

Anne Klammt, Peter Meyer und Mirko Roth

Herausforderung: Religion als Deutungsmuster archäologischer Forschung – Fallbeispiel elbslawische Gemeinschaften

Seit etwa 15 Jahren ist in der Archäologie ein neues Interesse an der Untersuchung von Religion, Ritual und religiösen Praktiken erwacht (Insoll 2011, 1). Noch zu Beginn der 1990er Jahre wurden „Glaubensvorstellungen“ zwar stets als eine Ursache z. B. von Grabsitten angesehen, aber sie standen in der prähistorischen Archäologie selten im Mittelpunkt der Untersuchung. Viel eher war es so, dass das, was sich nicht anders, also etwa mit Wirtschaft, Handel, sozialen Hierarchien erklären ließ, als irrationaler Rest zusammengekehrt und unter dem Rubrum „Religion“, „Kult“ und „Magie“ abgelegt wurde. Recht gut veranschaulichte dieses Vorgehen 1992 der schwedische Archäologe Anders Kaliff: *„Inom arkeologin har det funnits en stor rädsla för att betona människans behov av det rituella och kultiska – ja ordet kultisk har nästen fått en löjets skimmer över sig – något man som arkeolog tar till när ingen bättre tolkning står till buds!“* („In der Archäologie hat eine große Angst bestanden, das menschliche Bedürfnis nach Ritual und Kult zu betonen – ja dem Wort Kult selbst haftet Spott an – etwas, das ein Archäologe heranzieht, wenn ihm nichts Besseres einfällt!“) (Kaliff 1992, 23f.; Übersetzung Verf.).

Seit dieser Zeit jedoch wächst die Zahl solcher Untersuchungen stetig, die sich aufgrund archäologischer Quellen mit Religion, religiösen Praktiken und Ritualen befassen. Dies gilt sowohl für die Untersuchung der sog. Weltreligionen¹ – Buddhismus, Christentum, Hinduismus, Islam, Judentum und Konfuzianismus – und anderer historischer Religionen als auch bei der Frage nach Religionen ur- und frühge-

schichtlicher Gemeinschaften.² Flankiert wird dieses zunehmende Interesse an Religion als Forschungsgegenstand eigenen Rechts unserer Beobachtung nach insbesondere in der angelsächsischen und skandinavischen Forschung durch die Aufarbeitung der Forschungskonzeptionen, die der Religionswissenschaften und der Kulturanthropologie bei der Erforschung noch praktizierter oder mindestens subrezenter bzw. in zahlreichen Berichten überlieferter Religionen zugrunde liegen.³

Zu den daraus für den vorliegenden Zusammenhang unserer Auffassung nach zu gewinnenden zentralen Einsichten gehört, dass die analytische Ausdifferenzierung einer Religion ebenso wie die Beschreibung religiöser Praktiken ausgesprochen subjektiv-perspektivisch ist. Die Kategorien des eigenen Vorverständnisses sowie Verstehens determinieren noch vor jeder bewussten Bewertung, was überhaupt wahrgenommen und was davon als zu beschreiben erfasst wird.

Mit dem wachsenden Bewusstsein für die Unmöglichkeit, Religion als objektive oder auch nur als objektivierbare Tatsache zu beschreiben, vollzieht die Archäologie also nach, was sich in den religionsforschenden Disziplinen insgesamt mehr und mehr zu einem Konsens entwickelt: Wer „Religion“ sagt oder eine der mannigfaltigen Kategorien der Beschreibung religiösen Lebens verwendet, zielt auf Lebenszusammenhänge, die durch Erste-Person-Perspektiven bestimmt und durch subjektbezogene Praktiken belebt werden. Sie sind lebensweltlich verhaftet und sozialräumlich bestimmt. Jede interpretative Herauslösung, analytische Strukturierung, ja sogar kom-

1 Zur Problematik dieses Begriffes: Insoll 2004, 9. Hutter 2006, 9-16.

2 Hinzuweisen ist auf den voluminösen Sammelband „Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion“ (Insoll 2011).

3 Bowie 2000, 32-108; Insoll 2004, 33-41; Bradley 2005, 28-33; Whitley/Hays-Gilpin 2008; Steadman 2009, 21-35.

parative Zuordnung unternimmt hermeneutisch voraussetzungsreiche Operationen.

Keine noch so ausgefeilte Methode ermöglicht es, über diese Voraussetzungen hinweg zu springen oder ihre Einflüsse sekundär heraus zu rechnen. Als Reaktion auf diese Einsicht hat es sich in der kulturalanthropologischen und religionswissenschaftlichen Forschungspraxis als Gebot interpretativer Transparenz bewährt, bei eigener Untersuchung eine Definition von Religion zu hinterlegen bzw. sich zu den vorhandenen zu verhalten. In archäologischen Untersuchungen geschieht dies oftmals nur unausgesprochen,⁴ obwohl ihnen *de facto* Vorannahmen innewohnen: Wer Religion als das menschliche Grundbedürfnis versteht, sich den Tod und die eigene Existenz, ein Diesseits und ein Jenseits zu erklären (so etwa Herrmann 1970, 249f.), verfolgt bereits eine kategorial andere Vorstellung von Religion, als jemand, der sie als semiotisches System zur Selbstvergewisserung, Affirmation und Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung auffasst (Insoll 2004, 6f.). Während der erste Ansatz auf Sinnstiftung und Lebensbewältigung ausgeht und auf das Individuum fokussiert, dominiert im zweiten Fall die Diagnose sozialer Funktion die Interpretation der dann als religiös ausgemachten Befunde.

Eng mit der Frage der Definition von „Religion“ und der subjektiven Vorannahmen der Forscherin, des Forschers verbunden ist die Kategorisierung von Handlungen als religiös oder auch als religiös motiviert.⁵ Im speziellen Fall der Archäologie erhöhen sich Komplexität und Anspruch der Interpretation, wenn potenzielle materielle Manifestationen solcher Handlungen als „religiös“ qualifiziert werden, mehr noch, in ihrer religiösen Funktionalität oder Bedeutung beschrieben werden sollen. Bezogen auf einen Kernbereich der archäologischen Arbeit, die Auswertung von Gräbern, ist es eben Ausdruck einer voraussetzungsreichen religionstheoretischen Entscheidung (und keine triviale Diagnose), ob Bestattungszeremonien v. a. als Inszenierung der sozialen Ordnung oder als eine formalisierte Aushandlung mit übernatürlichen Mächten untersucht werden.⁶

4 F. Müller (2002), stellt fest, es „wurde in der Vergangenheit allzu oft dem ‚gesunden Menschenverstand‘ die Definition überlassen, was zum Beispiel eine Siedlung, was ein Grab und was ‚Religion‘ sei.“

5 Im christlichen Kontext kann unter einer *religiösen Handlung* z. B. die Taufe verstanden werden, eine *religiös motivierte Handlung* wäre dann etwa der Gang zum Gottesdienst.

6 Taylor 2014, 93–96. Traditionell stark verankert ist die religionswissenschaftliche Betrachtung von Bestattungsriten und Gräbern in der Ägyptologie, was vielfach zur Vorstellung einer vollständig religiösen Gesellschaft führte (s. dazu kritisch Kemp 1995). Im zeitlich wie räumlich engen Bezug

Die Komplexität potenziert sich bei Interpretationen zweiter Ordnung – wenn nämlich je nach religionstheoretischen Vorentscheidungen Aussagen über das religiöse Leben der untersuchten Kultur getroffen werden. Wurde die zweiköpfige, anthropomorphe Holzstele von der Fischerinsel bei Neubrandenburg oder das Pferd von Rethra als göttlich angebetet, sind oder standen sie als Versinnbildlichungen, Medien o.ä. im Gebrauch? Bezüge auf diese „zweite Ebene“, die Rekonstruktion eines Religionsverständnisses im Rückgriff auf den Deutungskontext der zu erforschenden Kultur selbst, sind, so wird sich im Beitrag zeigen, in der Archäologie so gut wie unmöglich.

Für das Thema der 2016 in Chemnitz stattgefundenen Sektion für slawische Archäologie anlässlich der 22. Jahrestagung des Mittel- und Ostdeutschen Verbandes für Altertumsforschung e.V. lassen sich aus den eingangs beschriebenen Entwicklungen in der Archäologie Ansatzpunkte einer Neubetrachtung gewinnen. Als ersten Schritt möchten wir in einem interdisziplinären Dialog den bisherigen archäologischen Ansatz zur Untersuchung des Themenfeldes betrachten. Dabei geht es uns primär um die (religions-)analytischen Ansätze, die angewendet worden sind, und nicht um eine Diskussion der archäologischen Arbeit als solcher (also der Datierung, Klassifikation und allgemeinen Interpretation der einzelnen archäologischen Relikte). Wir möchten deutschsprachige Texte zur Geschichte der Slawen einer exemplarischen Lektüre unterziehen, die den Umgang mit Konzeptionen von Religion aus religionstheoretischer Sicht kommentiert.

Unser Ziel ist es dabei keineswegs, nach Art eines Leitfadens Handlungsanweisungen für „die richtige“ Vorgehensweise auszugeben. Ebenso wenig möchten wir disziplinäre Domänen abstecken, etwa um Archäologinnen und Archäologen davon abzubringen, sich mit Religion und Ritual zu befassen. In erster Linie möchten wir dazu anregen, sich selbst und das eigene Deutungsinventar als Determinanten der Untersuchung konstant zu reflektieren, sei das unternommene Forschungsvorhaben archäologisch, religionsgeschichtlich oder sonst wie kulturwissenschaftlich.

zu den westslawischen Gemeinschaften stehen die skandinavischen Gesellschaften der Völkerwanderungszeit und des Mittelalters, deren Bestattungsriten und Grabformen in neueren Forschungen ebenfalls in den Kontext von Religion und Weltbildern gestellt wurden (Price 2011; ferner Pollex 2012).

Ausgangspunkt: Religion und Glauben in der Erforschung der elbslawischen Gemeinschaften

Nachdem Themenfeld und Ziel der Untersuchung beschrieben sind, möchten wir die Vorgehensweise und verwendeten Quellen umreißen. Als interdisziplinäres Team mit einer Archäologin (A. Klammt), einem Religionswissenschaftler (M. Roth) und einem Theologen (P. Meyer) haben wir uns vier deutschsprachige, kurze Texte ausgewählt. Sie behandeln jeweils im Sinne eines zusammenfassenden Überblicks die Religion und auch die Auswirkung der christlichen Mission bei den elbslawischen Gemeinschaften. Aus ihnen haben wir exemplarisch einige Narrative und Begriffe ausgewählt, die wir schlaglichtartig auf ihre Funktion im jeweiligen Text und auf ihre implizite Verstrickung mit Vorannahmen und Weltanschauungen ausleuchten.

Untersuchung I – „Religion im Befund“: Durchsicht exemplarischer Texte

Zu Auswahl und Inhalt der Texte

Wir haben folgende vier Texte für diese Analyse ausgesucht:

1. Abschnitt „Religion und Kult“ im Kapitel 5 „Materielle und geistige Kultur“ im Handbuch der Slawen von J. Herrmann in der zweiten, überarbeiteten Auflage von 1985 (Herrmann 1985, 249–262);
2. Abschnitt „Religion und Mythologie“ im sechsten Hauptkapitel „Gesellschaft“ in dem Band „Archäologie der Westslawen“ von S. Brather in der Erstauflage von 2001 (Brather 2001a, 318–354);

Und im Ausstellungskatalog CREDO, erschienen 2013:

3. „Die Christianisierung der Nordwestslawen aus archäologischer Sicht“ von F. Biermann (Biermann 2013);
4. „Religion der Slawen“ von Chr. Lübke (Lübke 2013).

Kriterien zur Auswahl der vier Texte waren die mutmaßlich angestrebte weitgestreute Leserschaft, der Charakter der Texte als zusammenfassende Einleitungen, weiterhin die inhaltliche Konzentration auf die Rekonstruktion der Religion und schließlich eine große Schnittmenge bei den berücksichtigten archäologischen Relikten. Es handelt sich jeweils um kompakte, gut zu lesende Darstellungen. Im Falle der Beiträge von Herrmann, Lübke und Biermann wird zudem explizit die Absicht verfolgt, archäolo-

gische Befunde und Funde gemeinsam mit den zeitgenössischen schriftlichen Überlieferungen zu deuten. Alle vier Texte repräsentierten zum Zeitpunkt ihres Erscheinens den Stand der Wissenschaft und beruhen jeweils auf einer umfassenden Kenntnis der Quellenlage.

