

# Frauenschmuck in Niederlegungen Südkandinaviens während der späten Bronzezeit und vorrömischen Eisenzeit. Eine religionswissenschaftliche Perspektive.

Deborah Barbara Karl-Brandt

**Zusammenfassung** – Untersucht wird Frauenschmuck aus Niederlegungen der späten Bronzezeit und vorrömischen Eisenzeit in Südkandinavien. In einem interdisziplinären Ansatz werden methodologisch Erkenntnisse der Vergleichenden Religionswissenschaft, insbesondere die Ritualtheorie und das darin inkludierte Opfer, exemplarisch auf das archäologische Material angewendet. Dabei werden religionswissenschaftliche und archäologische Kriterien, die auf eine sakrale Motivation der Niederlegungen schließen lassen, herausgearbeitet. Der sakrale Charakter des bronzenen Frauenschmucks, schwerpunktmäßig des Ringschmuckes, wird dargestellt. Der Ringschmuck eignet sich aufgrund seiner Form, seines Materials und des Prestiges besonders als religiöses Symbol. Methodisch behandelt werden auch die religiöse Symbolik und Merkmale sogenannter „Heiliger Orte“. Die Sakralität „Heiliger Räume“ wird durch ihre Separation von dem alltäglichen Umfeld ausgedrückt. Daher werden hierfür topographisch auffällige Plätze bevorzugt. Abschließend erfolgt eine Deutung der Deponierungen als Opfer innerhalb eines agrarisch geprägten Fruchtbarkeitskults.

**Schlüsselwörter** – Vergleichende Religionswissenschaft; Ritualtheorie; Opfer; religiöse Symbolik; Hortfunde; Südkandinavien; Frauenschmuck; Ringschmuck; Bronzezeit; Vorrömische Eisenzeit

**Abstract** – This study deals with jewelry from metal deposits dated from Late Bronze Age to pre-Roman Iron Age in Southern Scandinavia. In an interdisciplinary framework, methodology from comparative religion, especially ritual theory including offering, is applied on archaeological material. Criteria from comparative religion and archaeology for the sacrality of the hoard finds are developed. The sacral aspects of women jewelry are shown with a special focus on neck rings. Neck rings are particularly suitable as religious symbols because of their form, material and their high prestige. Additionally, religious symbolism and so called "Holy places" are analyzed. The separation from human space underlines their sacral character as "Holy places". Therefore, topographical remarkable places are preferred. Finally, the hoards are interpreted as offerings in an agrarian fertility cult.

**Keywords** – comparative religion; ritual theory; offering; sacrifice; religious symbolism; hoard finds; Southern Scandinavia; jewelry; neck-rings; Late Bronze Age; pre-Roman Iron Age

## 1 Einleitung

Die Religionsarchäologie kann einen Beitrag zur Erforschung prähistorischer Kulte und Rituale liefern (URBAN 2000, 1-5). In diesem Artikel werden Methoden der Religionswissenschaft auf den Frauenschmuck in Horten der späten Bronzezeit und vorrömischen Eisenzeit in Südkandinavien angewendet. Das Untersuchungsgebiet umfasst Dänemark, die Norddeutsche Tiefebene, Mecklenburg-Vorpommern, Niedersachsen, Schleswig-Holstein sowie Südschweden mit den Provinzen Blekinge, Halland und Schonen (Skåne). Der Übergang von der späten Bronzezeit zur älteren vorrömischen Eisenzeit ist für archäologische Fragestellungen besonders interessant, da im wirtschaftlichen, religiösen und politischen Bereich Veränderungen nachgewiesen werden können.

Für Niederlegungen werden zumeist zwei Interpretationsmöglichkeiten diskutiert, nämlich die Niederlegung aus sakralen (als Opfer im Rahmen von Ritualhandlungen) oder profanen Motiven. Um diese Interpretationsansätze bewerten zu können, muss vorab geklärt werden, was unter einem Ritual zu verstehen ist, wie das Ritual und Opfer charakterisiert werden und welchen Mustern und Prozessen diese unterliegen.

## 1.1 Ritualtheorie und Opferhandlungen

Für Rituale gelten folgende Merkmale: Rituale können sowohl profaner als auch sakraler Natur sein. Sie sind temporär begrenzt, d. h. sie weisen eine bestimmte Dauer auf. Rituale finden zu bestimmten Anlässen statt, die Veränderungen symbolisieren (z. B. Ernte, Geburt, Tod u. a.). Rituale können traditionell sein. Ritualhandlungen sind geplant, nicht zufällig oder spontan. Sie müssen wiederholt werden, deshalb können Rituale aufgrund der Häufigkeit ihrer Durchführung archäologisch belegbar sein (FLASCHE 2005 b, 110). Rituale weisen verschiedene Funktionen auf und können unterschiedliche Kommunikationsebenen beinhalten. Auf einer Ebene findet Kommunikation mit transzendenten Mächten statt, eine andere Ebene kann gleichzeitig der Übertragung sozialer Informationen dienen (LEVY 1982, 20-21). Unterschieden werden muss zwischen einem numinosen Wesen als primärem Adressaten und der Gesellschaft als sekundärem Adressaten des Rituals (MYLONOPOULOS/ROEDER 2006, 14). Weitere Funktionen sind die Herstellung und Bewahrung der universellen Ordnung (HEDEAGER 1992, 28), die Solidarisierung der Gemeinschaft (BURKERT 1972, 45) untereinander und die Hervorbringung einer Gruppenidentität (HÖDL 2003, 670).

*Archäologische Informationen 34/1, 2011, 65-76*

*aktuell: Archäologie der Religionen*

Rituale können an topographisch hervorgehobene Orte gekoppelt sein und finden häufig in so genannten Grenzbereichen, z. B. Mooren, Kultplätzen, bei Bäumen, in Höhlen oder auf Berggipfeln statt.

Rituale und Bräuche sind immer an ihren kulturellen Kontext und an ihren Zeitkontext gebunden. Darum müssen sie auf ihre Rolle untersucht werden, die sie im sozialen Kontext aufweisen.

Das Opfer muss als Teilaspekt des Rituals aufgefasst werden (FLASCHE 2005 b, 110).

Zimmermann versteht unter „Opfer“, einem Gott eine Gabe darzubringen (ZIMMERMANN 1999, 59), für Flasche ist es „die religiöse Handlung par excellence“ (FLASCHE 2005 a, 12). Da das Opfer einen „Akt der Ehrerbietung“ darstellt, müssen die Opfergaben wertvoll sein. Der Wert einer Opfergabe wird durch die jeweilige Kultur definiert (KÖTTING 1984, 45). Die Wertvorstellung eines Objektes ist vor allem von seinem symbolischen Wert abhängig (LEVY 1982, 20).

Die Funktionen des Opfers sind vielfältig. Ein Opfer dient immer der Kommunikation und findet im Rahmen kommunikativer Rituale statt (GLADIGOW 1984, 21; DÜCKER 2007, 136). Allerdings dient ein Opfer nicht nur der Kommunikation mit einer transzendenten Macht, sondern kann im Rahmen des Rituals auch das soziale Umfeld ordnen (BURKERT 1972, 45). Das Opfergut wird durch das Opferritual gleichsam transformiert (GLADIGOW 1984, 21; MARASZEK 2000, 285), wechselt also seinen Status und seinen Besitzer (CAPELLE 2007, 239).

Ein Opfer kann als Geschenk aufgefasst werden in der Hoffnung, der Beschenkte möge sich revanchieren (BURKERT 1987, 49). Im Zentrum des Opfers steht der Gütertausch zwischen Opferndem und Empfänger. Die Beziehung des Opfernden zum Opferempfänger ist ungleich gewichtet, der Empfänger kann das Opfer auch zurückweisen (GLADIGOW 1984, 22, 24).

