten sind (Macho 1997, 95f.). Nach Bergesen (1998, 54 ff.) gehören die Bestattungsriten zu den sogenannten Makroriten, die sich durch einen hohen Grad an Sakralität und durch eine Differenzierung von Handlung und Akteur auszeichnen. Sie sind unabhängige Zeremonien mit einem Eigenleben und besonderen Handlungen, die sich auf die Gemeinschaft als korporatives Ganzes beziehen. Sie haben ihre eigenen Regeln, Orte und Zeiten (ebd. 63 f.). Laut Grimes (1998, 131 ff.) handelt es sich beim Totenbrauchtum um liturgisches Handeln: Der Tod als allgemeines Abstraktum wird üblicherweise durch die Totenfeier auf das Sterben einer Person übertragen und somit personalisiert.

Generell ist festzuhalten, dass das in die rituelle Ordnung einer Gemeinschaft und somit in ihre Lebenswelt eingebettete Totenbrauchtum durch Totenpflege, Bestattung, Totenmahlzeiten, -befragungen, -besuchsfeste etc. die vielfältigen Beziehungen der Lebenden einer Gemeinschaft und ihrer Toten reguliert (Hasenfratz 1983, 128). Ein wesentlicher Aspekt der auf Bestattungen und Grab bezogenen Riten zielt darauf ab, den Zusammenhalt der Familie, Gruppe oder Gesellschaft auch über den

Tod hinaus aufrechtzuerhalten (Gladigow 1997, 119). Im Allgemeinen stellt der Tod eines Menschen für die soziale Gemeinschaft durch die Änderung der Gruppenzusammensetzung eine kritische Situation dar (Palgi/Abramovitch 1984, 397). Diese gilt es mit Übergangsriten soweit wie möglich zu kontrollieren (van Gennep 1986). Den Umwandlungsprozess durchläuft beim Totenritual jedoch nicht nur der Verstorbene, der ins Jenseits integriert werden soll, sondern auch die sich neu ordnende Gemeinschaft der Hinterbliebenen. Andere Aspekte des Totenbrauchtums dürfen jedoch nicht vergessen werden. So ist als Handlungsmotiv die Furcht vor den Toten nicht zu unterschätzen, aber auch die Totenfürsorge spielt eine zentrale Rolle. Das Totenritual ist durch die Praxis des formalisierten Erinnerns stets auch ein *making memories*, ein Bestätigen und Schaffen gemeinsamer Vergangenheit (vgl. Hallam/Hockey 2001). Ferner können Totenrituale für die Anwesenden als eine Art Lebensbrevier und Ermahnung dienen, wenn die aus dem irdischen Dasein bekannten Moraltheorien und deren Erfüllung als Projektion auf das *post mortem* angewendet werden (Lauf 1997, 88). Psychologisch haben viele Riten auch den Sinn, die Angst vor der Trennung und die Trauer besser zu bewältigen (vgl. Stubbe 1985). Totenbrauchtum und Gräber sind demnach sowohl für die Toten als auch für die Lebenden da (Fleming 1973).

Rituale - symbolische Aktionen

Die Erforschung von Ritualen hat eine lange Tradition, die Ritualistik ist hingegen ein noch sehr junger Forschungszweig (Bell 1997, IX). Erstere begann mit der Debatte über die Ursprünge der Religion, letzterer bildete sich heraus, als das Ritual Ende der 1970er Jahre im Zuge der *ritual studies* zum inter- bzw. transdisziplinär zu untersuchenden Phänomen *sui generis* wurde (Belliger/Krieger 1998, 7 f.). War Ritual noch 1970 ein Ausdruck für leeren Konformismus und damit ein anstößiges Wort (Douglas 1974, 11), scheint es derzeit nahezu inflationär für jegliche Form sozialen Geschehens verwendet zu werden (Staal 1989, 61). Ritualen Handlungen wurden alle möglichen, sich z. T. widersprechende Funktionen und Wirkungsweisen attestiert, und sie wurden als multifunktionale Verfahren mit geradezu universeller Problemlösungskapazität angesehen (Steuten 1988, 9 f.). Es ist daher erforderlich, die im Rahmen der Untersuchungen von Totenbrauchtum verwendeten Begriffe näher zu definieren.

Ritus, Riten und Rituale gelten häufig als Synonyme. Insbesondere Spiro (1982, 199) setzte sich jedoch für eine differenziertere Betrachtungsweise ein. Nach ihm soll im Folgenden zwischen Riten als Bezeichnung für die kleinsten Sinneinheiten rituellen Handelns und dem Ritual als Begriff für das sich aus mehreren Riten aufbauende Gesamtgeschehen unterschieden werden. Ferner ist *der* Ritus hier nicht als Singular des Wortes Riten im oben definierten Sinne, sondern als die zur Regelform gewordene Ablaufganzheit eines als korrekt geltenden Verhaltens zu verstehen (Mühlmann 1961). Er setzt sich aus mehreren Riten bzw. Ritualen zusammen. In seiner

Konzeption ist dieser Begriff mit dem des »Brauchtums« vergleichbar, allerdings wird seine Definition um einen zeremoniellen bzw. liturgischen Charakterzug erweitert. Die Kategorie »Brauch«, wie sie in der deutschen Volkskunde Verwendung findet, zeichnet sich durch eine enge Verwandtschaft zu dem vor allem auch für säkulare Verhaltensweisen verwendeten Ritualbegriff aus (Werlen 1984, 53). Die zuerst in der Soziologie erfolgte Differenzierung zwischen Sitte und Brauch wurde in der Archäologie bisher kaum rezipiert, und die Begriffe werden daher meist als synonym angesehen. Folgt man der Volkskundlerin Weber-Kellermann (1985, 15), versteht man unter Bräuchen soziale Tatsachen, die Zeichen, in denen sich das in gewisser Regelmäßigkeit ausgeübte, gesellschaftliche Leben einer Gemeinschaft manifestiert, während Sitte das über den konkreten Handlungen stehende Werte- und Normensystem bezeichnet. Eine Unterscheidung der beiden Begriffe ist, meiner Ansicht nach, auch für die Archäologie sinnvoll, da sich erstere durch archäologische Quellen noch vergleichsweise gut erschließen lassen, letztere – wenn überhaupt – jedoch nur bedingt fassbar sind (vgl. Scarre 1994).

Idealiter können Ritualdefinitionen formal, substantiell oder funktional sein (Werlen 1984, 21). Die formale Definition, die vor allem in ethologisch orientierten Arbeiten anzutreffen ist, bestimmt das Ritual als sich streng wiederholendes Handlungsmuster. Eine Abgrenzung zu ähnlichen Verhaltensweisen wie Routinen, Gewohnheiten etc. ist jedoch schwierig. Erst durch die Berücksichtigung des Inhaltes der Handlungen wird eine Unterscheidung von lebenspraktischen Wiederholungen möglich. Die substantielle Definition bezieht sich eben auf diesen Inhalt. Zumeist werden Rituale auf religiöse Handlungen beschränkt. Dies erfordert aber die Bestimmung des *definiens* Religion, ein Begriff, der bekannter Weise als äußerst schwer zu fassen gilt (Kehrer 1998, 418). Die dritte Art der Definition erfolgt über die gesellschaftliche Funktion. Ritual wird dann oft als ein Mechanismus zur gesellschaftlichen Problembewältigung bestimmt. Da jedoch heute neben der früher alles dominierenden konservativen Funktion des Rituals auch zahlreiche andere diskutiert werden, führt dies entweder zu einer sehr weiten oder zu einer zu engen Definition (Hauschildt 1993, 25).