Dank zahlreicher Illustrationen, Zeichnungen und Fotografien und einem nicht von Fußnoten beschwerten Duktus öffnen sich die Texte für ein breites (aber vorinformiertes) Publikum. Unterschiedlich ausführliche Literaturhinweise unterfüttern die Ausarbeitungen und geben den wissenschaftlich Interessierten eine Handreichung zur weiteren Recherche. Alle vier Autoren haben zuvor durch eigene Untersuchungen und in der Fachwelt weit rezipierte Publikationen auf sich aufmerksam gemacht.⁷ Sie haben damit die Entwicklung in der archäologischen

7 Der Archäologe J. Herrmann (1932–2010) hat sich mit einer umfassenden Synthese der verschiedenen archäologischen und historischen Quellen zu den Slawen im Gesamtgebiet der damaligen Deutschen Demokratischen Republik (DDR) 1966 habilitiert (erschieden 1968). Sehr rasch bekam er die Leitung des Zentralinstitutes für Alte Geschichte und Archäologie an der Akademie der Wissenschaften der DDR übertragen und hatte die Stelle des Direktors bis zur Auflösung des Institutes 1991 inne. Nach seiner Habilitation hat Herrmann eine umfassende Strategie zur archäologischen Erforschung der Slawen insbesondere im Norden der DDR entwickelt und auch selbst konstant weiter eigene Ausgrabungen durchgeführt. Herrmann hatte in seiner Forschung und seinen zahlreichen Veröffentlichungen der Jahre bis 1991 eine marxistische Geschichtsauffassung verfolgt. Nach dem Zusammenbruch der DDR und der Wiedervereinigung blieb Herrmann wissenschaftlich aktiv (Biermann 2010; Brather 2010; Donat u. a. 2010; Jäger 2010).

Sebastian Brather (*1964) hat in seiner Dissertation zur Feldberger Keramik (erschieden 1996) eine bis heute vielfach zitierte, fundierte Kritik der älteren, insbesondere von J. Herrmann vertretenen frühen Datierung der frühslawischen Feldberger Keramik vorgelegt. Angegriffen hat er damit nicht alleine die Frage der Chronologie. Auch die mit der Frühdatierung verbundenen Modelle zur Einwanderung verschiedener Stämme und der gesellschaftlichen Entwicklung hat er einer intensiven Kritik unterzogen. Bereits mit seiner Magisterarbeit beginnend hat Brather bis heute wiederholt die Frage ethnischer Interpretationen ausführlich bearbeitet (s. insbesondere Brather 2004).

F. Biermann (*1969) hat in der Mitte der 1990er Jahre die rasch ansteigende Zahl von Dendrodatierungen genutzt (Biermann u. a. 1999), um die bis dahin geltende Chronologie der altslawischen, insbesondere der mittelslawischen Keramik in der Lausitz einer Revision zu unterziehen. Er hat daraus in seiner Dissertation (Biermann 2000) einen Ansatz zur umfassenden Neuinterpretation der altslawischen Burgenlandschaft des Raumes gewonnen und damit wie Brather (und J. Henning [1990]) die von Herrmann etablierte Chronologie und Deutung der altslawischen Burgen der nördlichen Elbslawen in vielen Aspekten widerlegt. Bis heute tritt Biermann mit einer großen Anzahl von Publikationen zu eigenen Ausgrabungs- und Auswertungsprojekten sowie Rezensionen und Tagungsbeiträgen zur Archäologie des (schwerpunktmäßig) Früh- bis Spätmittelalters in Ostmitteleuropa hervor.

Der Historiker Chr. Lübke (*1953) hat mit der Edition der Regesten (Lübke 1984–1988) einen neuen Zugang zur

1970	1985
<p><i>Rethra, Tempel Gützkow, Triglav, Gerovit</i> <i>Götter der Ranen und weiterer Gruppen</i> <i>Heilige Haine (Buku), See Glomuzi</i></p> <p><i>Svantevit u. Tempel in Garz</i> <i>Vielköpfige Götter als indogerman. Erbe</i> <i>Tempel als Schatzkammern</i></p> <p>Figur von Braak</p> <p>Doppelkopf-Figur von Neubrandenburg-Fischerinsel weibl. Figur Neubrandenburg Fischerinsel Tempel von Feldberg (inkl. Analogie Arkona)</p> <p>Trzebiatów, Novgorod Halbinsel Parsteiner See</p>	<p>Trzebiatów, Novgorod Halbinsel Parsteiner See Heilige Haine seit Jungsteinzeit; Tempelkult + Priester nur bei Nordwestslawen</p> <p>Götterfigur von Altfriesack</p> <p>Figur von Behren-Lübchin</p> <p>Tempel Groß Raden Tempel Ralswiek Tempel Parchim-Löddigsee</p> <p>Tempel als spezifische Entwicklung des wilzischen Gebietes aus keltischen Traditionen</p>

Schema 1. Unterschiede zwischen Erst- und Neuauflage im Unterkapitel „Götter der Stämme und Stammesverbände“, untergliedert nach Ableitungen aus zeitgenössischen Schriftquellen (*kursiv*), archäologischen Befunden und Funden (*fett*) sowie Ableitungen aus der archäologischen Überlieferung, Sagen und Märchen (*normal*). Deutlich erkennbar ist, wie Herrmann archäologische Funde und Befunde in ein weitgehend von den Schriftquellen vorgegebenes Bild einfügte (Zusammenstellung A. Klammt).

Forschung nachhaltig geprägt bzw. prägen sie. Den Artikel des Historikers Chr. Lübke haben wir hineingenommen, weil dieser in vorhergehenden Beiträgen und Projekten interdisziplinär geforscht hat und seine Untersuchungen vielfach Eingang in die archäologische Fachliteratur gefunden haben.⁸

Geschichte des mittelalterlichen Ostmitteleuropas geöffnet. Neben seinen Forschungsarbeiten zu stets interdisziplinär angelegten Themen, so etwa zur Frage der Dienstorte im piastischen Gebiet, hat Lübke sich kritisch mit der Forschungsgeschichte auseinandergesetzt und u. a. das von Herrmann entwickelte Geschichtsbild und Teile seiner Begrifflichkeiten, wie den Nordwestslawen, kritisch reflektiert. In Fortführung der Überlegungen von u. a. J. Petersohn entwickelte Lübke das Modell einer gentilreligiösen Gesellschaftsform bei den Liutizen. Mutmaßlich aufgrund seiner Mitarbeit an interdisziplinären Forschungs-, Ausstellungs- und Publikationsprojekten haben Lübkes Überlegungen in der archäologischen *community* Widerhall gefunden. Lübke ist Leiter des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Ostmitteleuropa (Leipzig).

⁸ Dass wir mit den beiden erst 2013 erschienen Texten von F. Biermann und Chr. Lübke zwei Arbeiten ausgewählt haben, die auch in der Wissenschaft eine hohe Reichweite

„Religion und Kult“ – Herrmann 1985

Das Handbuch der Slawen ist nach fünf Jahren Bearbeitungszeit in der Erstauflage 1970 erschienen (Herrmann 1970; Brather 2001a, 24). Es war sehr erfolgreich und erlebte drei Auflagen, bevor 1983 eine vierte Neuauflage fertig gestellt wurde (erschieden 1985), die Grundlage der vorliegenden Betrachtung ist. Das Handbuch verfolgte das übergreifende Ziel, das bis dahin in der deutschsprachigen Archäologie und Geschichte vorherrschende, partiell abwertende Bild der Slawen zu revidieren (Herrmann 1985, 4).⁹

erzielen, kann mittlerweile als bestätigt gelten: so werden beide nicht allein im vorliegenden Tagungsband zitiert, sondern Biermanns Text findet sich als einer von nur fünf weiterführenden Literaturhinweisen des Abschnitts „Heidnische Kulte“ der 2016 erschienenen Publikation „Archäologie des Mittelalters – Grundwissen“ (Scholkmann u. a. 2016, 218–220).

⁹ Einen anschaulichen Eindruck der Abwertung der slawischen Kultur als ausgesprochen primitiv gibt S. Brather (2001b, 484f.) in einem Beitrag zum Slawenbild des deutschen Prähistorikers W. Unverzagt in den 1930er und 40er Jahren.

1970

1985

Koexistenz: Hochreligion u. Kultvorstellungen der Familien
Thietmar zu Hausgöttern

Stab von Scharstorf
Figuren von Merseburg u. Schwedt (Analogie zu skand. ‚Taschengöttern‘)

Bestattungssitten als Ergebnis familiärer Kulte
Dorffriedhöfe und Brandbestattung

Urnenbestattung im Havel- u. Mittelbegebiet
Hügelgräber: Rügen (Brandreste in Hügel-schüttung verstreut); Lausitz (Gahro Finsterwalde) Urnen auf Hügel

Fortleben nach dem Tod -> Kleidung u. Ausstattung im Grab
Paußnitz (Gerste u. unverbrannte Pferdeknochen)

Witwenfolge oder Totenfolge von Sklavinnen

Befund von Prützke
schiffsförmige Steinsetzung von Menzlin
Ralswiek (Menschen- u. Tierknochen bei aufgelassenen Booten)

Hinwendung zu Körperbestattung unter christliche Einfluss
Charonspennig u. Speisebeigaben
Kopftrophäen im Krieg

Eier als Fruchtbarkeitssymbol

Kiewer Eier
Sonderbestattungen (Vampirbestattungen, Fesselungen etc.)

Beseeltheit der Natur mit Dämonen u. Geistern

Schema 2. Unterschiede zwischen Erst- und Neuauflage im Unterkapitel „Heidnische Religion und christliche Kirche“ untergliedert nach Ableitungen aus zeitgenössischen Schriftquellen (kursiv), archäologischen Befunden und Funden (fett) sowie Ableitungen aus der archäologischen Überlieferung, Sagen und Märchen (normal) (Zusammenstellung A. Klammt).

Das Handbuch gliedert sich in acht inhaltliche Kapitel, die von 19 Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Fachrichtung verfasst worden sind. Das von uns analysierte Unterkapitel „Religion und Kult“ (S. 249–262) ist Teil des Kapitels „Materielle und geistige Kultur“ von J. Herrmann. Es folgt hier der Beschäftigung mit „Grundlagen und Inhalt der materiellen Kultur“ (S. 229–239), „Kriegerrüstung und Bewaffnung“ (S. 239–242) und „Kunst und Kunstschaffen“ (S. 242–249). „Religion und Kult“ ist wiederum in fünf Abschnitte unterteilt, denen eine Vorbemerkung zu Sinn und Wesen der Religion (S. 249f.) vorangestellt ist.

Für die Neuauflage 1985 wurde das gesamte Unterkapitel „Religion und Kult“ stark über-

arbeitet. Sein Umfang ist von 13 auf 16 Seiten angestiegen. Auslöser hierfür waren die Ergebnisse neuer Ausgrabungen. Doch obgleich es sich um Neuentdeckungen im erheblichen Umfang handelt, änderte sich an der Gesamtinterpretation und der Struktur des Texts nur wenig. In der tabellarischen Gegenüberstellung des Kapitels in der ersten und der vierten Auflage zeigt sich, wie Herrmann die archäologischen Neuentdeckungen in die Abschnitte „Die Götter der Stämme und Stammesverbände“, „Tempel und heilige Haine“ sowie „Heidnische Religion und christliche Kirche“ eingefügt hat (Schema 1, 2).

Für die Kapitel „Die Priester und ihre Rolle in der Gesellschaft“, „Religiöse Feste und Feierlichkeiten“ und „Heidnische Religion und

Interpretationen	Archäologische Befunde u. Funde
Heilige Haine, Quellen und Naturmerkmale	(Novgorod - fraglich), Trzebiatów (Břeclav-Pohansko - fraglich), (Brodowin u. Saaringen/Weseram - spekulativ)
Tempel als Sonderentwicklung ab 10. Jh. Tempel dienten als Schatzhäuser, nur Priesterschaft hatte Zutritt u. hatte z. B. durch Orakel politische Macht inne	Groß Raden, Parchim, Ralswiek, Wollin, Starigard/Oldenburg, Berlin-Spandau, Usadel u. (Feldberg - fraglich)
Götterbildnisse in Tempeln	Anthropomorphe Figuren von Altfriesack, Behren-Lübchin, Groß Raden, Neubrandenburg-Fischerinsel, Raddusch u. Ralswiek
Votivbilder	Kopfböhlen von Großraden
Opferzeremonien als gemeinsame religiöse Handlung zur Stärkung der Elite	Schlachtopfer Starigard/Oldenburg

Schema 3. Die Ableitungen aus v.a. Schriftquellen und archäologischer Überlieferung sowie die explizit berücksichtigten Quellen bei Brather (2001) im Unterkapitel „vorchristliche bzw. pagane Vorstellungen“ (Zusammenstellung A. Klammt).

christliche Kirche“ ergaben sich kaum Änderungen, denn sie alle drei beruhen weitestgehend auf der Interpretation zeitgenössischer Berichte. Für unser Untersuchungsvorhaben ist es von Interesse, wie Herrmann die Religion(en) der Westslawen in drei Formen untergliedert – nämlich in:

1. eine unstrukturierte Religion, die individuell bis familiär erfahren und gestaltet wurde und aus der heraus Vorschriften u.a. für Bestattungsriten und Hochzeiten abgeleitet wurden (1970, 256–259; 1985, 319 ff.);
2. eine nicht-christliche Hochreligion, die sich in Tempeln und Götterbildern widerspiegelt und von Priestern bewahrt wurde. Diese Hochreligion hat sich nur im Nordwesten des slawischen Raums vollständig entwickeln können. Sie stellt eine fortgeschrittene Entwicklungsstufe dar, in der sie bis zur Vorform einer eigenständigen Ideologie reifte (1970, 250–256; 1985, 310–319);
3. die christliche Religion, die von eigenen und fremden Eliten zur Unterdrückung der nicht zur Elite gehörigen Gruppen eingesetzt wurde (1970, 259–262; 1985, 322–325).