Als Opfer sind sowohl Individualopfer wie auch Kollektivopfer anzunehmen. Unterschiedliche Opferkategorien sind bekannt, so die Gaben-, Bitt-, Speise-, Dank-, Sühne-, Motiv- und das Versöhnungsopfer (KÖTTING 1984, 44-45; STJERNQUIST 1973, 23; MÜLLER-WILLE 1989, 5; FABECH 1991, 284). Zu den Kollektivopfern zählen Dankopfer und apotropäische Opfer, letztere könnten bei Missernten stattgefunden haben (DÜCKER 2007, 146). Geopfert wird in Friedenszeiten, um den Wohlstand zu sichern und die Rache der transzendenten Mächte nicht auf sich zu ziehen (MAUSS 1954, 15).

Der Ort für ein Opfer kann variabel sein. Die

Bindung des Opfergutes an einen festgelegten Tempelbereich ist als Sonderfall aufzufassen. Zudem wird je nach Opferkategorie anders mit dem Opfergut verfahren. Einige Opferkategorien verlangen eine statische räumliche Aufbewahrung des Opfergutes, bei anderen kann dieses entfernt werden. Zudem lassen sich Sakrales und Profanes nicht klar voneinander trennen, sondern beide Sphären gehen ineinander über (GLADIGOW 1984, 26). Derselbe Gegenstand kann zugleich eine praktische, eine soziale und eine religiöse Funktion erfüllen (KAUL 2004, 22). Macht, Reichtum und Kraft des Opferspenders können durch das Opfer dargestellt werden (LINDERS 1987, 118). Hierbei werden soziale Aspekte und Religiöses miteinander verbunden und finden im Opfer Ausdruck. Eine Verknüpfung zwischen der agrarischen Lebensweise einer prähistorischen Gesellschaft und ihren wirtschaftlichen Bedürfnissen und Wünschen, die wiederum im Kult Ausdruck finden, ist feststellbar (STJERNQUIST 1987, 155). Ob die Empfänger der Opfer als personifizierte Gottheiten gedacht wurden oder als transzendente Mächte (METZNER-NEBELSICK 2003, 99), ist noch strittig und archäologisch schwer nachweisbar.

Das Opfer ist Ausdruck ideeller Wertvorstellungen der Gesellschaft. Rituale, und somit das Opfer als Teil davon, stiften Identität und drücken die Zusammengehörigkeit der Gesellschaft aus (BELLINGER/KRIEGER 1998, 15 f., 30). Wenn eine Veränderung im Opferbrauch feststellbar ist, lässt dies auf veränderte gesellschaftliche Wertvorstellungen schließen (FABECH 1991, 284).

## 1.2 Zur religiösen Symbolik und der Ringsymbolik

Zur rituellen Kommunikation wird eine Vielzahl von Symbolen genutzt. Diese Symbole können auch materieller Natur sein und sind somit für Archäologen fassbar (HEDEAGER 1992, 31). Jedoch sind die Möglichkeiten zur Nachweisbarkeit abstrakter Symbole gering (ZIPF 2003, 15). Die von Biezais gegebene Definition eines Symbols lautet: „Symbol kann jede Erscheinung sein, die notwendig eine andere von dieser unterschiedlichen Erscheinung vertritt“ (BIEZAIS 1979, XI). Damit ist klar, dass jeder Gegenstand zum Symbol werden kann. Ein Symbol ist durch fünf Merkmale charakterisiert:

1. Ein Symbol zeichnet sich durch seine Uneigentlichkeit aus. Das Symbol repräsentiert eine andere Erscheinung, z.B. ein personifiziertes göttli-

ches Wesen, da eine Beziehung zwischen diesen beiden angenommen wird.

2. Symbole zeichnen sich durch ihre Anschaulichkeit aus, die eine transzendente Macht oder ein numinoses Wesen verdeutlichen und sichtbar machen.

3. Das Symbol weist eine Selbstmächtigkeit auf, d. h. einem Symbol werden eigenmächtige Kräfte zugeschrieben. Dieses unterscheidet Symbole von Zeichen.

4. Ein Symbol wird allgemein anerkannt, diese Anerkennung resultiert aus seiner Einbettung im sozialen Umfeld. So schafft das Symbol eine Identität, da sich die Gemeinschaft mit dem Symbol identifiziert. Zudem ist das im religiösen Kontext verwendete Symbol selber Gegenstand des Glaubens.

5. Das Symbol besitzt eine kommunikative Bedeutung, ebenso ist seine Beziehung mit der zugehörigen Gesellschaft wichtig, damit das Symbol seinen kommunikativen Charakter entfalten kann (BIEZAIS 1979, IX-XXI; DOUGLAS 1974, 6).

Durch das Symbol wird die Kommunikation mit transzendenten Mächten erst in vollen Umfang möglich. Die Wahl eines Symbols ist ein bewusster und subjektiver Prozess (BIEZAIS 1979, XIII-XIV). Ein Symbol verliert dann seinen symbolhaften Charakter und wird ausgetauscht oder ersetzt, wenn es den Inhalt nicht mehr zufrieden stellend repräsentieren kann (GLADIGOW 1992, 21).

Geschlossene Ringe, insbesondere Halsringe und Armschmuck, sind als Symbole für Zusammengehörigkeit und Ewigkeit aufzufassen, da sie keinen Anfang und kein Ende haben. Verwiesen sei hierbei auf den besonderen Stellenwert der Torques in keltischen Gebieten, die numinose Mächte und Heroen charakterisierten (CAPELLE 2000, 169). Als Weihegaben werden die Kronenhalsringe der vorrömischen Eisenzeit angesprochen, die die Bedeutung des Halsringes in der religiösen Praxis belegen (ADLER 2003, 274). Zudem stellten Arm- und Halsschmuck bei den Germanen Herrschaftssymbole dar, verleihen ihrem Träger also einen hohen sozialen Status (CAPELLE 2000, 170).

Für eine Betrachtung der Schmuckniederlegungen ist das Material der Gegenstände wichtig, da ethnologische Erkenntnisse nahe legen, dass Hortgut nach speziellen Kriterien ausgewählt wurde (LEVY 1982, 19). Die Farbe eines Gegenstandes und die Funktion desselben können in einem kausalen Zusammenhang stehen (PRIMAS 2008, 188). Gold weist charak-

teristische Merkmale auf; das Material oxidiert nicht und bildet keine Patina, d. h. das neuwertige Aussehen der Gegenstände und ihre ursprüngliche Farbgebung bleiben erhalten. Gold wird als Attribut der Götter aufgefasst und steht für Unvergänglichkeit. Goldene Gegenstände weisen häufig Sonnensymbole auf, was die Deutung zulässt, dass Gold in der Bronzezeit die Sonne symbolisierte. Da Gold zudem ein kostbares Material ist, sind goldene Gegenstände aus Niederlegungen unter Einbeziehung des Symbolgehaltes des Materials zumeist als Opfergaben und somit als religiöse Niederlegungen anzusprechen (HÜSER 2006, 22). In Dänemark sind keine im Boden anstehenden Goldvorkommen vorhanden, ebensowenig wie zur Bronzeherstellung benötigte Rohstoffe, so dass diese importiert werden müssen (EHRENWERT 1992, 149), was das Prestige der Goldobjekte noch steigert. In Norddeutschland, Süd- und Mittelschweden finden sich Goldvorkommen nur in geringem Maße (HÜSER 2006, 13), sie müssen ebenfalls importiert werden. Goldobjekte verlieren in der späten Bronzezeit ihren Prestigecharakter, und Bronzen ersetzen diese (STIG-SØRENSEN 1987, 90-102). Derrix weist das Fehlen von eisernen Halsringen in Niederlegungen für den Oderraum nach und zieht den Schluss, dass Schmuck aus Eisen nicht als „hortwürdig“ angesehen wurde (DERRIX 2001, 122), Bronze hingegen schon. Auf den symbolhaften Charakter der Bronze ist schon hinlänglich hinweisen worden (HEDEAGER 1992, 79). Unterschiede zwischen beiden Werkstoffen sind vor allem in der Farbe und in der Fähigkeit, zu überdauern feststellbar. Bronze korrodiert nicht wie Eisen, sondern entwickelt eine Patina, welche die goldene Farbe überdecken kann; diese Eigenschaft unterscheidet somit Bronze von Gold. Bronze besitzt einen dem Gold ähnlichen Glanz, der bei Metallobjekten bevorzugt wurde. Somit könnte Bronze aufgrund seiner Eigenschaften genauso wie Gold im Besonderen mit der transzendenten Welt verknüpft worden sein und weist einen hohen Symbolgehalt auf, der Gegenstände aus diesem Material für sakrale Niederlegungen prädestiniert.

