





# RESSOURCENKULTUREN

**TÜBINGEN**  
UNIVERSITY  
PRESS 

# **RessourcenKulturen**

## Band 13

### **Serie's Editors:**

Martin Bartelheim and Thomas Scholten



Tobias Schade,  
Beat Schweizer,  
Sandra Teuber,  
Raffaella Da Vela,  
Wulf Frauen,

Mohammad Karami,  
Deepak Kumar Ojha,  
Karsten Schmidt,  
Roman Sieler,  
Matthias S. Toplak (Eds.)

## EXPLORING RESOURCES

On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of  
ResourceCultures

**TÜBINGEN**  
UNIVERSITY  
PRESS



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Herausgeber der Reihe: Martin Bartelheim und Thomas Scholten



Der Text dieses Werkes ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 DE (Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland) veröffentlicht. Den Vertragstext der Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>  
Die Abbildungen sind von dieser Lizenz ausgenommen, hier liegt das Urheberrecht beim jeweiligen Rechteinhaber.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von Tübingen University Press frei verfügbar (open access).

<http://hdl.handle.net/10900/114415>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-dspace-1144154>

<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-55790>

1. Auflage 2021 Tübingen University Press  
Universitätsbibliothek Tübingen  
Wilhelmstr. 32  
72074 Tübingen  
[tup@ub.uni-tuebingen.de](mailto:tup@ub.uni-tuebingen.de)  
[www.tuebingen-university-press.de](http://www.tuebingen-university-press.de)

ISBN (Hardcover): 978-3-947251-31-5

ISBN (PDF): 978-3-947251-32-2

Redaktion: Uwe Müller, Marion Etzel, Henrike Srzednicki, Monice Timm, Hannah Mäder  
Umschlaggestaltung: Marion Etzel  
Titelbild: Word-Cloud, SFB 1070 RESOURCECULTURES  
(Bildnachweis: Tobias Schade)  
Layout: Büro für Design, Martin Emrich, Lemgo  
Satz und Bildnachbearbeitung: Marion Etzel  
Druck & Verarbeitung: medialis Offsetdruck GmbH Unternehmensbereich Pro Business  
Printed in Germany

# Content

<b>Preface of the Editors</b> . . . . .	7
<i>Martin Bartelheim, Roland Hardenberg und Thomas Scholten</i>	
<b>Ressourcen – RessourcenKomplexe – RessourcenGefüge – RessourcenKulturen</b> . . . . .	9
<i>Heribert Beckmann, Lisa Priester-Lasch, and Jörg Widmaier</i>	
<b>Networks, Practices, and Tangible Media. Outlining a Comparative Approach to Studying the Ritual Enactment of the ‘Superempirical’</b> . . . . .	23
<i>Matthias S. Toplak</i>	
<b>Konstruierte Identitäten – Inszenierte Realitäten. Bestattungen als Medium des sozialen Diskurses am Beispiel der skandinavischen Wikingerzeit</b> . . . . .	49
<i>Thomas Thiemeyer</i>	
<b>Identität</b> . . . . .	81
<i>Virginia R. Herrmann</i>	
<b>Style, Materiality, and the ‘Resource Turn’. A Case Study from the Luxury Arts of the Iron Age Levant</b> . . . . .	91
<i>Irmgard Männlein-Robert</i>	
<b>Forget about Atlantis. Plato’s Invention of Tradition or Symbolic Dimensions of Knowledge</b> . . . . .	113
<i>Xenja Herren</i>	
<b>Der Zeitalter-Mythos als philosophische Ressource. Die Transformation hesiodeischen (Vergangenheits-)Wissens in Platons „Politeia“</b> . . . . .	125
<i>Roland Hardenberg</i>	
<b>The Rise of a New Millet Assemblage in India</b> . . . . .	141
<i>Frerich Schön and Laura Dierksmeier</i>	
<b>Water Scarcity at Sea. Historical and Archaeological Perspectives on the Preservation of Freshwater on Volcanic Islands</b> . . . . .	157
<i>Sandra Teuber</i>	
<b>Urban Gardens as ResourceComplexes</b> . . . . .	185
<i>Jan Johannes Miera</i>	
<b>Räume – Ressourcen – Rituale. Gedanken zur Konstruktion einer liminalen Landschaft während der Urnenfelderzeit und der vorrömischen Eisenzeit im Südwesten der Schwäbischen Alb</b> . . . . .	199

*Tobias Schade*

**Vom Fund zum Exponat.**

**Inwertsetzungsprozesse und Authentizitätsvorstellungen am Beispiel der ‚Bremer Kogge‘ . . . 233**

*Mohammad Karami, Wulf Frauen, Simon Herdt, and Steve Faust*

**On Meanings and Values. A (Re-) Construction from the Archaeological Record . . . . . 261**

*Deepak Kumar Ojha*

**Use of *Satsang* for Individual Well-Being and Institution Building.**

**Reflections from Govardhan Peetham of Puri . . . . . 295**

*Beat Schweizer*

**Wine as a Key Resource in the Fifth Century BC.**

**Substances and Things, Bodies and Emotions in Dionysian Practices . . . . . 307**

*Dominik Delp*

**Organising Mobility. A Conflict Perspective on**

**Selected Passages of the Odyssey in Context of Archaic Greek Migration Movements . . . . . 329**

*Marco Krätschmer*

**The Curse of Monastic Resources. Abbatial Leadership and Worldly**

**Prosperity in the Benedictine Abbey of St. Gall from the 11<sup>th</sup> to the Early 13<sup>th</sup> Centuries . . . . . 343**

*Thomas Knopf, Thomas Scholten und Peter Kühn*

**Der RessourcenKomplex Boden als dynamisches Element in Gunst- und Ungunsträumen . . . . 365**

*Roman Sieler*

**Mercurial Matters. Substances as Resources Using the**

**Example of Mercury as a Therapeutic Agent in South Indian Medicine . . . . . 381**

## Preface of the Editors

This book is one of the results of the multiple co-operations and discussions in interdisciplinary and cross-sectional working groups of the SFB 1070 RESOURCECULTURES, funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). It was initiated and realised by a group of postdocs of the SFB 1070 with the aim, to present case studies, which apply the new extended SFB-conceptualisation of resources as means to construct, sustain and alter social relations, units and identities.

Accordingly, resources are seen as contingent means of social practices of actors that depend on cultural and social appropriation and valuation. They constitute ResourceCultures. Resources in this sense are part of networks or bundles of tangible and intangible elements of social and material spaces, which are not conceivable without each other, evolve over time and have a specific spatial distribution. In order to explore resources in this way, the SFB developed two analytical tools: ResourceComplexes with regard to intentional und functional dimensions and Resource-Assemblages with regard to contingency and historicity.

The individual chapters of the book were written in English and German by former and current members of the SFB – postdocs, PhD-students and principal investigators. It comprises the work of social and cultural anthropologists, archaeologists, geoscientists, philologists and historians.

The different styles of the contributions represent the disciplinary and interdisciplinary diversity of the SFB 1070 RESOURCECULTURES. Most chapters address a multiplicity of topics around contingency and interactions that lead to changes in the ways resources are perceived, used and valued. Thus, all chapters contribute to our understanding of resources as culturally defined means for identity formation and basis for social relations, but approach the topic differently.

Assigning them to topics or headings in order to structure the book would not do justice to the complex and diverse ideas that are discussed in each chapter. Thus, the editors chose a random order of the contributions to illustrate the contingency aspect. The plurality of disciplines, research topics and studies within the SFB 1070 RESOURCECULTURES is also reflected on the book cover. A word cloud based on the English summaries shows the entanglement of ideas discussed and analysed within the collaborative research centre. An exception concerning the random ordering of contributions was made for the introduction of the SFB speakers. This was placed at the beginning in order to provide the reader with the basic conceptual terms of the interdisciplinary research group and to integrate slight differences between contributions due to further development of theoretical terms and concepts.

As the editors of this volume, we would like to thank Martin Bartelheim and Thomas Scholten in their function as series editors for supporting the idea of this book project. Of course, the SFB 1070 RESOURCECULTURES and thus the German Research Foundation (DFG) stimulated intensive discussions and conceptual cooperative work within the Eberhard Karls Universität Tübingen. Further, we thank all authors for their valuable contributions and the peer reviewers for their time and their constructive criticism. Last but not least we are grateful for the support of Marion Etzel, Hannah Mäder, Uwe Müller, Monice Timm and Henrike Srzednicki of the editorial staff. Without all of them, this book would not have been possible.

Tobias Schade, Beat Schweizer, Sandra Teuber, Raffaella Da Vela, Wulf Frauen, Mohammad Karami, Deepak Kumar Ojha, Karsten Schmidt, Roman Sieler and Matthias S. Toplak.



---

Martin Bartelheim, Roland Hardenberg und Thomas Scholten

## Ressourcen – RessourcenKomplexe – RessourcenGefüge – RessourcenKulturen

Schlüsselwörter: Ressourcen, RessourcenKulturen, Inwertsetzung, Entwicklungen, Bewegungen, Bewertungen

philologischen, historischen, geowissenschaftlichen und ethnologisch-kulturwissenschaftlichen Perspektiven für unterschiedlichen Zeiten und Räume erläutert.