Von der eigentlichen Religion abgesetzt existierte nach Herrmann eine magische Vorstellungswelt, die in christlicher Zeit als Aberglauben fortlebte.

„Religion und Mythologie“ – Brather 2001

Das Buch „Die Archäologie der westlichen Slawen“ erschien 2001 als 30. Ergänzungsband des Reallexikons der Germanischen Altertumskunde. Es war so erfolgreich, dass 2008 eine Neuauflage als Band 61 erschien. Die Neuauflage umfasst ein zusätzliches Kapitel; der uns interessierende Abschnitt ist jedoch unverändert geblieben.¹⁰ Brather versteht sein Buch als Versuch, von einer ereignisgeschichtlichen Darstellung abzurücken und die Aussagemöglichkeiten der archäologischen Quellen in den Mittelpunkt zu stellen (Brather 2001a, V).

Das Unterkapitel „Religion und Mythologie“ umfasst 36 Seiten und gehört dem sechsten, in der Erstausgabe zugleich dem letzten Textkapitel „Gesellschaft“ des Buches an. Hier folgt

¹⁰ Eingefügt wurde das Kapitel „Neue Forschungen und Perspektiven“.

Interpretationen	Archäologische Befunde u. Funde
Magische Praktiken	<p>Bodenzeichen jungslaw. Gefäße Lunula-Anhänger, Amulettkapseln kl. Figuren Schwedt, Starigard/Oldenburg, Wollin Messerscheidenbeschläge (Starigard/Oldenburg, Breść Kujawski) und andere figural verzierte Objekte (Schwedt, Lutomiersk, Stara Kourim, Lisowek) Zeichnungen auf Gefäßen (Gallin, Groß Strömken-dorf, Repten, Schulzendorf, Wessentin)</p>
Individuelle Traditionen der einzelnen Bestattungsgemeinschaften, die in magischen und religiösen Praktiken erlebt wurden	<p>Trepanationen (Alt Bukow, Lancken-Granitz, Mikulčice, Sanzkow, Sixdorf, Usadel)</p>
Dämonen und Geister, die die Umwelt beseelen	<p>Speisebeigaben Kiever Toneier, Glöckchen u. Rasseln Charonspfennig Sonderbestattungen</p>

Schema 4. Die Ableitungen aus v. a. archäologischer Überlieferung und wenigen Schriftquellen bei Brather (2001) im Unterkapitel „Magie und Mythologie“ (Zusammenstellung A. Klammt).

es als letzter Abschnitt nach der Behandlung von „Grab und Bestattungssitten“, der „Bevölkerung“, „Kleidung und Schmuck“, „Waffen, Reiterausrüstung und Kriegsführung“ sowie „Sozialstruktur“. Die Abfolge folgt gewissermaßen einer Logik zunehmender Eskalation, bei der archäologisch und anthropologisch greifbare Quellen (Gräber und menschliche Überreste) am Beginn stehen und Deutungsmuster (Sozialstruktur, Religion) am Ende.¹¹

Brather gliedert seinen Stoff im Unterkapitel in drei Abschnitte, denen er quellenkritische Überlegungen voran stellt. Er schließt diese mit der nüchternen Beobachtung ab: „Die Konjunkturen religionsgeschichtlicher Publikationen zur Frühgeschichte reflektieren denn auch eher Strömungen der Zeitgeschichte als methodische Durchbrüche“ (Brather 2001a, 320).

Insgesamt kann Brather im 11 Seiten umfassenden Abschnitt „Vorchristliche bzw. pagane Vorstellungen“ (S. 320–331) eine gegenüber dem bei Herrmann referierten Stand gewachsene Anzahl von Befunden und Funden vorstellen

(Schema 3). Er gelangt insbesondere bei den figürlichen Darstellungen zu feineren Untergliederungen in Götterbilder (z.B. Figur von Neubrandenburg), Motivbilder (z.B. Kopfböhlen in Groß Raden) und amulettartige Figuren (z.B. Figurine aus Schwedt). Zur Deutung der archäologischen Relikte zieht er überwiegend die von Herrmann übersetzten Auszüge aus den schriftlichen Quellen heran. Für unsere Fragestellung interessant ist, dass Brather trotz der hohen Übereinstimmung des Quellenbestandes anders als Herrmann das Vorhandensein eines Pantheons und des Polytheismus infrage stellt (S. 320, 324).

Zugleich unterscheidet Brather zwischen „Religion“ und „Magie“, zu der er auch „Wahrsagerei“, „Zauberei“, „Dämonen“, „Geister“ und „Ahnenverehrung“ zählt. In dem Unterkapitel „Magie und Mythologie“ (S. 331–335) fasst Brather die identischen Fund- und Befundgruppen zusammen, die auch bereits Herrmann als nicht zur „Religion“ gehörend ausgesondert hat (Schema 4).¹²

11 Dies ähnelt der Aufzählung von Chr. Hawkes (s. dazu Fogelin 2008, 129).

12 Ergänzend werden von Brather u. a. noch Bodenzeichen jungslawischer Gefäße aufgenommen, die neben dem Hin-

Entwicklung

(6.–) 7.–8. Jh.

indogermanischer **Polytheismus**, Verehrung von **Naturerscheinungen u. -stätten** (Quellen, Seen, Bäume), die von Geistern u. Dämonen besetzt waren

keine Priesterschaft

Geburt, Hochzeiten und Tod familiäre Anlässe (**kleine Götterfiguren, Kiever Toneier**), Vampirglauben

setzt sich fort bis ins 12./13. Jh.

ab. 9. Jh.

Beginn stärkere bauliche Gestaltung der Kultplätze

(**Groß Raden** frühestes Beispiel)

Verehrung der Ältesten -> „**Ahnenpfähle**“ in **Groß Raden**

ab. Mitte 10. Jh.

Fortschreitend **bauliche Gestaltung von Kultplätzen** (in Schriftquellen als Tempel beschrieben), Ausformung und Institutionalisierung **gentilreligiöser Elemente**

in Gemeinschaften **henotheistische Zuspitzung auf einzelne Gottheit u. Bindung an Eliten** bzw. deren **Zentren**

Entstehung einer **Priesterschaft** mit politischer Macht

Schema 5. Chr. Lübke zeichnet in seinem Beitrag eine Entwicklung nach, bei der am Anfang eine unstrukturierte Religion steht, die parallel zu einer sich stärker institutionalisierenden Religion bestehen bleibt (Zusammenstellung A. Klammt).

Im 19 Seiten (S. 335–354) umfassenden Abschnitt „Christianisierung“ stellt Brather die Befunde zu Kirchenbauten vor und befasst sich mit dem Übergang von der Brand- zur West-Ost-orientierten Körperbestattung. Der Wandel der Bestattungssitten ist nach Brathers Auffassung Zeichen einer tiefgreifenden Veränderung der Religion. Die (vorherrschende) Sitte der Brandbestattung in altslawischer Zeit ordnet Brather nicht als Kennzeichen von Religion ein, sondern sieht sie als ganz von den Traditionen der individuellen Bestattungsgemeinschaft bestimmt.

Insgesamt beurteilt Brather die spezifische Entwicklung im Norden des westslawischen Gebietes als Reflex auf die politische Situation, in der sich eine eigene Religion als Gegengewicht zum umgebenden Christentum erheblich weiterentwickelt habe und die von Thietmar

erwähnten Stammesgötter „Garanten eigenständiger Existenz der heidnischen Gesellschaften“ (S. 324) wurden. Die Religion ist somit Bestandteil einer sich bewusst abgrenzenden ethnischen und politischen Gruppenidentität.¹³

Biermann und Lübke 2013

Zur Vorbereitung der großen Ausstellung „CREDO – Christianisierung Europas im Mittelalter“¹⁴ 2013 in Paderborn wurden 2012 und 2013 zwei Tagungen veranstaltet. Ihre Ergebnisse sind als pointierte Beiträge in den Text-

¹³ So spitzt Brather zu: „Die Auseinandersetzungen zwischen christlichen ‚Fürsten‘ und ‚heidnischer Reaktion‘ bei den Elbslawen zeigen, daß Glaubensfragen zugleich Machtfragen waren“ (S. 331).

¹⁴ Ein Titel, das sei nebenbei bemerkt, der völlig ausblendet, dass Europa keineswegs jemals vollständig christianisiert war; man denke an die Existenz jüdischer Gemeinden, das islamische Spanien oder die Verbreitung des Islams durch tatarische Gruppen ab dem 13. Jh.

weis auf den Erzeuger auch auf eine apotropäische Wirkung hin gedacht gewesen seien (S. 197, 332).

band des Ausstellungskatalogs (Stiegemann u. a. 2013) eingeflossen. Der Schwerpunkt der Aufsätze von Biermann und Lübke liegt jeweils darauf, die Religion der Slawen im Bereich des heutigen Nordostdeutschlands und angrenzenden Polens (Hinterpommern) zum Zeitpunkt des Einsetzens der Christianisierung im 10. Jh. darzustellen.

„Religion der Slawen“ – Lübke

Chr. Lübke (2013) geht in seinem vierseitigen Artikel von einer Zusammenschau der schriftlichen Quellen und ausgewählter archäologischer Befunde aus (Schema 5). Er arbeitet dabei den Gedanken einer Sonderentwicklung im Gebiet des heutigen Nordostdeutschlands und des nordwestlichen Polens heraus, die durch den Abbruch der schon begonnenen Christianisierung im 10. Jh. ausgelöst wurde. Lübke rekonstruiert für die frühslawische Zeit (6.–9. Jh.) anhand von unterschiedlichen Traditionen (Sagen, volkstümlichen Erzählungen) einen an Naturphänomenen¹⁵ orientierten Kult, in dem ein an allgemein indoeuropäischen Vorstellungen anknüpfender Polytheismus vorherrschte. Die insgesamt kaum strukturierte Religion wurde von den Gemeinschaften (Familien, Siedlungsgemeinschaften) getragen. Ein charakteristisches Merkmal ist dabei die Verehrung der Ältesten der einzelnen Gemeinschaften. Als archäologische Belege zieht Lübke für die Ahnenverehrung die Kopfbohlen von Groß Raden heran, die er als „Ahnenpfähle“ deutet (Lübke 2013, 406). Grundzüge dieser Religion haben sich nach Lübke bis in das 13. Jh. hinein erhalten können, was sich u. a. in kleinen Figuren und den Kiewer Eiern widerspiegelt.

Unter dem Eindruck der weiträumigen Kontakte insbesondere an der Ostseeküste und in Nachbarschaft zum fränkischen Reich veränderten sich nach Lübke im 9. Jh. die religiösen Vorstellungen und es wurde begonnen, Kultplätze baulich zu gestalten.¹⁶ Quellenkritisch merkt Lübke an diesem Punkt die dichtere schriftliche Überlieferung und die intensive archäologische Erforschung dieser Region (im wesentlichen Brandenburg, Ostholstein, Mecklenburg-Vorpommern und Hinterpommern) an. Die zunächst langsame Wandlung der Kultpraxis beschleunigte sich erheblich nach der vorübergehenden Einrichtung christlicher Kirchen und Organisationsstrukturen im 10. Jh. sowie

der nach Lübke deutlich religiös konnotierten Auseinandersetzungen nach 983. Im Zuge dieser Ereignisse ist im gesamten Raum eine Gentilreligion entstanden, bei der die verschiedenen Verbände eigene Kultplätze für einen eigenen jeweiligen Hauptgott schufen. Als Beleg zieht Lübke einerseits die Berichte über Götterfiguren und Kultplätze heran sowie die Ausgrabungen in Oldenburg, die eine Abfolge von Bischofskirche und „gentilreligiöser Opferstelle“ (Lübke 2013, 407) ergeben haben.

Im Bereich des akephalen, neu entstandenen Liutizenbundes hatte die Religion im 11. Jh. eine identitätsstiftende Funktion. Nach Lübke war damit „die weitere Institutionalisierung der Religion mit einer henothelistischen Steigerung auf den Gott Svarozic inklusive der Ausbildung einer spezialisierten Priesterschaft untrennbar verbunden“ (Lübke 2013, 407). Der Verbund wehrte sich nach Lübke gegen jegliche Fürstenmacht der christlichen Gegner mit einer „heidnischen, scharf antichristlichen“ Reaktion. Die Entwicklung einer ausdifferenzierten Gentilreligion erreichte ihren Höhe- und zugleich Endpunkt auf Rügen mit dem Tempel des Swantewit auf Arkona (ebd., 408).