Ich möchte für die Halsringe eine Deutung als Symbole vorschlagen. Für eine solche Deutung sprechen u. a. die mit religiösen symbolischen Bildern versehenen Halsringe mit ovalen Endplatten. Des Weiteren sind im nordischen Kreis in der späten Bronzezeit und frühen Eisenzeit zahlreiche Einstückniederlegungen, Reine Horte und Niederlegungen, die ausschließlich Halsringe enthalten, belegt. Diese wurden

zumeist in Gewässernähe, in Gewässern, Seen, Mooren oder Sümpfen gefunden, die zu den „besonderen Plätzen“ zählen und für Niederlegungen sakraler Art prädestiniert erscheinen (TORBRÜGGE 1985, 18).

Eine Zuweisung in den kultischen Bereich ist m. E. in Betracht zu ziehen. Einige der Halsringe weisen Abnutzungsspuren auf, die einen ideellen Wert der niedergelegten Stücke nahe legen (CAPELLE 2000, 171). Halsringe könnten demnach durchaus als Symbole für ein Numen fungieren.

### 1.3 Sakrale Niederlegungen und Heilige Orte

Sakrale Niederlegungen sind an bestimmte Orte gebunden, die für Teile der Bevölkerung nicht zugänglich sind und über einen besonderen Schutz verfügen oder an Orte, die nicht im alltäglich aufgesuchten Gebiet liegen (LEVY 1982, 19). Diese besonderen Orte sind dadurch als sakrale Orte gekennzeichnet, indem sie vom alltäglichen Bereich separiert werden. Numen werden mit geographischen Gegebenheiten wie Seen, Flüssen, Höhlen und großen Steinen verknüpft (LEVY 1982, 14). Die Niederlegung und die Versenkung der Stücke in einem Medium wie Wasser, welches der transzendenten Welt zugeordnet werden kann, kann als sakral motiviert interpretiert werden (MARINGER 1973a, 722). Für besondere Orte wurde der Terminus „Heilige Räume“ geprägt. Der Begriff entstammt der Religionsphänomenologie und wurde von van der Leeuw und Eliade geprägt. Dabei wird die numinose Macht eines Ortes von den Menschen erkannt, d. h. die Stätte für ein Heiligtum wird gefunden und nicht von den Menschen ausgewählt. Oft bleibt der sakrale Charakter eines Ortes erhalten, und neue Religionen vereinnahmen diese Orte für ihren Kult. Der Ort wird weiterhin als heilig angesehen, auch wenn nun neue Kultformen an diesem Ort zu finden sind (VAN DER LEEUW 1933, 369-375). Unbekannte Faktoren können den heutigen Forschern nicht mehr oder noch nicht zugänglich sein (MANDERA 1985, 191). Das Charakteristische an „Heiligen Orten“ kann auch für Archäologen heute nicht mehr fassbar sein, wie z. B. heilige Bäume oder Stellen, in die ein Blitz eingeschlagen ist (PAULI 1985, 199) und muss sich nicht zwangsläufig in geographischen Gegebenheiten ausdrücken (TORBRÜGGE 1985, 18).

Wie „Heilige Orte“ und ihre Abgrenzungen von der profanen Sphäre festgestellt werden können, ist ein Gegenstand des Forschungsinteresses. Moore weisen eine Übergangszone zwischen

festen Boden und Schwinggrasen auf. Diese fungiert als Schwelle und trennt somit den sakralen von dem profanen Bereich (VAN DER LEEUW 1933, 373). Topologische Auffälligkeiten und natürliche Grenzen sind seltener feststellbar als artifiziell markierte Grenzen. Diese können z. B. durch ein Tor oder einen aufgerichteten Stein sichtbar gemacht worden sein (VAN GENNEP 1986, 26). Eine Umzäunung eines Moorplatzes kann als Schwelle zur Abgrenzung des sakralen Bereichs dienen.

Allerdings kann nicht für jede Niederlegung im Moor eine sakrale Motivation postuliert werden. Einige Untersuchungen haben gezeigt, dass eine Niederlegung im Moor durchaus auch aus profanen Gründen, beispielsweise im Krieg, erfolgen und reversibel sein kann (RANDSBORG 2002, 416f.). Worsaae stellte erstmals Kriterien zur Identifikation sakral motivierter Depots auf (WORSAAE 1866, 313-326). Hier ist das „Gesetz der regelhaften Wiederholung“ (WORSAAE 1866, 314f.) von Bedeutung. Eine regelhafte wiederkehrende Zusammensetzung der Niederlegungen bezeugt eine intendierte Auswahl der Gegenstände und wird im Sinne einer sakralen Motivation gedeutet (SOMMERFELD 2004, 90). Sakrale Niederlegungen müssen sich nicht nur auf Feuchtmilieus beschränken und sind mit hoher Wahrscheinlichkeit auch auf trockenem Boden deponiert worden (LAUX 2000, 147). Niederlegungen auf trockenem Boden werden seltener gefunden als Niederlegungen im Feuchtbodenmilieu, da sie durchweg Zufallsfunde sind. Ihre Deutung als sakrale Deutung ist aufgrund eines meist fehlenden rituellen Kontextes schwer zu belegen.

Moore und Seen galten als heilige Orte, die den Zugang zur transzendenten Welt darstellten. Die Vorstellungen der Menschen bezüglich Gewässern und Feuchtgebieten reichen von der Deutung der Mooregebiete als einer Verbindung zur Unterwelt (MARINGER 1973a, 723-727) bis hin zu Wassergottheiten, die aus vielen Kulturen bekannt sind.

Dem Element Wasser werden folgende symbolische Eigenschaften zugewiesen: Wasser ist heilend, eine Reinigungssubstanz gerade auch im kultischen Kontext und fungiert als Träger von Fruchtbarkeit (STJERNQUIST 1987, 157).

Das Element Wasser symbolisiert die unendliche Fülle der Möglichkeiten, d. h. in ihm ist alles enthalten, wenn auch noch nicht ausgeformt. Das Wasser beinhaltet also einen chaotischen Aspekt, bedeutet weiterhin Regeneration und erfasst somit auch den Fruchtbarkeitsaspekt (ELIADE 1987, 114). Eine enge Verbindung zwischen Wasser mit dem Aspekt der Fruchtbarkeit

dürfte den bronzezeitlichen Menschen durch eigene Beobachtung bekannt sein (VAN DER LEEUW 1933, 40). In Schweden haben Fruchtbarkeitsopfer eine lange Tradition (STJERNQUIST 2001, 21 f.). Opfer fanden an religiös bedeutsamen Orten statt. Eine Bindung der Niederlegungen an das Element Wasser bzw. Feuchtgebiete ist feststellbar, was eine Deutung der Niederlegungen in einem sakralen Kontext gestattet.

Für das Fundmaterial lassen sich morphologische Auffälligkeiten in den Fundumständen feststellen. Die landschaftlich auffälligen Fundorte unterliegen einer regionalen und chronologischen Differenzierung im Untersuchungsgebiet, die auf regional unterschiedliche Hortsitten zurückgeführt werden muss.