Die im Folgenden für die Untersuchung von Totenbrauchtum vorgeschlagene, kommunikationstheoretische Definition berücksichtigt alle drei Gesichtspunkte:

Ein Ritual ist eine Reihenfolge stilisierten sozialen Verhaltens. Als ein besonderes Ereignis wird es an einem besonderen Ort und/oder zu einer besonderen Zeit, zu einem besonderen Anlass ausgeführt. In einer multimedialen Performance werden mit Hilfe von Symbolen eine Vielzahl von Botschaften und Reizen übermittelt. Von denen, die das Ritual praktizieren, wird dadurch eine Reihe von meist latenten, selten offenkundigen, strategischen Zielen erreicht bzw. versucht zu erreichen (vgl. Platvoet 1998, 187).

Gräber und Friedhöfe als kulturelle Texte

Gräber und Friedhöfe sind die sichtbarsten, eindeutigsten und vor allem dauerhaftesten Spuren der Auseinandersetzung des Menschen mit dem Tod. Für die Archäologen bilden sie die Hauptinformationsquelle bei der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis einer Gemeinschaft zum Tod und ihren Toten. Im Folgenden werde ich mit Enninger und Schwens (1989) aus einer kultursemiotischen Perspektive heraus versuchen, Bestattungsplätze als »kulturelle Texte« (vgl. Lotman 1981, 34 ff.) zu beschreiben und ihre Bedeutung bei der Konstruktion einer Folgewelt aufzuzeigen. Dabei wird materielle Kultur in Anlehnung an Peirce (1982) und de Saussure (1998) als Zeichenträger und/oder als kodierter Bedeutungsträger angesehen. Es wird betont, dass Zeichen nicht losgelöst, sondern nur auf Handlungen bezogen untersucht werden dürfen (Spittler 1993, 180). Dementsprechend wäre die Aufgabe der Archäologen die jeweilige Entschlüsselung der Bedeutung(en), die den Objekten im Rahmen einer allerdings erst zu ermittelnden Handlung zugrunde liegt bzw. liegen. Als Problem erweist sich, dass die überlieferten Befunde und Funde meist nur indirekt auf bestimmte historische Zustände und Prozesse verweisen. Aus scheinbar nebensächlichen empirischen Daten müssen komplexe Realitäten aufgespürt werden, die nicht direkt erfahrbar sind – ein Erkenntnismodell, das nach Ginzburg (1995) als Indizienparadigma bezeichnet wird.

Jede Äußerung und Handlung im Rahmen des Bestattungsbrauchtums besitzt potentiellen Zeichencharakter. Wäre die Behandlung des Leichnams rein auf praktisch-instrumentelle Zwecke ausgerichtet, hätten wir es allein mit Komponenten von Indikations- und Signifikationsprozessen, intrinsisch kodierten Anzeichen, zu tun. Da der Umgang mit dem toten menschlichen Körper jedoch fast immer in irgendeiner Form kulturell geregelt ist und die Leichenbeseitigung Restriktionen unterliegt, spielen Symbole eine Rolle im Rahmen des Bestattungsvorganges. Die wie auch immer motivierte und geartete Überformung von Handlungen und Objekten durch kulturspezifische Einschränkungen hebt eine Teilmenge der bei Bestattungen und auf Gräberfeldern vorkommenden Zeichen von der Ebene der interkulturell interpretierbaren intrinsischen Anzeichen auf die Ebene extrinsisch kodierter Zeichen (Enninger/Swens 1989, 141 ff.).

Auf Gräberfeldern wird die Herstellung so genannter semiotischer Artefakte durch zwei verschiedene, teils konträre Anforderungen bestimmt. Zum einen handelt es sich um die aus hygienischen und ökonomischen Gesichtspunkten notwendige Beseitigung des Leichnams. Die hierauf ausgerichteten Tätigkeiten müssen nicht in kommunikativer Absicht geschehen. Dennoch können etwaige Beobachter den Handlungen oder deren Resultaten Bedeutung beimessen. Zum anderen werden von den Bestattenden bei ihren Tätigkeiten sowohl eigene als auch die Erwartungen relevanter anderer Personen berücksichtigt. Diese Tätigkeiten entsprechen – zumindest zu großen Teilen – den jeweiligen kulturellen Orientierungen, Sitten und Traditionen. Dabei lassen sich, in Hinblick auf Zeichenprozesse, zwei wichtige Beweggründe unterscheiden. Einerseits erfüllt der Handelnde die an ihn gestellten kulturellen An-

forderungen, ohne bewusst eine Botschaft übermitteln zu wollen. Auch hier ist es wiederum möglich, dass ein Beobachtender den nicht als Nachrichten intendierten Handlungen und/oder ihren Resultaten Bedeutungen beimisst. Andererseits kann der den kulturellen Anforderungen gerecht werdende Handelnde auch in kommunikativer Absicht agieren. Zudem können an Gräbern auch Artefakte erfahren und interpretiert werden, die keinem Sender zugeordnet werden können, z. B. eine verwitterte Grabinschrift. Neben Kommunikation und Signifikation ist also auch Indikation von Bedeutung (Enninger/Schwens 1989, 136 ff.; 150 ff.).

Obwohl alle körperlichen Sinne zur Wahrnehmung von Zeichenkörpern auf Gräberfeldern genutzt werden, sind die verschiedenen Sinneskanäle doch von unterschiedlicher Bedeutung. So spielt zum Beispiel der gustatorische Kanal bei Totenmahlen und der olfaktorische Kanal bei der Vermittlung von Blumendüften oder Verwesungsgerüchen eine Rolle, gemeinhin dominieren jedoch visuelle Wahrnehmungen (vgl. ebd. 136 ff.). Dies hat Konsequenzen für die zu erwartenden Zeichenklassen: Nach Jakobson (1964) beherrschen in visuell wahrgenommenen Systemen Indizes und Ikons das Bild. Ferner ist die räumliche Dimension wichtiger als die zeitliche. Demnach müssten in Fläche und Raum simultan vorhandene Indizes und Ikons gegenüber den in zeitlicher Abfolge verketteten Symbolen auf Gräberfeldern in Überzahl sein (Enninger/Schwens 1989, 139). Dennoch darf die zeitliche Dimension nicht unterschätzt werden. Denn nicht nur durch den bewussten Rückgriff auf alte Formen - wiederbelebte Traditionen -, sondern z. B. auch durch die zeitliche Existenz von Zeichenkörpern können den möglichen Deutungen weitere hinzugefügt und andere unmöglich gemacht werden (Koch 1989, 128 f.), wie z. B. beim Zerfall von Grabhügeln oder -markierungen.

