

# Mehr als das Mahl selbst. Zur sozialen Bedeutung von Speisen im Bestattungskontext

Alexander Gramsch

**Zusammenfassung** – Im vorliegenden Beitrag geht es um Nahrungsmittel im Kontext von Bestattungen. Hauptsächlich wird die Beigabe von tierischer Nahrung und von möglichen Getränken diskutiert. Im Mittelpunkt dieser Diskussion steht die soziale Funktion des Bestattungsrituals und der dabei verwendeten Gegenstände, insbesondere die Transformation der sozialen Identität des verstorbenen Individuums durch die rituellen Handlungen. Mithilfe der Konzepte der „Gabe“ nach M. MAUSS und der „kommunikativen Handlung“ nach J. HABERMAS werden die Nahrungsbeigaben als Artefakte verstanden, die weniger Anzeiger eines sozialen Ranges sind als vielmehr der Charakterisierung der sozialen Identität des Verstorbenen und die zugleich der Transformation dieser Identität dienen. Ausgeführt werden diese Thesen am Beispiel eines Gräberfeldes der Lausitzer Kultur aus Brandenburg.

**Schlüsselwörter** – Nahrungsbeigaben, Transformation sozialer Identität, soziale Reproduktion, Kinder, Lausitzer Kultur

**Abstract** – This paper discusses food in the context of burials, and the giving of meat and of possible beverages in particular. It focuses on the social meaning of both the funeral ritual and the objects involved. In particular, the transformation of the social identity of the deceased through ritual action is examined. Building upon the concepts „gift“ (MAUSS) and „communicative practice“ (HABERMAS) nutritional offerings in the graves are understood as artefacts which at the same time characterise the social identity of the deceased and help in transforming this identity, rather than simply indicating social status. This approach is exemplified with evidence from an urnfield of the Lusatian Culture from Brandenburg (Germany).

**Key words** – Food as grave good, transformation of social identities, social reproduction, children, Lusatian Culture

*Unser Essen und Trinken, soweit es nicht der gemeinen  
Lebensnotdurft dient, muss mehr und mehr zur  
symbolischen Handlung werden, und ich begreife Zeiten  
des späteren Mittelalters, in denen der Tafelaufsatz und  
die Fruchtschalen mehr bedeuteten als das Mahl selbst.*  
Theodor Fontane, Schach von Wuthenow

## Einleitung

Die Beiträge dieses Bandes der Archäologischen Informationen besprechen Fleisch und Pasta, Gebäck und Suppe sowie andere Speisen und deren Zubereitung. Dieser prähistorischen „Speisekarte“ soll nun ein „als-ob“-Gericht beigelegt werden – eine symbolische statt einer realen Mahlzeit. Zugleich möchte ich argumentieren, dass die dabei verwendeten Gegenstände „mehr bedeuten als das Mahl selbst“. Diskutiert wird, welche Rolle Nahrung bzw. symbolische Nahrung bei der Transformation sozialer Identität spielen kann.

Das „Rezept“ für dieses „Gericht“ wurde am Ende der Bronzezeit zusammengestellt, in einer archäologischen Kultur, die wir die Lausitzer Kultur nennen. Insbesondere geht es hier um die „Zutaten“, die sich in Zusammenhang mit den Urnengräbern Brandenburgs und Sachsens nachweisen oder vermuten lassen, nämlich um das Geben von Gefäßen

und tierischen Produkten. Auslöser dieses Artikels ist die Untersuchung des kleinen Gräberfeldes von Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ in Brandenburg, das Gegenstand zweier Dissertationen an der Universität Leipzig war (GROSSKOPF 2004; GRAMSCH 2004a). Vieles, was im Folgenden über die soziale Bedeutung von Essen und Trinken gesagt wird, gilt jedoch auch für andere prähistorische Kontexte. Deshalb soll, bevor das Rätsel dieser „als-ob“-Speisen gelöst wird, kurz erklärt werden, warum im Rahmen eines Tagungsbandes, dessen Thema die „soziokulturelle Dimension von Nahrung, Nahrungserwerb und Nahrungsverzehr“ ist, über Gräber und Bestattungen berichtet wird.

## Theoretische Grundlagen

### *Essen und Trinken als soziale Handlung*

Es überrascht nicht, dass in dieser Zeit, in der die verschiedensten Aspekte des Alltags für soziokulturelle Betrachtungen entdeckt wurden, auch die „Kultur des Essens“ Aufmerksamkeit erlangte. Lange vor der inflationären Verwendung des Begriffs Kultur waren „Tischkultur“ und „Esskultur“ weit verbreitete Konzepte. Zahlreiche Publikationen, die sich mit der kulturellen und sozialen Bedeutung

*Archäologische Informationen 28/1&2, 2005, 47-60*

des Essens beschäftigen, zeigen, dass „Essen“ mehr bedeutet als Nahrungsaufnahme zur Befriedigung körperlicher Bedürfnisse und zur Sicherstellung der biologischen Reproduktion des Individuums wie der Gruppe. Gefragt wird nach der Lebensqualität von Fast-Food, nach Tischsitten, nach ausgewogener Ernährung und Diätenwahn, nach der Definition von regionalen oder nationalen „Küchen“ wie der „schweren deutschen“ oder der „leichten französischen“ Küche (z.B. WIERLACHER 1993; BARLÖSIUS 1999; FICHTNER 2004). Zahlreiche soziale und kulturelle Facetten zeigen sich in diesen öffentlichen Diskussionen. Erinnert sei auch an Pierre Bourdieus Analyse der „feinen Unterschiede“, in denen sich Klassenzugehörigkeit demonstriert: auch die Ess- und Tischsitten sind Teil dieser sozialen Distinktionsmerkmale (BOURDIEU 1987). Insbesondere öffentliches Essen und Trinken sind soziale Handlungen, sind mehr als das Mahl selbst; die öffentlich verzehrten Speisen und die dabei verwandte materielle Kultur besitzen soziales Potential.

Was für moderne, industrielle bzw. postindustrielle Gesellschaften gilt, muss zwar nicht automatisch auch für traditionelle Gesellschaften gelten. Doch diskutiert z.B. Klaus E. MÜLLER (2003), dass auch in vormodernen Gesellschaften nahezu alle Lebensbereiche von der Kultur des Essens und Trinkens geprägt werden. Er zeigt, dass Mahlzeiten ein lohnendes Feld für die vergleichende Untersuchung sozialer Verhaltensweisen sind.

Und nicht nur die gegenwärtige Blüte der Themenbereiche „Kultur“ und „Essen“ verdeutlicht die soziokulturelle Bedeutung der Herstellung und Weitergabe von Nahrungsmitteln. Erinnert sei an Claude Lévi-Strauss' ersten Teil seiner *Mythologica*, „Das Rohe und das Gekochte“ (LÉVI-STRAUSS 1994). Darin offenbart er die kulturelle Bedeutung der Transformation von „rohen“, „wildem“ Ressourcen in „gekochte“, „kulturierte“ Speisen und ihren Niederschlag im mythologischen Denken wie im rituellen Handeln.

Auch wenn heute Lévi-Strauss' strukturalistische Auffassung des Denkens und Handelns in vormodernen Gesellschaften nicht unwidersprochen bleibt, können wir *à priori* davon ausgehen, dass auch für prähistorische Gesellschaften Essen und Trinken mehr ist als Nahrungsaufnahme zur Befriedigung des Hungers. Vielmehr müssen wir annehmen, dass „Essen“ Teil der bedeutungsgeladenen materiellen Kultur ist, in Verbindung mit anderen „kulturierten“, d.h. nach bestimmten kulturellen Regeln hergestellten und mit Bedeutungen „geladenen“ Artefakten. Gemeinsam mit diesen übernehmen die Handlung des Essens wie auch die dabei verwendeten Gegenstände und Speisen eine Funk-

tion in der Darstellung und Transformation sozialer Identität. Dieser Aspekt wird insbesondere dort deutlich, wo Verteilung und Verzehr von Nahrung Teil einer öffentlichen kommunikativen Handlung ist, also bei Festen und Ritualen (s.a. DIETLER/HAYDEN 2001a). Dennoch betrachten die meisten Beiträge dieses Bandes, trotz des Tagungstitels, der Essen und Moral verknüpft, die Produktion und Distribution von Nahrung nicht unter soziokulturellen Gesichtspunkten, sondern stellen die technischen Aspekte der Herstellung von Nahrungsmitteln (Sylvie BERGMANN; FEIERABEND; GRÜNEWALD, MEURERS-BALKE; SCHMIDT), ihre Rolle für die biologische Reproduktion (Swantje BERGMANN, AUFFERMANN) und ihre ökonomische Seite (SIEGMANN, WENZEL/DESCHLER-ERB) in den Vordergrund. Umso mehr möchte ich auf den folgenden Seiten die Bedeutung von Nahrung und Ernährung für die soziale Reproduktion von Individuen und Gruppen herausstellen.

Dreierlei, nämlich die Sozialisation von Individuen, die Kommunikation über soziale Rollen, und schließlich die Schaffung eines „Wir-Gefühls“, wird durch gemeinsame, öffentliche wie private, Mahlzeiten erreicht und erhalten. Sie sind damit kommunikative Handlungen *par excellence*. HABERMAS (1981a; 1981b) unterscheidet kommunikatives und zweckrationales Handeln (HABERMAS 1981a, 384f.). Während letzteres erfolgsorientiert, d.h. auf Beeinflussung eines Handlungspartners bzw. einer Handlungspartnerin ausgerichtet ist, um eine Absicht, ein erstrebtes Ergebnis zu erreichen, ist ersteres verständigungsorientiert, d.h. auf Kommunikation und Sozialisation ausgerichtet: „Unter dem funktionalen Aspekt der Verständigung dient kommunikatives Handeln der Tradition und der Erneuerung kulturellen Wissens; unter dem Aspekt der Handlungskoordination dient es der sozialen Integration und der Herstellung von Solidarität; unter dem Aspekt der Sozialisation schließlich dient kommunikatives Handeln der Ausbildung von personalen Identitäten“ (HABERMAS 1981b, 208 – Hervorhebungen im Original). Insbesondere letzterer Aspekt steht in der folgenden Diskussion von Mahlzeiten als kommunikativen Handlungen im Mittelpunkt<sup>1</sup>.