### Zusammenfassung

Ressourcen sind Grundlage der Entstehung, des Erhalts und der Transformation sozialer Beziehungen, Ordnungen und Identitäten. Menschen sehen sie als wertvoll und bedeutsam an. Ihre Auswahl und Nutzung ist Ausdruck kultureller Vorstellungen und Praktiken. Ausgehend von dieser Sichtweise werden Ressourcen als Teil von Netzwerken (RessourcenKomplexe) aus Wissen, Praktiken, Techniken, Personen, Orten und Objekten/Medien verstanden. In diesen Netzwerken werden Ressourcen bewertet und ihre Werte für eine Gemeinschaft zugänglich gemacht. In diachroner Perspektive können RessourcenKomplexe als Gefüge betrachtet werden, im Sinne von dynamischen und heterogenen Netzwerken aus Phänomenen unterschiedlicher Materialität und Temporalität. Diese sind das Produkt historischer Entwicklungen und ihrer Beziehungen zueinander. Diese neue Sichtweise führt zu RessourcenKulturen, verstanden als Modelle, welche die Zusammenhänge zwischen den kulturell definierten Ressourcen, den Praktiken im Umgang mit diesen Ressourcen sowie ihre Wirkung auf Gruppen und Identitäten erfassen. Der damit verbundene Erkenntnisgewinn und die globalen Anwendungsmöglichkeiten der verschiedenen Perspektiven auf Ressourcen und RessourcenKulturen werden an Fallstudien des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN aus archäologischen,

### Summary

Resources are the means for the creation, maintenance and transformation of social relationships, orders and identities. People regard them as valuable and significant. Their selection and use is an expression of cultural ideas and practices. Based on this view, resources are understood as part of networks (ResourceComplexes) of knowledge, practices, techniques, people, places and objects/media. In these networks, resources are valued and their values are made accessible to a community. In a diachronic perspective, ResourceComplexes can be seen as assemblages, in the sense of dynamic and heterogeneous networks of phenomena of different materiality and temporality. These are the products of historical developments and their relations to each other. This new perspective leads to ResourceCultures, understood as models that capture the connections between culturally defined resources, the practices in dealing with these resources and their impact on groups and identities. The resulting gain in knowledge and the global application of the different perspectives on resources and ResourceCultures will be explained using case studies of the SFB 1070 RESOURCECULTURES from archaeological, philological, historical, geoscientific and anthropological perspectives for different times and spaces.

## Einführung: Neue Perspektiven auf Ressourcen

Im Mittelpunkt dieses Übersichtsartikels stehen Forschungen zu gesellschaftlichen Entwicklungen, die sich mit den Rahmenbedingungen sozialen Handelns befassen. Gegenstand der Untersuchungen sind Ressourcen, verstanden als die Grundlagen der Entstehung, des Erhalts und der Transformation sozialer Beziehungen, Ordnungen und Identitäten. Ressourcen sind das, was Gesellschaften bewegt, was Menschen als wertvoll und bedeutsam ansehen und deren Nutzung sie als Mitglieder sozialer Gruppen lernen. Solche Ressourcen sind nicht einfach nur ‚natürlich‘ gegeben. Menschen erzeugen vielmehr ihre eigenen gesellschaftlichen Grundlagen auf der Basis kultureller Bewertungen und sorgen für deren Erhalt, Verfügbarkeit und Nutzung. Gleichzeitig verändern sie im Prozess der Inwertsetzung dieser Ressourcen ihre sozialen Beziehungen, Handlungs-routinen und kulturellen Repräsentationen. Dies wiederum wirkt auf die Ressourcen zurück, die im Rahmen der gesellschaftlichen Reproduktion ebenfalls transformiert werden. Der Umgang mit Ressourcen ist immer eingebettet in vielschichtige sozio-kulturelle Dynamiken und Rückkopplungseffekte, sie können gleichzeitig Triebfeder wie Gegenstand der Transformation sein. Ressourcen werden daher hier als sozial und kulturell konstruiert und nicht essentialistisch als aus sich selbst heraus verständlich aufgefasst. Sie umfassen auch die für das physische Überleben notwendigen Grunddaseinsfunktionen, da Gesellschaften auf der Grundlage ihrer Werte und Vorstellungen soziale Praktiken im Umgang mit diesen für das Überleben grundlegenden Dingen (z. B. Wasser, Nahrung, etc.) entwickeln und dadurch spezifische Ressourcen (z. B. Wein, Hirsegerichte etc.) entstehen lassen. Ein solches Konzept ermöglicht eine analytische Sicht auf den Umgang des Menschen mit seinen Ressourcen und den daraus folgenden sozialen Dynamiken.

Diese Sichtweise auf Ressourcen weicht vom herkömmlichen wirtschaftswissenschaftlichen Verständnis ab, das sich in Europa seit etwa Mitte des 18. Jh. herausgebildet hat. Während lange Zeit das Wort Ressource, abgeleitet von lat. *resurgo* (-ere) (aufstehen, auferstehen), im Singular verwendet wurde und eine individuelle Qualität

einer Person oder Sache bezeichnete, veränderte sich dies allmählich mit der aufkommenden Industrialisierung (Hausmann/Perreaux 2018, 181, 190). Seither wird das Wort vor allem im Plural verwendet und meint insbesondere externe Dinge (Hausmann/Perreaux 2018, 190). Ressourcen wurden nun als eine Form des Kapitals angesehen, die akkumuliert werden können, und bildeten eine wichtige Grundlage des Kapitalismus und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen (Hausmann/Perreaux 2018, 192). Als externe Dinge wurden sie zunächst als Teil der Natur, als ‚natürliches Kapital‘, verstanden, bezeichneten also vorwiegend Rohstoffe, die zur Produktion von materiellen Gütern eingesetzt werden, und waren vor allem Gegenstand der neu entstehenden Wirtschaftswissenschaft. In wirtschaftswissenschaftlichen Diskursen gelten Ressourcen auch heute häufig als „der Natur entnommene Rohstoffe“ (Umweltbundesamt 2018, 14). Von dieser Denkweise ausgehend gelten ‚natürliche Ressourcen‘ als Auslöser kultureller und sozialer Prozesse oder bestimmender Faktor für Wirtschaft, Technik und Gesellschaft. Sie werden häufig in erneuerbare und fossile bzw. endliche Ressourcen differenziert und sind Gegenstand zahlreicher Studien zur Nachhaltigkeit. Meist wird eine enge funktionale oder kausale Beziehung zwischen der Nutzung bzw. dem Besitz von ‚natürlichen Ressourcen‘, der Kontrolle der Distributions- und Kommunikationswege und etwa der Bildung von Eliten oder allgemein sozialem Wandel oder politischen Konflikten gesehen.

Wie Hausmann und Perreaux (2018) darlegen, wurde dieses Verständnis von Ressourcen im Laufe der Zeit erweitert, und bezeichnete bald nicht mehr nur ‚natürliches‘, sondern auch ‚soziales‘ oder ‚kulturelles Kapital‘ (Hausmann/Perreaux 2018, 199). Dadurch wurden auch Ressourcen, die weder der Natur entnommen sind noch eine materielle Beschaffenheit haben, zum Gegenstand der Sozial- und Geisteswissenschaften. Entscheidend hierfür waren unter anderem die Arbeiten von Pierre Bourdieu, vor allem seine Theorie der Kapitalsorten. Für Bourdieu (Bourdieu/Waquant 1992, 119) sind Ressourcen die Basis der verschiedenen Kapitalsorten (ökonomisch, sozial, kulturell, und aus diesen entstehend: symbolisch), die ineinander konvertiert werden können und



ganz maßgeblich von sozialen Netzwerken abhängen. Das allgemeine Verständnis von Ressourcen als Basis des Kapitals blieb häufig jedoch geprägt von ökonomischen Ansätzen, insbesondere dem methodologischen Individualismus, *rational choice*-Theorien und einem soziologischen Funktionalismus: Ressourcen dienen dieser Auffassung nach dem Individuum oder der Gesellschaft, indem sie Bedürfnisse erfüllen oder Strukturen aufrechterhalten.

In verschiedenen Wissenschaften wurde der Ressourcenbegriff mit der Zeit immer weiter gefasst. So differenzierte etwa Giddens (1984, 258) zwischen autoritativen und allokativen Ressourcen: erstere bezeichnen für ihn alle Mittel und Fähigkeiten, die der Ausübung von Herrschaft dienen, letztere, die den Zugang zu materiellen Grundlagen des Lebens gewährleisten. Lowenthal (1985) hat die sogenannten ‚Heritage Studies‘ angestoßen, an denen sich verschiedene Kulturwissenschaften beteiligen, um zu erforschen, wie unterschiedliche Gesellschaften kulturelle Ressourcen nutzen, um ihre Geschichte(n) zu repräsentieren und gegenwärtige Prozesse zu bewerten bzw. verständlich zu machen (Sørensen/Carman 2009). In den Geschichtswissenschaften hat Ash den Ressourcenbegriff von seiner rein ökonomischen Bedeutung losgelöst, um die wechselseitigen Beziehungen von Wissenschaft und Politik zu beschreiben. Für ihn können Ressourcen auch „kognitiver, apparativer, personeller, institutioneller und rhetorischer Art sein“ (Ash 2002, 32). In der Öffentlichkeit, also etwa in politischen Debatten oder journalistischer Berichterstattung, findet sich eine ähnliche Ausweitung des Ressourcenbegriffs auf vielfältige Bereiche des Lebens, etwa wenn von Bildung, Dialog, Müll, Meeresstränden, Kinofilmen oder Sex bzw. Erotik als Ressource gesprochen wird. Die Grundidee ist meistens, dass Ressourcen ein Mittel zum Zweck sind.