In jeder Gemeinschaft gibt es für die Anlage von Gräbern und Bestattungsplätzen Restriktionen, die die mögliche Zeichenvielfalt beschränken und so für die Bildung jeweils eigenständiger Zeichenrepertoires mit Signal- und Bedeutungsräumen sorgen, denn Bestattungsplätze und Gräber sind nicht willkürlich, sondern üblicherweise bestimmten - allerdings einen gewissen Freiraum gestattenden - Regeln folgend angelegt und ausgestattet (Fischer 2000, 27). Die vorkommenden Zeichenkörper gehören verschiedenen Zeichensystemen an. Neben Architektur und Proxemik können z. B. auch Sprache und bildende Kunst eine Rolle spielen. Die Zeichen manifestieren sich wiederum in verschiedenen Ausdruckssubstanzen, z. B. Holz, Stein, Erde. Das heißt, wir haben es mit multikodalen und multimedialen Texten zu tun. Aus verschiedenen Zeichensystemen stammende und in verschiedenen Medien realisierte Zeichen können dabei funktional äquivalent sein, denn »Friedhofstexte« sind in der Regel redundant kodiert (Enninger/Schwens 1989, 136; 154; 174 ff.).

Die Realisierung des auf Informationsweitergabe ausgerichteten kulturellen Textes »Gräberfeld« ist mit hohem Aufwand verbunden, der sicherlich nicht erfolgt wäre, wenn Bestattungsplätze nur Stätten zur Beseitigung der Leichname wären (Koch 1989, 127). Neben den Arbeiten zur Herstellung, Gestaltung und Erhaltung des Gräberfeldareals und den Kosten für die Zeichenträgermaterialien sind hier auch der Aufwand für deren Formung und gegebenenfalls Verzierung zu nennen. Grundsätzlich scheinen Gräberfelder auf Beständigkeit angelegt und gegen Beschädigung und Ver-

änderung meist durch besondere kulturelle Normen geschützt zu sein. Sie sind daher auf der Signalseite fast immer als bewahrenswerte Texte ausgezeichnet. Bedeutung haben sie nicht nur innerhalb des praktizierten Totenrituals, sondern darüber hinaus. Sie sind Zeichenkomplexe, mit deren Hilfe Gesellschaften und deren Untergruppierungen ihre Konstruktion von Folgewelten manifestieren. Es handelt sich also nicht um private subtextuelle Mitteilungen, die allerdings ebenfalls, meist jedoch nicht so öffentlich im Rahmen von Bestattungen vorkommen können, sondern um kulturelle Texte, die zur Veranschaulichung eines Teiles des geltenden Weltbildes der Gesellschaft und ihrer Subgruppen dienen (vgl. Enninger/Schwens 1989, 174 ff.).

Gräber werden, wie zuvor ausgeführt, von den Lebenden für Tote und Lebende errichtet. Innerhalb des dreiphasigen Modells der Übergangsrituale können sie – soweit sie als permanente Bestattungen geplant sind – als Komponente der dritten und letzten Phase, der *rites d'agrégation*, angesehen werden. An semantischen Merkmalen bzw. Merkmalsbündeln kommen neben »Übergang« und »Integration«, Darstellungen der Vorwelt, der Um- und Mitwelt sowie der Folgewelt vor (vgl. Schütz 1974, 198 ff.; Abb. 2). Die Folgewelt kann auf unterschiedliche Weisen konstruiert werden:

- Inspektiv, d. h. die Handlungen und Zeichensetzungen der Überlebenden sind auf die Replizierung ihrer Umwelt und Mitwelt in der Totenwelt der Friedhöfe ausgerichtet; sie entspringen gegenwartsbezogenen So-ist-es-Motiven; die Folgewelt wird als Umwelt und Mitwelt konstruiert.
- Prospektiv, d. h. die Überlebenden richten ihre Handlungen und Zeichensetzungen auf das Fortleben der Verstorbenen in einer Folgewelt eigener Art aus; sie entspringen zukunftsbezogenen Um-zu-Motiven.
- Retrospektiv, d. h. die Überlebenden richten ihre Handlungen und Zeichensetzungen auf das vergangene Leben des Verstorbenen und auf ihre eigene Trauer über den erlittenen Verlust aus; sie entspringen vergangenheitsbezogenen Warum-Motiven; die Folgewelt wird als erinnerte Vorwelt konstruiert.
- A-spektiv, d. h. es wird auf eine Explizierung einer Folgewelt verzichtet; man vermeidet dauerhafte Zeichensetzungen, ist sich über die Folgewelt nicht sicher, negiert sie oder wünscht Anonymität.

Mit Ausnahme der letztgenannten ist eine Kombination der verschiedenen Konstruktionsweisen möglich.

Ein Weg zur Identifizierung von im weitesten Sinne durch das Totenbrauchtum kodierten Zeichen ist es, anhand von typologischen und dispositionalen Untersuchungen Regelmäßigkeiten festzustellen (Ravn 2000, 283). Nach derzeitigem Kenntnisstand lassen sich bei Gräbern mindestens fünf verschiedene semiotische Bedeutungsebenen unterscheiden: 1) Lage des Bestattungsortes, 2) Innere Struktur des Bestattungsortes, die erst nach Analyse der anderen semiotischen Dimensionen betrachtet werden kann, 3) Bestattungsform und Grabbau, 4) Grabausstattung unter besonderer Berücksichtigung des Zustands und der Lage sowie 5) die Gestalt der Artefakte: Form, Farbe und Verzierung. Diese fünf, miteinander in Beziehung stehenden und sich ergänzenden Dimensionen sollen im Folgenden anhand des Fallbeispiels näher betrachtet werden.

Fallbeispiel - Der Urnenfriedhof von Barchel-Kattrepelsmoor

Der Urnenfriedhof von Barchel-Kattrepelsmoor, Gde. Oerel, Lkr. Rotenburg/Wümme, befindet sich im Elbe-Weser-Dreieck, in der südlichen Randzone des Einflussbereiches des Nordischen Kreises (vgl. Hofmann 2000; im Druck). Der kleine, weitgehend ungestörte Bestattungsplatz wurde 1968 entdeckt und 1976 vollständig ausgegraben. An Befunden dokumentierte man insgesamt 25 Urnengräber, drei Steinpflaster, zwei Füllgruben, zwei Feinsandgruben, eine Brandgrube, eine Aschegrube und eine Feuerstelle sowie zwei nicht näher ansprechbare Steinkonstruktionen (Abb. 3). Der Urnenfriedhof datiert in die Periode IV nach Montelius, absolutchronologisch in die Zeit um 1000 v. Chr. Aufgrund der anthropologischen Daten (Caselitz im Druck) ist mit einer Belegungsdauer von ca. 100 Jahren zu rechnen.

Lage des Gräberfeldes

Die Lage von Bestattungsplätzen als eine semiotische Bedeutungsebene des Totenrituals spielte in der Forschung lange Zeit nur eine untergeordnete Rolle. Erst in den letzten Jahren, im Zuge der *landscape archaeologies*, wurde verstärkt die emische Perspektive der historischen Ökologie berücksichtigt. Danach gilt es, nicht nur die naturgeographische Lage eines Bestattungsplatzes, sondern auch seine kulturhistorische Topographie zu beschreiben.

Der Urnenfriedhof von Barchel befindet sich auf einer Landzunge, die von einem Moor und einem Fluss begrenzt wird. Der Bestattungsplatz liegt 16 m ü. NN in soniger Hanglage und befand sich außerhalb der hochwassergefährdeten Zone. Er liegt am äußersten Ende eines Grabhügelfeldes, welches sich von der 20,5 m Isohypse hangabwärts entlang zieht.