Feststellbar ist, dass in allen Zeitphasen Niederlegungen in Feuchtbodenmilieus stattfanden. Weiterhin bestehen unterschiedliche Niederlegungssitten zwischen Dänemark, der Norddeutschen Tiefebene und Südschweden. Dänemark weist eine regionale Differenzierung zwischen dem dänischen Festland und den dänischen Inseln bezüglich der Häufigkeit auf, mit der Niederlegungen in ein feuchtes Umfeld gelangen. Auf Jütland werden ca. zwei Drittel der Niederlegungen in allen Zeitphasen in einem feuchten Milieu deponiert. Auf den dänischen Inseln ist immer noch die Hälfte der Fundplätze aus Moor, See oder Gewässer belegt. Mecklenburg-Vorpommern gleicht dem skandinavischen Raum bezüglich dieser Hortsitte. Auch in Niedersachsen und Schleswig-Holstein verbreitet sich diese Hortsitte in den Zeitphasen von der späten Bronzezeit zur jüngeren vorrömischen Eisenzeit.

Durch das Versenken der Opfergaben im Wasser wurde eine Transferierung des Sachgutes aus dem profanen in den sakralen Bereich vorgenommen (ZIPF 2003, 15). Wasser wurde zudem genutzt, um Personen oder Gegenstände zu sakralisieren und einen Statuswechsel zu vollziehen. Oft wurden deshalb die Niederlegungen von Frauenschmuck in Moorarealen als Fruchtbarkeitsopfer angesprochen (MARINGER 1973 b, 401), da sich auch Arbeitsgeräte aus dem ackerbaulichen Bereich ebenfalls in Mooren finden (MARINGER 1973 a, 726). Diese Funde stützen mit ihrer Verbindung zum Nahrungserwerb und Fruchtbarkeit ebenfalls die Deutung als Fruchtbarkeitsopfer.

Mit dem Aufkommen des Ackerbaus entstanden neue religiöse Vorstellungen, die Ideen über Sexualität, Fruchtbarkeit, Mythologie der Erde und der Frau beinhalteten (ELIADE 1987, 111). Die

Frau ist mit der Erde und mit der Fruchtbarkeit „mythisch verbunden“ (ELIADE 1987, 127). Zwischen Wasser, Fruchtbarkeit und Gedeihen besteht ein Zusammenhang (VAN DER LEEUW 1933, 40). Die Gestalt der Mutter, welche die Erde verkörpert und deren Zuständigkeitsbereich die zyklischen Aspekte des Lebens wie Leben, Geburt und Tod umfasst, muss in diesem Zusammenhang gesehen werden (VAN DER LEEUW 1933, 74). Der Aspekt der Fruchtbarkeit ist somit an Ackerbaugebiete gekoppelt und wird hauptsächlich von Göttinnen repräsentiert (HELLER 2003, 540).

Jedoch weisen auch archäologische Funde auf Opfer im Rahmen von Fruchtbarkeitsriten hin. Als Opfergut sind vor allem domestizierte Tiere und Vegetabilien prädestiniert, da das Fruchtbarkeitsopfer durch den Aspekt des Lebendigen definiert ist (FLASCHE 2005 b, 112).

Die Niederlegungen von Frauenschmuck ab Periode V werden als Dank- und Ernteopfer gedeutet, die einem weiblichen numinosen Wesen dargebracht wurden. Aufgrund der Abnutzungsspuren an vielen Stücken wird die Deutung der Funde als persönliche Opfer diskutiert (LAUX 2000, 148-150), aber auch die Niederlegung kollektiver Opfer neben Individualopfern (FABECH 1991, 288). Die Vorstellung einer weiblichen Gottheit als Empfängerin der Niederlegungen wird durch religionswissenschaftliche Kenntnisse gestützt. So nimmt Heller als Grundlage für ein Opferwesen und die damit verbundene Kontaktaufnahme mit göttlichen Wesen eine körperliche Vorstellung des Numinosen an (HELLER 2003, 532). Als mögliche Motive für solche Opfer wird der Fruchtbarkeitsaspekt, der sowohl die menschliche Lebenswelt (Geburten, Krankheit) wie auch den Kreislauf der Natur beeinflusst (Ernte, Bestellung der Äcker, das Gedeihen der Tiere u. a.) diskutiert (FABECH 1991, 284).

Die Niederlegungen von Frauenschmuck in Feuchtmilieus der Bronzezeit im nordischen Kreis können also als Fruchtbarkeitsopfer gedeutet werden. Religionswissenschaftliche Indizien sprechen für eine weibliche Gottheit, deren Aufgabenbereich sich auf Fruchtbarkeit und die Sicherung des Nahrungserwerbes erstreckte. Jedoch können in diesem Kontext archäologisch keine Gottesvorstellungen rekonstruiert werden (HANSEN 2003, 130-132). Es fanden sowohl Individual- wie auch Kollektivopfer statt.

## 2 Das Opfer im archäologischen Kontext

Um einen Gegenstand als Opfer zu erkennen, fehlen archäologisch allgemeingültige Kriterien. Nur Gegenstände, die sich in einem heiligen Bezirk befinden, können eindeutig als Opfer klassifiziert werden (HANSEN 2003, 134). Um ein Opfer in archäologischem Kontext als solches erkennen und ansprechen zu können, werden hauptsächlich die Unterscheidung zwischen einer irreversiblen und einer permanenten Niederlegung angewandt (CAPELLE 2007, 239). Es wird also von einer bewussten Auswahl der Gegenstände ausgegangen.

Folgende Fragestellungen können mit Hilfe der Archäologie untersucht werden, um sakrale von profanen Niederlegungen zu trennen:

1. An welchem Ort wurde geopfert? (STJERNQUIST 1973, 23).

Besondere Orte werden als Opferplatz genutzt.

Dazu gehören:

a) Feuchtes Milieu (Sümpfe, Brunnen, Quellen, Seen, Flüsse).

b) Hügelkämme, Höhlen und Niederlegungen bei Steinen.

c) Niederlegungen in bewaldeten Gebieten, wie z. B. Hainen (LEVY 1982, 21).

Die Hortsitte, Niederlegungen zwischen den Wurzeln von Bäumen zu deponieren, ist regional für Dänemark begrenzt belegt. Ob die Niederlegungen zwischen den Wurzeln der Bäume im Moor stattfanden oder die Fundplätze später eine Entwicklung zu Moorarealen durchliefen, kann nicht festgestellt werden.

Drei Niederlegungen, bei denen das Metallgut auf eine spezifische Weise angeordnet und zwischen Baumwurzeln deponiert wurde, sind aus Dänemark belegbar. Sie stammen aus Nordjütland und von Fünen und datieren in den Übergangshorizont von der späten Bronzezeit Per.VI zur älteren vorrömischen Eisenzeit oder in die ältere vorrömische Eisenzeit.

Möglicherweise fassen wir mit diesen Fundplätzen die Hortsitte, sakrale Niederlegungen im Wurzelbereich von heiligen Bäumen niederzulegen. Niederlegungen bei Bäumen auf trockenem Land sind nicht nachweisbar, aber ihre Existenz ist durchaus denkbar. Ob nun das Moor oder der Baum oder beide Orte als geeignete Plätze für sakrale Niederlegungen angesehen wurden, muss Spekulation bleiben.