Ausgehend von dieser Erweiterung des Ressourcenbegriffs hat sich der SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN die grundlegende Frage gestellt, wodurch etwas überhaupt zur materiellen bzw. immateriellen Grundlage von Gesellschaften wird und welche Bedeutung der Umgang mit Ressourcen für sozio-kulturelle Dynamiken hat. Es geht also primär nicht darum zu erforschen, wie Ressourcen zum Mittel für das Erreichen individueller Zwecke

werden, sondern welche Relevanz sie für das Entstehen, den Erhalt und die Veränderungen von Gesellschaften, sozialen Beziehungen und Identitäten haben. Dieser Ansatz lenkt den Blick auf Werte und Fragen der Inwertsetzung, auf den Umgang mit Ressourcen, auf gesellschaftliche Ordnungen und ihre Veränderungen. Je nach Forschungsmethodik und disziplinärer Quellenlage können solche Aspekte von Ressourcen in Interviews erfragt oder mit Hilfe teilnehmender Beobachtung ermittelt, aus schriftlichen Zeugnissen abgeleitet, aus historischen ‚Spuren‘ herausgelesen, aus archäologischen Materialien und Kontexten erschlossen oder aus geowissenschaftlich analysierten Landschaftsarchiven rekonstruiert werden.

Je nach Perspektive lässt sich dabei der Wert von Ressourcen als Ausdruck von Vorstellungen des Guten und Wünschenswerten, als quantitativ messbarer Maßstab des Begehrens oder als ‚Bedeutung‘ im Sinne von bedeutungsvoller Differenz verstehen (Graeber 2001, 1 f.). Graeber vertritt die These, dass Menschen die Bedeutung ihrer eigenen Handlungen anderen gegenüber sichtbar machen und damit Werte erzeugen. Auch wenn man diese Sichtweise als Erklärung für die Entstehung von Werten nicht vollständig teilt, verweist sie doch auf einen wichtigen Aspekt von Werten: sie sind mit öffentlichen, meist sozial erlernten oder routinierten Handlungen verbunden. So wird der spezifische Wert von Ressourcen oft in wiederkehrenden, meist aufwändig organisierten gemeinschaftlichen Handlungen deutlich bzw. durch die Investition umfangreicher kollektiver Arbeit zum Ausdruck gebracht. Der Wert von Ressourcen wird auf diese Weise sichtbar gemacht, etwa in Objekten, Monumenten oder der Gestaltung von Landschaften. Weil Ressourcen die Grundlagen von Gemeinschaften bilden, entwickelt sich meist ein besonderer Umgang mit ihnen, entweder um sie zu schützen, sie zu bewahren, ggfs. auch zu vernichten oder auch zu verteilen. So sind sie etwa Gegenstand von Deponierungen oder Sakralisierungen, durch die der Zugang zu den Ressourcen begrenzt oder reguliert wird, aber auch von öffentlichen Zurschaustellungen oder Zeremonien, durch die Ressourcen für alle Beteiligten zugänglich werden. Wertzuschreibungen werden dabei durch Handlungen zum Ausdruck gebracht, die das Diesseits genauso wie das Jenseits bzw. die

sogenannte Liminalschwelle zwischen beiden betreffen, sie können auf das Hier und Jetzt, die Vergangenheit oder die Zukunft ausgerichtet sein.

Inwiefern bei diesen Grundlagen des sozialen Lebens mehr materielle oder immaterielle Aspekte von Ressourcen im Vordergrund stehen, erscheint diesem Ansatz folgend zweitrangig, entscheidend ist, dass die Menschen ihnen einen kulturellen Wert für ihre Form des Zusammenlebens zuschreiben. Ressourcen sind nicht mehr vor allem naturgegebene, im Wesentlichen unveränderbare ‚Dinge‘ oder ‚Sachen‘, die soziale Prozesse ‚auslösen‘. Vielmehr werden die Wechselwirkungen zwischen Ressourcen und gesellschaftlichen Handlungen, Ordnungen und Identitäten, bzw. ihre Vermengung, zum Gegenstand der Forschung. Betrachtet wird, wie sich Ressourcen durch Wissen, Technologien, Praktiken, Gesetze, Normen oder Vorstellungen verändern, etwa in ihrer Form, ihrer Funktion oder ihrer Nutzung. Diese Wandlungsprozesse der Ressourcen sind so Ausdruck der Dynamiken von Gesellschaften: das Soziale gilt nicht einseitig nur als Produkt des Umgangs mit Ressourcen, sondern ist, wie auch Kultur, Voraussetzung dafür, dass etwas zu einer Ressource wird.

### **Anwendungsmöglichkeiten eines kulturwissenschaftlichen Ressourcenbegriffes**

Die kulturwissenschaftliche Neudefinition des Ressourcenbegriffes (Bartelheim et al. 2015; Hardenberg et al. 2017; Teuber/Schweizer 2020) eignet sich als interdisziplinäres Analysewerkzeug, um Wechselwirkungen und Dynamiken zu erkennen (z. B. Knopf et al. 2021) und um Vergleiche zu ziehen (z. B. Schön/Dierksmeier 2021; Toplak 2021), hinsichtlich der Rolle von Ressourcen in sozialen und kulturellen Prozessen. Insbesondere diese interdisziplinär konzipierten Studien, die auf der Annahme einer kulturellen Konstruktion von Ressourcen basieren, verdeutlichen den Erkenntnisgewinn, der mittels einer vergleichenden Perspektive zwischen verschiedenen Zeiten, Räumen und Methoden zu erzielen ist.

Die Identifizierung der symbolischen Dimension einer Ressource gelingt als Ergebnis landschaftsarchäologischer Untersuchungen (Miera 2021) im Südwesten der Schwäbischen Alb. Das

dortige ‚Heidentor‘ stellt als Ritualort die Sakralisierung eines Naturphänomens dar, das von entscheidender Bedeutung für die kulturelle Konstruktion des umgebenden Raumes war. Von der Urnenfelderzeit bis zum Ende der Latènezeit strukturiert diese Ressource mit ihrem liminalen Charakter den Raum in die Segmente einer Landschaft der Lebenden, einer Landschaft der Ahnen und in das ‚Nichts‘ im direkten Umfeld des Ritualorts. Auch Beckmann et al. (2021) diskutieren die Rolle von Ressourcen für Prozesse an der Schwelle vom Menschlichen zum Göttlichen. Ontologisch verwandt verstandene Wesen, Dinge, Materialien und Substanzen sowie Akteure und Entitäten werden als Ressourcen interpretiert. Sie vermitteln zwischen Menschlichem und Göttlichem und ermöglichen eine Interaktion mit immateriellen übernatürlichen Akteuren, Wesen oder Kräften. Schweizer (2021) stellt die kulturelle Konnotation von Wein als Ressource in den Fokus. Hier zeigt sich, dass deutlich über die physiologischen Eigenschaften des Getränks hinaus in seiner Nutzung im Griechenland des 5. Jh. v. Chr. eine symbolische Dimension identifiziert werden kann, die ihn zu einer Schlüsselressource für die Gesellschaft werden ließ. Das große Ausmaß, mit dem Wein und sein Konsum Niederschlag v. a. in kultischen Praktiken, in poetischer Dichtung und bildender Kunst erhielt, zeugt von seiner identitätsstiftenden Funktion als sakralisierte Ressource.

Ebenso stark kulturell geprägt erscheint Authentizität als Ressource, wie dies Schade (2021) im Kontext der ‚Bremer Kogge‘ diskutiert. Fundgeschichte und deren mediale Begleitung sowie Restaurierung und Ausstellung dieses mittelalterlichen Schiffswracks verdeutlichen, wie museale Dinge durch Authentizitätszuschreibungen in Wert gesetzt und dank dieser Zuschreibungen zu Ressourcen werden können: Identitätskonstrukt für die lokale Bevölkerung mittels der Vergangenheit der glorreichen Hansezeit Bremens oder durch die Präsentation als Spitzenobjekt für die Daseinsberechtigung des Museums, in dem die Kogge ausgestellt ist. Stabilisierende Funktion für Gesellschaften und somit eine zentrale Bedeutung für ihr geordnetes Fortbestehen können religiöse Reden haben. Wie Ojha (2021) im Falle der Predigten des Shankaracharya im Kloster Sri Govardhan Math im indischen Puri herausarbeitet, zielen sie

darauf ab, Praktiken in einer bestimmten Gemeinschaft zu schaffen, aufrechtzuerhalten oder zu ändern. Sie stellen damit eine zentrale Ressource für die Orientierung der Gläubigen dar und bilden die Grundlage für ihr Wohlergehen.

Eine ähnliche Wirkung auf Gemeinschaften besitzen Wettbewerbe. Delp (2021) streicht in seiner Analyse von Homers Odyssee die Bedeutung des Kräftemessens im Rahmen von sportlichen Auseinandersetzungen und Reden vor Versammlungen zur Akzeptanz von Führung heraus. Erfolg in solchen Veranstaltungen stellt eine sozio-kulturell geprägte Ressource dar, die einem Anführer das notwendige Charisma, soziales und symbolisches Kapital verschafft, um sich darüber die Gefolgschaft der Gruppe zu sichern. In Homers Sicht ist dieses Führungsprinzip eine wesentliche Voraussetzung für das Gelingen der Heimreise des Odysseus. Eine ähnliche Bedeutung der Auffassung von Anführerschaft rekonstruiert Delp in Verbindung mit den zeitgleich zur Niederschrift des Epos im 8./7. Jh. v. Chr. stattfindenden griechischen Migrationsbewegungen und Gründungen von Kolonien im ost- und zentralmediterranen Raum.

Da Ressourcen mit ihren materiellen und immateriellen Dimensionen das sind, was Menschen in bestimmten Gesellschaften als wichtig für ihr jeweiliges Wohlergehen und ihre Entwicklung ansehen, stehen naturgemäß verschiedene Ressourcen im Fokus. Allen gemeinsam ist jedoch, dass die Analyse der sozio-kulturellen Einbettung der Ressourcennutzung neue Perspektiven bietet, gesellschaftliche Dynamiken zu beleuchten. So dient das ‚Heidentor‘ zum Beispiel nicht nur als Ort für konkrete Rituale, sondern trägt mit seinem liminalen Charakter ganz grundsätzlich zur Konstruktion der Landschaft und zur Strukturierung der Gesellschaft bei.