Zum räumlichen Verhältnis zwischen Urnenfriedhof und zeitgleichen Kulturelementen - Siedlungen, Kultplätze, Wege etc. - können für Barchel leider keine Aussagen getroffen werden. Eine Überschneidung des jungbronzezeitlichen Bestattungsareals mit früher genutzten Flächen, z. B. Siedlungen, wurde nicht festgestellt.

Die Lage des Bestattungsplatzes spricht für eine bewusst dauerhafte Zeichensetzung. Dies schließt eine a-spektive Konstruktion der Folgewelt aus. Man wählte wohl einen Platz aus, der von der Welt der Lebenden, der Siedlung, separiert lag und nur über einen Weg gut zugänglich war. Möglicherweise wollte man dadurch die dauerhafte Integration der Verstorbenen in die Gemeinschaft der Toten proxemisch ausdrücken und sich zugleich vor den Toten schützen. Der Bezug zu älteren Grabanlagen könnte ein Zeichen für Kontinuität und Tradition sein, ein Nutzen der sozialen Ressource Vergangenheit (Bradley 1987, 3 ff.), welches gewöhnlich zur Stabilisierung und Legitimierung von Besitzansprüchen dient (de Coppet 1985). Eventuell spielte der Bestattungsplatz als Konstante innerhalb eines mobileren Siedlungsgefüges auch für die Identität der Bestattungsgemeinschaft eine Rolle (Roymans/Kortlang 1999, 40).

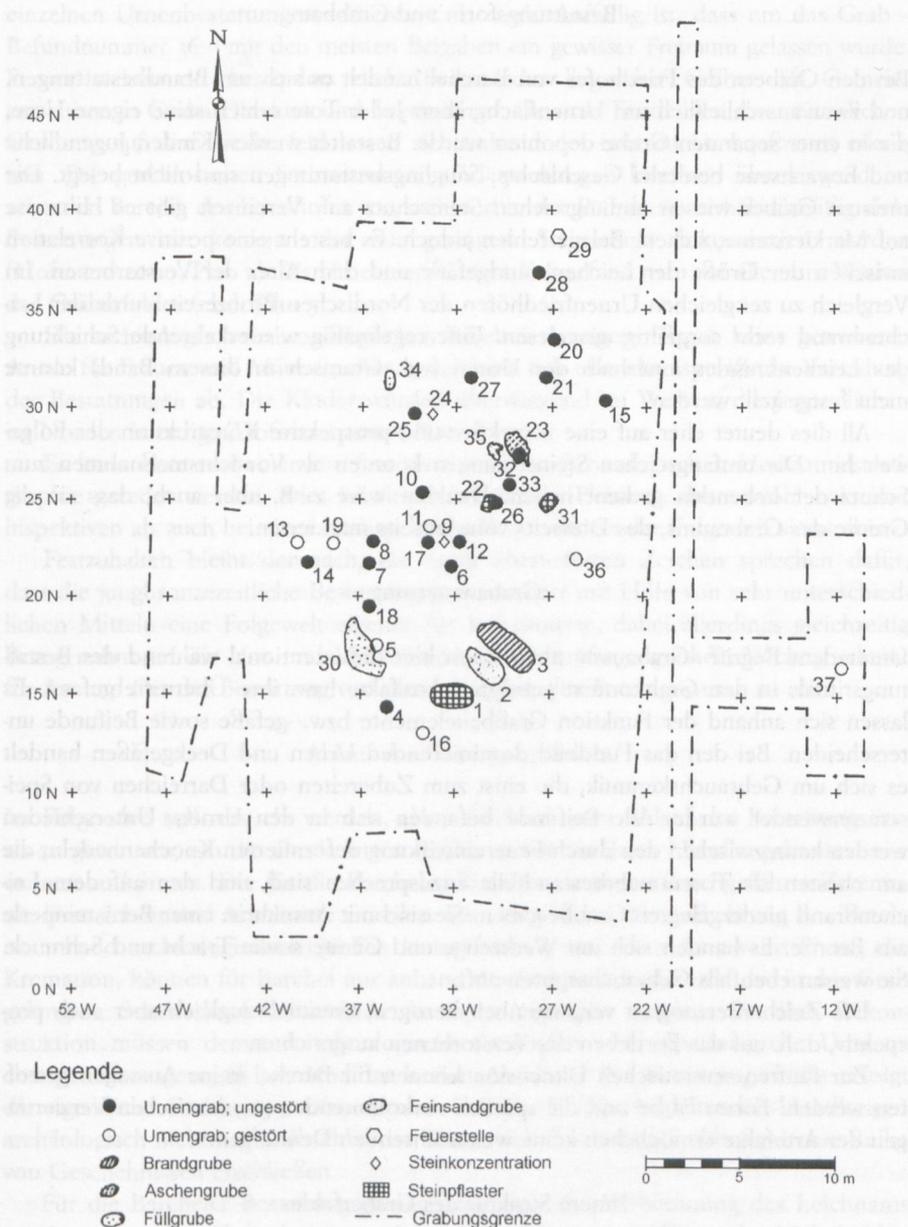


Abb. 3 Plan des Urnenfriedhofes von Barchel-Kattrepelsmoor, Gde. Oerel, Lkr. Rotenburg/Wümme, Niedersachsen (Hofmann 2000, Plan 1).

Bestattungsform und Grabbau

Bei den Gräbern des Friedhofes von Barchel handelt es sich um Brandbestattungen, und zwar ausschließlich um Urnenflachgräber. Jeder Tote erhielt seine eigene Urne, die in einer separaten Grube deponiert wurde. Bestattet wurden Kinder, Jugendliche und Erwachsene beiderlei Geschlechts; Säuglingsbestattungen sind nicht belegt. Die meisten Gräber wiesen umfangreichen Steinschutz auf. Vereinzelt gibt es Hinweise auf Markiersteine, sichere Belege fehlen jedoch. Es besteht eine positive Korrelation zwischen der Größe der Leichenbrandgefäße und dem Alter der Verstorbenen. Im Vergleich zu zeitgleichen Urnenfriedhöfen der Nordischen Bronzezeit wurde der Leichenbrand recht sorgfältig ausgelesen. Eine regelmäßig wiederkehrende Schichtung des Leichenbrandes innerhalb der Urnen (vgl. Gramsch in diesem Band) konnte nicht festgestellt werden.

All dies deutet eher auf eine inspektive und prospektive Konstruktion der Folgewelt hin. Die umfangreichen Steinsetzungen könnten als Vorsichtsmaßnahmen zum Schutz der Lebenden gedient haben. Denkbar wäre z. B. aber auch, dass sie die Grenze des Grabraums, des Diesseits vom Jenseits markierten.

Grabausstattung

Unter dem Begriff »Grabausstattung« seien hier die intentional während des Bestattungsrituals in den Grabkontext gelangten Artefakte bzw. ihre Überreste gefasst. Es lassen sich anhand der Funktion Grabbauelemente bzw. -gefäße sowie Beifunde unterscheiden. Bei den das Fundbild dominierenden Urnen und Deckgefäßen handelt es sich um Gebrauchskeramik, die einst zum Zubereiten oder Darreichen von Speisen verwendet wurde. Alle Beifunde befanden sich in den Urnen. Unterschieden werden kann zwischen den durch Feuereinwirkung deformierten Knochennadeln, die am ehesten als Totentrachtbestandteile anzusprechen sind, und den auf dem Leichenbrand niedergelegten Grabbeigaben. Sie sind mit Ausnahme einer Bernsteinperle aus Bronze. Es handelt sich um Werkzeuge und Geräte sowie Tracht und Schmuck. Sie weisen ebenfalls Gebrauchsspuren auf.