Im hier zur Untersuchung anstehenden Beispiel werden metallzeitliche Bestattungssitten vorgestellt, bei denen Nahrungsmittel innerhalb eines rituellen Kontextes Verwendung fanden. Interessieren soll hier weniger der religiöse Aspekt des Ritualen – das „Kultische“ – als vielmehr seine soziale Funktion. Die sich wiederholenden rituellen Handlungen erfüllen, gerade im Bestattungsritual, neben emotionalen und religiösen vor allem soziale Aufgaben. Nahrung, die in diesem Kontext weggegeben wird, übernimmt einen Teil dieser Aufgaben, gemeinsam

mit anderen Bestandteilen der materiellen Kultur. Durch die Konzentration auf den Aspekt der Handlung wird es möglich, diese sozialen Funktionen des Rituals zu untersuchen, da die Bestattung nun als auf Verständigung und Sozialisation ausgerichtete Kommunikation verstanden werden kann<sup>2</sup>.

#### *Essen am Grab: Gabe, Opfer und Fest*

Nahrung begegnet uns im Kontext des Bestattungsrituals meist als am oder im Grab befindlicher Überrest – Knochen von Tieren, verkohltes Getreide oder Brot (z.B. COBLENZ/NEBELSICK 1997, 129f.) oder, als indirekter Hinweis, Phosphatkonzentrationen – aber auch als eventuell ehemals gefülltes Gefäß. Diese Spuren lassen den Schluss zu, dass prähistorische Bestattungsrituale auch die Konsumption von Essen und Trinken umfassten. Hinzu rechnen können wir auch auf dem Grab befindliche Gefäße bzw. Gefäßreste. Diese Konsumption konnte sehr verschiedene Formen annehmen, nicht nur in der tatsächlichen Durchführung der jeweiligen rituellen Handlung, sondern auch in Zielrichtung und Bedeutung. Zu unterscheiden sind v.a. der Verzehr von Nahrung durch die Bestattungsgemeinschaft einerseits und die Bei- bzw. Mitgabe von Nahrung an die bzw. den Verstorbenen andererseits.

Das Bestattungsritual ist dabei nicht allein als Möglichkeit zur Machtdemonstration oder als Schauplatz für Legitimationsstreitigkeiten zu verstehen, es ist auch ein öffentliches Fest<sup>3</sup>. In den letzten Jahren widmet sich eine Reihe von Theorien wie auch ethnographischen und archäologischen Fallstudien der Rolle des Festes und seiner sozialen Bedeutung (z.B. WIESNER/SCHIEFENHÖVEL 1996; HAMILAKIS 1998; DIETLER/HAYDEN 2001a; KOCH 2003; CRABTREE 2004). Das Konzept des „Festes“ rückt die soziale Bedeutung öffentlicher Produktion, Distribution und Konsumption von Lebensmitteln in den Vordergrund. Durch den öffentlichen und ritualisierten Charakter des Fests sind Essen und Trinken in diesem Rahmen eine Bühne für die Präsentation von und Auseinandersetzung über soziale Werte, soziale Allianzen und soziale Identitäten (DIETLER/HAYDEN 2001b, 4).

In diesem Kontext müssen wir diese Überreste von Nahrung am und im Grab nicht als Opfer, sondern als eine „Gabe“ im Sinne von Marcel MAUSS werten<sup>4</sup>: Gaben an die Bestattungsgemeinschaft einerseits und Gaben an das verstorbene Individuum andererseits. Letztere werden der bzw. dem Verstorbenen während ihres bzw. seines Übergangs vom sozialen Status des Lebenden zum sozialen Status des „Ahnen“ von der Bestattungsgemein-

schaft gegeben. Die Gabe stellt eine Art Vertrag dar und verlangt eine Gegengabe. MAUSS bezeichnete die Gabe als eine „totale gesellschaftliche Tatsache“ (*fait social total*), ein allumfassendes soziales Ereignis, das Wirtschaft ebenso betrifft wie Weltanschauung („Moral“ in Mauss' Worten), Religion ebenso wie Recht (MAUSS 1990, 176). Die Gabe hat durch ihre umfassende Bedeutung verschiedene soziale Aufgaben: sie dient dem Ausgleich von Spannungen, dem Abbau von Schuld, welche die Besitzenden den Anderen gegenüber haben (ebd., 157ff.) oder sie soll „einen direkten Einfluss auf den Geist des Geistes ausüben“ (ebd., 44). Mit der Anwendung des Konzepts der Gabe auf Grabfunde wird folglich deutlich, dass diese weit mehr bedeuten als eine Kennzeichnung sozialen Ranges: Sie sind Ergebnisse sozialer Handlungen mit vielschichtiger Bedeutung.

Zwar ließe sich eine Reihe „kultischer“, d.h. eschatologischer Interpretationsmöglichkeiten für die Gabe z.B. von Tierkörpern oder Teilen davon anführen – Totentier, Opfer, Wegzehrung, „Obolus“, *pars pro toto* eines Begleiters ins „Jenseits“ usw. –, jedoch sind es nicht diese Überlegungen, die uns bei sozialgeschichtlichen Fragen weiterhelfen. Wenn wir die Dynamik sozialen Wandels am Ende der Bronzezeit oder in anderen Perioden erfassen wollen, muss die Gabe von Nahrung ebenso wie die von Gegenständen als Teil einer kommunikativen Handlung betrachtet werden, nicht als „Kultobjekt“. Was traditionell mit dem unscharfen Begriff „Kultpraktiken“ bezeichnet wird, sind vielmehr öffentliche, rituelle Handlungen von großer sozialer Bedeutung<sup>5</sup>. Öffentliche Handlungen sind, wie erwähnt, kommunikative und damit verständigungsorientierte Handlungen im Sinne Habermas'. Verständigen wollen sich Gruppen und Individuen über ihre sozialen und kulturellen Identitäten. Nahrung hat in diesem Kontext das Potenzial, zur Identitätsbildung beizutragen, zur kulturellen Identität einer Gruppe ebenso wie zur sozialen Identität eines Individuums. Diese wird vor allem konstituiert durch Alter und Geschlecht des Individuums. Beide sind nicht nur biologische, sondern vor allem soziale Merkmale und wichtige Parameter der horizontalen Sozialstruktur – im Gegensatz zur durch Klassen und Hierarchien geprägten vertikalen Sozialstruktur.

Anders als Siedlungs- oder so genannte „kultische“ Plätze, die bei den bisherigen Ansätzen zur Erforschung des Zusammenhangs zwischen Essen und Identität im Vordergrund standen (RAY/THOMAS 2003; CRABTREE 2004; MARTI-GRÄDEL ET AL. 2004), ermöglichen Gräber den Zugang sowohl zum Individuum, zu seiner physischen Präsenz, als auch zur Gruppe, zu deren Handlungen. Gräberfelder sind

somit ein ideales Untersuchungsfeld für die Analyse sozialer Praktiken, mittels derer die „Politik des Alltags“, d.h. die kleinschrittigen sozialen Beziehungen zwischen Individuum und Gruppe, ausgehandelt werden. Ein solcher „mikroarchäologischer“ Ansatz stellt also, statt großräumiger Beziehungen zwischen Gesellschaften, Konflikt, Kommunikation und Konsensbildung *innerhalb* einer Gesellschaft in den Vordergrund. Durch die Untersuchung der kommunikativen Handlungen im Rahmen des Übergangsrituals der Bestattung lassen sich Prozesse der Darstellung von und der Auseinandersetzung über soziale Rollen rekonstruieren. Es ist dieser kleinschrittige, „mikroarchäologische“ und auf die horizontale Sozialstruktur ausgerichtete Ansatz, der bei der Untersuchung des Gräberfelds von Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ angewandt wurde (s.a. GRAMSCH 2004b; 2005; im Druck).

Nach diesen grundsätzlichen, theoretischen Überlegungen muss nun dieses Gräberfeld vorgestellt werden, anhand dessen die Rolle von nährenden Gaben im Bestattungsritual diskutiert werden soll.

## Datengrundlage

### *Das Gräberfeld Cottbus „Alvensleben-Kaserne“*

In den Jahren 1997 und 1998 wurden parallel zu Bau- und Renovierungsmaßnahmen in der ehemaligen „General-von-Alvensleben“-Kaserne in Cottbus, Brandenburg, die gefährdeten Teile eines Gräberfelds der Lausitzer Kultur archäologisch untersucht (GRAMSCH 1999a, 1999b; GAIDA 1999). Insgesamt liegen 74 Gräber mit 105 brandbestatteten Individuen der Urnenfelder- und frühen Hallstattzeit vor. Die Gräber waren sowohl als einfache Erdgruben als auch als große, z.T. steinumfasste Kammergräber, die meist mehrere Urnen enthielten, angelegt worden.

Im Rahmen eines vom sächsischen Kultusministerium finanzierten und von S. Rieckhoff geleiteten Projekts am Lehrstuhl für Ur- und Frühgeschichte der Universität Leipzig wurde dieses Gräberfeld in interdisziplinärer Zusammenarbeit in einer anthropologischen (GROSSKOPF 2004) und einer archäologischen (GRAMSCH 2004a) Dissertation aufgearbeitet. Ziel der Untersuchung des Gräberfelds war es, zunächst die verschiedenen rituellen Handlungen zu rekonstruieren, die das Bestattungsritual formen. Diese Handlungen ließen sich nicht nur aus den Grabungsdaten wiedergewinnen, sondern insbesondere auch aus der Untersuchung der Anordnung des Leichenbrands in den Urnen (GROSSKOPF/GRAMSCH

2004). Hierdurch sollte ermöglicht werden, Regeln und Unterschiede in der Behandlung der Verstorbenen während der Bestattung aufzuzeigen. Durch eine kontextuelle Analyse der Handlungen sollte erfasst werden, wie soziale Identitäten im Bestattungsritual durch Handlungen dargestellt werden. Die zentrale Frage unserer Forschung lautete, wie die Konstruktion sozialer Identitäten, insbesondere Alter und Geschlecht, im Bestattungsritual zum Ausdruck kommen können (s.a. GRAMSCH/GROSSKOPF 2005, 87 ff.).