## RessourcenKomplexe

Ausgehend von der kulturwissenschaftlichen Erweiterung des Ressourcenbegriffs in den zuvor genannten Beispielen wird deutlich, dass Ressourcen nicht isoliert betrachtet werden können, wenn ihre Nutzung im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Sie sind vielmehr Teil von Netzwerken

aus Wissen, Techniken, Praktiken, Personen, Orten und Objekten/Medien. Ressourcen bilden so RessourcenKomplexe, in denen die einzelnen Elemente durch das Wechselspiel von Intention und Materialität auf eine bestimmte Weise ineinandergreifen müssen, damit sie für eine Gemeinschaft genutzt werden können (Teuber/Schweizer 2020).

Wie im Fall einzelner Ressourcen geht es auch bei dem Konzept der RessourcenKomplexe nicht darum zu essentialisieren, also „objektive“ Zusammenhänge zu benennen. Was als Ressource bzw. RessourcenKomplex zu bezeichnen ist, hängt von dem betrachteten Kontext, aber auch den Fragen der Forschenden sowie den sozio-kulturellen Dynamiken ab, die sie untersuchen wollen. Das Konzept der RessourcenKomplexe dient als Analysemittel, um soziale Zusammenhänge und Dynamiken zu beschreiben und zu verstehen. Ziel ist es nicht, in sich geschlossene Netzwerke zu identifizieren, sondern sozial relevante Beziehungen zwischen Elementen eines grundsätzlich offenen Komplexes zu untersuchen. Ausgehend von einer Ressource, die im Mittelpunkt der Betrachtung steht, beginnt durch die Erforschung von RessourcenKomplexen die Suche nach größeren Zusammenhängen, nach Verbindungen und sozial wirksamen Konstellationen. Etwas als RessourcenKomplex zu analysieren, eröffnet mit anderen Worten viele neue Fragen, etwa nach Werten, Praktiken und Transformationen. Veränderungen einzelner Elemente in diesen RessourcenKomplexen können dabei zu Brüchen bzw. Widersprüchen im gesamten Netzwerk führen. Daher ist zu fragen, inwiefern Ressourcen, auch wenn sie äußerlich scheinbar unverändert bleiben, ständigen Transformationen unterliegen, die sich aus materiellem Wandel, Wegfall oder Erweiterung von Komponenten, neuem Wissen, alternativen Werten, sozialen und kulturellen Dynamiken oder technischen Neuerungen im RessourcenKomplex ergeben können.

Die Studie von Teuber (2021) zeigt exemplarisch, wie das Konzept des RessourcenKomplexes als analytisches Instrument zur Differenzierung sozialer Gruppen, hier Gärtner mit eigenem Garten unmittelbar am eigenen Haus und Gärtner mit einem Feld- oder Schrebergarten, genutzt werden kann. Die Identität beider Gruppen ist gleichermaßen mit dem Garten verknüpft und die

materiellen und immateriellen Ressourcen Boden, Pflanze, Klima, Wissen und menschliche Handlungsweise bestimmen den Ressourcenkomplex Garten gleichermaßen. Dennoch prägen und trennen klare Unterschiede im Wissen und in den Praktiken des Gärtnerns beide sozialen Gruppen. Ein weiterer hier diskutierter, übergeordneter Aspekt von Ressourcenkomplexen ist deren Rolle als Bindeglied in der Kommunikation zwischen wissenschaftlichen Disziplinen.

Die analytischen Möglichkeiten der Grundbegriffe des SFB 1070 kommen darüber hinaus auch bei Umdeutungen von Wert und Bedeutung materieller Dinge im sozio-kulturellen Kontext zum Tragen. In seinem Beitrag untersucht Sieler (2021) hierzu die Wechselwirkungen zwischen Quecksilber als materielle Substanz und der Lebensumwelt des medizinischen wie auch des spirituellen Anwenders in der traditionellen südindischen Medizin. Er nutzt dazu das Analysewerkzeug des Ressourcenkomplexes, um symbolische Sphären mit der Materialität von Dingen zu verbinden. Indem Quecksilber sowohl als chemische Substanz als auch als sozio-kulturell definierte Ressource verstanden wird, kann er den Ressourcenkomplex Quecksilber als neurotoxisches Schwermetall und Quecksilber als lebensspendende Medizin interpretieren. Die Toxizität von Quecksilber wird dabei in keiner Richtung verneint, allerdings wird dem spirituellen Anwender die Möglichkeit eröffnet, diese zu neutralisieren bzw. in bestimmten Grenzen in eine therapeutische Wirkung umzudeuten. So greifen die sich überlappenden Ressourcenkomplexe, Quecksilber als Schwermetall und als Medizin, wie Räderwerke ineinander.

Der Fokus auf die Austauschprozesse materieller und immaterieller Ressourcen erlaubt es auch, geschichtliche Quellen neu zu bewerten, wie Krätschmer (2021) am Beispiel von Klosterchroniken und anderen monastischen Quellen des hohen Mittelalters zeigt. Dem zufolge wurde die Nutzung von Ressourcen im klösterlichen Kontext ständig diskutiert und reevaluiert, wobei die äbtliche *discretio*, die Fähigkeit zur weisen Differenzierung, diese Neubewertung gewährleistete.

Einen Ressourcenkomplex um die Ressource Stein betrachten Karami et al. (2021) in einer interdisziplinären Kooperation zwischen Archäologie und Ethnologie. Im Zentrum stehen mineralische

Ressourcen – Schmucksteine und Steine, aus denen Behälter gefertigt werden können, wie sie aus archäologischen Kontexten im südöstlichen Iran bekannt sind. Deren sozio-kulturelle Bedeutung und Wert und damit ihr Charakter als Ressource werden anhand von kontextuellen, materiellen und immateriellen Eigenschaften beschrieben. Die Autoren diskutieren insbesondere auch die Limitationen ethnologischer Feldforschungen im Kontext archäologischer Forschung. Insbesondere weisen sie darauf hin, dass gegenwärtige Gesellschaften nicht mit vergangenen gleichgesetzt werden können, da über Werte und Normen dieser wenig bis nichts bekannt ist. Es zeigt sich, dass die kontextuellen und immateriellen Eigenschaften des Ressourcenkomplexes um Steine in Jiroft wie zum Beispiel die Lage von Siedlungen und das Wissen im Umgang mit Steinen über die Zeit erhalten werden. Hingegen sind die verwendeten Gesteine und Minerale veränderlich, ausgehend von Diorit, Gabbro und Chlorit zu Chromit und Granat in heutiger Zeit.

Als ein Ressourcenkomplex für die Bildung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen erweist sich nach der Analyse von Herrmann (2021) bildliche Kommunikation. Die Einzelelemente von Bildern – Material, Stil und Inhalte im Sinne von Form, Inhalt, Medium und Funktion – wirken dabei gemeinsam und beeinflussen sich gegenseitig in Aussage und Wirkung. So können sie offizielle Ideologien, kulturelle Normen und Machthierarchien vermitteln, insbesondere in den von ihr untersuchten Fallbeispielen aus der Späten Bronzezeit und der Frühen Eisenzeit in der Levante. Bildliche Kunst erscheint als ein wichtiges Medium zur Vermittlung von Botschaften, die der Legitimation von Macht und Herrschaft – und somit als Grundlage der Gesellschaft – früheisenzeitlicher Kleinreiche nach dem Zusammenbruch der spätbronzezeitlichen Großreiche im Nahen Osten um 1200 v. Chr. dienen. Dies geschieht über den Rückgriff auf bildsprachliche Elemente aus der Großreichszeit nach einer Zwischenphase politischer Unsicherheit von ca. 200 Jahren.

Herren (2021) streicht in ihrem Vergleich des Gedichtes „Érga kai hémérai“ Hesiods aus dem 7. Jh. v. Chr. mit dem Werk „Politeia“ des Platon aus dem 4. Jh. v. Chr. heraus, dass Wissen um Recht und Gerechtigkeit in beiden Werken die



Grundlage für das Funktionieren der Gesellschaft und damit als immaterielle Ressource das zentrale Element einer Vision eines idealen Staates ist. Dieses Wissen ist, vor allem bei Hesiod, eingebunden in einen RessourcenKomplex, zu dem einerseits als immaterieller Teil die korrekte Rechtsprechung und die Verantwortung des Einzelnen gehören, um Frieden und Wohlergehen zu gewährleisten. Andererseits werden bei Vorliegen eines gerechten Lebenswandels materielle Güter von den Göttern gewährt. Platon stellt diesem, seiner Ansicht nach zu egoistischen, da zu materialistisch orientierten Streben nach sozialer Stabilität, seine Vorstellung einer Gesellschaft gegenüber, die vor allem durch philosophisch geschulte Menschen geführt, die über inneren statt äußeren Reichtum verfügen und daher nicht nur vorbildlich handeln, sondern es auch sind.