Im Untersuchungsgebiet sind Niederlegungen bei einem oder mehreren Steinen belegt, die regional und chronologisch stark variieren. Die Verwendung von Steinen in Zusammenhang mit

Niederlegungen ist aus dem Untersuchungsgebiet von 16 Fundplätzen bekannt. Das Aufstellen von großen Steinen kann aus funktionalen Gründen erfolgen, um Niederlegungen zu markieren oder zu schützen und muss im Zusammenhang mit der Hortarchitektur der Niederlegung behandelt werden. Dabei muss zwischen Niederlegungen mit Steinschutz und Niederlegungen bei Findlingen unterschieden werden. Über die Motive, die dazu führten, Fundstücke neben großen, einzeln stehenden Findlingen zu deponieren, kann nur spekuliert werden, jedoch wird häufig eine sakrale Deutung der Niederlegung angenommen. Mecklenburg-Vorpommern, die dänischen Inseln und Südschweden bilden bezüglich der Hortsitte, einige Niederlegungen bei Findlingen zu deponieren oder mit einem Steinschutz zu versehen, einen Großraum, während das dänische Festland, Schleswig-Holstein und Niedersachsen diesbezüglich fundleer bleiben.

2. Welche Gegenstände wurden geopfert? Die Fundzusammensetzung ist zu untersuchen (MÜLLER-WILLE 1989, 7). Die Religion ist eine die Gesellschaft konstituierende Kraft (LEVY 1982, 53) und die Verknüpfung zwischen Religion und Gesellschaft ist somit evident. Niederlegungen erfüllen viele komplexe Funktionen gleichzeitig. Neben den religiösen Funktionen wird mit Ritualen auch das soziale Leben reglementiert und Macht ausgeübt (MAUSS 1954, 76-78; HEDEAGER 1992, 28).

Ethnographische Parallelen zeigen, dass Kleidung und Schmuck den sozialen Status einer Person darstellen (LEVY 1982, 72). Abnutzungsspuren niedergelegter Schmucksachen weisen auf einen wichtigen vorhergehenden profanen Zweck der Gegenstände hin. Eventuell dienten die Stücke zur Identifikation der Stellung ihrer Träger in ihrer Lebensumwelt (FROST 2003, 273). Bronzeobjekte nehmen als Kommunikationsmittel in der sozialen Umwelt eine wichtige Rolle ein (STIG-SØRENSEN 1987, 94). In der älteren vorrömischen Eisenzeit entnimmt eine Elite Prestigegüter aus dem Güterkreislauf (withdrawn-system) und drückt zuerst durch die Deposition dieser als Grabbeigaben und anschließend durch rituelle Niederlegungen gesellschaftlichen Status aus (JENSEN 1982, 233). Schmuckstücke können also ein Individuum und dessen soziale Stellung innerhalb der Gesellschaft repräsentieren. Aus diesem Grund sind Schmucksachen mit einem symbolischen Wert versehen (LEVY 1982, 22).

Somit kann davon ausgegangen werden, dass auch die Depotfunde mit Frauenschmuck nicht nur als Opfergabe fungierten, sondern ebenso

die herausragende Stellung der Opferspender beiderlei Geschlechts hervorhoben und soziale Werte konstituierten.

Als Ergebnis für das Untersuchungsgebiet ist festzuhalten, dass in der jüngeren und späten Bronzezeit gegenüber der vorrömischen Eisenzeit mehr Stücke in Niederlegungen gelangten und somit eine reduzierte Hortsitte für die vorrömische Eisenzeit vorliegt.

3. Auf welche Weise wurde das Sachgut geopfert? Darunter ist auch die Fundbehandlung (MÜLLER-WILLE 1989, 9) sowie die Hortarchitektur zu verstehen, d. h. eine spezifische Anordnung der Objekte oder die Ausrichtung der Gegenstände in eine bestimmte Richtung. Auffälligkeiten in den Fundumständen können die Hypothese einer sakral motivierten Niederlegung untermauern. Dazu zählt die Manipulation der aufgefundenen Gegenstände wie Verbiegen und Zerbrechen, um sie so dem Zugriff zu entziehen und sie gänzlich der transzendenten Sphäre zu übergeben. Auch Beifunde müssen mit in die Betrachtung einbezogen werden. Liegt humanoides oder tierisches Knochenmaterial vor von Arten, deren Nutzung als Opfertier belegt wurde wie Pferd (*Equus*) oder Hund (*Canis*) oder ist eine Auswahl des Skelettmaterials beobachtbar, kann eine Niederlegung religiös motiviert sein (FABECH 1991, 284). Die religiöse Praxis, Menschen und Tiere zusammen mit Speiseopfern in Moorgefäßen und entäußertem Sachgut zu opfern, ist für die dänischen Inseln vor allem in der vorrömischen Eisenzeit nachweisbar. Als Menschenopfer wird die Tötung eines Menschen oder der rituelle Gebrauch von Blut, Fleisch und Knochen eines Menschen definiert. Es kann erfolgen, um die Fertilität der Erde zu sichern (READ 1987, 515-516). Da die rituelle Niederlegung von Metallsachgut als Fruchtbarkeitsopfer interpretiert wird, muss eine Niederlegung mit tierischen und menschlichen Opfern als Verstärkung der ursprünglichen Intention gesehen werden.

Die Hortsitte, Hortgut spezifisch aufzustapeln und niederzulegen, ist für das gesamte Untersuchungsgebiet bis auf Schleswig-Holstein belegt. Die Aufstapelung von Halsringen lässt sich für die dänischen Inseln und Nordjütland nachweisen.

Der Brauch, weitere Gegenstände in eine Ringform einzuhängen, ist regional begrenzt belegt. Die Kombination von alten (Halsringe/ Armringe) und neu auftretenden Hortelementen (Fibel) ist für die jüngere vorrömische Eisenzeit zu beobachten. Möglicherweise sollen die neu auftretenden Frühlatenefibeln durch ihre Kombination mit

den symbolträchtigen Halsringen als ebenfalls hortwürdiges Sachgut konstituiert werden.

Für alle Regionen des Untersuchungsgebietes gilt, dass keine Sachgutgruppe immer in einem fragmentarischen Zustand in den Boden gelangt. Allerdings werden nur bestimmte Sachgutgruppen und ausgewählte Sachguttypen fragmentiert und für hortwürdig erachtet. Einzelne Sachgutformen und Sachguttypen, wie z. B. die Wendelringe und die Hohlwulste, werden auch in einem fragmentarischen Zustand als hortwürdig angesehen, während andere Armring- und Halsringtypen nicht fragmentiert werden. Halsringe und Armringe gehören zu den größten und vom Materialwert wertvollsten Schmuckformen. Ringschmuck wird zudem ein hoher ideeller Wert zuerkannt sowie eine symbolische Bedeutung im Kultgeschehen. Eine Niederlegung dieser fragmentierten Stücke beinhaltet eine Zurschaustellung von Reichtum, Macht und sozialem Status und könnte im Rahmen sakraler Zeremonien erfolgt sein. Das Vorhandensein von regional unterschiedlich ausgeprägten Hortmustern bezüglich des Bronzebruchs lässt auf eine sakrale Niederlegung von fragmentierten Metallformen schließen.

Somit sind räumlich und zeitlich unterschiedliche Muster bei der Verbreitung von Metallbruch in Horten feststellbar.

Eine Interpretation als prämonetäre Zahlungsmittel ist nicht möglich, da keine Gewichtsmessungen vorliegen und auch die Fragmente nicht so gebrochen wurden, dass eine Normierung des Bruchs wahrscheinlich gemacht werden kann. Bei den Halsringformen liegen zuweilen als Fragmente halbe Ringe vor, die jedoch funktional zerbrochen scheinen. Eventuell können diese Ringe innerhalb sakraler Zeremonien fragmentiert worden sein und brachen an der im Ringkörper anfälligsten Stelle in zwei Stücke (HEYNOWSKI 2000, 41). Für eine sakrale Deutung des Bruchmaterials können folgende Argumente angeführt werden: Viele Niederlegungen werden in Feuchtbodenmilieus gefunden.