Mit der Konzentration auf rituelle Handlungen werden Ausstattung und Architektur des Grabes nicht als unmittelbarer Anzeiger eines sozialen Ranges verstanden, sondern vielmehr als Ergebnis einer materiellen, d.h. über die materielle Kultur durchgeführten Kommunikation. Entsprechend wurden auch die Bei- bzw. Mitgaben von Nahrung oder Gefäßen als Hinweis auf kommunikative Handlungen in die Untersuchung einbezogen. Auch sie wurden also als Teil eines materiellen Bedeutungsnetzes verstanden, das Identitäten schafft, darstellt und verändert.

Im Folgenden soll nun diskutiert werden, wie dieser mit Essen und Trinken verbundene Teil der materiellen Kultur als Element in der Konstruktion sozialer Identitäten während des und durch das Bestattungsritual verstanden werden kann.

### *Tierknochen als Spuren fleischlicher Nahrung*

In mehreren Gräbern enthielt die Urne neben menschlichem Leichenbrand auch verbrannte Tierknochen, in wenigen Fällen wurde Tierleichenbrand aus der Grabgrube geborgen. Nur in zwei Befunden könnte es sich dabei um den Rest einer Fleischbeigabe handeln. Im Fall des urnenfelderzeitlichen Grabes 23 lagen Fragmente vom distalen Ende des Oberschenkels eines großen Tieres in der Urne. Sie stammen eher von einem Pferd als von einem Rind und lassen sich als die spärlichen Überreste einer Fleischbeigabe interpretieren. In einer hallstattzeitlichen Urne (Grab W106) wurden aus dem menschlichen Leichenbrand mehrere verbrannte Fragmente von Knochen eines rechten Schweinefußes geborgen. Auch dieser Schweinefuß könnte eine Fleischbeigabe gewesen sein<sup>6</sup>. Gedl nennt „die Beigabe von Fleischstücken (vorwiegend Schweinefleisch) zusammen mit einem Eisenmesser“ als ein hallstattisches Kulturelement, das in der Stufe Ha C in die Lausitzer Kultur Schlesiens übernommen wird (GEDL 1993, 470).

In den anderen Fällen handelt es sich um wenige kleine und meist mitverbrannte Knochen- und

Hornzapfenfragmente, meist vom Kopf und den Extremitäten von Rindern, wie sie auch auf anderen Lausitzer Gräberfeldern häufiger auftreten<sup>7</sup>. Häufig wurden diese Fragmente aus der Grabgrubenfüllung geborgen. Ob diese Abschnitte des Tierkörpers Reste von Fellen bzw. Fellteilen sind, die noch mit Huf bzw. Schädel verbunden waren, ist ebenso wenig zu belegen oder auszuschließen wie die Möglichkeit, dass es sich um Reste von Mahlzeiten während der Bestattung – Gaben an die Bestattungsgemeinschaft – handelt, oder dass auch fleischarme Partien von Rindern oder anderen Tieren als Nahrungsbeigabe gedacht waren und zu diesem Zweck mitverbrannt wurden (vgl. BREDDIN 1986). Rindfleisch hat wohl den Hauptbedarf an Fleischnahrung in der Lausitzer Kultur gedeckt<sup>8</sup>. Es ist also durchaus möglich, dass auch Schädel- und Extremitätenfragmente Spuren tierischer Nahrungsbeigaben sind; die Gabe von Fleisch schließt zudem eine gleichzeitige Mahlzeit der Bestattungsgemeinschaft nicht aus.

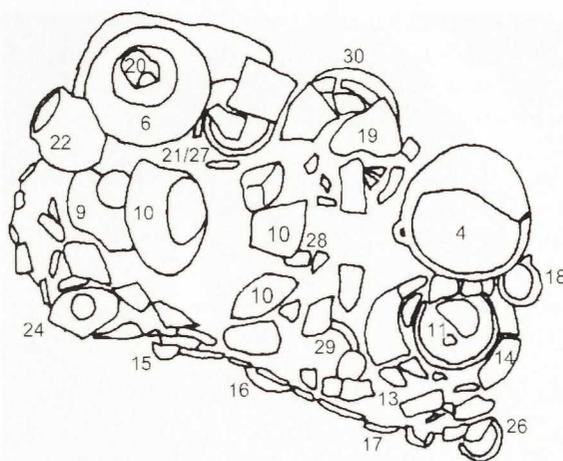
Auch wenn es eher scheint, dass die Gabe tierischer Nahrung im Bestattungsritual von Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ die Ausnahme war, können wir diese Überreste in jedem Fall als Spuren intentioneller Handlungen interpretieren. Demnach haben sich Mitglieder der Bestattungsgemeinschaft von Stücken geschlachteter Tiere getrennt, um diese der eigenen Nutzung zu entziehen und als Gabe in die Sepulchraldistribution zu geben. Auch das (gemeinschaftliche) Verzehren von Fleisch kann Teil dieser Distribution gewesen sein.

Bevor die soziale Bedeutung der Gabe diskutiert wird, sollen noch die Spuren pflanzlicher Nahrung und die Beigabe von Gefäßen vorgestellt werden.

#### *Spuren pflanzlicher Nahrung und die Beigabe von Gefäßen*

Pflanzenspuren liegen aus Gräbern weit seltener vor als Hinweise auf tierische Nahrung. In den mittel- bis jungbronzezeitlichen Hügelgräbern der westlichen Lausitzer Kultur wurden Samen von Erbse und Rispenhirse gefunden (SCHMIDT 1981, 291). Auch Gerste und Emmer sind in verschiedenen Gräbern belegt (RÖSLER 1986, 118). Aus Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ konnten keine Makroreste von Pflanzen geborgen werden. Indirekte Hinweise könnten jedoch die Beigefäße liefern.

Wie erwähnt wurden in der Analyse der Bestattungssitten auch die Gefäße als Relikt ritueller Handlungen betrachtet. Insbesondere wurde dabei auf die Zusammenstellung von Gefäßensembles und deren Platzierung geachtet. Jedoch liegt, anders als von den großen sächsischen Gräberfeldern Lie-



**Abb. 1** Rechteckig angeordnete Gefäße und Scherben im Grab 140, einer Mehrfachbestattung mit drei Urnen (Gefäße 4, 11 und 30) und ineinander gestellten Gefäßen (6 und 20; 21 und 27)

bersee (ENDER 1999 u.a.) und Niederkaina (COBLENZ/NEBELSICK 1997 u.a.), eine nur geringe Zahl an reich ausgestatteten Rechteck- bzw. Kammergräbern vor, so dass die von Ender aufgestellten „Module“ und die von Nebelsick postulierten „urnenfernen“ und „urnennahen“ Gefäßgruppen nicht verifiziert oder falsifiziert werden konnten.

Beobachtet wurden stattdessen auffallende Gefäßpositionierungen. Insbesondere liefern nachträglich eingebrachte Gefäße oder Gefäßgruppen einen Hinweis auf fortgesetzte rituelle Handlungen.

So wurden aus mehreren Gräbern ineinander gestellte Gefäße geborgen. Gelegentlich stand das innere Gefäß auf einer Schicht dunkleren Sands im äußeren Gefäß. In einem Fall (Grab 140, Abb. 1) lag eine Tasse (Gefäß 20) in einem Kegelhalsgefäß (Gefäß 6) auf einer gut 6cm starken Sandschicht (s. Abb. 2). Offensichtlich war das größere Gefäß ein zumindest z.T. gefüllter Behälter, zu dem ein kleines einhenkeliges Gefäß gehört. Im gleichen Grab standen zwei hohen Tassen (Gefäße 21, 27) ineinander. Womit diese und andere Gefäße gefüllt waren, ließ sich jedoch nicht feststellen. Zwar wurden an wenigen Scherben verschiedener Gräber massenspektrometrische Untersuchungen durchgeführt (s. GRAMSCH 2004a), doch erbrachte nur eine Probe ein Ergebnis. Für das enghalsige Gefäß 9 aus Grab 140 wurden folgende Substanzen ermittelt: ein Zucker (Hexose, Retentionszeit  $R_t=11:39$ ), Fettsäuren (C 12:0,  $R_t=23:34$ , und Monostearin,  $R_t=44:29$ ) sowie Sterole ( $R_t=42:30$ , und  $R_t=43:17$ )<sup>9</sup>.

Bei Zuckern ist eine längere Überdauerung wegen der guten Wasserlöslichkeit und der guten Abbaubarkeit sehr unwahrscheinlich. Sie können auch Bestandteil des Bodens sein. Lipide wie Fett-

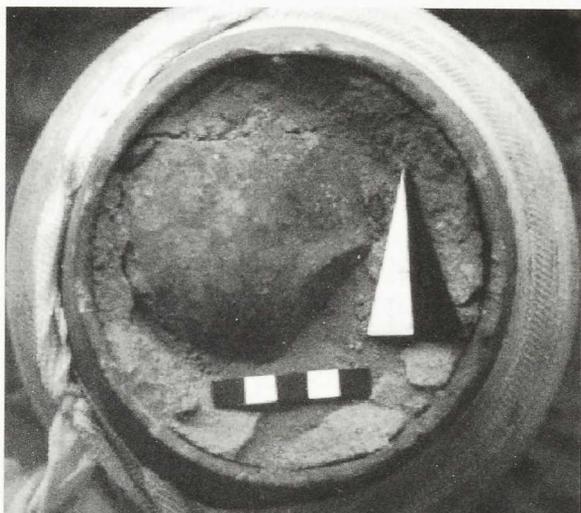


Abb. 2 Auf die Füllung eines aus Grab 140 *en bloc* geborgenen „Behälters“ (Gef. 6) gelegte Tasse (Gefäß 20).

säuren und Sterole dagegen sind bereits mehrfach nachgewiesen und als Spuren von Olivenöl, Schweineschmalz, Fischfett u.ä. identifiziert worden (z.B. MOMMSEN 1986, 73ff.; RIEDERER 1987, 236f.). Dies könnte im vorliegenden Fall bedeuten, dass das amphorenartige Gefäß 9 aus Grab 140 tatsächlich ein Nahrungsmittel enthielt. Welcher Art dieses war, kann jedoch nicht gesagt werden. Der indigene Ursprung dieser Fettsäuren und Sterole in Gefäß 9 ist recht wahrscheinlich, da das Gefäß vollständig erhalten ist, einen sehr engen Hals hat und zudem vom Unterteil von Gefäß 10 überlagert wurde, so dass eine spätere Einbringung unwahrscheinlich ist (s. Abb. 1). Auch für das Kegelhalsgefäß 6 muss aufgrund der Positionierung der Tasse 20 von einer organischen Füllung ausgegangen werden.