Die Zeichensetzung ist vergangenheitsbezogen, eventuell zugleich aber auch prospektiv, d. h. auf das Fortleben der Verstorbenen ausgerichtet.

Zur fünften semiotischen Dimension können für Barchel keine Aussagen getroffen werden. Form, Farbe und die spärlich vorkommenden geometrischen Verzierungen der Artefakte ermöglichen keine weiterführenden Deutungen.

Innere Struktur des Gräberfeldes

Die kleine Nekropole vermutlich eines Einzelgehöftes erstreckt sich auf einer Fläche von gut 400 m². Die genaue Belegungsabfolge ist leider anhand des Befund- und Fundmaterials nicht zu bestimmen. Betrachtet man den Übersichtsplan (Abb. 3), lassen sich auf Anhieb keine Regelmäßigkeiten erkennen. Die Abstände zwischen den

einzelnen Urnenbestattungen variieren z. T. stark. Auffällig ist, dass um das Grab – Befundnummer 36 – mit den meisten Beigaben ein gewisser Freiraum gelassen wurde. Ferner weisen die besonders dicht beieinander liegenden Gräber oft Gemeinsamkeiten in Grabarchitektur und -keramik auf. Gewisse Tendenzen einer räumlichen Ordnung auf dem Gräberfeld lassen sich anhand des inneren Grabaufbaues erkennen. Die geschlossenen Steinsetzungen und -packungen kommen überwiegend im zentralen Bereich des Friedhofes vor, während in der Peripherie verhältnismäßig viele Bestattungen mit keinem oder nur geringem Steinschutz dokumentiert wurden (Hofmann 2000, Plan 2). Als Urnen verwendete Krüge fand man vor allem im Westen des Gräberfeldes (ebd. Plan 3).

Die archäologisch-anthropologischen Ergebnisse zeigen: Es gab keine getrennten Areale für Frauen und Männer, aber es zeichnet sich eine altersspezifische Verteilung der Bestattungen ab. Die Kinder wurden überwiegend im Westen, die Jugendlichen im Norden beerdigt (Hofmann 2000, Plan 5).

Es kann eher von einer sozialen als von einer chronologischen Horizontalstrategie geredet werden. Dies ist ein retrospektives Element, das sowohl bei einer inspektiven als auch bei einer retrospektiven Konstruktion der Folgewelt sinnvoll ist.

Festzuhalten bleibt demnach, die noch überlieferten Zeichen sprechen dafür, dass die jungbronzezeitliche Bestattungsgemeinschaft mit Hilfe von sehr unterschiedlichen Mitteln eine Folgewelt eigener Art konstruierte, dabei allerdings gleichzeitig Bezug nahm auf die Um- und Mitwelt sowie auf die Vergangenheit. Wichtig scheint für Art und Ort der Bestattung vor allem das Alter der Toten gewesen zu sein.

Ablauf des Bestattungsrituals

Im Folgenden soll versucht werden, einen Eindruck vom Ablauf des Bestattungsrituals zu gewinnen, um die überlieferten Relikte wieder in ihren Handlungskontext einordnen zu können. Die für die Barcheler Brandbestattungen durchgeführte Zeremonie lässt sich in drei Abschnitte einteilen. Die erste Phase, die Aufbahrung des Toten, ist anhand archäologischer Quellen kaum fassbar, und über die zweite Phase, die Kremation, können für Barchel nur anhand des Leichenbrandes und der in das Grab gelangten Scheiterhaufenrückstände Aussagen getroffen werden. Für ihre Rekonstruktion müssen demnach ethnologische Analogien und experimentelle Untersuchungen herangezogen werden.¹ Im letzten Abschnitt des Bestattungsrituals erfolgt die eigentliche Grablegung. Obwohl auch hier ein Teil der begleitenden Handlungen archäologisch nicht nachvollziehbar ist, lassen sich durch den Grabbefund eine Reihe von Geschehnissen erschließen.

Für die Barcheler Bestattungsgemeinschaft war die Verbrennung des Leichnams an einem vom Begräbnisplatz gesonderten Ort obligatorisch. Da weder Mehrfachbestattungen noch Beimengungen von Skelettelementen anderer Individuen nachgewie-

1 Wahl 1981; Wahl u. Wahl 1983; 1984; McKinley 1989.

sen sind, scheint jeder Einzelne auf seinem eigenen Scheiterhaufen verbrannt worden zu sein.

Die eigentliche Verbrennung mit Dauerhöchsttemperaturen von ca. 650 °C zog sich über Stunden hin. Hierbei konnte z. B. das Totenmahl abgehalten werden. Für regelrechte Scheiterhaufenbeigaben fehlen in Barchel jegliche Belege. Allerdings könnten die im Leichenbrand gefundenen Knochennadelfragmente darauf hinweisen, dass die Toten bekleidet eingeäschert wurden.

Über den Vorgang der Auslese des Knochenmaterials und der darauf folgenden Behandlung ist archäologisch kaum etwas aussagbar. Der in Barchel geborgene Leichenbrand ist im Mittel relativ geringfügig verunreinigt. Es ist also davon auszugehen, dass das Knochenmaterial bewusst von den übrigen Resten des Scheiterhaufens getrennt wurde.

Für die eigentliche Beisetzung wurde auf dem Bestattungsort in den anstehenden Boden eine Grube ausgehoben. Jeder Tote erhielt seine eigene Grabgrube. Für fast alle Bestattungen mussten Steine herbeigeschafft werden. Je nach Art des Stein-schutzes handelt es sich um Feldsteine oder große Granitblöcke, die man noch spalten musste. Obwohl für die Bestattung außer dem Brennholz und etwaigen Steinplatten keine Güter extra produziert werden mussten, ist insgesamt mit einem erheblichen Zeitaufwand zu rechnen. Für den Bestattungsvorgang vom Eintreten des Todes bis zur endgültigen Beisetzung kann eine Mindestdauer von zwei Tagen angenommen werden. Vermutlich erstreckte sich der Bestattungsritus jedoch über einen wesentlich längeren Zeitraum.

Nachdem der Bestattungsablauf schematisiert beschrieben wurde, ist die Frage nach dem Bedeutungsgehalt der einzelnen Handlungen und des Gesamtkomplexes zu stellen. Was kann über die Einstellungen der Bestattungsgemeinschaft zum Tod und den Toten ausgesagt werden?