Ebenfalls auf die Etablierung von Platons Vision eines politischen Gemeinwesens zielt die Schaffung der Atlantis-Geschichte in seinen Dialogen Timaeus und Kritias. Nach der Analyse von Männlein-Robert (2021) spiegelt sie einen Komplex um symbolische Ressourcen wider, der dazu dienen soll, die Bürger Athens in einer Phase der politischen Krise im 4. Jh. v. Chr. zu motivieren, sich auf eigene moralische und politische Stärken zu besinnen. Dazu wird eine fiktive kriegerische Begebenheit aus der Vergangenheit bemüht, die die Überlegenheit einer damals perfekten Staatsform anhängenden athenischen Gesellschaft über die moralisch verkommenen Atlanter demonstrieren soll. Männlein-Robert (2021) verdeutlicht, wie mittels der poetisch-literarischen Technik des Transfers Kompetenz im Wissen um die Vergangenheit beansprucht – vor allem über einen persönlichen Konnex zur Autorität allseits hoch akzeptierter Persönlichkeiten – und damit die Glaubwürdigkeit der Begebenheit als Grundlage für die politische Botschaft abgesichert wird.

Anhand dieser Beispiele wird deutlich, dass RessourcenKomplexe als heuristisches Mittel und Analysewerkzeug zur Charakterisierung von sozial relevanten Ressourcen und der durch das Zusammenspiel dieser Elemente ausgelösten sozio-kulturellen Dynamiken angewendet werden können. Darüber hinaus dient es als Bindeglied in der Kommunikation zwischen wissenschaftlichen Disziplinen.

## RessourcenGefüge

In einer diachronen Perspektive können RessourcenKomplexe auch als Gefüge – *assemblage* (DeLanda 2006; Bennett 2010) oder *agencement* (Deleuze/Guattari 1992) – betrachtet werden, also als Phänomene unterschiedlicher Materialität und Temporalität, zum Beispiel kurz- und langfristige Zustände, die im Laufe der Zeit durch nicht geplante, eher zufällige Entwicklungen in Beziehungen zueinander treten und dadurch ganz neue Wirkungen entfalten können. Wichtig ist dabei die Identifikation der Katalysatoren solcher RessourcenGefüge, also jener Komponenten, die Neuerungen herbeiführen oder Veränderungen beschleunigen, aber auch von Inhibitoren, die das Gegenteil bewirken. Veränderungen einzelner Elemente können dabei zu Brüchen beziehungsweise Widersprüchen im gesamten Netzwerk führen. Daher ist zu fragen, ob und inwiefern Ressourcen, auch wenn sie äußerlich scheinbar unverändert bleiben, ständigen Transformationen unterliegen, die sich aus materiellem Wandel, Wegfall oder Erweiterung von Komponenten, neuem Wissen, alternativen Werten, sozialen und kulturellen Dynamiken oder technischen Neuerungen ergeben können. Die Termini *assemblage* und *agencement* heben also die historische Kontingenz in der Anordnung von heterogenen Praktiken und Dingen hervor. Das Gefüge ist gleichermaßen Zustand wie Prozess. Aufgrund der kontinuierlichen Interaktion zwischen Menschen und ihrer dinglichen Umwelt enthalten alle Dinge immer ‚Spuren‘ vergangener Ereignisse und sind somit „assemblages of humans and nonhumans“ (Joyce 2015, 188).

In seiner Analyse wikingerzeitlicher Gräber stellt Toplak (2021) in diesem Zusammenhang heraus, wie Bestattungszeremonien der Inszenierung von Personen im Grab durch das *Embodiment* ihrer religiösen, kulturellen und sozio-politischen Identitäten dienen. Die Repräsentation der Verstorbenen dient dabei als wichtiges Legitimationsmittel und somit als Ressource für den Fortbestand der sozio-politischen, kulturellen und häufig auch religiösen Struktur der Gemeinschaft. Dabei wird auf eine Vielzahl von Elementen für die Konstruktion von Identitäten Bezug genommen, die durch ihr dynamisches Zusammenwirken den Charakter von RessourcenGefügen bekommen. In dem

immer wieder zu beobachtenden Rückbezug auf ältere Traditionen, aber auch in Wandlungsprozessen, zum Beispiel in der Grablege von Kriegern, zeigt sich, dass das einzelne Grab auch Teil eines über lange Zeiträume existenten Ressourcen-Gefüges von Kriegerbestattungen ist.

Einen etwas anderen Weg beschreiten Knopf et al. (2021). Anhand von Beispielen aus Südwestdeutschland wird Boden und seine standortspezifische Funktionalität (Scholten et al. 2002) als RessourcenKomplex interpretiert und im Verbund mit ethnopedologischen Modellen analysiert. Es kann so gezeigt werden, dass Entwicklungen und Bewegungen des Menschen im Raum von mit dem Boden verbundenen Inwertsetzungsprozessen ausgehen. Zusätzlich kommt der Kosmvision eine große Rolle innerhalb des RessourcenKomplexes Boden zu, und auch der Bevölkerungsdruck bei gleichzeitiger Realteilung von Besitz ist wichtig. Die Dynamik des RessourcenKomplexes Boden wird so durch die interdisziplinäre Betrachtung natur- und kulturwissenschaftlicher Aspekte analysierbar und kann hinsichtlich ihrer Veränderungen im Laufe der Zeit integrativ über die Analyse von Böden, und hierbei besonders von Kolluvien, und deren archäologische Kontexte als RessourcenGefüge entschlüsselt werden. Erosions-, Transport- und Ablagerungsprozesse spiegeln dabei die kulturelle Dynamik wider und kennzeichnen kurz- und langfristige Zustände als Produkt kultureller Entwicklungen und ihrer Beziehungen zu Bevölkerungsentwicklung und Klimaänderungen. Letztere katalysieren die Veränderung des RessourcenGefüges Boden und beschleunigen zum Beispiel technische Entwicklungen der Bodenbearbeitung.

Ähnlich wie Steine und Böden ist auch Wasser seit Menschengedenken von gesellschaftlicher Relevanz und eine materielle Ressource mit kulturellen Dimensionen. Die Begrifflichkeiten des SFB 1070 bieten somit wertvolle analytische Werkzeuge zur Untersuchung der Rolle des Wassers in der Gesellschaft. Schön/Dierksmeier (2021) verwenden in ihrem Beitrag historische Wasserlandschaften und Architektur in weltlichen und religiösen Zusammenhängen auf den Inseln Teneriffa, Spanien, und Pantelleria, Italien, als Fallbeispiele. Sie zeigen, wie sich aus der Abhängigkeit der Inselbewohner von der sorgfältigen Sammlung und

Speicherung von Wasser aus Nebel, Regen und Quellen eine Konstellation von historischen und archäologischen Erkenntnissen über Siedlungslage, Wissen über das Wetter, religiösen Traditionen und Heiligtümern ableiten lässt. Diese erlauben die Bestimmung eines inseltypischen Ressourcen-Komplexes ‚hydrologische Quellen‘, der mindestens für die punische und die römische Periode eng mit der Ressource Wasser verbunden ist. Ein weiterer besonderer Aspekt der interdisziplinären Anwendung des Konzepts von Ressourcen-Komplexen, die für Teneriffa von historischen und für Pantelleria von archäologischen Befunden ausgeht, sind die sich auf diese Weise für beide Inseln erschließenden, vergleichbaren Reaktionen auf Klimaveränderungen, die somit das sozial- und kulturhistorische Umfeld der Wassernutzung auch im Sinne eines RessourcenGefüges erscheinen lassen.

Diese drei Beispiele der wikingerzeitlichen Kriegerbestattungszeremonien, der diachronen Sequenzen von Bodenkolluvien und die soziokulturellen Dynamiken im Zusammenhang mit Klimawandel zeigen exemplarisch, wie veränderte Bedeutungszuschreibung und nicht vorhersehbare Umwelteffekte RessourcenKomplexe verändern können. In der Analyse der so entstandenen RessourcenGefüge stehen die Auswirkungen der Beziehungen zwischen den oft heterogenen Elementen im Mittelpunkt der Betrachtung.

### **RessourcenKulturen**

Ziel des SFB 1070 ist es, Modelle zu entwickeln, die den Zusammenhang zwischen kultureller Zuschreibung (Was ist eine Ressource?), konkreten Formen (Was gehört zum RessourcenKomplex?) und Dynamiken der Nutzung (Wie entsteht bzw. was bewirkt ein RessourcenGefüge?) sowie den damit verbundenen sozialen Einheiten und Identitäten im Umgang mit Ressourcen darstellen. Solche Modelle werden im SFB 1070 als Ressourcen-Kulturen bezeichnet. Sie sollen es ermöglichen, komplexe Zusammenhänge sichtbar zu machen und Vergleiche zwischen ihnen zu ermöglichen. Hierdurch eröffnen sich neue Perspektiven auf Gesellschaften, die Zusammenhänge auf der Basis von Kriterien jenseits gängiger Kategorien wie

Verwandtschaft, Ethnizität, Religion oder Herrschaft erkennen lassen.

Mit diesem vergleichenden Ansatz werden einerseits Schnittmengen, wiederkehrende Phänomene und inhärente Abhängigkeiten erfasst, andererseits aber auch die Vielfalt von RessourcenKulturen in Raum und Zeit zum Ausdruck gebracht. So lassen sich die die kulturelle Bewertung, der Umgang mit und die Dynamiken rund um Quecksilber durch Sieler (2021) als eine spezifische RessourcenKultur unter Anhängern der traditionellen indischen Medizin zusammenfassen und mit der RessourcenKultur von Quecksilber in Europa vergleichen, wo eine medizinische Applikation von Quecksilber, unabhängig von Dosis und Kontext, undenkbar wäre.