Wir können demnach vorläufig schlussfolgern, dass einige der Beigefäße tatsächlich Nahrungsmittel enthielten. Auffällig ist, dass vor allem die in Rechteckgräbern Bestatteten mit mehreren Beigefäßen versehen wurden.

Häufiger als solche ineinander gestellten Gefäße wurden bisher Gefäßkombinationen untersucht, die aus einem Krug und zwei Schöpf- oder Trinkgefäßen bestehen (z.B. KOSSACK 1964; NEBELSICK 1997b). Gängig ist die Deutung solcher Trinkgeschirrssets als Gerät für „gemeinschaftlichen Umtrunk, wie er vermutlich bei Gelagen an herrschaftlichen Höfen üblich war“ (KOSSACK 1999, 161). Jedoch lassen sich Beispiele anführen, die für eine andere bzw. weitere Deutungsmöglichkeit sprechen.

Das soeben erwähnte Grab 140 bestand offensichtlich aus einer hölzernen Kammer, da, wie gesehen (Abb. 1), die Urnen und Beigefäße ebenso wie

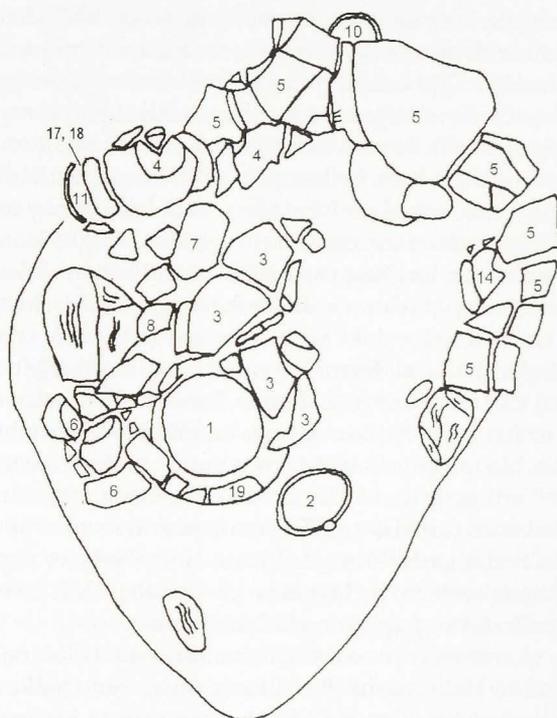


Abb. 3 Grab 99 mit unter den Scherben der Gefäße 4 und 5 verdeckten Steinen der Einfassung, im NW lagen außerhalb der Steine drei Gefäße (11, 17 und 18) ineinander.

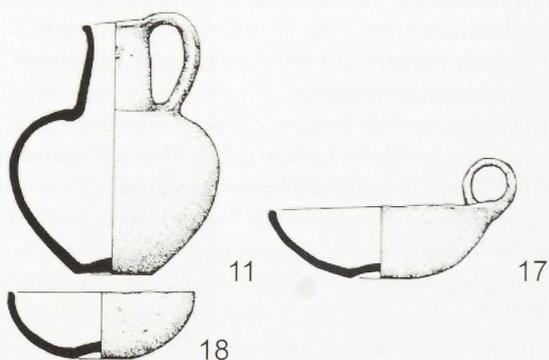


Abb. 4 Gefäße 11, 17 und 18 aus Grab 99 (M 1:4).

die darüber liegende Scherbenpackung eine streng rechteckige Form annahmen. Nach oben hin jedoch weitete sich die Grabgrube kreisförmig. In der Füllung dieser Grabgrube fanden sich ein Krug und zwei z.T. fragmentierte Tassen, die offenbar nach Verschluss des Grabes niedergelegt worden waren.

Auch Grab 99 war ein Rechteckgrab, erkennbar an der die ehemalige Kammer umgebenden Steineinfassung, die von großen Gefäßscherben überdeckt war. An der Außenseite dieser Einfassung fanden sich ineinander gelegt ebenfalls ein Krug und zwei Trinkgefäße (Gefäße 11, 17-18; Abb. 3 und 4).

Dieses Set war möglicherweise ebenfalls erst nach Verschluss der Kiste niedergelegt worden.

### Diskussion: Die Konstruktion sozialer Identitäten

Wie lassen sich diese symbolischen oder tatsächlichen Speisegaben in sozialer Hinsicht interpretieren? Ausgehend von der These, dass die Gabe auch der Konstruktion sozialer Identitäten dient, muss sowohl der räumliche als auch der zeitliche Kontext der jeweiligen Handlung beachtet werden.

#### Kontextualisierung

Das Bestattungsritual ist ein Übergangsritual; das allen Übergangsriten zugrunde liegende Schema lässt sich in drei Stufen gliedern, in „Trennungsriten (,rites de séparation‘), Schwellen- bzw. Umwandlungsriten (,rites de marge‘) und Angliederungsriten (,rites d’agrégation‘)“ (VAN GENNEP 1986, 21). Diese Phasen werden im Folgenden als Separation, Liminalität und Reintegration (TURNER 1967) bezeichnet. Zur Kontextualisierung der Handlungen in diesen Phasen wurden sie unterschieden in präfunerale, funerale und postfunerale Handlungen (GRAMSCH 2004a). Präfunerale Handlungen werden vor der eigentlichen Bestattung durchgeführt, funerale Handlungen umfassen die Verbrennung und Bestattung der bzw. des Toten, postfunerale Handlungen werden nach Verschluss der Grabkammer bzw. -grube vollzogen. Die Spuren präfuneraler Handlungen lassen auf die Trennungsriten schließen, die der Lösung der bzw. des Verstorbenen aus ihrer profanen Lebenswelt dienen. Die funeralen Handlungen umfassen die Riten während der Liminalität, die die/den Toten in ihren/seinen neuen Status überführt. Als postfunerale Handlungen werden jene aufgefasst, die der Reintegration dienen.

Wichtig ist hier zunächst die Feststellung, dass die erwähnten Geschirrsätze in der jüngeren Urnenfelderzeit nicht nur *in* die Gräber von Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ gelegt wurden: Sie finden sich, wie gesehen, auch oberhalb der verschlossenen Grabkammer und außerhalb der Steineinfassung; eventuell nachträglich beigegeben waren auch zwei Omphalosschalen in Grab 166. Auch auf anderen Lausitzer Gräberfeldern wurden oberhalb des eigentlichen Grabes Gefäße gefunden<sup>10</sup>. Die Gabe erfolgte also offenbar später als die Niederlegung der Urnen und damit als postfunerale Handlung während der Phase der Reintegration.

Aber auch außerhalb von Grabanlagen wurden Gefäßensembles niedergelegt. Diese „Gefäßdepots“ sind offensichtlich den Gräbern zugeordnet, worauf Passscherben in manchen Cottbuser Gräbern hinweisen<sup>11</sup>. Sie bestehen meist aus Trink- und Schöpfgefäßen oder aus Behältern. Möglicherweise wurden auch diese während oder nach Verschluss des Grabes als Gabe entäußert. Gelegentlich finden sich auch innerhalb der Gräber ähnlich zusammengestellte, jedoch von der Bestattung separierte und teils kopfständige depotartige Gefäßgruppen. So stellt der Ausgräber des urnenfelderzeitlichen Gräberfelds von Altdöbern 16 eine „Funktionsgruppe“ bestehend aus Krug und Trinkgefäßen fest, die entweder zerscherbt „oder aber serviceähnlich, teilweise außerhalb des eigentlichen Grabgevierts, zusammengestellt“ ist (BÖNISCH 1987a, 141)<sup>12</sup>. In Grab 53 aus Klein Jauer 6 standen in einer zweiten Ebene über der bereits zugeschütteten Urne drei umgestülpte Amphoren nebeneinander (s. BÖNISCH 1993, Abb. 7 und 8). Hier ist das Gefäßdepot von der eigentlichen Bestattung separiert und ihr dennoch eindeutig zugeordnet. Es war also eine häufiger genutzte Möglichkeit, solche Gefäßsets abseits der eigentlichen Bestattung und wohl auch zeitlich versetzt zu deponieren. Dass diese Gefäße teilweise ineinander oder auf der Mündung stehend aufeinander gestapelt wurden zeigt, dass nicht alle ihres Inhalts wegen niedergelegt worden sind. Vielmehr könnte die (nachträgliche) Niederlegung von (Trink-) Geschirr eine Handlung gewesen sein, bei der das Geben selbst im Vordergrund stand und die Gabe von Gefäßgruppen dabei als „Zeichen“ für etwas verstanden wurde<sup>13</sup>. Was aber sollte die Gabe „symbolisieren“?

Wie erwähnt lassen sich diese Handlungen vor allem bei Rechteckgräbern beobachten. Während die untersuchte Gesamtpopulation von Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ zu 59% aus Erwachsenen und zu 41% aus Subadulten bestand, waren in diesen Rechteckgräbern mehr Kinder und Jugendliche als Erwachsene beigelegt worden; nur 41,7% der Individuen aus Rechteckgräbern sind erwachsen. So war in Grab 99 eine ca. 34jährige Frau gemeinsam mit einem Neugeborenen bestattet worden; Grab 140 war für drei Kinder im Alter von ca. 6 bis 11 Jahren angelegt worden. Nur ein Rechteckgrab, Grab 70, war für eine Einzelbestattung angelegt worden: darin stand die Urne eines ca. 4 jährigen Kindes. Allen besprochenen Gräbern ist also gemeinsam, dass sie auch oder ausschließlich Kinderbestattungen enthalten.