Der kompakte Beitrag von Lübke weist einige im vorliegenden Zusammenhang besonders interessante Unterschiede gegenüber den zuvor betrachteten Texten auf. Dies betrifft erstens die von Lübke vorgenommene gemeinsame Behandlung von Phänomenen und vermuteten Praktiken, die sowohl Herrmann wie auch Brather zwei unterschiedlichen Kategorien, nämlich einerseits Religion und andererseits Magie, Zauberei und Aberglauben zugewiesen haben. Implizit vollzieht Lübke diese Trennung aber dann doch für die Zeit des 11. bis 12./13. Jh., indem er für diesen Zeitraum einerseits die Entstehung einer henothelistischen Religion (ein Polytheismus, in dem aber ein Gott als vorherrschend angesehen und verehrt wird) herausstellt, andererseits aber das Fortleben der älteren Vorstellungen bis nach der Christianisierung postuliert.

Ein weiterer Unterschied gegenüber Brather und Herrmann ist die sprachliche Trennung zwischen dem Quellenbegriff „Tempel“¹⁷ und dem von Lübke selbst – mit Ausnahme seiner Beschreibung des „Heiligtums“ und „Tempels“ von Arkona – verwendeten Begriff „Kultplatz“

15 Die Verehrung von Naturphänomen illustriert Lübke mit Thietmars Bericht über *Glomuzi*.

16 Den Kultplatz von Groß Raden ordnet Lübke dabei als eines der frühesten Beispiele ein; s. dazu aber die bereits von Brather (2001a) aufgenommene Neudatierung der Befunde, die auch von Biermann (2013) berücksichtigt wird.

17 Zur Vereinfachung soll an dieser Stelle die deutsche Übersetzung aus den lateinischen Quellen als Quellenbegriff bezeichnet werden. Tatsächlich ist die Übertragung der ursprünglich aus der Antike kommenden Begriffe, mit denen die mittelalterlichen Autoren eine ihnen fremde Welt beschreiben wollten, problematisch (Rossignol 2013; Janson 2014).

(und im Falle der Befunde von Oldenburg zudem „Opferstelle“).¹⁸ Mit dem Begriff des Kultplatzes wird die von ihm vermutete kontinuierliche Entwicklung von kaum gestalteten natürlichen Plätzen bis hin zu den in den Berichten der Chronisten beschriebenen Bauten greifbar. Gleichzeitig stellt er eine Distanz zu den historischen Quellen her. Die überlieferten Berichte sieht er wie zuvor auch Herrmann und Brather als politisch gefärbt und von Missverständnissen durchzogen, verursacht durch kulturelle Fremdheit, nicht selten zudem Sprachbarrieren. Darüber hinaus weist Lübke auf das Problem der *Interpretatio Christiana* hin, der Übertragung der christlichen Denkmuster und Begrifflichkeiten der Chronisten auf die Lebenswelt der slawischen Gemeinschaften (Lübke 2013, 405).

Noch an einem weiteren Beispiel lässt sich der unterschiedliche Umgang mit den Schriftquellen bei dem Historiker Lübke und den Archäologen Herrmann und Brather zeigen: Zwar enthält sich Lübke der Verwendung der interpretierenden Begriffe aus den Quellen, zugleich beurteilt er aber die darin enthaltenen Beschreibungen der Götterbilder als realistisch genug, um aus ihnen den Verlust aller einstigen Figuren zu schließen. Im Gegensatz dazu übernehmen Herrmann und Brather die objektsprachlichen, deutenden Begriffe der Schriftquellen, greifen die detaillierten Beschreibungen jedoch nur wahlweise auf (so die Schilderungen Saxos zum Tempel von Arkona). Ungeachtet dessen ordnen beide Archäologen die reichlich schlichten, eher kleinen anthropomorphen Holzfiguren als Götterbildnisse ein, die in einem Zusammenhang mit den Tempeln gestanden haben sollen (Brather 2001a, 325).

„Die Christianisierung der Nordwestslawen aus archäologischer Sicht“ – Biermann

Der acht Seiten umfassende Beitrag von Biermann konturiert die auch bei Lübke vorgebrachte Überlegung einer Sonderentwicklung bei den Ostseeslawen hin zu einer Gentilreligion im 10.–12. Jh. Dabei stützt sich Biermann u. a. auf eine Umdatierung des sog. Tempels von Groß Raden

und arbeitet die Ergebnisse von T. Kempke und I. Gabriel zu Kirche, Sakralbezirk und Gräbern in Oldenburg ein (Schema 6). Für die frühslawische Zeit berücksichtigt Biermann zusätzlich zu den bei Herrmann und Brather zusammengestellten Fundkomplexen noch Waffenfunde aus den Flüssen Vorpommerns und das Gefäßdepot von Schmerzke als archäologische Zeugnisse kultischer Handlungen. Sie alle sind nach Biermann Zeugnis einer einfachen Religion ohne institutionellen Überbau und ohne zentrale, baulich gefasste Kultplätze.

Ausgehend von den schriftlichen Berichten und den Befunden von Tempeln (z. B. Groß Raden, Wollin und Gützkow) sowie Kirchen (z. B. Alt Lübeck, Oldenburg) innerhalb und direkt bei den Burgen ergibt sich für Biermann ab dem fortgeschrittenen 10. Jh. das Bild einer gentilreligiösen Gesellschaft. Sie hat sich wesentlich durch die Auseinandersetzung mit den umliegenden Mächten geformt. Dabei, so spitzt es Biermann zu, sei die Religion absichtsvoll zur Stiftung einer eigenen Identität eingesetzt worden und es habe ein „Glaubenskampf“ eingesetzt (S. 413). Die eigene nicht-christliche Religion war nach Biermann eine „vielschichtige polytheistische Religion, in der sich naturreligiöse Vorstellungen und Orakelpraktiken mit der Verehrung eines komplexen Pantheons [...] mischten“ (S. 409). Parallel zur Verfestigung der Gentilreligion und vorangetrieben durch die Entwicklung einer Priesterschaft sind in alle Bereiche der Gemeinschaften Aspekte der christlichen Religion eingeflossen und durchaus individuell aufgegriffen worden, wie unterschiedliche Gegenstände in den Gräbern zeigen. Insbesondere aber ist nach Biermann der Wandel des Bestattungsritus hin zum Vorherrschen der Körperbestattung als Aufgreifen christlicher Vorstellungen zu verstehen, ohne dass dies eine Christianisierung bedeutet hat. Als entscheidende Hemmnisse für die wiederholten Versuche der slawischen Eliten, den christlichen Glauben einzuführen, haben sich nach Biermann die Fremdbestimmung und die Belastung durch die von den neuen Herrschern erhobenen Tributzahlungen erwiesen.

Zwischenergebnis

Die vier untersuchten Texte zeigen große Gemeinsamkeiten in der Beurteilung und Behandlung der einbezogenen archäologischen Quellen. Der Schwerpunkt liegt auf den wenigen anthropomorphen Figuren aus Holz sowie den baulich gestalteten Plätzen, die als Kultplatz oder auch Tempel interpretiert werden. Sukzessiv erweitern Brather, Biermann und Lübke die schon von Herrmann versammelten Objekte um weitere Kategorien. Namentlich sind dies

18 Außer Acht gelassen werden kann hierbei nach unserer Meinung die Verwendung der Bezeichnung „Tempel“ für den Bau in Groß Raden in der Bildunterschrift von Abb. 230, S. 407. Wie auch für die übrigen Abbildungen im Beitrag besteht annähernd keine überzeugende Verbindung zum Text (s. Abb. 228, S. 405 sowie Abb. 231, S. 408) und in den Bildunterschriften vorkommende Begriffe und Beschreibungen stechen hervor („Opferstätte“ Abb. 228, S. 405; „kennzeichnendes Attribut slawischer Götter“ Abb. 229, S. 406). Es ist somit fraglich, inwieweit Lübke seinen Beitrag selbst mit den Abbildungen und Bildunterschriften angereichert hat oder diese in einem späteren Schritt hinzugefügt wurden.

Entwicklung

(6.–) 7. Jh.

„eher dürftige“ Bauernkultur; lokal organisierte Kultpraxis; Polytheismus u. Pantheon

Waffenfunde Flüsse Vorpommerns, Gefäßdepot Brunnen von Schmerzke

8. u. 9. Jh.

trotz großer Burgen u. Handelsplätzen weiterhin kaum Hinweise auf organisierte Kulte

Stab von Scharstorf (kein Tempel in Groß Raden , Feldberg u. Ralswiek sehr fraglich)

schneller deutlicher Wandel

ab 10. Jh.

kurzfristige Christianisierung, anschließend Entwicklung traditioneller Religion unter Adaption christl. Elemente (Tempel, erste Körperbestattungen) u. wiederholt temporär christl. Eliten bei gentilen Verbänden

Bis zu 20 archäolog. u. schriftl. belegte **Tempel Götterbildnisse** verschied. Größe u. Ausführung (Holzfiguren, kleine Metallfiguren, Kultbilder aus Stein in Pommern)

Kreuzanhänger, Buchbeschläge, Reliquienkästchen

Kirchen in u. a. Starigard/Oldenburg, Alt-Lübeck

~ 11. Jh.

Ablösung der Brandbestattung und **annähernd vollständiger Übergang zur Körperbestattung** o. Übernahme christl. Glaubens, einzelne Kammergräber mit zahlreichen Beigaben

Schema 6. Die von Biermann (2013) mittels der schriftlichen Überlieferung und den archäologischen Quellen gezeichnete Entwicklung der Religion bei den nördlichen Elbslawen (Zusammenstellung A. Klammt).

Bodenzeichen, figürliche Ritzungen auf Gefäßen, Beschlügen und anderem, einige Typen von Schmuck, Waffenfunde in Flüssen, Gefäßdepots in Brunnen und Tieropfer. Alle diese Objekte werden dabei jeweils dem interpretativen Rahmen zugeordnet und entsprechend unter bezeichnenden Begriffen zusammengefasst wie z. B. „Tempel“, „Kultplatz“, „Amulett“. Eine definitorische Abgrenzung gegenüber anderen Gegenständen erfolgt nicht und die so gebildeten Objektkategorien werden nicht erklärt. Rituale und rituelle Handlungen werden kaum thematisiert, auch nicht im Zusammenhang mit Flussopferfunden und den Deponierungen von Teilskeletten in Oldenburg. Gleichzeitig messen die Autoren gemeinschaftlich durchgeführten Orakeln und Opferungen jedoch großes Gewicht

bei der Etablierung politischer Gemeinschaften im 10./11. Jh. zu.

Insgesamt stehen bei allen vier Autoren die einzelnen Objektgruppen der archäologischen Überlieferung unverbunden nebeneinander und der Zusammenhang wird im Wesentlichen über die Zuordnung zu den Schriftquellen hergestellt. Die enge Verwobenheit mit der – erst spät einsetzenden – Überlieferung zeigt sich auch in einzelnen generalisierenden Aussagen. Zu nennen ist die allen Autoren gemeinsame Einschätzung der geringen Bedeutung von Frauen in der Religion und bei der Ausübung religiös motivierter Handlungen sowie die Einordnung von Geburt, Hochzeit und Tod als häuslich-individuelle Ereignisse. Kaum bedacht wird dabei offensichtlich, dass sich beides jeweils den Beobachtungen

der männlichen Chronisten größtenteils entzogen haben mag.

Auffallend ist zudem, dass Grabfunde eine untergeordnete Rolle spielen. Allein der Wandel der Bestattungssitten – von der Brand- zur Körperbestattung – wird als Kennzeichen eines fundamentalen Wandels der Religion gedeutet. Dieser Wandel wird aus der Zunahme von (für uns vermeintlich lesbaren) Manifestationen von Kult (Figuren, Stätten, zeitgenössische Berichte) erschlossen. Die Autoren beurteilen ihn als Bedeutungsgewinn der Religion und eine zunehmend komplexere Vorstellungswelt, die sich in der Auseinandersetzung mit der christlichen Religion ergab. Implizit wird damit vorausgesetzt, dass das Christentum „entwickelter“ und Ausgangspunkt, Motor für die Veränderung der traditionellen Religion war.

Untersuchung II – eine religionsdiagnostische Lektüre

Der zweite Untersuchungsgang fußt auf der Rekonstruktion der Deutungsprofile der herangezogenen Texte. Er trägt nun aber religionstheoretische Kernfragen an die Texte heran, die u. E. beim kulturwissenschaftlichen Rückgriff auf Deutungen von Religion virulent werden. Diese Fragen verfolgen wir auf vier Etappen, die sich zunehmend spezifischer mit den archäologisch-historiographischen Sachfragen beschäftigen: Es geht erstens um die Rede von „Religion“ generell, zweitens um das scheinbar selbstverständliche und unausweichliche Begriffspaar „heilig und profan“, drittens um den Gebrauch konkreter Terme und Terminologien (wie „Tempel“ und „Götterbilder“) sowie schließlich viertens um deutende Narrative rund um die „gentilreligiösen Gesellschaften“ bei den Liutizen.

Religion: Begriff und Themenfeld – eine Problemanzeige

Wer von Kultur redet, der kann von Religion schwerlich schweigen. Das Themenfeld Religion drängt sich förmlich auf, wenn vom Werden und Wandel, von Geschichte und Geschichten die Rede ist. Wer von Religion redet, hat freilich Bestimmtes im Sinn – zum Beispiel eine bestimmte Taxonomie.