Thiemeyer (2021) stellt die Frage, welche Bedeutung der Identitätsbegriff im Hinblick auf RessourcenKulturen einnimmt. In seiner Studie befasst er sich mit kollektiven Identitäten, die als Mittel zur Abgrenzung von anderen sozialen Gruppen dienen können. Vergleiche zwischen diesen kollektiven Identitäten, so Thiemeyer, manifestieren die Unterscheidungen hinsichtlich dessen, was Menschen als Ressourcen bewerten und wie sie Ressourcen wahrnehmen. Auch Teuber (2021) nutzt den Vergleich zwischen sozialen Gruppen, die sich zum Beispiel als Gärtner identifizieren, aber trotzdem voneinander unterschieden werden können, um die damit verbundenen RessourcenKulturen sichtbar zu machen. In diesem theoretischen Umfeld können Identitäten als situierte Selbstbeschreibungen und Fremdzuschreibungen konzipiert werden und sind damit offene Konzepte, die über gängige Typisierungen und Kategorisierungen hinausgehen.

Hardenberg (2021) vergleicht zwei RessourcenKulturen im gegenwärtigen Indien. Sein Ausgangspunkt sind die kulturellen Bedeutungen und Praktiken im Umgang mit Hirse, die bei manchen Gruppen im Hochland von Odisha (östliches Indien) lange Zeit das wichtigste Grundnahrungsmittel darstellten. Der Umgang mit Hirse kann als eine RessourcenKultur beschrieben werden, weil mit der Hirse bestimmte Wertschöpfungsketten verbunden sind, es spezifische Anbautechniken und Nutzungsformen gibt und Hirse eine der wichtigsten Ressourcen für den Erhalt der sozio-kosmischen Beziehungen darstellt.

Diese Hirse-RessourcenKultur wird in den letzten Jahrzehnten zunehmend durch den Einfluss von importiertem Reis transformiert. Auch der Umgang mit Reis kann als eine RessourcenKultur beschrieben werden, die im Vergleich zur Hirse-RessourcenKultur viel expansiver und staatlich regulierter ist. Der Staat greift sowohl bei der Produktion, zum Beispiel durch die Subventionierung von Saatgut oder die Einführung verbesserter Düngemittel und Technologien, bei der Verteilung durch Marktregulierung und sogar beim Konsum ein, wie die so genannten *midday schemes* in den Schulen zeigen. Die Reis-RessourcenKultur kann daher weitreichende und langfristige Folgen haben und vor allem die Abhängigkeit der Hochlandbewohner – die sich bisher in eine Art ökologische und räumliche Nische zurückgezogen und diese mit Gewalt verteidigt haben – von dem Nahrungsmittel Reis und mithin dem Staat verstärken.

RessourcenKulturen können so als Modelle zur Erfassung eines größeren Kontextes verstanden werden, indem sie in diachroner Perspektive die Beziehungen zwischen Ressourcen, Umgangsformen und sozialen Einheiten bzw. Identitäten darstellen und die Untersuchung von Ressourcen um eine vergleichende Dimension erweitern.

Abschließend lässt sich zusammenfassen, dass der Begriff RessourcenKulturen als heuristisches Denkmodell für alle beteiligten Disziplinen geeignet ist und auf die Kontexte der jeweiligen Fachgebiete im Sinne einer interdisziplinären Analyse der Wechselwirkungen geistiger und materieller Prozesse und Vorgehensweisen angewendet werden kann. Dieses gilt sowohl für archäologische Perspektiven auf die Verbindung von Rohstoffen mit Hierarchien, sozialen Formierungen oder auf Rohstoffe als Faktoren für Bewegungen, als auch für ethnologische Perspektiven auf die Interpretation menschlichen Handels, und ebenso für geowissenschaftliche Konzepte, bei denen natürliche Grundlagen mit menschlichen Handlungsweisen im Rahmen von Mensch-Umwelt-Beziehungen verknüpft werden.

Spezifischer Mehrwert für die Heuristik von RessourcenKulturen ist die zeitliche Dimension, die ausgehend von punktuellen Betrachtungen sowohl sehr kurze Zeiträume von wenigen Jahren als auch mehrere Jahrtausende umfassen kann, sowie die weltweite Anwendbarkeit dieses

Konzeptes. RessourcenKulturen können so neue Zusammenhänge und gesellschaftliche Entwicklungen in Zeit und Raum sichtbar machen. Der Austausch zwischen verschiedenen Disziplinen der Altertums-, Kultur- und Naturwissenschaften ist deshalb ein zentrales Element der Erforschung von RessourcenKulturen.

#### **Martin Bartelheim**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
 Institut für Ur- und Frühgeschichte und  
 Archäologie des Mittelalters  
 Schloss Hohentübingen  
 72070 Tübingen  
 martin.bartelheim@uni-tuebingen.de

#### **Roland Hardenberg**

Goethe Universität Frankfurt am Main  
 Institut für Ethnologie  
 Direktor Frobenius-Institut für  
 kulturenanthropologische Forschung an der  
 Goethe-Universität  
 Norbert-Wollheim-Platz 1  
 60323 Frankfurt am Main  
 hardenberg@em.uni-frankfurt.de

#### **Thomas Scholten**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
 Fachbereich Geowissenschaften  
 Lehrstuhl für Bodenkunde und  
 Geomorphologie  
 Rümelinstraße 19–23  
 72070 Tübingen  
 thomas.scholten@uni-tuebingen.de

Eberhard Karls Universität Tübingen  
 SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN  
 Gartenstraße 29  
 72074 Tübingen

## **Bibliographie**

- Ash 2002*: M. G. Ash, Wissenschaft und Politik als Ressourcen füreinander. In: R. vom Bruch/B. Kaderas (Hrsg.), Wissenschaften und Wissenschaftspolitik. Bestandsaufnahmen zu Formationen, Brüchen und Kontinuitäten im Deutschland des 20. Jahrhunderts (Stuttgart 2002) 32–51.
- Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. Scholz/J. Staecker, ‚ResourceCultures‘ – A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (Hrsg.), Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution, and Consumption in Late Prehistory and Early History. *Archaeolingua* 35 (Budapest 2015) 39–49.
- Beckmann et al. 2021*: H. Beckmann/L. Priester-Lasch/J. Widmaier, Networks, Practices, and Tangible Media. Outlining a Comparative Approach to Studying the Ritual Enactment of the ‘Superempirical’. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of Resource-Cultures. *RessourcenKulturen* 13 (Tübingen 2021) 23–48.
- Bennett 2010*: J. Bennett, Vibrant Matter. A Political Ecology of Things (Durham 2010).
- Bourdieu/Waquant 1992*: P. Bourdieu/L. J. D. Waquant, An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago 1992).
- DeLanda 2006*: M. DeLanda, A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity (London 2006).
- Deleuze/Guattari 1992*: G. Deleuze/F. Guattari, Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II (Berlin 1992 [1980]).



- Delp 2021*: D. Delp, Organising Mobility. A Conflict Perspective on Selected Passages of the Odyssey in Context of Archaic Greek Migration Movements. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 329–342.
- Giddens 1984*: A. Giddens, The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration (Oxford 1984).
- Graeber 2001*: D. Graeber, Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams (New York 2001).
- Hardenberg 2021*: R. Hardenberg, The Rise of a New Millet Assemblage in India. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 141–156.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‚Resource Turn‘. A Socio-Cultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), Resource-Cultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017) 13–24.
- Hausmann/Perreaux 2018*: D. Hausmann/N. Perreaux, Resources. A Historical and Conceptual Roadmap. In: I. Amelung/H. Leppin/C. A. Müller (Hrsg.), Discourses of Weakness and Resource Regimes. Trajectories of a New Research Program (Frankfurt am Main 2018) 179–208.
- Herren 2021*: X. Herren, Der Zeitalter-Mythos als philosophische Ressource. Die Transformation hesiodischen (Vergangenheits-) Wissens in Platons „Politeia“. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 125–140.
- Herrmann 2021*: V. Herrmann, Style, Materiality, and the ‚Resource Turn‘. A Case Study from the Luxury Arts of the Iron Age Levant. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 91–112.
- Joyce 2015*: R. A. Joyce, Transforming Archaeology, Transforming Materiality. Archaeological Papers of the American Anthropological Association 26.1, 2015, 181–191.
- Karami et al. 2021*: M. Karami/W. Frauen/S. Herdt/S. Faust, On Meanings and Values. A (Re-) Construction from the Archaeological Record. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 261–294.
- Knopf et al. 2021*: T. Knopf/T. Scholten/P. Kühn, Der RessourcenKomplex Boden als dynamisches Element in Gunst- und Ungunsträumen. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 365–380.
- Krätschmer 2021*: M. Krätschmer, The Curse of Monastic Resources. Abbatial Leadership and Worldly Prosperity in the Benedictine Abbey of St. Gall from the 11<sup>th</sup> to the Early 13<sup>th</sup> Centuries. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 343–364.
- Lowenthal 1985*: D. Lowenthal, The Past is a Foreign Country (Cambridge 1985).