Dreh- und Angelpunkt ist die Kremation. Der Gedanke, dass mit der Leichenverbrennung eine regelrechte Entmaterialisierung des Toten einherging, ist als eher unwahrscheinlich zu betrachten (Bergmann 1973, 72). Die ersten Brandgräber unterscheiden sich in Aufbau und Ausstattung nicht grundlegend von den Körperbestattungen (vgl. Nitschke 1996). Auch den nur noch als Leichenbrand materiell existierenden Toten billigte man offenbar noch Bedürfnisse zu. Die sorgfältige Auslese der Knochen und der betriebene Aufwand für die Grablegung sprechen ebenfalls gegen die These der Entmaterialisierung. Letzterer widerlegt auch die Hypothese Gräslunds (1994, 21), die eigentliche Grablegung sei in der jüngeren Bronzezeit nur von untergeordneter Bedeutung gewesen. Möglich wäre, dass man glaubte, die im Jenseits weiterlebende, freie Seele entweiche erst bei Verlust der Körperlichkeit. Nach Erkenntnissen der vergleichenden Religionswissenschaft wird Feuer und Rauch oft eine vergeistigende Kraft zugeschrieben, so dass die so genannte »Körperseele« bei der Verbrennung in den Himmel steigt. Mit der Grabgrube, dem Steinschutz und den Grabgefäßen könnte man dann versucht haben, die Trennung von Körper und Seele aufrecht zu erhalten (Kaliff 1992, 141; Lauf 1997, 88). Die ins Grab gelegten Gegen-

	Tod		Aufbahrung		Kremation		Beisetzung	
Ordnung	→	Chaos	→	Ordnung	→	Chaos	→	Ordnung
Individuum	→	Sache	→	Artefakt 1	→	Sache	→	Artefakt 2
Mensch	→	Leiche	→	präparierter Leichnam, Scheiterhaufen	→	Asche, Knochen	→	Grab
Vollbild	→	Zerrbild	→	1. Reduktion/ Interpretation	→	Leere/ Essenz	→	2. Reduktion/ Interpretation
biologischer Tod	sozial gesteuerter, rituell begleiteter Tod							
	ätherische Hälfte				chthonische Hälfte			

Abb. 4 Interpretationsschema für Brandbestattungen (mit leichten Modifikationen nach Nebelsick 1997, 374 Abb. 1)

stände könnten dann das irdische Leben des Verstorbenen symbolisieren. Möglich wäre auch, dass sie aufgrund des engen Bezugs zum Toten als unrein galten (vgl. Härke 2003, 109 ff.).

Die zuvor besprochenen Deutungen gehen vor allem von unterschiedlichen Jenseitsvorstellungen aus. Im Zentrum des Interesses steht dabei der Verstorbene. Einen anderen Blickwinkel wählten Hertz (1960), van Gennep (1986) und Turner (1989). Sie fragten bei der Untersuchung von »Übergangsriten« u. a. nach der Bedeutung des Todes für die Gemeinschaft. Ihre Überlegungen griff Nebelsick (1995; 1997) auf. Das von ihm für urnenfelder- bis hallstattzeitliche Bestattungsrituale entwickelte Interpretationsschema kann mit leichten Modifikationen auch auf Barchel übertragen werden (Abb. 4).

Die Handlungssequenz beginnt mit einem äußeren Eingriff in ein geordnetes System. Durch den Tod wird der strukturell und emotional in ein soziales Umfeld eingebundene Mensch mehr oder minder plötzlich aus dem Gruppenzusammenhang gerissen. Es entsteht ein soziales Ungleichgewicht, eine Art chaotischer Zustand, der je nach Bedeutung des Verstorbenen für die Gemeinschaft und für einzelne Mitglieder unterschiedlich stark empfunden wird. Die Riten helfen, diesen Zustand zu bewältigen und eine neue Ordnung für die Gesellschaft und den Verstorbenen zu schaffen. Als erster Schritt in einer Kette von Transformationen steht die Vorbereitung des Leichnams für die Verbrennung. Es wird Ordnung in das Chaos gebracht. Die Leiche wird hergerichtet und aufgebahrt. Die Sache transformiert somit zum Artefakt. Vermutlich wurden auch Attribute zur Schau gestellt, die Teilaspekte des Verstorbenen symbolisieren sollten. Die vielseitigen Beziehungen und Rollen des ehemaligen Mitglieds der Gemeinschaft werden reduzierend und interpretierend dargestellt. Durch die anschließende Verbrennung wird der biologische Tod auch auf kultureller Ebene durch die Gemeinschaft nachvollzogen. Es entsteht auch diesmal wieder ein Chaos, das Artefakt wird wieder zur Sache und der Tote ist auf Asche und Knochen reduziert und somit anonymisiert. Erst durch die erneute Gestaltung bei der Grablegung entsteht wieder ein Bezugssystem. Durch Grabaufbau und -beigaben

wird der nun auch kulturell Tote wieder mit Attributen versehen und erneut und endgültig zum Artefakt. Während bis einschließlich der Kremation das ätherische Schicksal des Toten beeinflusst wurde, wird nach der Verbrennung das chthonische Schicksal bestimmt. Zur Metamorphose wurde das Feuer genutzt, welches auch bei Opferhandlungen in der jüngeren Bronzezeit eine bedeutende Rolle spielte. Versucht man, diesen Ablauf mit den drei von van Gennep (1986) postulierten Phasen in Einklang zu bringen, so würde die Aufbahrung und das Anzünden des Scheiterhaufens zur Trennungsphase gehören. Der Tote befände sich bei der Kremation in einem Schwellenzustand. Mit Beendigung der Grablegung ist die Angliederungsphase des Verstorbenen an das Jenseits mehr oder minder abgeschlossen. Innerhalb dieses Zeitraumes sollte sich weitgehend auch eine neue Struktur und ein neues Gleichgewicht in der Bestattungsgemeinschaft eingestellt haben, die nun wieder zu einer geordneten Lebensgemeinschaft werden muss. Dabei kann die Trauerzeit einzelner Individuen der Gemeinschaft selbstverständlich länger andauern, sie müssen zum Ende dieser Phase wieder durch Riten in die Welt der Lebenden integriert werden.

Fazit

Die sich in den jungbronzezeitlichen Bestattungen von Barchel-Kattrepelsmoor ausdrückenden Einstellungen zum Tode unterscheiden sich von den heutigen in Westeuropa dominierenden. Vermutlich wurde der Tod als länger andauernder Transformationsprozess begriffen, der kulturell begleitet werden musste. Der Tod war öffentlich. Er war nah und zugleich fremd. Die große Bedeutung des Todes und der Toten für die Gemeinschaft spiegelt sich in einem aufwändigen Totenritual wider. Man konstruierte für die Toten eine Folgewelt eigener Art, die jedoch in Beziehung zur Vor- und Mitwelt stand. Das Alter der Toten spielte dabei eine große Rolle.

Friedhöfe und Gräber sind »kulturelle Texte«. Die Bedeutung und das Potential dieser Aussage konnte hier nur angedeutet werden. Mit Hilfe der Erkenntnisse der Ritualistik und Kultursemiotik lassen sich jedoch selbst aus so sprödem Befundmaterial wie dem der jüngeren Bronzezeit neue Erkenntnisse zum Umgang der damaligen Menschen mit dem Tod und ihren Toten gewinnen. Sicherlich lässt sich über den einzelnen Zeichengehalt mancher auch im archäologischen Befund dokumentierter Details nur spekulieren. Es erscheint mir jedoch trotzdem sinnvoll, mögliche Interpretationen zusammenzutragen und gegeneinander abzuwägen, um Geschichtsbilder zu entwickeln und damit neue Fragen an das zur Verfügung stehende Quellenmaterial zu stellen.