„Die Kulte und Magie der Urgesellschaft waren auf das Diesseits gerichtet! [...] Ganz in jenem Rahmen bewegten sich Kult, Magie, Aberglaube und Religion der slawischen Stämme“ (Herrmann 1985, 309).

Davon handelt diese Etappe unserer Analyse: Was meinen Menschen, die von Religion oder Religionen, von religiöser Praxis oder Formen der Religion reden? Wir treten also zurück von der Selbstverständlichkeit, mit der Religion üblicherweise nicht als erklärungsbedürftig,

sondern als Erklärung für Erklärungsbedürftiges in Stellung gebracht wird – wenn es z. B. heißt: „Die frühmittelalterlichen Nordwestslawen im heutigen nordostdeutschen Raum [...] hatten eine polytheistische Religion, in der sich naturreligiöse Vorstellungen und Orakelpraktiken mit der Verehrung eines komplexen Pantheons meist kriegerischer Gottheiten mischten“ (Biermann 2013, 409a).

Um dieser Frage auf den Grund zu gehen, bietet sich natürlich zunächst selbst eine geschichtswissenschaftliche Methode an, nämlich die begriffshistorische Rückfrage. Etymologisch lässt sich das Aufkommen des Begriffs „Religion“ nicht abschließend klären. Die Rezeptionsgeschichte bis ins europäische Mittelalter legt eine spezifische Deutung nahe: Religion meint demnach kultische Praxis, besonders das traditionsbezogene Handeln. Diese Abkunft von *relegere* „sorgsam beachten“ wird von Cicero (gest. 43 v. Chr.) als *cultus deorum*, also „Pflege der Götter“, ausgelegt. Der Gegenbegriff zu *religio* scheint *superstitio* gewesen zu sein – mit der dezidiert wertenden, also dem Innenraum der so verstandenen Religion entlehnten Bedeutung, Falsches zu tun. Diese Ausrichtung des Begriffs, in der das (vermeintlich) richtige Handeln und nicht das richtige Denken bzw. Glauben im Vordergrund steht, findet sich noch bis ins Mittelalter in den christlichen Ordensgemeinschaften.¹⁹ Dem konfessionellen Zeitalter ab dem 16. Jh. ist dann nicht nur die bewusste Herausbildung vergleichbarer, aber klar unterschiedener Bekenntnisformen (protestantisch – katholisch) geschuldet, sondern erstmals auch die Herausbildung eines Kollektivbegriffs von „Religion“: Trotz des Streits um die „richtige“ Konfession entsteht ein Begriff für das Gemeinsame der unterschiedlichen Glaubensarten, unabhängig von der eigenen Position.²⁰

In der folgenden Epoche der Aufklärung gewinnt dieser Kollektivsingular weiter Kontur. Die Vorstellung von einem idealen, die Vielfalt von Religionen überspannenden Konzept der Religion dominiert. Unter der Hand bleibt das Christentum weithin Maß aller Dinge, da vorausgesetzt oder angenommen wurde, im Christentum habe sich das Ideal von „Religion“ am stärksten ausgeprägt. Wesentliche Bestandteile einer vermeintlich allgemeinen Religionsdefinition sind genuin christliche Vorstellungen aus

¹⁹ Hock 2002, 10 f.; Figl 2003, 63 f.; Casadio 2010; Schlieter 2010, 13–16.

²⁰ So arbeitet es J. Matthes (1992) im Horizont seiner These heraus, über „Religion“ lasse sich stets nur als diskursiven Tatbestand sprechen, als Ergebnis einer gesellschaftlichen Übereinkunft, dieses oder jenes als Religion zu bezeichnen.

einem geistesgeschichtlich-europäischen Kontext (Hock 2002, 11 f.). Vorsichtiger gesagt gilt: „Die Erfahrungen mit Christentum, Judentum, Islam und Antike formen sich zu einem ‚prototypischen‘ Bild von Religion“ (Stolz 2001, 34).

Nun gilt für jeden einigermaßen anspruchsvollen Begriff: Er hat historisches Gepäck. Potentiell problematisch wird die kulturspezifische Aufladung freilich, wenn es um die Hermeneutik von Kulturen geht, deren Fremdheit auf der Hand liegen müsste. Dies gilt v. a., wenn es um einen Begriff wie Religion geht, dem die Spuren ganz spezifischer, sehr intensiver Auseinandersetzungen der jeweiligen religiösen Akteure anhaften – Fragen von Glaube und Aberglaube, von Wahrheit und Häresie, von Universalität und Konfessionalität. Wer also in der Archäologie von Religion spricht, um eine vor- oder auch außerchristliche Praxis zu beschreiben, trägt all das mit heran: Mit der Rede von „polytheistischer Religion“ zum Beispiel ein ganzes Set von Klassifizierungsmerkmalen, Bewertungen, Ideen zur Religionsentwicklungen etc. Umgekehrt wirft der Begriffsgebrauch also auch ein Netz aus Vorverständnissen aus: Es zieht nur an Land, was sich in dieser Maschenweite verfängt – Kult, Magie und Aberglaube.

Diesem Problem sehen sich auch Disziplinen wie Religionswissenschaft oder Kulturanthropologie ausgesetzt. Eines der Hauptarbeitsfelder der Religionswissenschaft geht darauf zurück: die Entwicklung einer Metasprache. Mit metasprachlichen Begriffen soll, idealerweise wertneutral, eine hohe Bandbreite einzelner Phänomene erfasst werden. Die Begriffe sollten nicht durch die Verwendung in speziellen geistesgeschichtlichen Kontexten vorbelastet und nicht Bestandteil einer religiösen Objektsprache (also der Selbstbeschreibung religiöser Praxis – egal welcher Religion) sein.

Darum wird in der Religionswissenschaft²¹ nicht mehr vom „Priester“ gesprochen, sondern allgemein vom „religiösen Spezialisten“ oder speziell „Kultfunktionär“; nicht mehr von „Tempel“, sondern allgemein „Sakralbau“ oder speziell „Kultbau“ (sofern mit „Tempel“ ein Ort gemeint wird, an dem rituelle Handlungen vollzogen werden). Was auf der Ebene materialer Beschreibungen im Großen und Ganzen gelingt, löst aber nicht alle Probleme: So ist es in der über hundertjährigen disziplinären Eigenständigkeit der Religionswissenschaft nicht gelungen, eine konsensfähige Definition für den Begriff Religion zu entwickeln oder ihn durch einen anderen Begriff zu substituieren. Der einzige Kon-

sens besteht im Eingeständnis des Dissenses darüber, was Religion denn nun eigentlich ist oder ausmacht oder leistet.

Was folgt daraus für die archäologische Rede von Religion? Wir haben als Autorenteam unterschiedliche Auffassungen. Wir stimmen einerseits darin überein, dass die Berücksichtigung der Metasprache Anlass gibt, um eigene Vorstellungen zu klären und klarer zwischen Beschriebenem und Beschreibung zu differenzieren.

Wenn eine bzw. einer aus unserem Autorenteam von „Glauben“ spricht, dann liegt dem nämlich zunächst sehr wahrscheinlich ein anderes Religionsverständnis zugrunde als etwa das von Thietmar von Merseburg. Jede bzw. jeder von uns kann aber „Glauben“ verwenden, wenn wir den Begriff jeweils referenzieren. Ähnlich ist es mit Religion: Was fasse ich als Autorin/Autor darunter und worin (wenn überhaupt) besteht beispielsweise der Unterschied zu „Magie“?²²

Andererseits setzen wir unterschiedliche Akzente mit Blick auf die wünschenswerte Forschungshaltung: Aus religionswissenschaftlicher Sicht birgt die Metasprache²³ den Vorteil, dass man sich als Archäologin, als Archäologe des Modellhaften und der Künstlichkeit der eigenen Interpretationsansätze bewusst wird. Sie beleuchtet auch den Abstand des eigenen christlichen Grundverständnisses (was die ganz überwiegende Mehrheit der Archäologinnen und Archäologen in diesem Forschungsfeld teilt) von dem ebenfalls christlichen, aber doch sehr anderen Grundverständnis der Zeitzeugen. Und das ist dann mehr als nur die stets erwähnte „tendenziöse Einfärbung“ der christlichen Berichtersteller.

Aus religionsforschender Sicht versetzt der kritische Umgang mit Begriffen nicht in einen Raum ohne Herkunft. Auch der Versuch, „neutral“ von Religion zu sprechen, trägt eine kultur- und zeitbedingte Option ein: Selbst- und Weltbild sowie Zeitgeist und wissenschaftliche Paradigmen. Genauso wichtig wie die Reflexion des bleibenden Abstands zum Gegenstand

22 „Magie“ wurde oft abwertend im Gegensatz zur „richtigen“, zumeist eigenen Religion verwendet. In den aktuellen religionswissenschaftlichen Debatten wird „Magie“ als spezifische Form der Wirklichkeitskonstruktion gleichberechtigt mit „Religion“ verstanden und nicht mehr mit dem Label „Magie“ versehen (vgl. dazu Roth 2016, 198 Anm. 483).

23 Das Leitmedium einer kulturwissenschaftlich arbeitenden Religionswissenschaft, das angetreten ist, ein metasprachliches Nachschlagewerk zu entwickeln, ist das „Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriff“ in fünf Bänden (Cancik u. a. 1988–2001). Neueren Datums und mit einer Ausrichtung auf „Kommunikation/Medien/Ästhetik“ ist das „Metzler Lexikon Religion“ in vier Bänden (Auffarth u. a. 1999–2002). Für einen schnellen Griff hinsichtlich der Terminologie: „Wörterbuch der Religionen“ (Auffarth u. a. 2006).

21 Hier im Sinne von in der Mehrheit der zeitgenössischen religionswissenschaftlichen Untersuchungen.

erscheint aus dieser Perspektive die Offenlegung der eigenen Tendenzen und Interessen.

Das Begriffspaar „heilig“ und „profan“: zentrale Deutungskategorie auf dem Prüfstand

Die angesprochenen Paradoxien und Dilemmata der Religionsdeutung beschränken sich nicht generell auf weiträumige „Diagnosen der Religion“. Sie lassen sich in vielfältige Deutungskategorien hinein verfolgen. Besonders aufschlussreich ist die Semantik, die dem Gegenstandsbereich des Religiösen Konturen verleihen soll – allen voran die Rede von heiligen Orten, Gegenständen oder Räumen: „Die Götter wurden in Tempeln oder *heiligen Hainen* verehrt [...]. Die Präsenz der Gottheit suchte man auf verschiedene Weise zu erwirken. [...] Dem Gott [Prove, Ergänz. Verf.] waren *sehr alte heilige Eichen* geweiht. Ein freier Hof umgab die Bäume, und ein sorgfältig gearbeiteter Holzzaun grenzte den *heiligen Bezirk* ab. Zwei prächtige Tore führten in das *Heiligtum*. Ein Priester, Mike mit Namen, betreute es“ (Herrmann 1985, 310f., Hervorhebung von Verf.).

Der von uns in diesem Zitat exemplarisch hervorgehobene Begriff des Heiligen steht beispielhaft für fundamentale Vorprägungen bei der Interpretation bzw. Identifikation von Religion. Im Hintergrund steht die auf den ersten Blick gar nicht aufregende, weil in unserem Kulturkreis gegenwärtig so zwingend erscheinende Leitunterscheidung zwischen „heiligen“ und „nicht-heiligen“ oder „profanen“ Sphären.