Wiederkehrende Auffindungsmuster bei Depositionen sind als ein Indiz für eine sakrale Niederlegung anerkannt. Im Untersuchungsgebiet ist darunter die regelhafte Niederlegung von Objekten in feuchtem Milieu, die paarweise Niederlegung, Niederlegungen zusammen mit Kultobjekten und Niederlegungen mit Resten ritueller Mahlzeiten zu verstehen. Im Kontext mit dem rituellen Mahl werden Überreste von Opfertieren, Tongefäße mit Speiseresten oder Sicheln verstanden (LEVY 1982, 14-22). Archäologisch fassbare Überreste kultischer Handlungen wie z. B.

Kochgruben und Knochenmaterial in Verbindung mit Niederlegungen können die These von sakralen Niederlegungen ebenfalls stützen (KRISTIANSEN 1996, 256). Eine charakteristische Behandlung der Gegenstände, wie die Niederlegung in Ton- oder Metallgefäßen, kann ebenfalls eine sakrale Bedeutung aufweisen (THRANE 1996, 236).

Für eine sakrale Deutung sind darüber hinaus die folgenden Fragen von Bedeutung und müssen nach Möglichkeit beantwortet werden: Zeitpunkt des Opfers, sowie ob es sich um ein Individual- oder Kollektivopfer handelt. Der Zeitpunkt des Opfers (CAPELLE 2007, 240), ob sporadisch oder an einem festgelegten Termin im Jahreskreislauf, ist nicht ohne weiteres feststellbar, aber für eine abschließende Deutung der Fundstücke unerlässlich. Jedoch bilden Niederlegungen von Frauenschmuck wohl sporadische Opfer in Notzeiten, da die Menge der Funde für ein regelmäßig wiederkehrendes Opfer als zu gering bewertet wird. Fragestellungen, die sich mit den Opferspendern (Kollektiv, Einzelperson) und dem Empfänger der Opfer befassen, sowie der Motivation für ein Opfer können mit archäologischen Untersuchungen mitunter erfasst werden (CAPELLE 2007, 240). Motive, die zu der Niederlegung bzw. den Niederlegungen führten, sind relevant, können aber nur anhand von Indizien erschlossen werden (KRISTIANSEN 1996, 258). Eine Niederlegung von zwei Halsringen, also einem Halsringsatz, kann aufgrund der Fundumstände als sakrale Niederlegung einer Person gedeutet werden. Werden mehrere Halsringsätze in einem Depot entdeckt, wird an ein Kollektivopfer zu denken sein, da es unwahrscheinlich ist, dass eine Person über mehrere Halsringsätze verfügte. Sakrale Niederlegungen enthalten Informationen über die soziale Organisation einer Gesellschaft. Die Größe der Opfer erlaubt Aussagen zu treffen bezüglich der Anzahl und des Ranges der Opfergeber. Unterschiedliche Hortinventare, sofern sie einen sakralen Charakter aufweisen, können auf unterschiedliche Geschlechter der Opfernden hinweisen. Levy deutet eine bessere Qualität des Opfergutes als ein persönliches Opfer einer hochrangigen Person und eine Quantität im Hortgut als Indiz für ein kollektives Opfer gesellschaftlich untergeordneter Individuen (LEVY 1982, 56).

Da die Mehrstückdeponierungen sehr umfangreich sind, kann für diese Niederlegungen ein Kollektiv von Personen beiderlei Geschlechts als Opferspender angenommen werden. Mit Beginn der älteren vorrömischen Eisenzeit treten Mehrstückdeponierungen hinter anderen Nieder-

legungsformen zurück, um mit der jüngeren vorrömischen Eisenzeit fast gänzlich zu erlöschen. Die Hortelemente der Waffen, Geräte und Bronzeschmelzreste fallen nun aus und die Niederlegungen weisen nur noch wenige, ausschließlich der weiblichen Sphäre zugehörige Schmuckstücke auf. Während aus der älteren vorrömischen Eisenzeit vermehrt Reine Horte mit mehreren Halsringsätzen aufgefunden werden, sind für die jüngere vorrömische Eisenzeit Einstückniederlegungen oder Reine Horte mit nur einem Halsringsatz belegt. Da diese Halsringe auch Abnutzungsspuren aufweisen, kann von einem individuellen Opfer einer Person ausgegangen werden (CAPELLE 2000, 171). Ob diese Person weiblichen oder männlichen Geschlechts ist, kann nicht ganz sicher entschieden werden, da zumindest die Wendelringe von beiden Geschlechtern getragen wurden und auch die Armringe nicht eindeutig als männliches oder weibliches Attribut aufgefasst werden können (HEYNOWSKI 2000, 52; 54).

Somit beschränkt sich der Wandel in den Hortsitten nicht nur auf Hortarchitektur, Morphologie, Anzahl der Gegenstände in den Niederlegungen, Anzahl der verwendeten Hortelemente und auf den Bruchanteil in den Deponierungen, sondern es kann ein Wechsel vom kollektiven Opfer einer Gemeinschaft zum personalen Opfer eines Einzelnen postuliert werden.

### 3 Weitere Deutungsansätze

Bei den metallischen Gegenständen hat sich eine Deutung der Niederlegungen als Votivopfer (do-et-des-Prinzip) etabliert (MAUSS 1954, 15). Der Opferspender gibt sein Gut auf, damit der Gott sich anschließend für das Opfer revanchiert. Eine Dichotomie (sakral/profan) in der Deutung von Niederlegungen erklärt das Phänomen nicht zufrieden stellend. Randsborg schlägt eine komplexe Sichtweise in der Deutung vor; so sollen Konzepte wie Reinheitsvorstellungen sowie der Aspekt der Gefährdung bei einer Interpretation berücksichtigt werden. Diese Niederlegungsgründe führen letztlich aber wieder auf eine sakrale irreversible Niederlegung zurück (RANDSBORG 2002, 415).

Gefragt werden muss, wie mit Metallsachgut verfahren wurde und welche Intentionen zugrunde liegen. Folgende Kategorien können unterschieden werden:

1. Profane Gegenstände können sakralisiert werden (DREXLER 1993, 32). Eine Niederlegung wäre



demnach als sakral intendiert anzusprechen, da sakrale Gegenstände meist auch nach Ende der sakralen Nutzung als sakral gelten und besonderer Sorge bedürfen.

2. Profane Gegenstände, die profan genutzt wurden, können als profane Niederlegungen in den Boden gelangen (Versteckfunde, Händlerdepots).

3. Sakrale Gegenstände, die ausschließlich für den Kult hergestellt werden und in Funktion und Form nur in einem sakralen Kontext verwendet werden können, z. B. Weihwasserbecken.

4. Profane/sakrale Gegenstände, die durch Verunreinigung oder Befleckung eine Gefährdung der Gesellschaft darstellen und entsprechend versorgt werden müssen.

Das Untersuchungsmaterial besteht aus für den Alltagsgebrauch gefertigtem Frauenschmuck (und Werkzeug). Diese Gegenstände sind materiell wertvoll, Prestigeobjekte und weisen einen hohen Symbolgehalt auf. Unbrauchbares profanes Metallgut wird gewöhnlich aufgrund seines Wertes ein- bzw. umgeschmolzen. Da der Frauenschmuck jedoch überwiegend in Depots auftritt, ist eine Zuordnung in Kategorie eins anzunehmen. Frauenschmuck ist demnach als profanes Alltagsgut zu beschreiben, das sakralisiert wurde und deshalb eine sakrale Niederlegung erfuhr. Eine dritte Kategorie von aufgefundenen Gegenständen ist denkbar, die auch den bronzezeitlichen Frauenschmuck umfasst, in der sich profane und sakrale Nutzung nicht ausschließen (INNERHOFER 2004, 98). Der Materialwert des Gegenstandes und die symbolische Bedeutung widersprechen einander nicht. Ein Gegenstand kann gleichzeitig sowohl sakral wie auch profan sein oder seinen Status wechseln.