*Die Konstruktion sozialer Identitäten*

Dass Trinkgeschirrsätze häufiger als Gabe in Kindergräber gelangten oder diesen „nachgegeben“ wurden, spricht gegen ihre Interpretation als Zeichen fürstlicher Gelage. Während europaweit durchaus Beispiele für die Gabe von Gefäßen mit alkoholischem Inhalt vorliegen<sup>14</sup>, deutet die Gabe von Gefäßsets zu Kindern, während sie bei Erwachsenen vergleichsweise selten sind, auf andere Bedeutungen hin. Auch das Nachreichen zusätzlicher Gefäße bzw. Gefäßgruppen spricht für weitere Interpretationsmöglichkeiten. Sowohl die Zuordnung zu Kindern als auch die Tatsache, dass die Gefäße häufiger leer gewesen sein dürften, verweist darauf, dass sich die Bedeutung der Gefäßsätze von ihrer ursprünglichen Funktion bzw. ihrem tatsächlichen Gebrauch gelöst und einen allgemeineren Sinngehalt angenommen hat.

Die Mehrfachbestattungen von Cottbus „Alvensleben-Kaserne“, zu denen auch die hier besprochenen Gräber gehören, fallen durch eine Reihe von besonderen rituellen Handlungen auf; dadurch scheinen die hier Bestatteten auf eine besondere Weise dargestellt zu werden. Offenbar sind die Gaben von Nahrungsmitteln bzw. von „symbolischer“ Nahrung in diesen Zusammenhang zu stellen. In den Gräbern 99 und 166 wurden jeweils junge Frauen mit neu oder eventuell sogar ungeborenen Kleinstkindern gemeinsam bestattet, in anderen Gräbern sind es ein oder mehrere Kinder. Ob Angst vor den Toten – also ein Stigma – oder im Gegenteil eine besondere Verehrung oder Achtung der verstorbenen Kinder und der Schwangeren oder Wöchnerin – also Charisma – Motiv für deren Sonderbehandlung war, lässt sich archäologisch nicht erkennen, um so weniger, als beide Aspekte sich nicht ausschließen, sondern ergänzen (LIPP 1985).

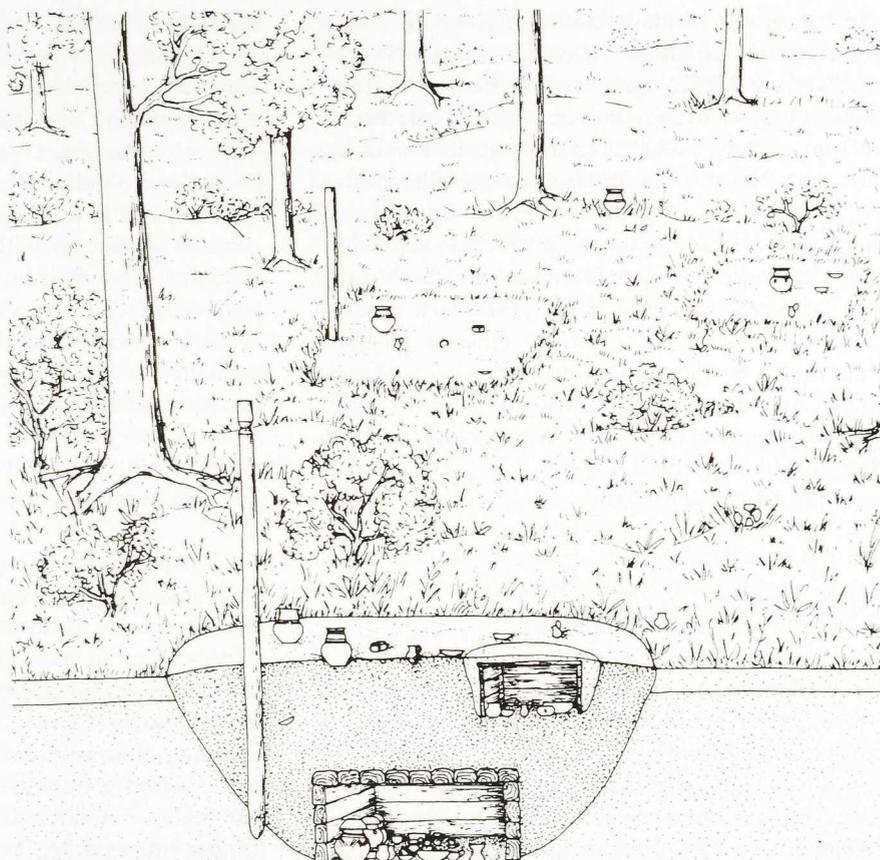
Jedoch scheint der Tod von Schwangeren oder Gebärenden und Kleinkindern besondere rituelle Handlungen zu erfordern: Ethnologische Untersuchungen weisen darauf hin, dass Schwangerschaft und Geburt häufig selbst der „Kontrolle“ durch Übergangsriten bedürfen, die z.B. dazu dienen können, den leiblichen Vater des Kindes oder den Ehemann der Schwangeren zum sozialen Vater zu machen und Mutter und Neugeborenes in ihren neuen sozialen Status zu überführen (NIPPA 1987); starb die Frau während der Schwangerschaft oder Geburt, waren sie und das Ungeborene möglicherweise in einem liminalen Status und also äußerst „gefährdet“, keine geregelte soziale Position als „Ahnen“ mehr einnehmen zu können. Häufig waren die Übergangsriten bei Schwangerschaft/Geburt und bei Tod/Bestattung gleichartig aufgebaut (ebd.), so

dass eine „doppelte“ Bestattung von verstorbenen Schwangeren oder Wöchnerinnen und Neugeborenen vorstellbar ist – manifestiert durch wiederholtes Durchlaufen der Phasen Liminalität und Reintegration und archäologisch sichtbar in wiederholten funeralen und postfuneralen Handlungen.

Aus Sicht der Bestattungsgemeinschaft gab es wohl ein weiteres wichtiges Motiv für die wiederholten rituellen Handlungen: die soziale Pflicht zur Sorge. Die Mitglieder der Bestattungsgemeinschaft waren demnach sozial verpflichtet, sich um die Toten bzw. die Ahnen zu sorgen, d.h. mit ihren Gaben für das Wohlergehen der Ahnen zu sorgen und im Gegenzug deren Wohlwollen sicherzustellen. Die Beigabe von Geschirrsätzen und auch von kopfständigen oder ineinander gestellten Gefäßen kann so wie auch die wiederholte, nachträgliche Gabe von Gefäßen und eventuell tierischer Nahrung als Erfüllung dieser sozialen Pflicht verstanden werden. Vielleicht sind die hallstattzeitlichen Befunde in der Lausitz, die auf nachträgliche Gefäßniederlegungen hinweisen (Abb. 5; BUCK 1977), durch diese soziale Sorgepflicht zu erklären. Die Pflicht zur Sorge ist möglicherweise umso größer, je mehr Aufwand die Transformation und Reintegration der bzw. des Verstorbenen in den Ahnenstatus erfordert. Dies kann bei Kindern ebenso der Fall sein wie bei Schwangeren bzw. Wöchnerinnen. Als Interpretation dieses Phänomens ist denkbar, dass Kinder verschiedene soziale Altersstufen überspringen müssen, um die letzte, „alterslose“ Kategorie „Ahne“ zu erreichen, und dass Schwangere bzw. Wöchnerinnen sich bereits in einem liminalen Status befinden und, um den Ahnenstatus zu erreichen, mehrfach „reintegriert“ werden müssen.

Im Gegensatz zur Mit- oder Nach-Gabe von Gefäßen scheint die Gabe fleischlicher Nahrung dagegen die Ausnahme gewesen zu sein; die beiden oben genannten Fälle betreffen eine ca. 67jährige Frau (Grab 23) und einen ca. 46jährigen Mann (Grab W106). Häufiger sind Tierknochen wohl als Spuren eines gemeinschaftlichen Mahls am Grab zu verstehen. Jedoch ist nicht auszuschließen, dass auch die in den Grabgruben gefundenen Tierknochen von während oder nach der Niederlegung der Urne gegebener Nahrung stammen<sup>15</sup>. Zugleich deutet ein Befund aus Saalhausen an, dass Fleisch gelegentlich ebenfalls abseits vom Grab und eventuell nach dessen Verschluss nachgereicht wurde<sup>16</sup>.

Abb. 4 Rekonstruktionsversuch hallstattzeitlicher Bestattungsplätze anhand des Grabes 188C von Neuendorf mit Hinweisen auf nachträgliche Gefäßniederlegungen (nach Buck 1979, Abb. 69)



### Interpretation: Nahrungsbeigaben als Teil der Transformation des Individuums im Bestattungsritual

Das wiederholte Aufsuchen des Grabes und die wiederholte Gabe von Nahrung kann also das mehrfache Durchlaufen des Übergangsrituals der Bestattung bedeuten. Durch Separation, Liminalität und Reintegration sollen die Verstorbenen in ihren neuen sozialen Status überführt werden. In den hier beschriebenen Fällen ist demnach ein besonders „starker“ Prozess der Reintegration notwendig, um diesen schwierigen Vorgang der Ahnwerdung, der Transformation in einen geordneten sozialen Status aus der Liminalität heraus, erfolgreich abzuschließen. Deshalb sind wiederholte funerale und postfunerale Rituale (die oft vereinfachend als „Ahnenerverehrung“ zusammengefasst werden) notwendig, in denen das Mahl, bzw. Gefäße als Zeichen für das Mahl, eine besondere Rolle spielen.

Diese Handlungen wurden, wie oben festgestellt, häufig bei der Bestattung von Kindern, aber auch bei eventuell schwangeren Frauen durchgeführt. Derartige Individuen werden hierdurch besonders charakterisiert. Die Geschirrssets und möglicherweise

auch die verbrannten Tierknochen sind damit Teil der materiellen Kultur, mit deren Hilfe durch die rituellen, kommunikativen Handlungen die soziale Identität der Verstorbenen dargestellt und zugleich transformiert werden soll. Auch der menschliche Körper selbst ist Teil dieses materiellen und symbolischen Netzes: die Untersuchung der Anordnung des Leichenbrands in den Urnen des Gräberfelds Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ ergab, dass nahezu ohne Ausnahme alle verbrannten Knochen sorgfältig aus dem abgebrannten Scheiterhaufen ausgelesen und der anatomischen Abfolge entsprechend in die Urnen geschichtet, dergestalt also gleichsam „anthropomorphisiert“ worden waren. Auch diese während der funerals Phase durchgeführten Handlungen dienten der Überführung der Individuen in ihren neuen Status und ihrer sowohl sozialen als auch körperlichen Rekonstruktion – und zwar unabhängig von Alter und Geschlecht (GRAMSCH/GROSSKOPF 2005; GRAMSCH 2004b; im Druck).