- Männlein-Robert 2021*: I. Männlein-Robert, Forget about Atlantis. Plato's Invention of Tradition or Symbolic Dimensions of Knowledge. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 113–124.
- Miera 2021*: J. J. Miera, Räume – Ressourcen – Rituale. Gedanken zur Konstruktion einer liminalen Landschaft während der Urnenfelderzeit und der vorrömischen Eisenzeit im Südwesten der Schwäbischen Alb. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 199–232.
- Scholten et al. 2002*: T. Scholten/M. Szibalski/P. Felix-Henningsen, Multifunktionalität von Mittelgebirgslandschaften – Auf den Standort kommt es an. Berichte über Landwirtschaft 80.4, 2002, 509–539.
- Ojha 2021*: D. K. Ojha, Use of Satsang for Individual Well-Being and Institution Building. Reflections from Govardhan Peetham of Puri. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 295–306.
- Schade 2021*: T. Schade, Vom Fund zum Exponat. Inwertsetzungsprozesse und Authentizitätsvorstellungen am Beispiel der ‚Bremer Kogge‘. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 233–260.
- Schön/Dierksmeier 2021*: F. Schön/L. Dierksmeier, Water Scarcity at Sea. Historical and Archaeological Perspectives on the Preservation of Freshwater on Volcanic Islands. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 157–184.
- Schweizer 2021*: B. Schweizer, Wine as a Key Resource in the Fifth Century BC. Substances and Things, Bodies and Emotions in Dionysian Practices. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 307–328.
- Sieler 2021*: R. Sieler, Mercurial Matters. Substances as Resources Using the Example of Mercury as a Therapeutic Agent in South Indian Medicine. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 381–398.
- Sørensen/Carman 2009*: M. L. S. Sørensen/J. Carman (Hrsg.), Heritage Studies. Methods and Approaches (Abingdon 2009).
- Teuber 2021*: S. Teuber, Urban Gardens as ResourceComplexes. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 185–198.
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim, Waters. Conference proceedings for “Waters as a Resource” of the SFB 1070 ResourceCultures and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). RessourcenKulturen 11 (Tübingen 2020) 9–19.
- Thiemeyer 2021*: T. Thiemeyer, Identität. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 81–90.

---

*Toplak 2021*: M. S. Toplak, Konstruierte Identitäten – Inszenierte Realitäten. Bestattungen als Medium des sozialen Diskurses am Beispiel der skandinavischen Wikingerzeit. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), *Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures*. RessourcenKulturen 13 (Tübingen 2021) 49–80.

*Umweltbundesamt 2018*: Umweltbundesamt (Hrsg.), *Die Nutzung natürlicher Ressourcen. Bericht für Deutschland 2018* (Dessau 2018).



Heribert Beckmann, Lisa Priester-Lasch, and  
Jörg Widmaier

## Networks, Practices, and Tangible Media

### Outlining a Comparative Approach to Studying the Ritual Enactment of the ‘Superempirical’

Keywords: Religion, superempirical, tangible media, resource, enactment, Actor-Network-Theory, Christian baptism, Hindu rituals

#### Acknowledgements

This paper was developed in the context of the SFB 1070’s working group ‘Sacralisation’, which existed from 2014–2016 and was headed by Prof. Roland Hardenberg. The three of us formed a subgroup theorising the role of media in sacralisation. This paper greatly benefitted from the conceptual discussions in the larger group as well as from Prof. Hardenberg’s conceptual and theoretical input.<sup>1</sup> We would further like to thank the reviewers for their valuable comments and suggestions.

#### Summary

Engaging with the superempirical – whether in a Christian church, in Hindu temples, or at household shrines – often involves tangible media, such

as food offerings or baptismal fonts. In this paper, we follow Harvey (2013), Law and Mol (2008), and others in pursuing a praxeological approach to analyse how such tangible media are used in different religious rituals as resources<sup>2</sup> for interacting with and experiencing superempirical actors, entities, forces, and substances as well as for communicating knowledge about their nature and importance. We do so by comparing three case studies of different social groups from different places and times, the first two being drawn from anthropological fieldwork and situated in modern-day India, the third study being an archaeological study of baptismal fonts in 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> cent. AD Germany.

We argue that, since the superempirical is not bio-physically accessible to the participants, it needs to be ‘enacted’ in specific rituals (Law/Mol 2008). This ritual ‘enactment’ of the superempirical requires physical or tangible media with which to interact in order to establish a physical relationship with, and physically experience, superempirical actors, entities or forces. This will be referred to as making the superempirical tangible.

<sup>1</sup> Hardenberg also refers to this collaborative and interdisciplinary work in his article ‘From Durkheim to Hocart, Sacred Resources and the Quest for ‘Life’’ (Hardenberg 2017), in which he examines how concrete social forms evolve in people’s engagement with the sacred (Hardenberg 2017, 47). In doing so, he draws attention to the social effects ‘of people’s attempts to obtain access to the highest value’ (life) (Hardenberg 2017, 40).

<sup>2</sup> We refer to the resource concept of SFB 1070, which investigates how resources are used by different actors as a means to establish, maintain or change social relationships, groups and identities as well as cultural meanings and values (Bartelheim et al. 2015, 39–41). In the terms of SFB 1070, we also understand the media we describe here as resources, as they are used as means or basis for establishing, maintaining or renewing, and altering social relations with superempirical actors, entities, or forces.

Furthermore, three different aspects of this enactment will be illustrated by the case studies.

Firstly, we argue that in all three case studies the enactment of the superempirical is made possible through, and framed by, specific networks of physical beings, things, and substances that are brought together for the ritual purpose and are made to interact in specific ways in order to enact the superempirical successfully. Secondly, it will be demonstrated that, since the superempirical cannot be directly bio-physically experienced, in every ritual network there are one or more physical or tangible media that are the centre of attention. These are enacted to embody the superempirical or the relationship between the superempirical and the people engaging in its enactment. As we will show, in some cases, the boundaries between these media and the superempirical actors, entities, or substances they represent can become temporarily blurred or even indistinguishable. Thirdly, we propose that the successful enactment of the superempirical through media depends on the correct performance of certain practices and techniques as well as the adherence to certain taboos or prescribed bodily states. These practices, and the ritual networks they generate, are continuously formalised, in that they are made to follow certain conventional rules and protocols in different ways (see Tambiah 1979, 119). We argue that the formalisation of such ritual practices becomes more differentiated when the rituals become part of larger institutional settings and are used as identity-political markers to promote a specific way of relating with the superempirical.

## Zusammenfassung

Interaktionen mit dem Superempirischen – ob in einer christlichen Kirche, in hinduistischen Tempeln oder vor Hausaltären – beinhalten oft greifbare Medien, wie etwa Essensgaben oder Taufbecken. In diesem Aufsatz folgen wir Harvey (2013), Law und Mol (2008) und anderen und verfolgen einen praxeologischen Ansatz um zu analysieren, wie greifbare Medien in verschiedenen religiösen Ritualen als Ressourcen genutzt werden,

um mit ‘superempirischen’ Akteuren, Entitäten, Kräften oder Substanzen in Kontakt zu treten und diese zu erfahren sowie um Wissen über ihre Eigenschaften und Bedeutung zu kommunizieren.

Dazu vergleichen wir drei Fallstudien zu verschiedenen sozialen Gruppen, Zeiten und Orten. Die ersten beiden Studien resultieren aus ethnologischen Feldforschungen im heutigen Indien, während die dritte Studie auf einer archäologischen Untersuchung von Taufbeckeneinschriften aus Deutschland im 12. und 13. Jh. n. Chr. basiert.

Wir argumentieren, dass das Superempirische, weil es nicht bio-physisch erfahrbar ist, in spezifischen Ritualen „enacted“ (Law/Mol 2008) werden muss. Dieses rituelle *Enactment* des Superempirischen erfordert physische, oder greifbare Medien, durch die die Interaktion mit superempirischen Akteuren, Wesenheiten und Kräften und deren physische Erfahrbarkeit möglich wird. Des Weiteren werden in den Fallstudien drei Aspekte dieses *Enactments* illustriert.

Erstens zeigen wir, dass in allen drei Fallstudien das *Enactment* des Superempirischen erst durch spezifische Netzwerke von Wesen, Dingen und Substanzen, welche für den rituellen Zweck zusammengebracht und auf bestimmte Art und Weise zur Interaktion gebracht werden, möglich wird. Zweitens argumentieren wir, dass in jedem dieser Netzwerke ein oder mehrere greifbare Medien als Verkörperung des Superempirischen oder als Verkörperung der Beziehung mit letzterem *enacted* werden und somit eine zentrale Rolle in den Ritualen einnehmen. Dies ist notwendig, da das Superempirische selbst nicht bio-physisch erfahrbar oder greifbar ist. Wie gezeigt wird, verschwimmt deshalb in einigen Fällen die Grenze zwischen dem Superempirischen und den Medien, welche es verkörpern, in der Wahrnehmung und den Handlungen der Menschen. Drittens demonstrieren wir, dass das erfolgreiche *Enactment* des Superempirischen in Ritualen von der korrekten Ausführung bestimmter Praktiken oder Techniken sowie dem Einhalten bestimmter Tabus oder körperlicher Zustände abhängt. Wir argumentieren, dass diese Praktiken, und die rituellen Netzwerke, die durch sie generiert werden, kontinuierlichen Formalisierungsprozessen unterliegen, das



heißt an bestimmte Regeln und Protokolle angepasst werden (siehe Tambiah 1979, 119). Wir argumentieren weiterhin, dass diese Formalisierung ritueller Praktiken differenzierter wird, wenn die Rituale Teil von größeren institutionellen Strukturen werden und in diesem Kontext als Identitäts-politische Marker benutzt werden, um eine spezifische Art des Umgangs mit dem Superempirischen zu etablieren.