Literatur

- Assmann/Trauzettel 2002: J. Assmann/R. Trauzettel (Hrsg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer Kulturwissenschaftlichen Thanatologie. Veröff. Inst. Hist. Anthr. 7. Freiburg/München: Alber 2002.
- von Barloewen 1996: C. von Barloewen, Der lange Schlaf. Der Tod als universelles Phänomen der Weltkulturen und Weltreligionen. In: Ders., Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen. München: Insel 1996, 9-91.
- Bell 1997: C. Bell, Ritual. Perspectives and Dimensions. New York/Oxford: Oxford University Press 1997.
- Belliger/Krieger 1998: A. Belliger/D. J. Krieger (Hrsg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998.
- Bergesen 1998: A. Bergesen, Die rituelle Ordnung. In: Belliger/Krieger 1998, 49-76.
- Bergmann 1973: J. Bergmann, Jungbronzezeitlicher Totenkult und die Entstehung und Bedeutung der europäischen Hausurnensitte. *Germania* 51, 1973, 54-72.
- 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. *Acta Univ. Upsaliensis. Uppsala Stud. Cultural Anthr.* 8. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1988, 11-29.
- Böse 1983: K. Böse, Das Thema »Tod« in der neueren französischen Geschichtsschreibung. In: P. R. Blum (Hrsg.), Studien zur Thematik des Todes im 16. Jahrhundert. Wolfenbüttel: Herzog-August-Bibliothek 1982, 1-20.
- Bradley 1987: R. Bradley, Time Regained. The Creation of Continuity. *Journal British Arch. Assoc.* 140, 1987, 1-17.
- Caselitz im Druck: P. Caselitz, Die bronzezeitlichen Leichenbrände von Barchel, Lkr. Rotenburg/Wümme. In: Hofmann im Druck.
- Condrau 1991: G. Condrau, Der Mensch und sein Tod: *certa moriendi condicio*. Zürich: Kreuz ²1991.
- de Coppet 1985: D. de Coppet, ... Land Owns People. In: R. H. Barnes/Ders./R. J. Parkin (Hrsg.), Contexts and Levels. *Anthropological Essays on Hierarchy. Jaso Occasional Papers* 4. Oxford: Jaso 1985, 78-90.
- Douglas 1974: M. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. *Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Frankfurt a. M.: Fischer 1974.
- Enninger/Schwens 1989: W. Enninger/Ch. Schwens, Friedhöfe als kulturelle Texte. *Zeitschr. Semiotik* 11, 1989, 135-181.
- Eser u. a. 1989: A. Eser/M. v. Lutterotti/P. Sporken (Hrsg.), *Lexikon Medizin, Ethik, Recht*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1989.
- Fischer 2000: L. Fischer, Das Gräberfeld der vorrömischen Eisenzeit von Groß Timmendorf, Kr. Ostholstein. Untersuchungen zu Chronologie, räumlicher Struktur und gesellschaftlichem Wandel. *Diss. Univ. Kiel* 2000.
- Fleming 1973: A. Fleming, Tombs for the Living. *Man* 8, 1973, 177-193.
- van Gennep 1986: A. van Gennep, Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a. M.: Campus 1986 [Erstausgabe: Paris 1909].
- Ginzburg 1995: C. Ginzburg, Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst. In: Ders., Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst. Berlin: Wagenbach 1995, 7-44.
- Gladigow 1974: B. Gladigow, Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik. *Zeitschr. Religions- u. Geistesgesch.* 26, 1974, 289-309.

- Gladigow 1997: Ders., *Naturae deus humanae mortalis*. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit. In: Stephenson 1997, 119-133.
- Gläser 1998: A. Gläser, Grenzen zwischen Leben und Tod. Probleme in der Intensivmedizin. Sitzungsber. Sächs. Akad. Wiss. Leipzig. Mathematisch-Naturwiss. Kl. Bd. 126, H. 6. Leipzig/Stuttgart: Hirzel 1998.
- Gräslund 1994: B. Gräslund, Prehistoric Soul Beliefs in Northern Europe. *Proc. Prehist. Soc.* 60, 1994, 15-26.
- Grimes 1998: R. L. Grimes 1998: Typen ritueller Erfahrung. In: Belliger/Krieger 1998, 119-134.
- Hahn 2002: A. Hahn, Tod und Weiterleben in vergleichender soziologischer Sicht. In: Assmann/Trauzettel 2002, 575-586.
- Hallam/Hockey 2001: E. Hallam/J. Hockey, *Death, Memory and Material Culture*. Oxford/New York: Berg 2001.
- Härke 2003: H. Härke, Beigabensitte und Erinnerung: Überlegungen zu einem Aspekt des frühmittelalterlichen Bestattungsrituals. In: J. Jarnut/M. Wemhoff (Hrsg.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual*. Archäologisch-Historisches Forum. MittelalterStudien 3 [Tagung Paderborn 1998]. München: Fink 2003, 107-125.
- Hasenfratz 1983: H.-P. Hasenfratz, Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. *Saeculum* 34, 1983, 126-137.
- Hauschildt 1993: E. Hauschildt, Was ist ein Ritual? Versuch einer Definition und Typologie in' konstruktivem Anschluß an die Theorie des Alltags. *Wege zum Menschen* 45, 1993, 24-35.
- Hertz 1960: R. Hertz, A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. In: Ders., *Death and the Right Hand*. Aberdeen: Cohen & West 1960, 27-86.
- Hofmann 2000: K. P. Hofmann, Totenbrauchtum der jüngeren Bronzezeit. Eine Untersuchung eines exemplarisch ausgewählten Fundplatzes. Magisterarbeit Univ. Kiel 2000.
- Hofmann im Druck: Dies., Der rituelle Umgang mit dem Tod. Untersuchungen zu bronze- und früh-eisenzeitlichen Brandbestattungen im Elbe-Weser-Dreieck. *Arch. Ber. Lkr. Rotenburg (Wümme)* 14, 2007 = Schr. Landschaftsverband ehemalige Herzogtümer Bremen u. Verden 30 [im Druck].
- Jakobson 1964: R. Jakobson, On Visual and Auditory Signs. *Phonetica* 2, 1964, 216-220.
- Kaliff 1992: A. Kaliff, Brandgravskick och föreställningsvärld. En religionsarkeologisk diskussion. *Occasional Papers Arch.* 4. Uppsala: Societas Archaeologica Upsaliensis 1992.
- Kehrer 1998: G. Kehrer, Stichwort »Religion, Definition der«. In: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Hubert 1998, 418-425.
- Koch 1989: S. Koch, Geschichte und Bedeutung des Friedhofs im Abendland. *Zeitschr. Semiotik* 11, 1989, 125-133.
- Lauf 1997: D.-I. Lauf, Im Zeichen des großen Übergangs. Archetypische Symbolik des Todes in Mythos und Religion. In: Stephenson 1997, 81-100.
- Lotman 1981: J. M. Lotman, *Kunst als Sprache. Untersuchungen zum Zeichencharakter von Literatur und Kunst*. Leipzig: Philipp Reclam jun. 1981.
- Macho 1997: Th. Macho, *Tod*. In: Ch. Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen*. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/Basel: Beltz 1997, 939-954.
- McKinley 1989: J. I. McKinley, Cremations: Expectations, Methodologies and Realities. In: C. A. Roberts/F. Lee/J. Bintliff (Hrsg.), *Burial Archaeology. Current Research, Methods and Developments*. BAR Brit. Ser. 211. Oxford: British Archaeological Reports 1989, 65-76.
- Mischke 1996: M. Mischke, *Der Umgang mit dem Tod. Vom Wandel in der abendländischen Geschichte*. R. Hist. Anthr. 25. Berlin: Reimer 1996.
- Mühlmann 1961: W. E. Mühlmann, Stichwort »Ritus«. In: K. Galling/H. Frhr. v. Campenhausen/E. Dinkler/G. Gloege/K. E. Løgstrup (Hrsg.), *Religion, Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 5. Tübingen: Mohr 3/1961, 1127-1128.