Frauenschmuck ist demnach als profanes Alltagsgut zu beschreiben, das sakralisiert wurde und deshalb eine sakrale Niederlegung erfuhr. Somit kann ein und derselbe Gegenstand unterschiedliche Funktionen nacheinander oder gleichzeitig erfüllen.

#### **4 Fazit**

Die Hortfundproblematik kann von der Archäologie nicht alleine geklärt werden. Um den Charakter der Niederlegungen bestimmen zu können, müssen religionswissenschaftliche Theorien mit in die Interpretation einbezogen werden. Ritualtheorien und die Phänomenologie liefern Argumente, die Deponierungen als Opfer im

Rahmen eines Fruchtbarkeitskultes anzusprechen. Als geeignete starke Indizien, um sakrale Niederlegungen von profanen Niederlegungen zu unterscheiden, können folgende Kriterien angewendet werden:

1. Prinzip der Wiederholungen (COLPE 1970, 31-34). Dies betrifft sowohl die Wahl des Ortes der Niederlegung wie auch eine regelhafte Wiederkehr der Hortausstattung.
2. Eine besondere Sorgfalt bzw. Manipulation der niederlegten Gegenstände.
3. Reste von rituellen Mahlzeiten.
4. Kultgerät und mit Symbolgehalt versehene Figuren.

Folgende schwache Indizien sind je nach Fundumständen zu beurteilen:

1. Tiefe der Niederlegung. Eine geringe Tiefe der Gegenstände kann z. B. auf trockenem Boden auch durch Erosion entstanden sein.
2. Lagerung bei oder unter Steinen. Dies kann sowohl auf einen besonderen Ort wie auch auf eine Markierung zur späteren Bergung schließen lassen. Für eine sinnvolle Interpretation ist die Gesamtheit von Befunden, Funden und Fundumständen zu berücksichtigen.

Eine genaue Zuweisung der Opferkategorie kann nicht erfolgen, aber wahrscheinlich handelt es sich um Bitt- oder Dankopfer im Rahmen eines Fruchtbarkeitskultes. Wie gezeigt wurde, stützen und bestätigen Kriterien der Religionswissenschaft archäologische Kriterien für sakrale Niederlegungen. Allerdings kann diese Vorgehensweise auch Risiken bergen. So gründen viele Erkenntnisse der Religionswissenschaft auf ethnologischen Beobachtungen wie z. B. von Turner, andere Erkenntnisse wurden aus der Soziologie gewonnen. Die von der Archäologie rezipierten Inhalte beruhen somit in letzter Instanz auf Erkenntnissen verwandter Disziplinen, die ihre Ergebnisse durch Beobachtung geographisch und zeitlich dem Untersuchungsgebiet entfernten Gesellschaften gewonnen haben. Die hier angewendete Prämisse lautet, dass ähnlich organisierte Kulturen vergleichbare religiöse Vorstellungen ausbilden. Dies muss allerdings nicht zutreffen. Kaul legt dagegen die Nichtvergleichbarkeit der Edda mit dem Untersuchungsgebiet und dem bearbeiteten Zeithorizonten ausführlich dar (KAUL 2004, 27). Trotzdem kann eine interdisziplinäre Arbeitsweise unter Einbeziehung der Vergleichenden Religionswissenschaft sowie ethnologischer und soziologischer Erkenntnisse den Erkenntnishorizont erweitern.

## Literatur

- ADLER, W. (2003): Der Halsring von Männern und Göttern. Schriftquellen, Bildliche Darstellungen und Halsringfunde aus West-, Mittel- und Nordeuropa zwischen Hallstatt- und Völkerwanderungszeit. In: HACHMANN, R./LICHARDUS, J./STEIN, F. (Hrsg.), Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 78. Bonn 2003.
- BELLINGER, A./KRIEGER, D. J. (2006): Einführung. In: BELLINGER, A. (Hrsg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2006, 7-34.
- BIEZAIS, H. (1979): Die Hauptprobleme der religiösen Symbolik. In: BIEZAIS, H. (ed.), Religious Symbols and their functions. Symposium held at Abo 28.-30.08.78. Uppsala 1979, VII-XXIX.
- BURKERT, W. (1972): Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen. In: BURKERT, W./C. COLPE (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXII. Berlin, New York 1972.
- (1987): Offerings in Perspective: Surrender, Distribution, Exchange. In: LINDERS, T./NORDQUIST, G. (eds.), Gifts to the gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985. Acta Univ. Upsaliensis Boreas 15. Uppsala 1987, 43-49.
- CAPELLE, T. (2000): Ringsymbole und Ringopfer. In: BUSCH, R./CAPELLE, T./LAUX, F. (Hrsg.), Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland. Neumünster 2000, 169-173.
- (2007): Opfer und Depots in den Jahrhunderten um Christi Geburt. In: MÖLLERS, S./SCHLÜTER, W./SIEVERS, S. (Hrsg.), Keltische Einflüsse im nördlichen Mitteleuropa während der mittleren und jüngeren vorrömischen Eisenzeit. Akten des Internationalen Kolloquiums in Osnabrück vom 29. März bis 1. April 2006. Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte 9. Bonn 2007, 239-244.
- COLPE, C. (1970): Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern. In: JANKUHN, H. (Hg.), Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel und Nordeuropa. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil-Hist. Kl. Dritte Folge, Nr. 74. Göttingen 1970, 18-39.
- DERRIX, C. (2001): Frühe Eisenfunde im Odergebiet. UPA 74. Bonn 2001.
- DOUGLAS, M. (1974): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. In: UEXKÜLL, TH. VON/GRUBRICH-SIMITIS, I. (Hrsg.), *Conditio humana*. Frankfurt a. M. 1974.
- DREXLER, J. (1993): Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell. In: Münchener Ethnologische Abhandlungen 12. München 1993.
- DÜCKER, B. (2007): Rituale. Formen-Funktionen-Geschichte. Stuttgart 2007.
- EHRENWERT, M. (1992): Die Frau in der Vorgeschichte. München 1992.
- ELIADE, M. (1987): Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a. M. 1987.
- FABECH, CH. (1991): Samfundsorganisation, religiøse ceremonier og regional variation. In: FABECH, CH./RINGVED, J. (eds.), Samfundsorganisation og regional variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringsstid. Jysk Arkæologiske Selskabs Skrifter 27. Aarhus 1991, 283-303.
- FLASCHE, R. (2005a): Opfer und Gebet in der Religionswissenschaft. Eine Einführung. In: BERNER, U./BOCHINGER, CH./FLASCHE, R. (Hrsg.), Opfer und Gebet in den Religionen. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 26. Gütersloh 2005, 11-19.
- (2005b): Opfer und Gebet in der Religionswissenschaft. Versuch einer Vertiefung. In: BERNER, U./BOCHINGER, CH./FLASCHE, R. (Hrsg.), Opfer und Gebet in den Religionen. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 26. Gütersloh 2005, 107-114.
- FROST, L. (2003): Vaseholm in Osthimmerland. Ein Depotfund mit Frauenschmuck und Import aus der Periode V der jüngeren Bronzezeit, Acta Arch. (København) 74, 2003, 251-292.
- GLADIGOW, B. (1984): Die Teilung des Opfers. Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlicher Epoche. Frühmittelalterl. Stud. 18, 1984, 19-43.
- HANSEN, S. (2003): Archäologie zwischen Himmel und Hölle: Bausteine für eine theoretisch reflektierte Religionssoziologie. In: HEINZ, M./KITT, M./VEIT, U. (Hrsg.), Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation. TAT 2. Münster 2003, 113-148.
- HEDEAGER, H. (1992): Iron-Age Societies. From tribe to state in Northern Europe. 500 B.C. to A.D. 700. Oxford 1992.
- HELLER, B. (2003): Götter/Göttinnen. In: FIGL, J. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Innsbruck, Göttingen 2003, 530-544.
- HEYNOWSKI, R. (2000): Die Wendelringe der späten Bronze- und der frühen Eisenzeit. UPA 64. Bonn 2000.
- HÖDL, H. G. (2003): Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie). In: FIGL, J. (Hg.), Handbuch der Religionswissenschaft. Innsbruck, Göttingen 2003. 664-689.
- HÜSER, A. (2006): „...und haben sie schon Gold gefunden?“ Zur Bedeutung von Gold in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. In: WEISS, R. M./MARNETT, W. (Hrsg.), Frühes Gold in Norddeutschland. Publikation des Helms-Museum Hamburg. Hamburg 2006, 21-26.