Die Geschichte des Begriffspaares heilig/profan reicht wenigstens bis in die römische Zeit zurück. Sein rasanter Aufstieg zur zentralen Deutungskategorie für die Beschreibung von „Religion“ beginnt jedoch erst im 19. Jh. (Sabatucci 1988; Bowie 2000, 139f.; Steadman 2009, 26). Er gipfelte in der Annahme,²⁴ mit dieser Polarität sei das Wesen der Religion erfasst. Die konzeptuelle Entwicklung der Analyse-kategorie stand in Verbindung mit Beobachtungen in Ozeanien, die sich auf indigene Vorstellungen von Tabu („Verbot“) und Mana („übernatürliche Macht“) stützten. Unter „heilig“ wurde in der wissenschaftlichen Literatur entsprechend etwas verstanden, das als außeralltägliche Ein-/Brüche in die Kontinuität der Lebenswelt wahrgenommen wurde. Die Interpretationen suggerierten, das derart „Heilige“ müsse als räumlich und zeitlich vom Alltäglichen ausgesondert, ihm eine Wirkmächtigkeit zugeschrieben werden. Damit korrespondierte in der damaligen

Forschung die Beschreibung des abgrenzbaren „Profanen“ (Paden 2000, 1528–1530; Koch 2006, 205f.). Heilig und profan wurden als die zwei fundamentalen Formen des In-der-Welt-Seins erachtet. Angenommen wurde weiter, der „archaische“ bzw. „primitive“ Mensch neige dazu, im Heiligen zu leben, da es für ihn „Kraft“ und „Realität“ schlechthin bedeute. Folgerichtig versuchte er es durch magische Praktiken für sich nutzbar zu machen.²⁵

Grundannahmen dieser religionsanalytisch durchschlagenden Erzählung stehen auch dem oben angeführten Textbeispiel erkennbar Pate, das insbesondere auf die Inszenierung der Grenzen des Heiligen abhebt. Neuere religionsgeschichtliche Forschungen haben allerdings eine irritierende Vieldeutigkeit des „Heiligen“ und seiner praktischen Etablierung herausgearbeitet:

- a) *Zweifel am Dual*: Die Annahme statischer Abgrenzungen, überhaupt die starke Konzentration auf eine duale Polarität, wird darum grundsätzlich in Zweifel gezogen. Es zeigt sich, dass sowohl Reines als auch Unreines von Praktiken der „Aussonderung“ betroffen sind;²⁶
- b) *Instabilität der Kategorie*: Die Deklaration als „heilig“ erfasst schwer vergleichbare Gegenstandsbereiche: Kosmologien (altindisch: Wiedergeburtenskreislauf [*samsara*]), transzendente Wesen (Gottheiten, Ahnen), Übergangsbereiche räumlicher (Sakralbauten), zeitlicher (Tagundnachtgleiche, Sonnen-/Mondfinsternis), biologischer (Geburt und Tod) oder sozialer (Heirat und Initiation) Provenienz. Wie bei allen binären Codes gibt es Umkehrungen im Verständnis davon, was als heilig und was als profan gelten kann (Leach 1978, 68–82);
- c) *Machtinteresse vs. gelebte Religion*: Der Versuch, religiöses Leben in der eigenen Gegenwartsgesellschaft zu beschreiben, förderte zudem zutage, dass die klare Abgrenzung „heiliger Intensität“ in erster Linie die Werte religiöser Institutionen, also etwa der katholischen Kirche, widerspiegelt. Das Selbstverständnis eines religiösen Menschen, einer Gruppe, lässt „heilige Intensität“ kaum plausibel beschreiben;
- d) *Mikroprozesse*: Unter kulturwissenschaftlichen Gesichtspunkten beobachtete die religionswissenschaftliche Forschung vielmehr, dass die Akteure einer Gruppe selbst im Rahmen ihrer soziokulturellen Umstände

²⁴ Eine in religionssoziologischen Theoriefamilien bisweilen heute noch zu erahnende Annahme.

²⁵ Dazu kritisch Eliade 1990, 15, 17.

²⁶ Hierzu und nachfolgend Paden 2000, 1529f.; Koch 2006, 205.

diskursiv aushandeln, was bei ihnen als „heilig“ gilt (Waardenburg 1986, 30ff.). Eine inhaltliche Füllung des Konzepts läge nur von dieser gelebten Konvention her nahe; der Hinweis auf Grenz-Inszenierungen oder formale Besonderheiten reicht nicht hin, um Artefakte, Gebäude oder Anlagen als heilig zu qualifizieren.

Wenn sich also auch der Sinn der Qualifikation von Orten oder Phänomenen als „heilig“ erahnen lässt: In religionsbezogenen Fachdiskursen wird die Analyse-kategorie nur noch unter großen Vorbehalten herangezogen. Zu kulturspezifisch und komplex sind die Formationen religiöser Traditionen, noch dazu fortwährendem Wandel unterworfen. Erst recht wird die Reduktion von „Religion“ auf das „Heilige“ als unzulässige Vereinfachung erachtet.

Aber auch in anderer Hinsicht hat die Kategorie an Überzeugungskraft eingebüßt: Allzu gerne wurde sie mit einem „archaischen“ Gesellschaftszustand und „magischen“ Vorstellungen in Verbindung gebracht, die das Niveau einer ausgeformten und durchgeklärten Religion entwicklungsgeschichtlich noch nicht erreicht hätten. Dieser suggestiven Rede über ein urwüchsiges Heiliges steht freilich ein evolutionistisches Modell des 18. Jh. Pate, das *grosso modo* die lineare, aufsteigende Abfolge „Magie → Religion → Wissenschaft“ als zwingende Entwicklung zunehmender Zivilisationsstärke betrachtet.²⁷ Die westliche Zivilisation steht dabei Modell – als Maß aller Dinge.

Zielt die Reflexion über den Umgang mit Religion im Forschungszusammenhang insgesamt auf die Ausprägung einer gegenstands-bewussten Haltung, geben die Überlegungen zum Begriffsfeld heilig/Heiliges Anlass zur Überprüfung der Analysen im Einzelnen:

- Inwiefern tragen Klassifikationen und Terminologien bereits ausgeformte (eurozentrische, christentumsspezifische, fortschritts-gläubige) Normsysteme und Hierarchien an das Untersuchungsmaterial heran? Dabei geht es nicht in erster Linie um die Installation möglichst politisch korrekter Alternativen, sondern v. a. um eine begriffskriti-

sche Beschreibungsweise, die mehr Energie darauf verwendet, zu begründen, welche Gründe für die Ansprache von etwas als religiös, heilig, magisch usw. sprechen;

- Besonderes Augenmerk verdient dabei die beschreibende Rekonstruktion des archäologischen Fundbilds: Welche Grenzziehungen, Hervorhebungen, Konstellationen, Szenen lassen sich beschreiben, womöglich ohne allzu schnelle oder sogar ganz ohne Rückbindung an die großen Semantiken der Religionsdiskurse der letzten drei Jahrhunderte?

Tempel, Priester, Kult: von Nutzen und Grenzen objekt-sprachlicher Begriffe

Alle untersuchten Texte nutzen die zeitgenössischen Berichte von Adam von Bremen, Ibn Fadlan, Helmold von Bosau und Thietmar von Merseburg, Saxo Grammaticus und die drei Viten Otto von Bamberg. Sie weisen jeweils auf Probleme der Rezeption hin. Biermann schreibt hierzu: „Die einen [schriftl. Quellen, Anm. Verf.] sind spärlich und – da durchweg aus christlicher und überdies deutscher, dänischer oder polnischer Perspektive verfasst – meist tendenziös“ (Biermann 2013, 410).

Brather stellt fest: „Sie [die Überlieferung in zeitgenöss. Berichten; Anm. Verf.] besteht vor allem aus Missionsberichten und Heiligenviten und bietet damit nur ein (mitunter bewusst) verzerrtes Bild, das nicht selten auf Topoi zur Kennzeichnung des heidnischen Glaubens zurückgreift. Daher stammt auch die Gegenüberstellung aus positiv verstandener (christlicher) Religion und negativ gemeintem Kult“ (Brather 2001a, 318).

Noch ausführlicher äußert sich der Historiker Lübke: „Diese Form der Fremdwahrnehmung aus der Sicht der Christen, denen es offenbar überwiegend an der Bereitschaft mangelte, sich mit der geistigen Vorstellungswelt der Slawen zu beschäftigen, und denen daher in der Forschung eine *Interpretatio Christiana* [...], das heißt eine Deutung aus christlicher Sicht samt der Übertragung christlicher Vorstellungen und Begriffe, attestiert wurde, ist bei der Analyse der von ihnen verfassten Berichte über das slawische ‚Heidentum‘ zu berücksichtigen. Mitunter mögen es auch die Kenntnisse der antiken Götterwelt gewesen sein, welche die Erwartungshaltung der Autoren gegenüber der slawischen Religion bestimmten“ (Lübke 2013, 405).

Dem quellenkritischen Bewusstsein zum Trotz teilen die Analysten ihre Beschreibungs-sprache wesentlich mit den mittelalterlich-christlichen Chronisten – im Bereich der quellen-eigenen Begriffe: Gott, Götter, Götterbilder, Polytheismus, Tempel, Kult, Orakel, Blut- und

²⁷ Deutlich vertreten wird dies bei Herrmann (1970, 249; unverändert in der Neuauflage 1985, 249): „Zur Deutung des vom damaligen Wissensstand Unerklärlichen entstanden kultische und religiöse Vorstellungen und Anschauungen.“ Bedeutende Vertreter des evolutionistischen Religionsbegriff: É. Durkheim (gest. 1917), E. B. Tylor (gest. 1917), J. G. Frazer (gest. 1941). Zur religionswissenschaftlichen Reflexion der Verwendung eines evolutionistischen Religionsbegriffs s. Hock 2002, 38–44.

Menschenopfer, Allerheiligstes, Priester, Magie, Wahrsagerei, Zauberei usw. Sie sind Teil der Sprachwelt des Christentums und sie haften, wie Lübke es genau umreißt, am Kontext des Christentums – also dem Weltbild und mittelalterlichen Wissenshorizont der Chronisten, mit all ihren vielschichtigen Implikationen. Diese Begriffe gehören also zur „Objektsprache“ – die Sprache religiöser Auseinandersetzungen, auf die es wissenschaftlich zu schauen gilt. Mehr noch: Die von Außenstehenden zur Beschreibung einer ihnen fremden Lebenswelt und Religion verwendet wird.

Als vermeintlicher Grundwährung der Religion fragen die Berichterstatter zuerst nach Göttern und destillieren das, was sie sehen und erzählt bekommen, daraufhin. Verschiedene Namen, Riten und Verbildlichungen lassen sich mit der Suche nach Gott und Göttern nur durch die Einsicht auflösen, jede *gens* habe ihren eigenen Gott gehabt. Die Archäologie sucht, einerseits geleitet durch die mittelalterlichen Schriftquellen, andererseits selbst aus ihrem christlich geprägten Vorverständnis heraus, ebenfalls nach Göttern und findet Idole und Abbilder. Nicht anders verhält es sich mit der reflexhaften Suche nach Institutionen als dingfesten Agenturen, denen Verantwortung für die Lebensdeutung zugerechnet wird: Die Chronisten tendieren zur Konzentration auf Priester und Tempel als Spiegelbild von oder für Klerus und Kirchen. Die Archäologie sucht und findet Tempel und Opferstätten. Der archäologisch-materielle Befund bildet das Fundament für den direkten Rückschluss auf Sozialformen und religiöse Funktionäre – der Fund vielköpfiger Götter und Tempel, also die Verifizierung der Schriftquellen, scheint unmittelbar die Rede von Priestern zu legitimieren.²⁸

Es liegt freilich auf der Hand, dass dieses Inventar keine neutral geeichten Messinstrumente und keine unschuldigen Rubriken in die Hand gibt. Auch hier geht es nicht darum, spitzfindig das Kind mit dem Bade auszuschütten und *pro forma* Substitutionen vorzuschlagen. Es gibt keine „ungetrübte Quelle“ – und auch „tendenziöse Verzerrungen“ haben das Zeug dazu, Erkenntniswert zu liefern. Die religionsanalytisch wegweisende Idee lautet darum: Die objektsprachlichen Begriffen sind die notwen-

digen Marker, um nötiger Interpretationsstufen und möglicher Interpretationschancen gewahr zu werden. Für die sich in parteiischen Quellen spiegelnden Szenarien „slawischer Religion“ lassen sich dann Deutungsvarianten erproben. Dabei hilft die Frage, auf welche Differenzierungen die Chronisten mutmaßlich besonders gut ansprachen, welche sie notwendigerweise übersahen, was sie mutmaßlich ausblendeten. Das indiziert auch, dass sich religionsanalytische Aussagen im Bereich der Archäologie auf die Angabe von Interpretationskorridoren beschränken müssen.

Einen Vorschlag entlang dieser Ideen legte der Archäologe N. Price (2008) zur Interpretation skandinavischer Bootsgräber vor, die eine Gruppe ähnlicher, aber dennoch jeweils individueller Bestattungen bilden. Mithilfe des Berichts von Ibn Fadlan über eine Schiffsbestattung bei den Rus im 10. Jh. (922) arbeitet Price heraus, dass die Beerdigung der Schiffe/Schiffsreste am Ende aufwendiger Rituale und Zeremonien stand. Price versteht dies alles als individuelle Inszenierung der Bestattungsgemeinschaft, in der sich eine Gruppe ihrer selbst und ihrer Umwelt physisch wie metaphysisch versichert. Die Inszenierung ist durchaus religiöser Ausdruck, doch erklärt Price Religion für den betrachteten Kontext als „*personal belief, of individual relationships with the supernatural powers and the equally unique negotiations that were conducted with them*“ (Price 2008, 38).²⁹ Individuell bedeutet freilich keine persönliche Wahlfreiheit, sondern eine feste Eingewobenheit in den soziokulturellen Kontext der Bezugsgruppe. Dies leitet Price aus den von J. Callmer herausgestellten Clustern von Bestattungsformen in Südschweden heraus.

Deutlich wird: Diese Rekonstruktion verzichtet auf normierende Leitstrukturen wie Transzendenz und Immanenz, Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit und stützt ihre Beobachtungen nicht auf die eingespielten Funktionsweisen objektsprachlicher Begriffe religiöser Kulturen. Umgekehrt plausibilisiert sie, dass soziale und religiöse Rituale miteinander verwoben sind.