Besonders im Licht solcher Befunde, die auch auf anderen Lausitzer Gräberfeldern beobachtet wurden, ist es wenig verständlich, warum bei Doppel- oder Mehrfachbestattungen davon ausgegangen

wird, dass die Kinderbestattung in einem „untergeordneten Verhältnis“ (COBLENZ/NEBELSICK 1997, 19; BÖNISCH 1987b) zur Erwachsenenurne steht<sup>17</sup>. Gegen eine Nachrangigkeit der Kinderbestattungen in Doppel- bzw. Mehrfachgräbern spricht nicht nur, dass sie nicht abseitig im Grab aufgestellt, sondern in gleicher Weise wie die Urnen der Erwachsenen positioniert und wie diese „anthropomorphisiert“ sind. Auch die Beigabensituation, d.h. die Mitgabe von Trinkgeschirrsätzen und die gesonderte Aufstellung von Beigefäßen, weist auf eine eher betonte Stellung im Bestattungskontext hin, ebenso die Beobachtung, dass auf dem Gräberfeld von Cottbus „Alvensleben-Kaserne“ in allen urnenfelderzeitlichen Rechteckgräbern Kinder beigesetzt worden waren (s.a. GRAMSCH 2004b).

#### *Kochen und Essen, Brauen und Trinken als Symbole sozialer Transformation*

Um noch einmal zu LÉVI-STRAUSS zurückzukehren: Von der Analyse brasilianischer Mythen auf Europa ausgreifend beschreibt er Rituale und Bräuche, die „alle auf dem Gegensatz von gekocht [...] und roh zu beruhen“ scheinen (LÉVI-STRAUSS 1994, 429). Sie bedienen sich Handlungen, die analog zu Kochen und Brauen sind. Auch diese Rituale haben eine sehr starke soziale Komponente, da sie der Charakterisierung z.B. einer noch unverheirateten ältesten Tochter, einer Wöchnerin, einer Pubertierenden usw. dienen (ebd., 428ff.). Seine „vorläufige Definition“ für diese Rituale lautet: „man lässt Individuen ‚kochen‘, die intensiv in einem physiologischen Prozess befangen sind: Neugeborenes, junge Mutter, pubertierendes Mädchen“ (ebd., 430)<sup>18</sup>. Auch ohne die Annahme eines universellen strukturalen Gegensatzes zwischen Natur und Kultur lassen sich diese Handlungen als Symbol der Transformation verstehen: mit Hilfe der Symbolik der Umwandlung von Nahrung durch Kochen bzw. Brauen können auch die Individuen im Ritual transformiert, d.h. in einen neuen sozialen Status überführt werden (s.a. LÉVI-STRAUSS 1973).

So nehmen sowohl die Speisen als auch die Mittel ihrer Produktion über ihren „eigentlichen“ Sinngehalt als Nahrungsmittel hinaus eine weitere Bedeutung an: als Kennzeichen einer bestimmten sozialen Identität und deren Transformation. Ähnliches kann ebenso für die hier beschriebenen Bestattungsrituale angenommen werden. Auch hier dürften Tierknochen und (Trink-) Gefäße nicht allein „Essen und Trinken“ symbolisieren, sondern darüber hinaus sowohl aktiver Teil in der Transformation der sozialen Identität des bzw. der Verstorbenen als auch Mittel zur Darstellung dieser Identität sein. Rituale

erscheinen, so LÉVI-STRAUSS, als „eine ‚Para-Sprache‘, die man auf zweierlei Art verwenden kann. Gleichzeitig oder alternierend bieten die Riten dem Menschen das Mittel, entweder eine praktische Situation zu verändern oder sie zu bezeichnen und zu beschreiben.“ (ebd., 432) Es ist diese „Mehrstimmigkeit“ der „Para-Sprache“ des Rituals, die sich auch in den rituellen Handlungen des spätbronzezeitlichen Bestattungsrituals beobachten lässt. Beides, sowohl das Bezeichnen als auch das Verändern, das Charakterisieren und das Transformieren, wird durch die Handlungen, aber auch die involvierten „kulturierten“ Objekte aus der Sphäre des Essens und Trinkens ermöglicht.

#### **Zusammenfassung**

Die Interpretationsmöglichkeiten der Beigabe von Nahrungsmitteln ins Grab wurden im vorliegenden Artikel auf der Grundlage der Ergebnisse eines interdisziplinären Forschungsprojekts zur sozialen Bedeutung prähistorischer Bestattungsrituale diskutiert. Dabei wurden Überreste pflanzlicher und tierischer Nahrung ebenso wie Gefäße, die als mögliche Nahrungsmittelbehälter aufzufassen sind, als Artefakte verstanden, die durch die rituellen Handlungen während der Bestattung über ihre ursprüngliche Funktion hinausgehende Bedeutungen annehmen können. Mit Hilfe der Konzepte der „Gabe“ und der „kommunikativen Handlung“ wird die soziale Bedeutung dieser Artefakte untersucht.

Die materiellen Leistungen, die im Bestattungsritual in Form von echter oder symbolischer Nahrung erbracht werden, besitzen, unerachtet der emotionalen und religiösen Funktionen des Rituals, vor allem eine soziale Bedeutung, die weit über eine eventuelle Funktion als „Statusanzeiger“ hinausgeht: Sie stellen eine Gabe dar, eine „totale gesellschaftliche Tatsache“ (MAUSS), mit deren Hilfe soziale Identitäten darstellt und zugleich transformiert werden. Sie sind damit Bestandteil eines Komplexes aus Artefakten, kommunikativen Handlungen und Sozialbeziehungen, welcher der sozialen Reproduktion von Individuum und Gemeinschaft<sup>19</sup> dient.

Die soziale Funktion des Bestattungsrituals liegt in der Notwendigkeit, die bzw. den Verstorbenen in eine neue soziale Identität zu überführen. Als Übergangsritual durchläuft die Bestattung deshalb die Stufen der Separation, Liminalität und Reintegration. Um zu verstehen, welche Rolle die Artefakte im und am Grab bei dieser Transformation sozialer Identität spielten, müssen sie als Teil ritueller und damit kommunikativer Handlung verstanden und innerhalb des Übergangsrituals kontextualisiert

werden. Dadurch ist es möglich, auch die Beigaben von Gefäßgruppen – möglichen Trinkgeschirrsätzen – und anderen realen oder symbolischen Speisen als Mittel zugleich der Charakterisierung der Verstorbenen als auch ihrer Transformation zu verstehen.

Im hier vorgestellten Beispiel einiger Gräber der westlichen Lausitzer Kultur wird deutlich, dass insbesondere Kinder und Jugendliche, aber auch eventuell schwangere Frauen bzw. Wöchnerinnen durch die wiederholte Gabe von Gefäßen charakterisiert und in ihren neuen sozialen Status als „Ahne“ transformiert werden. Gleichzeitig hat die Gabe eine soziale Funktion für die Bestattungsgemeinschaft, mit der diese das „Wohlwollen“ des (neu geschaffenen) Ahnen erlangen und zugleich die Erfüllung der sozial erwarteten Sorgspflicht demonstrieren will.

Mit dieser kontextuellen, handlungsbezogenen und interdisziplinär durchgeführten Analyse des spätbronzezeitlichen Bestattungsrituals haben wir uns von der Vorstellung gelöst, Objekte könnten als statische Statusanzeiger verstanden werden. Vielmehr versuchen wir, die relationale Konstruktion sozialer Identitäten durch rituelle Handlungen zu erfassen – Identitäten, die weniger durch hierarchische Positionen als durch soziales Geschlecht (Gender) und soziales Alter der Individuen geprägt werden. Es geht um die Rekonstruktion und Analyse von Prozessen, von sozialen Transformationen und ihrer Reflexion in rituellen Handlungen; die Verwendung von Rohem und Gekochtem ist eine Möglichkeit, diese Transformation darzustellen und zu manipulieren. Über die auf die Lausitzer Kultur begrenzten Aussagen hinaus sollen damit Wege für die weitere sozialgeschichtliche Forschung der prähistorischen Archäologie aufgezeigt werden. Die hier aufgeworfenen Forschungsfragen und -ziele, die angewandten Theorien und Methoden sind nicht auf das vorgelegte Material beschränkt. Sie lassen sich auch mit anderem, vielleicht umfassenderem Material umsetzen. Damit wird der Gräberfeldarchäologie ein Weg eröffnet, eine fest in der Materialbasis verwurzelte Arbeitsweise mit neuen Methoden der Datengewinnung und mit einer expliziten Theoriediskussion zu verknüpfen. Ich hoffe, mit dieser Diskussion um symbolisches Essen und Trinken, um „als-ob“-Speisen, die „mehr als das Mahl selbst“ sind, Appetit auf weitere Gänge dieses Menüs gemacht zu haben.

### Danksagung

Birgit Großkopf sei gedankt für die intensive interdisziplinäre Zusammenarbeit und den fruchtbaren Austausch von Daten und Ideen, Sabine Rieckhoff

für die Betreuung des Leipziger Projekts und beider Dissertationen – beiden verdankt dieser Artikel seine Entstehung. Verschiedene Fassungen lasen Samuel van Willigen, Donata Kyritz, Brigitte Röder und Marion Benz, denen für ihre kritischen Anmerkungen gedankt sei, außerdem Werner Schön und Andrea Zeeb-Lanz für die Möglichkeit, den Text im Rahmen der Publikation der Beiträge der DGUF-Tagung zum Thema „Essen und Moral“ zu veröffentlichen.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Zur archäologischen Anwendung der Habermas'schen Handlungstheorie s.a. BERNBECK (2003), der für die mittels Objekten durchgeführte verständigungsorientierte Handlung den Begriff der „auratischen“ Handlung einführt, da s.E. die Objekte durch ihre Biographie, die in diesen Handlungen (v.a. Tauschhandlungen) entsteht, eine „Aura“ erlangen, d.h. eine über ihre materiellen Eigenschaften hinaus gehende Bedeutung (BERNBECK 2003, 205f.).