- Nebelsick 1995: L. D. Nebelsick, Der doppelte Abschied. Überlegungen zum hallstattzeitlichen Bestattungsritual auf dem Gräberfeld Niederkaina, Lkr. Bautzen. Arch. Aktuell Freistaat Sachsen 3, 1995, 61–73.
- Nebelsick 1997: Ders., Trunk und Transzendenz. Trinkgeschirr im Grab zwischen der frühen Urnenfelder- und späten Hallstattzeit im Karpatenbecken. In: C. Becker/M.-L. Dunkelmann/C. Metzner-Nebelsick/H. Peter-Röcher/M. Röder/B. Teržan (Hrsg.), Chronos. Beiträge zur prähistorischen Archäologie zwischen Nord- und Südeuropa [Festschr. B. Hänsel]. Internat. Arch. Stud. honoraria I. Espelkamp: Leidorf 1997, 373–387.
- Nitschke 1996: H. A. Nitschke, Studien zum bronzezeitlichen Grabbau – eine Analyse der Grabfunde aus den Stufen Montelius II–IV in Jütland/Dänemark. Diss. Univ. Marburg 1996.
- Palgi/Abramovitch 1984: Ph. Palgi/H. Abramovitch, Death. A Cross-cultural Perspective. Ann. Rev. Anthr. 13, 1984, 385–417.
- Peirce 1982: Ch. S. Peirce, Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. Hrsg. von M. Fisch/E. Moore/C. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press 1982.
- Platvoet 1998: J. Platvoet, Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften. In: Belliger/Krieger 1998, 173–190.
- Ravn 2000: M. Ravn, The Use of Symbols in Burials in Migration Age Europe. A Theoretical and Methodological Approach. In: D. Olausson/H. Vandkilde (Hrsg.), Form, Function & Context. Material Culture Studies in Scandinavian Archaeology. Acta Arch. Lundensia Ser. 8, 13. Lund: Almqvist & Wiksell 2000, 275–297.
- Rieser 1991: S. E. Rieser, Sterben, Tod und Trauer. Mythen, Riten und Symbole im Tirol des 19. Jahrhunderts. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck 1991.
- Rössler 1989: D. Rössler, Stichwort »Tod i. Medizin/Ethik«. In: Eser u. a. 1989, 1174–1183.
- Roymans/Kortlang 1999: N. Roymans/F. Kortlang, Urnfield Symbolism. Ancestors and the Land in the Lower Rhine Region. In: F. Theuvs/N. Roymans (Hrsg.), Land and Ancestors. Cultural Dynamics in the Urnfield Period and the Middle Ages in the Southern Netherland. Amsterdam Arch. Stud. 4. Amsterdam: Amsterdam University Press 1999, 33–61.
- de Saussure 1998: F. de Saussure, Cours de linguistique générale. Paris: Payot 1998 [Nachdruck der Ausg. 1916].
- Scarre 1994: Ch. Scarre, The Meaning of Death. Funerary Beliefs and the Prehistorian. In: C. Renfrew/E. B. W. Zubrow (Hrsg.), The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology. New Directions in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press 1994, 75–82.
- Schlich 2001: Th. Schlich, Tod, Geschichte, Kultur. In: Ders./C. Wiesemann (Hrsg.), Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, 9–42.
- Schütz 1974: A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- Sellin 1985: V. Sellin, Mentalität und Mentalitätsgeschichte. Hist. Zeitschr. 241, 1985, 555–598.
- Spiro 1982: M. E. Spiro, Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1982.
- Spittler 1993: G. Spittler, Materielle Kultur – Plädoyer für eine Handlungsperspektive. Zeitschr. Ethnologie 118, 1993, 178–181.
- Staal 1989: F. Staal, Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences. Toronto Studies in Religion 4. New York: Lang 1989.
- Stephenson 1997: G. Stephenson (Hrsg.), Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.
- Steuten 1988: U. Steuten, Das Ritual in der Lebenswelt des Alltags. Diss. Univ. Duisburg 1988.
- Stubbe 1985: H. Stubbe, Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung. Berlin: Reimer 1985.
- Thomas 1975: L.-V. Thomas, Anthropologie de la mort. Paris: Payot 1975.
- Turner 1989: V. Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M.: Campus 1989.

- Veit 1997: U. Veit, Tod und Bestattungssitten im Kulturvergleich. Ethnoarchäologische Perspektiven einer »Archäologie des Todes«. *Ethnogr.-Arch. Zeitschr.* 38, 1997, 291-313.
- Vovelle 1978: M. Vovelle, Die Einstellung zum Tode: Methodenprobleme, Ansätze, unterschiedliche Interpretationen. In: A. E. Imhof (Hrsg.), *Biologie des Menschen in der Geschichte. Kultur u. Ges.* 3. Stuttgart: Frommann-Holzboog 1978, 174-197.
- Wahl 1981: J. Wahl, Beobachtungen zur Verbrennung menschlicher Leichname. Über die Vergleichbarkeit moderner Kremationen mit prähistorischen Leichenbränden. *Arch. Korrb.* 11, 1981, 271-279.
- Wahl u. Wahl 1983: Ders. u. S. Wahl, Zur Technik der Leichenverbrennung I. Verbrennungsplätze aus ethnologischen Quellen. *Arch. Korrb.* 13, 1983, 513-520.
- Wahl u. Wahl 1984: Ders., Zur Technik der Leichenverbrennung II. Vorbereitung der Leiche und Behandlung der Knochenreste anhand ethnologischer Quellen. *Arch. Korrb.* 14, 1984, 443-451.
- Weber-Kellermann 1985: I. Weber-Kellermann, Saure Wochen - Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche. München: Luzern 1985.
- Weiss 1985: G. Weiss, Zur Anthropologie des Todes. Konzeptionen außereuropäischer (Stammes-) Gesellschaften zu Totenkult und Jenseitsglauben. In: D. Sich/H. H. Figge/P. Hinderling (Hrsg.), *Sterben und Tod. Eine kulturvergleichende Analyse. Verhandlungen der VII. Internationalen Fachkonferenz Ethnomedizin in Heidelberg, 5.-8.4.1984. Curare Sonderbd. 4.* Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg 1985, 217-226.
- Werlen 1984: I. Werlen, Ritual und Sprache. Zum Verhältnis von Sprechen und Handeln in Ritualen. Tübingen: Narr 1984.
- Whaley 1981: J. Whaley, Introduction. In: Ders. (Hrsg.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death.* London: Europa Publications 1981, 1-14.
- Wilhelm-Schaffer 1999: I. Wilhelm-Schaffer, Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Frühen Neuzeit. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1999.
- Wittkowski 1990: J. Wittkowski, *Psychologie des Todes.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990.