- INNERHOFER, F. (2004): Ring und Beil- Barrendepots der Frühbronzezeit. In: MELLER, H./LIPTÁK, J. (Hrsg.), *Der geschmiedete Himmel. Begleitband zur Sonderausstellung Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle (Saale) vom 15. Oktober 2004 bis 24. April 2005.* Stuttgart 2004, 98-99.
- JENSEN, J. (1982): *The Prehistory of Denmark.* Methuen, London, New York 1982.
- KARL-BRANDT, D. B. (2011): *Frauenschmuck der späten Bronzezeit und vorrömischen Eisenzeit in Horten des südlichen Nordeuropas.* Hamburg 2011.
- KAUL, F. (2004): *Bronzealderens religion.* København 2004.
- KÖTTING, B. (1984): Opfer in religionsvergleichender Sicht. *Frühmittelalterl. Stud.* 18, 1984, 44-48.
- KRISTIANSEN, K. (1996): Die Hortfunde der jüngeren Bronzezeit Dänemarks. Funktion und historische Entwicklung. In: SCHAUER, P. (Hg.), *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas. Ergebnisse des Kolloquiums in Regensburg 4.-7. Oktober 1993, RBPA 2.* Regensburg 1996, 255-270.
- LAUX, F. (2000): Bronzezeitliche Funde aus Mooren, fließenden Gewässern und auf festem Boden. In: BUSCH, R./CAPELLE, T./LAUX, F. (Hrsg.), *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland.* Neumünster 2000, 131-151.
- LEVY, J. E. (1982): *Social and religious organization in Bronze Age Denmark.* BAR International Series 124. Oxford 1982.
- LINDERS, T. (1987): Gods, Gifts, Society. In: LINDERS, T./NORDQUIST, G. (eds.), *Gifts to the gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985.* Acta Univ. Upsaliensis. Boreas 15. Uppsala 1987, 115-122.
- MANDERA, H. E. (1985): Einige Bemerkungen zur Deutung bronzezeitlicher Horte. *Arch. Korrbbl.* 15, 1985, 187-193.
- MARASZEK, R. (1998): *Spätbronzezeitliche Hortfunde entlang der Oder.* UPA 49. Bonn 1998.
- MARINGER, J. (1973 a): Das Wasser in Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen. *Anthropos* 68, 1973, 705-776.
- (1973 b): See- und Mooropfer in vorgeschichtlicher Zeit. *Saeculum* 24, 1973 b, 396-417.
- MAUSS, M. (1954): *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies.* London 1954.
- METZNER-NEBELSICK, C. (2003): Ritual und Herrschaft. Zur Struktur von spätbronzezeitlichen Metallgefäßdepots zwischen Nord- und Südosteuropa. In: METZNER-NEBELSICK, C. (Hg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alte Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin.* I. A. Arbeitsgemeinschaft, Symposium, Tagung und Kongress 4. Rahden, Westf. 2003, 99-117.
- MÜLLER-WILLE, M. (1989): *Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen. Die archäologische Überlieferung und ihre Deutung.* Ber. aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wiss. e. V. Hamburg 7, Hf. 3, 1989.
- MYLONOPOULOS, J./ROEDER, H. (2006): *Archäologische Wissenschaften und Ritualforschung. Einführende Überlegungen zu einem ambivalenten Verhältnis.* In: MYLONOPOULOS, J./ROEDER, H. (Hrsg.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands.* Wien 2006, 9-21.
- PAULI, L. (1985): Einige Anmerkungen zum Problem der Hortfunde. *Arch. Korrbbl.* 15, 1985, 195-206.
- PRIMAS, M. (2008): *Bronzezeit zwischen Elbe und Po. Strukturwandel in Zentraleuropa 2200-800 v. Chr.* UPA 150. Bonn 2008.
- RANDBORG, K. (2002): *Wetland Hoards.* Oxford Journal Arch. 21/4, 2002, 415-418.
- READ, K. A. (1987): *Human sacrifices. The encyclopedia of religion* 6. New York, London 1987, 515-518.
- SOMMERFELD, CH. (2004): *Handel mit den Göttern – Das Hortphänomen im nördlichen Mitteleuropa.* In: MELLER, H./LIPTÁK, J. (Hrsg.), *Der geschmiedete Himmel. Begleitband zur Sonderausstellung Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle (Saale) vom 15. Oktober 2004 bis 24. April 2005.* Stuttgart 2004, 90-93.
- STIG-SØRENSEN, M. L. (1987): *Material order and cultural classification: the role of bronze objects in the transition from Bronze Age to Iron Age in Scandinavia.* In: HODDER, I. (ed.), *The archaeology of contextual meanings.* Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1987, 90-102.
- STJERNQUIST, B. (1963): *Präliminarien zu einer Untersuchung von Opferfunden.* Meddel. Lund. Univ. Hist. Mus. 1962/63. Lund 1963, 5-64.
- (1973): *Das Opfermoor in Hassle Bösarp Schweden.* Acta Arch. (København) XLIII, 1973, 19-62.
- (1987): *Spring-cults in scandinavian prehistory.* In: LINDERS, T./NORDQUIST, G. (eds.), *Gifts to the gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985.* In: Acta Univ. Upsaliensis Boreas 15. Uppsala 1987, 149-157.
- THRANE, H. (1996): *Vom Kultischen in der Bronzezeit Dänemarks. Votivfunde und Kultplätze.* In: SCHAUER, P. (Hg.), *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas. Ergebnisse des Kolloquiums in*

Regensburg 4.-7. Oktober 1993, RBPA 2. Regensburg 1996, 235-254.

TORBRÜGGE, W. (1985): Über Horte und Hortdeutung. Arch. Korrbbl. 15, 1985, 17-23.

URBAN, O. H. (2000): Möglichkeiten und Aufgaben einer „Religionsarchäologie“. In: TEEGEN, W. R./CORDIE, R./DÖRRER, O. u. a. (Hrsg.), Studien zur Lebenswelt der Eisenzeit. Festschrift für Rosemarie Müller. RGA-E 53. Berlin, New York 2000, 1-5.

VAN GENNEP, A. (1986): Übergangsriten. Frankfurt, New York 1986.

VAN DER LEEUW, G. (1933): Phänomenologie der Religion. Neue theologische Grundrisse. Tübingen 1933.

WORSAAE, J. J. A. (1866): Om nogle Mosefund fra Bronzealderen. Aarb. Nordisk Oldkde.og Hist. 1866, 313-326.

ZIMMERMANN, H. D. (1999): Menschenopfer-Gottesopfer. Wodan, Iphigenie, Isaak, Dionysos, Christos. In: DIECKMANN, B. (Hg.), Das Opfer – aktuelle Kontroversen im Kontext der mimetischen Theorie. Münster, Hamburg, London 1999, 59-80.

ZIPF, G. (2003): Formalisierung, Reduzierung, Inszenierung – Zur wissenschaftlichen Konzeption von Ritualen und ihrer Umsetzung in der Interpretation archäologischer (Be-)Funde. In: METZNER-NEBELSICK, C. (Hg.), Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alte Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.-2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin. I. A. 4. Rahden, Westf. 2003, 9-16.

*Deborah Barbara Karl-Brandt, M.A.  
Am Weidenbach 40  
53229 Bonn  
dkarl@uni-bonn.de*