<sup>2</sup> Durch die Konzentration auf die soziale Funktion des Bestattungsrituals sind die hier diskutierten Interpretationsansätze zwangsläufig funktionalistisch, in der Tradition DURKHEIMS (1981). Zur Forschungsgeschichte der funktionalistischen Durkheim'schen Auffassung von Religion als sozialer Tatsache und der nachfolgenden Kritik seiner Unterscheidung von „Profanem“ und „Sakralem“ s. STRECK (1998) und ZIPF (2003).

<sup>3</sup> Öffentlichkeit meint hier die Mitglieder der Bestattungsgemeinschaft. Im Fall des untersuchten Gräberfelds dürfte es sich um einen recht kleinen sozialen Verband gehandelt haben.

<sup>4</sup> Während der Begriff „Opfer“ stärker auf die religiösen, metaphysischen Aspekte (s. z.B. BURKERT 1972, 1990) der Handlung des Gebens abhebt, bezieht sich das Konzept der „Gabe“ auf die soziale Seite dieser Handlungen (s.a. GODELIER 1999, FLAIG 2003).

<sup>5</sup> Eine Unterscheidung von alltäglichem und kultischem Handeln ist für die Untersuchung sozialer Prozesse weniger hilfreich als eine Unterscheidung von privatem und öffentlichem Handeln. Deshalb grenze ich im Folgenden den Begriff „Ritual“, verstanden als öffentliche, soziale Handlung, ab vom traditionellen Verständnis von „Kult“ als jenen Praktiken, die der religiösen, nicht der sozialen Sphäre angehören. Eine solche Scheidung, die das religiöse vom sozialen Denken trennt, dürfte kaum der prähistorischen Lebenswirklichkeit entsprechen (vgl. BRÜCK 1999).

<sup>6</sup> Gedankt sei erneut R.-J. Prilloff für die archäozoologische Untersuchung der Tierleichenbrände.

<sup>7</sup> Auf dem Gräberfeld Tornow 3 fanden sich unter den Rinderknochen fast nur Reste vom Oberschädel bzw. von den unteren Extremitäten (BENECKE 1998, 68). In 38 Befunden des Friedhofs der Billendorfer Gruppe von Klein Lieskow, Kr. Dahme-Spreewald, wurden ebenfalls „nur Langknochen oder Schädel“ gefunden (BUCK 1996, 282). BUCK vermutet hier wie auch für die Flachgräber von Tornow, dass „die Tiere bei einer Opfermahlzeit verzehrt und nur Extremitäten und Schädel für das

Brandopfer verwendet“ wurden (ebd.). Auch aus den Gräbern von Saalhausen 2 kommen fast „nur bestimmbare Knochenreste aller Bereiche des Autopodiums“ von Rindern (TEICHERT 1990, 180).

<sup>8</sup> So ist in der nur in kleinen Ausschnitten untersuchten Siedlung von Lübbenau, Kr. Oberspreewald-Lausitz, Rind mit 25%-50% in allen Phasen am häufigsten vertreten (TEICHERT 1973, 139; s.a. BENECKE 1998, 68).

<sup>9</sup> H. Wischmann sei auch an dieser Stelle gedankt für die in Göttingen durchgeführten Analysen. Untersucht wurden auch Gefäße mit grauen Anlagerungen. Ähnliche „pechartige Sprengel“ waren auch an zwei Gefäßen des Rechteckgrabes 158 von Saalhausen 2 bemerkt worden, so dass hier „Rückstände organischer, vielleicht Speisebeigaben“ vermutet wurden (BÖNISCH 1986, 119). Diese Annahme kann jedoch nicht bestätigt werden, da die Massenspektrometrie keine Ergebnisse brachte.

<sup>10</sup> Z.B. waren ein Krug und eine Omphalosschale außerhalb der Kiste in Grab 1 von Groß Buckow abgestellt worden (RÖSLER & IHLE 1988).

<sup>11</sup> So konnten z.B. auch in Altdöbern 16 zu vier Gefäßen aus dem Rechteckgrab fünf Scherben aus der unmittelbar benachbarten Grube 6 angepasst werden (BÖNISCH 1987a, 141).

<sup>12</sup> Vgl. auch Befunde aus Sachsen aus Niederrödem (GRÜNBERG 1943, Taf. 67/2) und Dresden-Hellerau (COBLENZ 1970, 62 und Taf. 11); aus Brandenburg aus Saalhausen 2 (BÖNISCH 1990, 203 und Abb. 51/123) und Tornow (BREDDIN 1992, 48; 1989, 117).

<sup>13</sup> Die gegebenen Objekte sind, ebenso wie die Handlungen, durch die sie uns überliefert sind, als Zeichen, d.h. als Bezeichnende (*signifiants*) zu verstehen, die für etwas stehen, es „bezeichnen“, da sie materieller Ausdruck einer „totalen gesellschaftlichen Tatsache“ sind.

<sup>14</sup> KOCH (2003) führt neun bronze- und früheisenzeitliche Gräber auf, die Hinweise auf honighaltige, vermutlich alkoholische Getränke lieferten. In sieben dieser Gräber waren erwachsene Männer bestattet, die beiden anderen waren für Frauen angelegt worden.

<sup>15</sup> Man darf jedoch nicht den Fehler machen und aus dem Mangel an Spuren tierischer Nahrung darauf schließen, dass „drinking was a more commonly practiced activity and involved more participants than eating“ (HAMILAKIS 1998, 120), da Trinkgefäße schlicht besser erhalten bleiben als (pflanzliche wie tierische) Nahrungsmittel.

<sup>16</sup> Grube 26 des Gräberfelds Saalhausen 2 enthielt verschiedene Knochen von einem wohl „vollständigen Autopodium eines Rindes“, das „noch im natürlichen Verband beigegeben worden ist“ (TEICHERT 1990, 183). Doch enthielt diese Grube keinen menschlichen Leichenbrand und kann auch keinem benachbarten Grab sicher zugeordnet werden.

<sup>17</sup> Insbesondere, wenn ein zur Unterstützung dieser These angeführtes Grab zwar zwei Urnen, davon eine jedoch „Leichenbrand eines (?) Erwachsenen“ und möglicherweise „von einem Kind“ enthält (COBLENZ/NEBELSICK 1997, 27). Hier muss betont werden, dass derartige soziale Interpretationen ohne anthropologische Bestimmungen auf sehr unsicherem Grund stehen.

<sup>18</sup> Im strukturalistischen Denken Lévi-Strauss' hat das Zubereiten von Nahrung eine vermittelnde Funktion, die einen natürlichen Vorgang aufschiebt, nämlich den, der vom rohen zum verwesenen Zustand führt. Das Gekochte ist, strukturalistisch gesehen, das kulturell Verwandelte, das Verfaulte das natürlich Verwandelte. Dieses „kulinarische Dreieck“ kann, wie Lévi-Strauss später betont, „jeder Kultur als formaler Rahmen dienen [...], um andere Gegensätze, kosmologischer oder soziologischer Art, zum Ausdruck zu bringen“ (LÉVI-STRAUSS 1973, 508).

<sup>19</sup> Die Gabe ist zugleich ein sozialer Vertrag zwischen den Gebenden und den Empfangenden, der Allianzen herstellt. Auch zwischen den am Ritual Beteiligten werden durch Gaben Bindungen neu geformt bzw. transformiert, um den Erhalt der Gemeinschaft zu sichern.

## Literatur

E. BARLÖSIUS, Soziologie des Essens (Weinheim 1999).

N. BENECKE, Haustierhaltung, Jagd und Kult mit Tieren im bronzezeitlichen Mitteleuropa. In: B. HÄNSEL (Hrsg.), Mensch und Umwelt in der Bronzezeit Europas (Kiel 1998) 61-75.

R. BERNBECK, Die Vorstellung der Welt als Wille: Zur Identifikation von intentionellem Handeln in archäologischen Kontexten. In: M. HEINZ/M. K. H. EGGERT/U. VEIT (Hrsg.), Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation. Tübinger Arch. Taschenbücher Bd. 2 (Münster 2003) 201-237.

E. BÖNISCH, Jüngstbronzezeitliche Gräberfelder von Saalhausen, Kr. Senftenberg, mit einheitlichem Prinzip der BeigefäÙsausstattung. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 20, 1986, 119-131.

- Ein kleiner Bestattungsplatz der jüngsten Bronzezeit von Altdöbern, Kreis Calau. In: Die Urnenfelderkulturen Mitteleuropas. Symposium Liblice 1985 (Prag 1987) 139-146. (= BÖNISCH 1987a)

- Ein jüngstbronzezeitlicher Bestattungsplatz der Lausitzer Kultur von Altdöbern, Kr. Calau. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 21, 1987, 145-171. (= BÖNISCH 1987b)

- Das jungbronzezeitliche Gräberfeld der Lausitzer Kultur Saalhausen 2, Kr. Senftenberg. Veröff. Mus. Potsdam 24, 1990, 63-169.

- Briquetage aus bronzezeitlichen Gräbern der Niederlausitz. Arbeits- u. Forsch.ber. z. sächs. Bodendenkmalplf. 36, 1993, 67-84.

P. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft (Frankfurt a.M. 1987).

R. BREDDIN, Aussagen zur gesellschaftlichen Struktur anhand jungbronzezeitlicher Gräberfelduntersuchungen im Gebiet zwischen Elbe-Saale und Oder-NeiÙe. Symposium Potsdam 1983. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 20, 1986, 313-315.

- Die bronzezeitlichen Lausitzer Gräberfelder von Tornow, Kr. Calau. Teil II, Katalog Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 26 (Potsdam 1992).