28 S. besonders den Hinweis Herrmanns (1985, 307f.), dass der Fund der doppelköpfigen Stele von Neubrandenburg die vorhergehende Forschung widerlegt, nach der die Beschreibung vielköpfiger Götter reine Fantasien der Chronisten gewesen seien. Indem sich das Vorhandensein dieses Bildmotivs mit mittlerweile mehreren Objekten nachweisen lässt, sieht Herrmann den Beweis erbracht, dass die Schilderungen der Berichte stimmig sind – und zwar in ihrer objektsprachlichen Dimensionierung.

29 Zu erinnern ist daran, dass sich Price in Bezug auf die Religion der Wikinger insgesamt im wissenschaftlichen *mainstream* befindet, in der die traditionsreiche Vorstellung von einer altnordischen Religion mit einem klar beschreibbaren Pantheon, Jenseitsvorstellungen usw. trotz der vergleichsweise reichen schriftlichen Überlieferung abgelehnt wird. So fasst L. Gardela (2014, 18) den Forschungsstand zusammen: „*The remarkable diversity of Viking Age finds associated with the sphere of beliefs also supports the arguments recently put forward by a number of scholars that there was never a unified Norse 'religion'*“.

Religionskonzeption konkret: die archaisch-heidnische Gentilreligion als Probe aufs Exempel

Die Sensibilität für die spezifischen Anforderungen an die Deutung von Religion, der Verzicht auf allzu schnell herangetragene Deutungsroutinen und die Notwendigkeit, überkommenes Deutungsinventar zu reflektieren, kumuliert in Anfragen an allzu großräumige und plakative Theorien über die Rolle der religiösen Praxis in der Ereignisgeschichte. Anhand der Großthese von der „Gentilreligion“ der Slawen lässt sich das veranschaulichen. Stellvertretend für einen breiten Konsens formuliert Lübke: „Die sich hierin widerspiegelnde Überzeugung des Slawen, dass die übernatürlichen Wirkmächtigkeiten des Gottes auf die Angehörigen nur seines jeweils eigenen Volkes (in der mittelalterlichen lateinischen Terminologie: *gens*) begrenzt sei, erlaubt die grundsätzliche, auch die Mentalität der Menschen unterscheidende Differenz der slawischen Gentilreligion von der christlichen Universalreligion, deren Gott seine Macht immer und überall entfaltet“ (Lübke 2013, 405).

Dieser Beschreibung steht die Idee einer Gentilreligion bei den Slawen Pate. Demnach hatte jede *gens* eine eigene religiöse Vorstellung – eine These, die zunächst Affinität zu der soziokulturellen Lesart von religiöser Praxis bei Price suggeriert. Allerdings intendiert die Diagnose „Gentilreligion“ nicht die lokale Rekonstruktion religiöser Praxis, sondern geht davon aus, dass *gens* oder Stamm (Stammesreligion) die zentrale religiöse Bezugsgröße darstellt und sich mittels prototypischer Stammesheiligtümer und Stammesgötter (bzw. besonders wirkmächtiger Naturphänomene) inszeniert. Aus unserer religionstheoriekritischen Perspektive geht das von Lübke entworfene und von den anderen Autoren aufgegriffene Bild einer Gentilreligion nicht auf.

Neben prototypischen Merkmalen wie der Verehrung der Alten und Ahnen meint Lübke (2013, 406) herausarbeiten zu können, dass Zeremonien zu Geburt, Hochzeit und Tod häuslich-familiäre Angelegenheiten gewesen seien. Diese Vorstellung leitet auch Brather, der die Gräberfelder in gesonderten Kapiteln behandelt und Grabfunde dann im Unterkapitel „Magie und Mythologie“ betrachtet (Brather 2001a, 332). Nun zeichnet es aber eine per *Lineage* organisierte Gruppe gerade aus, dass derlei Schwellenrituale die Gemeinschaft insgesamt betreffen. Zudem sind Übergangsrituale auch heute noch und in vielen religiösen Kontexten öffentlich und werden von den Institutionen der Religionen, so es welche gibt, begleitet.³⁰

Eine weitere Unstimmigkeit in der Rekonstruktion der slawischen Gentilreligion betrifft einen besonders umfangreich diskutierten

Punkt: Die Möglichkeit der zwischenzeitlichen Christianisierung einiger Gemeinschaften im Bereich des heutigen Nordostdeutschlands und der sogenannten heidnischen Reaktion. So schreibt Biermann (2013, 409): „Die dort lebenden Slawen kehrten wieder zu ihrem alten Bekenntnis zurück“. In diesem Zusammenhang will er konstatieren, dass es sich bei der slawischen Religion um eine „Glaubensangelegenheit“ gehandelt habe (ebd. 409f., 413, 415f.). Nun sind, wie oben gezeigt, Glauben und Bekenntnis Konzepte, die wesentlich in der Innenperspektive des Christentums ankernd und mit seiner Ausbreitungsgeschichte eng verbunden sind. Ein differenziertes Verständnis gleichartiger und dennoch konkurrierender „Konfessionen“ dürfte sich zudem erst im nachreformatorischen, konfessionellen Zeitalter erstmals konkretisiert haben. Es sollte darum interpretatorische Vorsicht walten, wenn es um die Beurteilung von Phänomenen des Religionswandels, machtfördernder Mission oder der Adaptation religiöser Formen geht.

Insbesondere aber ist festzuhalten, dass (folgt man idealtypischen Darstellungen einer prototypischen Vorstellung von Stammesreligion, einer Religion der *Lineage*) das Konzept religiöse Wahlmöglichkeit gleichsam per Definition ausschließt. Wenn die Grundfunktion des Religiösen darin richtig erkannt wird, ergibt die Rede von einem Glaubensbekenntnis in der Bezugsgesellschaft keinen Sinn. Mitglieder einer Abstammungsgruppe werden schließlich in ihre „Religion“ hineingeboren, die vornehmlich aus Praxis schöpft, nicht aus dem kognitiv codierten „Bekenntnis zu“ oder „Glauben an“. Weder kann man „austrreten“ noch darf man aufhören zu praktizieren. Letzteres würde den Ausschluss aus dem Stammesverband fordern bzw. käme ihm gleich, da der Stammesgottheit und den Ahnen nicht die für den Stamm überlebensnotwendige Versorgung zuteil wird. Die Verehrung der Ahnen allerdings, so ordnen es Herrmann und Brather ein, ist wieder eine eher häusliche Angelegenheit.

In ereignisgeschichtlichem Interesse lässt sich auf dieser Grundlage nun rückfragen, ob das Christentum tatsächlich als völlig unterschiedlich verstanden wurde. Gerade dass die ersten Kirchen in oder direkt bei Burgen, also den von der Forschung vermuteten autoritativen Zentren der *gentes* errichtet wurden, könnte auch für die jedenfalls vorübergehende Integration des Christentums in das eigene, mutmaßliche gentilreligiöse System sprechen.

30 Vergleiche dazu wie nachfolgend kritisch Stolz 2001, 72–79.

Grundlegend ergeben sich also Folgefragen zu dem historischen Narrativ. Wenn Autoren von einem als „heidnischen, scharf antichristlichen“ (Lübke 2013, 407) Widerstand gezeichneten Konflikt sprechen, von Regionen, die „unter der Herrschaft von kleineren und größeren Häuptlingen und Priestern [...] ihre Unabhängigkeit zu wahren wussten“, von Menschen, die „im Heidentum verharren“ (Biermann 2013, 415) und zusammenfassen, „die slawische Religion war zerbrochen, die Götter waren gestürzt und die heiligen Haine verwüstet, verfermt und verrufen“ (Herrmann 1985, 262), so veranlasst gerade die Schärfe und Ausschließlichkeit zu der Vermutung, dass zu großen Teilen ein fiktiver Narrativ am Werke ist. Ein Narrativ, der gegenüber der Vielgestaltigkeit der Religion(en) dieser Gemeinschaften ebenso blind ist wie er die verschiedenen weiteren Motive der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen slawischen Gruppen und den christlichen Nachbarn und innerhalb der Gruppen vernachlässigt, also z.B. schlicht Machtkämpfe der Eliten untereinander. Die Argumentation der christlichen Berichterstatter wird so im Grunde – in den Erklärungsmustern nämlich – vollständig übernommen. Lediglich die Vorzeichen werden gelegentlich vertauscht, indem etwa von einem „heidnischen Widerstand“ gesprochen wird, der durch hohe Tributbelastung gerechtfertigt gewesen sei (Herrmann 1985, 261).

Auch mit Blick auf die komplexe Anwendung religionstheoretisch informierter Interpretamente (Deutungsmittel) geht es uns nun nicht einfach um die gegenläufige Bewertung der vorliegenden Quellen. Es geht also etwa nicht um die Behauptung, dass die Ausbreitung des Christentums nicht auch auf erheblichen Widerstand getroffen sei, auch nicht um die These, dass der gegenseitigen Zerstörung von prägnanten Orten keinerlei religiöse Bedeutung zukomme. Unser Punkt ist erneut bescheiden – und auch ein Aufruf zur interpretatorischen Zurückhaltung: Auch und gerade wenn es die farbigen Berichte der Quellen nahelegen, gelingt eine religiöse Deutung nicht leicht und zielsicher.

Schluss

Diese Untersuchung zur Deutung von Religion, zur Qualifikation von Artefakten, zur Rolle von Religion in einer ereignisgeschichtlichen Deutung u.a. im Zusammenhang der archäologischen Erforschung der elbslawischen Gemeinschaften folgte heuristischen Interessen: Was lässt sich religionsdiagnostisch über die vorliegenden Studien sagen? Sie hatte dazu freilich auch exemplarischen Charakter: Was lernen Archäologie und Religionsforschung daraus? Jede Disziplin hat ihren eigenen Erkenntnis-

raum und ihre eigenen Beurteilungsmaßstäbe – gewonnen an den Diskursen, die gegenwärtig für sie Relevanz zeitigen. Am Ende steht also kein Urteil über die Unmöglichkeiten und Möglichkeiten der Arbeit der anderen – sondern eine Evaluation der Einsichten. Der kritische Durchgang durch die Texte zeigt:

1. Die Deutung archäologischer Funde und Befunde mit Blick auf „Religion“ geschieht durchweg und klar erkennbar mit einem im Voraus definierten Religionsbegriff. Das schließt den ganz fundamentalen Umstand ein, dass Religion überhaupt als Gegenstand von Interesse wahrgenommen und analytisch von anderen (sozialen, materialen, ökonomischen) Zusammenhängen abgegrenzt wird;
2. Die Deutung der ereignisgeschichtlichen Zusammenhänge orientiert sich in den untersuchten Texten trotz einer auch in diesem Punkt klar quellenkritischen Haltung mindestens implizit an tendenziösen Interpretationsvorgaben der zeitgenössischen, mittelalterlichen Texte;
3. Eine emische Beschreibung religiöser Praktiken und Zusammenhänge – die Beschreibung aus Sicht von Insidern – wird in der Literatur bisweilen suggeriert. Sie erweist sich aber angesichts der Überlieferungslage jedenfalls dann als nahezu ausgeschlossen, wenn eindeutige Relationen³¹ zwischen Artefakt und Praxis, zwischen Ort und Bedeutung, zwischen Ereignis und interpretativem Horizont angestrebt werden;
4. Auf all diesen Ebenen kommen Religionsbegriffe und Deutungen von Religion zur Geltung, die unter dem Einfluss gegenwärtiger lebensweltlicher Religionsdeutungen stehen – ganz gleich, ob sie die spezifische Macht, Illegitimität, Parteilichkeit, Destruktivität, Förderlichkeit, Erhabenheit, Archaik, Irrationalität oder Gestrigkeit von Religion(en) akzentuieren.

Diese Diagnose wird insgesamt niemanden überraschen, der mit den Grundbegriffen kritischer Hermeneutik vertraut ist: Wo immer sich historische als Deutungswissenschaften begreifen, schöpfen sie unweigerlich aus dem Inventar, den Weltbildern, den Denkhorizonten, die ihre Gegenwart vorhält.