J. BRÜCK, Ritual and rationality: some problems of

- interpretation in European archaeology. *European Journal of Archaeology* 2(3), 1999, 313-344.
- D.-W. BUCK, Die Billendorfer Gruppe. Teil 1, Katalog. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 11 (Potsdam 1977).
- Die Billendorfer Gruppe. Teil 2, Text. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 13 (Potsdam 1979).
- Symbolgut, Opferplätze und Deponierungsfunde der Lausitzer Gruppe. In: Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas. Koll. Regensburg 1993 (Regensburg 1996) 271-300.
- W. BURKERT, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Berlin 1972).
- Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen (Berlin 1990).
- W. COBLENZ, Lausitzer Gräber von Dresden-Hellerau. Ausgr. u. Funde 15, 1970, 60-68.
- W. COBLENZ/L. NEBELSICK, Das prähistorische Gräberfeld von Niederkaina bei Bautzen. Bd. 1 (Stuttgart 1997).
- M. DIETLER/B. HAYDEN (Hrsg.), Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power (Washington/London 2001). (= DIETLER/HAYDEN 2001a)
- Digesting the Feast – Good to Eat, Good to Drink, Good to Think: An Introduction. In: dies. 2001a, 1-20. (= DIETLER/HAYDEN 2001b)
- E. DURKHEIM, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (Frankfurt a.M. 1981 [orig. 1912]).
- W. ENDER, Beobachtungen zum Bestattungswesen. In: J. BEMMANN/W. ENDER, Liebersee. Ein polykultureller Bestattungsort an der Elbe. Bd. 1 (Stuttgart 1999) 87-101.
- U. FICHTNER, Tellergericht. Die Deutschen und das Essen (München 2004).
- E. FLAIG, Können wir den Majestätsprozess gegen C. Silius (24 n.Chr.) verstehen? oder Wir verstehen nur, was erklärt ist. In: M. HEINZ/, M. K. H. EGGERT/U. VEIT (Hrsg.), Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation. Tübinger Arch. Taschenbücher Bd. 2 (Münster 2003) 23-52.
- J. GAIDA, Urnengräber der Billendorfer Kultur aus der General-von-Alvensleben-Kaserne, Stadt Cottbus. Archäologische Begleituntersuchungen beim Neubau einer Kfz-Halle 1997. *Einsichten - Archäologische Beiträge für den Süden des Landes Brandenburg* 2, 1998 (1999), 31-40.
- M. GEDL, Die frühe Eisenzeit in Schlesien. 74. Ber. RGK 1993, 460-486.
- M. GODELIER, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte (München 1999).
- A. GRAMSCH, Das Lausitzer Gräberfeld der Alvensleben-Kaserne in Cottbus, Ergebnisse der Trassenbegleitung 1998. *Einsichten - Archäologische Beiträge für den Süden des Landes Brandenburg* 2, 1998 (1999) 41-52. (= GRAMSCH 1999a)
- Gräber im Kasernenhof. Die Lausitzer Nekropole der Alvensleben-Kaserne in Cottbus. *Archäologie in Berlin u. Brandenburg* 1998 (1999) 55-57. (= GRAMSCH 1999b)
- Ritual und Gemeinschaft. Die Darstellung von Altersklassen und Geschlechterdifferenz in der rituellen Kommunikation der Lausitzer Kultur (12.-8. Jh. v.Chr.) anhand des Gräberfeldes Cottbus Alvensleben-Kaserne (Brandenburg). Unpubl. Dissertation Lehrstuhl für Ur- und Frühgeschichte, Universität Leipzig (Leipzig 2004). (= GRAMSCH 2004a)
- Von reichen Kindern und Kinderreichen - Alter und Geschlecht im Bestattungskult der Lausitzer Kultur. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 46, 2004, 405-419. (= GRAMSCH 2004b)
- A microarchaeological approach to the social significance of Late Bronze Age burial practices. Age and Gender at the Lusatian Urnfield of Cottbus Alvensleben-Kaserne (Germany). Vortrag gehalten beim 11<sup>th</sup> Annual Meeting der European Association of Archaeologists, Cork (Irland), 10. September 2005.
- Rekonstruierte Körper - Körperinszenierung in der rituellen Kommunikation der Lausitzer Kultur. In: CH. KÜMMEL/B. SCHWEIZER/U. VEIT (Hrsg.), Körperinszenierung, Objektsammlung, Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Tübinger Arch. Taschenbücher Bd. 6 (im Druck).
- A. GRAMSCH/B. GROSSKOPF, Altersklassen und Geschlechterdifferenz – „making the difference“ in der Genderarchäologie. In: J. E. FRIES/J. KOCH (Hrsg.), Ausgegraben zwischen Materialclustern und Zeitscheiben. Perspektiven zur archäologischen Geschlechterforschung. *Frauen-Forschung-Archäologie* Bd. 6 (Münster 2005) 75-94.
- B. GROSSKOPF, Leichenbrand – Quellenmaterial zur Rekonstruktion vor- und frühgeschichtlicher Populationen und ihrer Funeralpraktiken. Dissertation, Universität Leipzig (Leipzig 2004). online-Publikation: [http://doi.dl.uni-leipzig.de/receive/DOLDissHabil\\_disshab\\_00000356](http://doi.dl.uni-leipzig.de/receive/DOLDissHabil_disshab_00000356)
- B. GROSSKOPF/ A. GRAMSCH, Leichenbrand – biologische Quelle für Genderforschung. *Anthrop. Anzeiger* 62/3, 2004, 281-289.
- W. GRÜNBERG, Die Grabfunde der jüngeren und jüngsten Bronzezeit im Gau Sachsen. *Vorgeschichtliche Forschungen* Heft 13 (Berlin 1943).
- J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1. Frankfurt a.M. 1981.
- (1981b) Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2 (Frankfurt a.M. 1981).
- Y. HAMILAKIS, Eating the dead: mortuary feasting and the politics of memory in the Aegean Bronze Age societies. In: K. BRANIGAN (Hrsg.), Cemetery and society in the Aegean Bronze Age (Sheffield 1998) 115-131.
- E. KOCH, Mead, chiefs and feasts in later prehistoric

- Europe. In: M. PARKER PEARSON (Hrsg.) *Food, Culture and Identity in the Neolithic and Early Bronze Age* (Oxford 2003) 125-143.
- G. KOSSACK, Trinkgeschirr als Kultgerät der Hallstattzeit. In: GRIMM, P. (Hrsg.), *Varia Archaeologica*, Festschrift Wilhelm Unverzagt (Berlin 1964) 96-105.
- G. KOSSACK, Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit (9.-6. Jahrhundert v. Chr. Geb.) (München 1999).
- C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte* (Frankfurt a.M. 1994 [orig. 1971]). - *Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten* (Frankfurt a.M. 1973).
- W. LIPP, *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten* (Berlin 1985).
- M. MAUSS, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt a.M. 1990).
- H. MOMMSEN, *Archäometrie. Neuere naturwissenschaftliche Methoden und Erfolge in der Archäologie* (Stuttgart 1986).
- K. E. MÜLLER, *Nektar und Ambrosia. Kleine Ethnologie des Essens und Trinkens* (München 2003).
- L. NEBELSICK, *Trunk und Transzendenz. Trinkgeschirr im Grab zwischen der frühen Urnenfelder- und späten Hallstattzeit im Karpatenbecken*. In: C. BECKER et al. (Hrsg.), *Chronos. Festschrift Bernhard Hänsel* (Espelkamp 1997) 373-388.
- A. NIPPA, *Geburt*. In: B. Streck (Hrsg.), *Wörterbuch der Ethnologie* (Köln 1987) 60-63.
- K. RAY/J. THOMAS, *In the kinship of cows: the social centrality of cattle in the earlier Neolithic of southern Britain*. In: M. PARKER PEARSON (Hrsg.) *Food, Culture and Identity in the Neolithic and Early Bronze Age* (Oxford 2003) 37-44.
- J. RIEDERER, *Archäologie und Chemie. Einblicke in die Vergangenheit* (Berlin 1987).
- H. RÖSLER, *Bronze- und früheisenzeitliche Besiedlung im Gebiet von Schöpsdorf, Kr. Hoyerswerda*. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 20, 1986, 113-118.
- H. RÖSLER/M. IHLE, *Ein Gräberfeld mit unterbrochenen Kreisgräben der Lausitzer Kultur von Groß Buckow, Kr. Spremberg*. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 22, 1988, 95-100.
- B. SCHMIDT, *Zur Westgruppe der Lausitzer Kultur. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte I* (Festschrift Coblenz). Arbeits- u. Forschber. Sächs. Bodendenkmalpf. Beih. 16, 1981, 285-297.
- B. STRECK, *Ritual und Fremdverstehen*. In: A. SCHÄFER/M. WIMMER (Hrsg.), *Rituale und Ritualisierungen* (Opladen 1998) 49-60.
- L. TEICHERT, *Zu Fragen der Haustierhaltung in einer Siedlung der späten Lausitzer Kultur bei Lübbenau, Kr. Calau*. Ausgr. u. Funde 18, 1973, 134-139. - *Tierleichenbrandreste mit einer durchlochenden Bärenkrallen vom bronzezeitlichen Gräberfeld Saalhausen 2, Kr. Senftenberg*. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. Potsdam 24, 1990, 179-184.
- V. TURNER, *The Forest of Symbols* (Ithaca/N.Y. 1967).
- A. VAN GENNEP, *Übergangsriten* (Frankfurt a.M. 1986 [orig. 1909]).
- A. WIERLACHER (Hrsg.), *Kulturthema Essen - Ansichten und Problemfelder* (Berlin 1993).
- P. WIESNER/W. SCHIEFENHÖVEL (Hrsg.), *Food and the Status Quest* (Oxford 1996).
- G. ZIPF, *Formalisierung, Reduzierung, Inszenierung - Zur wissenschaftlichen Konzeption von Ritualen und ihrer Umsetzung in der Interpretation archäologischer (Be-) Funde*. In: C. METZNER-NEBELSICK (Hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart* (Rahden/Westf. 2003) 9-16.

Dr. Alexander Gramsch  
Projekt „Sozialgeschichte“  
Institut für Prähistorische und  
Naturwissenschaftliche Archäologie  
Universität Basel  
Spalenring 145  
CH - 4055 Basel  
Alexander.Gramsch@unibas.ch