Wir haben bereits mehrfach betont: Die scheinbar einfache Lösung, der Verzicht auf religionsbezogene Deutungen, trüge dem Problem nicht Rechnung – es wäre ja bloß der Ausstieg

31 Meint: in beide Richtungen umkehrbar eindeutig.

aus dem Zirkel der Interpretation, oder anders: der Ausstieg aus dem Anspruch, zu interpretieren. Unsere Kritik richtet sich vielmehr auf die kurzschlüssige, direkte Verwendung bedeutungsbeladener Begriffe zu analytischen Zwecken, eine Praxis, die Verstehensancen verstellt. Der Ausweg ohne Ausstieg besteht nun u.E. darin, die religionstheoretische und religionsgeschichtliche Forschung als Kontextualisierungsangebot auch für die Archäologie wahrzunehmen. Wer dieses Angebot annimmt, erhöht die Komplexität des Resultats, vermindert die Deutungsschärfe mit Blick auf die Ansprache einzelner Artefakte oder Sachverhalte, gewinnt im gleichen Zuge aber die Transparenz der eigenen Aussagen, indem gleichsam der Deutungshorizont erkennbar wird. Das erfordert v.a. dreierlei:

1. Wann immer greifbar wird, dass wir mit Begriffen ringen, deren kulturgeschichtliche Genese den Untersuchungsgegenstand berühren, muss das aufgedeckt und benannt, nicht kaschiert oder ignoriert werden: Glaube, Religion, Kult, pagan, heidnisch, Jenseits, Magie – alle diese Begriffe bringen etwas mit; sie sind nicht einfach gegeneinander auszutauschen; es handelt sich nicht um Etiketten für Sachverhalte, sondern um Richtungsanzeiger in Denkwelten;
2. Wenn möglich sollten überkommene mit metasprachlichen Konzepten gekoppelt werden. Metasprachliche Konzepte bringen nicht nur ihren (zugegebenermaßen zweifelhaften) artifiziellen Charme mit sich, sondern auch klar erkennbare Theoriehorizonte. Wer vom „religiösen Spezialisten“ spricht, signalisiert die eigene Mühe um Distanz vom Gegenstand, signalisiert das Ringen um religionsvergleichende Fairness, signalisiert die Ambition der Theorie, am Ende mehr in den Händen zu halten als ein Abbild sattem bekannter Funktionen dominanter Religionskulturen;
3. Für den breiteren Forschungszusammenhang erfordert die transparente Selbstrelativierung im ersten Anlauf destruktive (oder: dekonstruktive) Energien. Sie schließt das Bekenntnis [*sic*] ein, bisher scheinbar glasklar Erforschtes in Wahrheit weniger genau zu wissen. Langfristig öffnet der Ansatz aber Türen zu einem weitläufigen Interpretationsrahmen. So kann die archäologische Erforschung der slawischen Gemeinschaften von den eingangs erläuterten Entwicklungen der Religionswissenschaft und Kulturanthropologie in gleicher Weise profitieren, wie es etwa die angelsächsische und skandinavische *community* in Bezug auf das dortige Früh- bis

Hochmittelalter getan hat. Konkret mag diesen Aufbruch des Quellenrepertoires anbahnen, indem Religion nicht auf objektsprachlich vorbestimmte Themen (Tempel, Götterfiguren, Opferstätten usw.) beschränkt wird.³²

Wird in dieser Weise Religion als Spezialfall historischer Hermeneutik auch speziell Rechnung getragen, folgt also keineswegs die Schrumpfung der Erklärungskraft, sondern das Gegenteil, wie Insoll unmissverständlich plakatiert: „*If the question of the influence of religion on past communities is not considered then many of the other questions we frame will be incomplete, predicated as they are upon the unrepresentative experience of a minor part of the world's population. To adapt the words of Paul Ricoeur [...], 'we have to confront the modern interpreter's horizon'. The archaeology of religion is a reflection of this and properly defined, thus encompasses much more than that is usually considered, such as religious/ritual sites (shrines, temples, sacred sites, churches, synagogues etc.) or burial evidence; it is the framework into which all other aspects of archaeology, of past life, can be placed*“ (Insoll 2004, 22).

Schließlich handelt es sich bei Deutungen des Religiösen und mit Hilfe der Theorien der Religion um einen besonders interessanten Spezialfall: Er trägt jene Streitigkeiten und Auseinandersetzungen in das archäologische Tun ein, die auch in der Gegenwart besonders umstritten, besonders theorieaufwändig, besonders standpunktbezogen sind. Selbst noch der religionswissenschaftliche Anspruch nach einer wertneutralen und möglichst religionslosen Beobachterperspektive verleiht letztlich diesem Umstand vernehmbar Ausdruck: Von Religion lässt sich schwer sprechen, ohne die eigene Positionierung im religiösen Feld zu reflektieren – oder zu übersehen.

Literatur

- Auffarth u. a. 2005 – C. Auffarth u. a. (Hrsg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, 4 Bde. (Stuttgart 2005).
 Auffarth u. a. 2006 – C. Auffarth u. a. (Hrsg.), Wörterbuch der Religionen (Stuttgart 2006).
 Bertemes/Biehl 2001 – F. Bertemes/P. F. Biehl, The Archaeology of Cult and Religion: an Introduction. In: P. F. Biehl/F. Bertemes/ H. Meller (Hrsg.), The Archaeology of Cult and

32 Nur nebenbei sei bemerkt, dass sich auch für die Archäologie der Slawen daraus das Problem ergeben hat, im Grunde auch in diesem Themenfeld nur die Eliten zu erfassen (s. dazu Bertemes/Biehl 2001).

- Religion. *Archaeolingua* 13 (Budapest 2001) 11–20.
- Betz 1998–2004 – H. D. Betz u. a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 8 Bde. (Freiburg ⁴1998–2004).
- Biermann 2000 – F. Biermann, *Slawische Besiedlung zwischen Elbe, Neiß und Lubsza. Archäologische Studien zum Siedlungswesen und zur Sachkultur des frühen und hohen Mittelalters*. *Univforsch. prähist. Arch.* 65 (Bonn 2000).
- Biermann 2009 – F. Biermann, *Bootsgrab – Brandgrab – Kammergrab. Die slawischen Gräberfelder von Usedom im Kontext früh- und hochmittelalterlicher Bestattungssitten in Mecklenburg und Pommern*. *Arch. u. Gesch. Ostseeraum* 7 (Rahden/Westf. 2009).
- Biermann 2013 – F. Biermann, *Joachim Herrmann (1932–2010)*. In: *Veröff. Brandenburg. Landesarch.* 41/42, 2010, 341–343.
- Biermann 2013 – F. Biermann, *Die Christianisierung der Nordwestslawen aus archäologischer Sicht*. In: *Stiegemann u. a. 2013*, 409–416.
- Biermann u. a. 1999 – F. Biermann/St. Dalitz/K.-U. Heußner, *Der Brunnen von Schmerzke, Stadt Brandenburg a. d. Havel, und die absolute Chronologie der frühslawischen Besiedlung im nordostdeutschen Raum*. *Prähist. Zeitschr.* 74, 1999, 219–243.
- Bowie 2000 – F. Bowie, *The Anthropology of Religion* (Oxford 2000).
- Bradley 2005 – R. Bradley, *Ritual and Domestic Life in prehistoric Europe* (London 2005).
- Brather 2001a – S. Brather, *Archäologie der westlichen Slawen. Siedlung, Wirtschaft und Gesellschaft im früh- und hochmittelalterlichen Ostmitteleuropa*. *Egbd. RGA* 30 (Berlin/New York 2001).
- Brather 2001b – S. Brather, *Wilhelm Unverzagt und das Bild der Slawen*. In: H. Steuer (Hrsg.), *Eine hervorragende nationale Wissenschaft*. *Egbd. RGA* 29 (Berlin/New York 2001) 475–504.
- Brather 2004 – S. Brather, *Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie. Geschichte, Grundlagen und Alternativen*. *Egbd. RGA* 42 (Berlin/New York 2004).
- Brather 2010 – S. Brather, *Prof. Dr. Joachim Herrmann 19.12.1932 – 25.02.2010*. *Zeitschr. Arch. Mittelalter* 38, 2010, 211–214.
- Cancik u. a. 1988–2001 – H. Cancik u. a. (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, 5 Bde. (Stuttgart 1988–2001).
- Casadio 2010 – G. Casadio, *Religio vs. religion*. In: J. H. F. Dijkstra/J. E. A. Kroesen/Y. B. Kuiper (Hrsg.), *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the history of religion in honour of Jan N. Bremmer* (Leiden 2010) 301–326.
- Donat u. a. 2010 – P. Donat/B. Gramsch/H. Klenge, *Joachim Herrmann (1932–2010)*. *Ber. RGK* 91, 2010, 7–21.
- Eliade 1990 – M. Eliade, *Das Heilige und das Profane* (Frankfurt 1990).
- Figl 2003 – J. Figl, *Religionsbegriff. Zum Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft*. In: ders. (Hrsg.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und zentrale Themen* (Innsbruck u. a. 2003) 62–74.
- Fogelin 2008 – L. Fogelin, *Delegitimizing Religion: the Archaeology of Religion as ... Archaeology*. In: *Hays-Gilpin/Whitley 2008*, 129–142.
- Gardela 2014 – L. Gardela, *Scandinavian amulets in Viking Age Poland* (Rzeszów 2014).
- Hays-Gilpin/Whitley 2008 – K. Hays-Gilpin/D. S. Whitley (Hrsg.), *Belief in the Past. Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion* (Walnut Creek 2008).
- Herrmann 1968 – J. Herrmann, *Siedlung, Wirtschaft und gesellschaftliche Verhältnisse der slawischen Stämme zwischen Oder/Neisse und Elbe*. *Schr. Sect. Vor- u. Frühgesch.* 23 (Berlin 1968).
- Herrmann 1970 – J. Herrmann (Hrsg.), *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12. Jahrhundert*. *Ein Handbuch* (Berlin 1970).
- Herrmann 1985 – J. Herrmann, *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12. Jahrhundert*. *Ein Handbuch*. Neubearbeitung (Berlin ⁴1985).
- Hock 2002 – K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt 2002).
- Hutter 2004 – M. Hutter, *Die Weltreligionen* (München 2006²).
- Insoll 2004 – T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion. Themes in Archaeology* (Oxford ²2004).
- Insoll 2011 – T. Insoll, *Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion* (Oxford 2011).
- Janson 2014 – H. Janson, *Ansgar und die frühe Geschichte des Erzbistums Hammaburg*. In: R.-M. Weiss/A. Klammt (Hrsg.), *Mythos Hammaburg: archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs*. *Veröff. Helms-Mus. Hamburg* 107 (Neumünster 2014) 262–279.
- Kaliff 1992 – A. Kaliff, *Brandgravskick och Föreställingsvärld*. *Occasional Papers Arch.* 4 (Uppsala 1992).
- Koch 2006 – A. Koch, *Heilig/profan*. In: C. Aufarth u. a. (Hrsg.), *Wörterbuch der Religionen* (Stuttgart 2006) 205–206.
- Leach 1978 – E. Leach, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge* (Frankfurt 1978).

- Lübke 1984–1988 – Chr. Lübke, Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder. Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen 1: Gießener Abh. Agrar- u. Wirtschaftsforsch. Europ. Ostens 131, 134, 152, 157 (Berlin 1984–1988).
- Lübke 2013 – Chr. Lübke, Religion der Slawen. In: Stiegemann u. a. 2013, 405–408.
- Matthes 1992 – J. Matthes, Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. Sociologia Internat. 30, 1992, 129–142.
- Müller 2002 – F. Müller, Götter, Gaben, Rituale. Kulturgeschichte in der Frühgeschichte Europas. Kulturgesch. Antike Welt 92 (Mainz 2002).
- Paden 2000 – W. E. Paden, Heilig und profan. I. Religionswissenschaftlich, in: H.-D. Betz u. a. (Hrsg.), Religion in Geschichte und Gegenwart 3 (Tübingen 42000) 1528–1530.
- Price 2008 – N. Price, Bodylore and the Archaeology of Embedded Religion: Dramatic License in the funerals of the Vikings. In: Hays-Gilpin/Whitley 2008, 143–166.
- Rossignol 2013 – S. Rossignol, Die Linonen zwischen Tat und Wort. In: K.-H. Willroth u. a. (Hrsg.), Slawen an der unteren Mittel- elbe. Frühmittelalter. Arch. zw. Ostsee u. Mittelmeer 4 (Wiesbaden 2013) 135–150.
- Roth 2016 – M. Roth, Transformationen. Ein zeichen- und kommunikationstheoretisches Modell zum Kultur- und Religionswandel (Münster 2016).
- Sabbatucci 1988 – D. Sabbatucci, Kultur und Religion. in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1 (Stuttgart 1988) 43–58.
- Schlieter 2010 – J. Schlieter, Einleitung. In: ders. (Hrsg.), Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann (Stuttgart 2010) 9–27.
- Scholkmann u. a. 2016 – B. Scholkmann/H. Kenzler/R. Schreg, Archäologie des Mittelalters – Grundwissen (Darmstadt 2016).
- Stausberg 2012 – M. Stausberg, Religion. Begriff, Definitionen, Theorien. In: Ders. (Hrsg.), Religionswissenschaft (Berlin 2012) 33–47.
- Steadman 2009 – S. R. Steadman, The Archaeology of Religion. Cultures and their beliefs in worldwide context (Walnut Creek 2009).
- Stiegemann u. a. 2013 – Ch. Stiegemann/M. Kroker/W. Walter (Hrsg.), CREDO – Christianisierung Europas im Mittelalter I (Paderborn 2013).
- Stolz 2001 – F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft (Göttingen 2001).
- Waardenburg 1986 – J. Waardenburg, Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft (Berlin/New York 1986).
- Dr. Anne Klammt
Mainzer Zentrum für Digitalität in den Geistes- und Kulturwissenschaften (mainzed)
c/o Hochschule Mainz
Lucy-Hillebrand-Str. 2
D-55128 Mainz
- Dr. Peter Meyer
Evangelische Kirchengemeinde Mainz-Marienberg
Mercatorstraße 20
D-55127 Mainz
- Dr. Mirko Roth
Fachgebiet Religionsgeschichte an der Philipps-Universität Marburg
Lahntor 3
D-35032 Marburg