## Introduction

Praxeological approaches to the understanding and study of religion, such as those by Harvey (2013), Koepping (2008) or Schilbrack (2014), offer promising opportunities for interdisciplinary and comparative analysis of religion and religious behaviour across cultures, societies, and different time periods. In this contribution, we aim to show that such undertakings are beneficial and offer a framework for describing and analysing religious practitioners' engagement with the superempirical through the use of tangible media in ritual practices that we think can be applied by scholars from different disciplines to a wide range of case studies from different societies. This framework will be illustrated by comparing three case studies of different social groups from different places and times, the first two being drawn from anthropological fieldwork and situated in modern-day India, the third study being an archaeological study of baptismal fonts in 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> cent. AD Germany. The first case study describes how households in a rice-cultivating village in South India offer ritual rice meals to ancestors once a month by feeding the meals to crows, focusing on the roles of both the crows and the rice meals as media for engaging with the ancestors. The second case study also deals with rice meals in East India, albeit in a grand institutional and public setting; in this case, the divine dishes, offered daily to the Gods of a big Hindu temple, are presented within an exhibition as media for both embodying divine grace and conveying messages about the divine. In the third case study baptismal fonts as media for receiving the sacrament in 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> cent. AD Germany is discussed. This case study shows how

divine power is attributed to different degrees to the fonts themselves as tools in baptism.<sup>3</sup>

For our the comparative analysis, we follow Harvey (2013), Law and Mol (2008), and others in pursuing a mostly praxeological approach to analyse and compare people's relationship with the superempirical in the three case studies. We accordingly perceive religion as 'a performative and relational praxis' (Harvey 2013, 18). This means that, instead of comparing beliefs or epistemologies in relation to the superempirical, this study focusses on comparing how people practically engage with the superempirical in different settings. Drawing on Law and Mol (2008), we propose that the superempirical in ritual settings can be best understood as an 'actor-enacted', given that it is not empirically accessible to everyone on its own and thus needs to be 'enacted' in specific ways. We argue that, since the superempirical is not bio-physically accessible to the participants, the ritual enactment of the superempirical requires physical or tangible media with which to interact in order to establish a physical relationship with and physically experience the superempirical. We refer to this as making the superempirical tangible. Furthermore, three aspects of this enactment of the superempirical as tangible will be illustrated by the case studies.

Firstly, in all three case studies, the enactment of the superempirical is made possible through and framed by specific networks of physical beings, things, and substances that are brought together for the ritual purpose and are made to interact in specific ways in order to enact the superempirical successfully. Within these networks, the superempirical thus is temporarily made

<sup>3</sup> The first case study is based on long-term ethnographic fieldwork carried out between 2014 to 2017 by Beckmann (see Beckmann 2018). The research was conducted as a part of project C06 of SFB 1070 and financed by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). The second case study, also based on long-term ethnographic fieldwork, was carried out by Lisa Priester-Lasch (former Züfle) between 2014 and 2017 and was conducted as a part of project C04 of SFB 1070 and financed by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). The third case study is based on the research of medieval baptismal fonts in Germany conducted from 2011 to 2014 using the perspective of historical archaeology and art-history.

bio-physically accessible, or tangible, through prescribed ways of interacting with physically tangible beings, things, materials and substances.

Secondly, since the superempirical cannot be directly bio-physically experienced, in every ritual network there are one or more physical or tangible media that are the centre of attention. The importance of these central media is particularly emphasised throughout or during the ritual activity. It is these media that primarily come to embody the superempirical or the relationship between the superempirical and the people engaging in its enactment. As we will show, in some cases, the boundaries between these media and the superempirical actors, entities, or substances they represent can become temporarily blurred or even indistinguishable. Furthermore, in all three case studies, it will be shown that the media in question themselves only become media by being enacted as such in these practice-specific networks. The media are embodiments and also representatives of these successfully coordinated networks by making the relationship to the superempirical tangible.

Thirdly, the successful enactment of the superempirical through media depends on the precise and correct performance of certain practices and techniques as well as the adherence to certain taboos or prescribed bodily states. It is through such practices and taboos that the spatial and temporal separation of the ritual enactment from other activities is achieved, and the actors and actants in the networks are prepared and shaped adequately, brought together correctly, and made to act in the right manner. These practices emerge from socialisation processes and can be habitualised without necessarily drawing on an explicit textual tradition. However, myths or narratives can be linked to these practices. Such practices, and the ritual networks they generate, are continuously formalised, in that they are made to follow certain conventional rules and protocols in different ways (see Tambiah 1979, 119). The formalisation of such ritual practices becomes more differentiated when the rituals become part of larger institutional settings and are used as identity-political markers to promote a specific way of relating with the superempirical. As illustrated in the second case study, this can entail the documentation and description

of 'ideal' ritual sequences, the precise definition of the ritual network of people, practices and things, and the creation of control mechanisms to secure the implementation of the 'correct' practice. These networks are dynamic, due to changing social orders, new insights and narratives, related emotional cultures and the limitations of old or the emergence of new resources. Despite these dynamics, particular media as representatives of the institutions can embody their continuity, as is demonstrated in the third case study.

By conducting this study, we intend to highlight the possibility and utility of interdisciplinary comparisons in the fields of ritual and religious studies and the suitability of the approaches outlined here for this purpose. Furthermore, we propose that the framework elaborated in this paper should be used in similar comparative studies to investigate commonalities and differences in religious practice rather than religious beliefs, philosophies, or schools of thought – and to direct the attention towards lived realities and ontological experiences of the superempirical rather than focusing exclusively on epistemologies or symbolic meanings (see Harvey 2013, 17 f.). In relation to these two former points, we intend to draw attention to the material or tangible parts of religious activities, which we deem to be no less important than beliefs or epistemologies.

## Definitions and Approach

### Defining the Superempirical

Beliefs in and interactions with the superempirical, that is beings, entities, or places that are not accessible to the human senses or otherwise empirically measurable, play a role in many definitions and understandings of religion (for instance Bielo 2015, 5–12; Eller 2015, 28–41; Mura 2014, 408; Sauchelli 2016, 4–5). The question we aim to answer is whether common patterns can be inferred as to how different groups of people use tangible – or physical – media in order to access, experience, or interact with such actors and entities. The assumptions here are, firstly, that different social groups will have specific provisions for interacting with or experiencing these actors and



entities. Secondly, such interaction, given that it is deliberately sought by practitioners, cannot depend on unpredictable experiences (divine revelations and appearances, miracles, etc.), but needs to be initiated by the practitioners and conducted in an organised and often regular manner. Thus, we do not look at individual religious or spiritual experiences, but at planned rituals that involve interaction with such superempirical actors and entities (Swartz et al. 1966, 7 as cited in Mura 2014, 408; Turner 1967, 19).

While we use the term superempirical to refer to these actors and entities, several other terms were scrutinised before adopting it. Indeed, the starting point was the term ‘sacred’ to designate actors, entities, or forces that constitute ‘[...] an ‘elsewhere,’ an ‘otherness,’ or a ‘wider self’ that lies beyond the horizons of one’s immediate life-world...’ (Jackson/Piette 2015, 12, referring to James 1958, 383 f.).

The term sacred is derived from the Latin *sacrum* and was used by the Romans to regulate property and land rights, by associating places and goods with God. The term referred to a place of sacrifice and the residence of the Gods. Everything that did not belong to the dwelling place of the Gods, or *sanctum*, was considered as *profanum* (Colpe 1993, 93). Émile Durkheim prominently introduced these terms into the scientific discussion about religion (Durkheim 2014 [1912]). In his work, he declares the sacred to be the definer of religion and, beyond that, the constitutive element of society (Stausberg 2017, 586).<sup>4</sup> Durkheim’s concept subsequently initiated a rich and ongoing discussion in religious studies and the anthropology of religion, which have since developed various alternative concepts and approaches to the sacred, such as *mana* (Marett 1909; Mauss 2003), *totem* (Durkheim [1912] 2014), *taboo* (Freud 1934) and ‘the Holy’ (Otto [1917] 2014; Söderblom 1913; van der Leeuw 1956; Eliade 1957). Although this cannot be the place to review all these concepts, we would like to address some key points

that highlight the difficulties in using these terms as comparative categories (Stausberg 2017; Sarbacker 2016). Durkheim, for example, rigorously separates the sacred from the profane; it remains aloof, remote and even forbidden. Likewise, concepts such as ‘the Holy’ or ‘the numinous’ (Otto 2014; Eliade 1957) assume a transcendent experience of the ‘wholly other’ (*das ganz Andere*), which is opposed to an ‘ordinary, mundane, and explicable reality of everyday life’ (Sarbacker 2016, 10). With this assumption, such concepts postulate *a priori* that all other people perceive their relationship to Gods, demons or other such beings as equally distant from everyday life. This narrows the perspective on the diversity of religious beliefs and practices. Especially in studies from South Asia, it is observed that a strict separation of the everyday and the extraordinary is hardly possible (Fuller 1992; Janeja 2010). In Otto’s work, ‘the Holy’ is located in religious feeling alone, which is not empirically graspable. Therefore, phenomenological approaches that operate with a substantive and ontological definition of ‘the Holy’ run into the problem of a circular definition of religion, since they end up defining behaviour as religious when it refers to religious entities or realities (Rennie 2015, 10).

Likewise, the term ‘sacred’ proved to be too wide and too narrow at the same time. In opposition to the ‘profane’, it can be anything that is treated as such, e.g. by being removed from ordinary life, by being subject to taboos and restrictions, or by being associated with someone or something holy.<sup>5</sup> On the other hand, there are many examples of superempirical beings or forces that are not considered ‘sacred’ at all, such as ghosts, demons, or witches, and some beings might even be fought, captured, enslaved, or killed by humans (see, for instance Eller 2015, 32–37; Evans-Pritchard 1937; Sax 2020). Thus, we decided to adopt the term ‘supernatural’ instead. Lohmann (2003, 175) defines the ‘supernatural’ as ‘[...] a ubiquitous mental model that depicts one or more sentient, volitional agencies that are independent

<sup>4</sup> Durkheim thus also excludes magic from the sacred, since understood as non-public practices it did not appear as a collective social fact of religion. As such, it is not part of the real religious conception of one moral community, the church (Durkheim 2014 [1912], 60).

<sup>5</sup> See also the common usage in English according to the Oxford Advanced Learner’s Dictionary: <<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/sacred?q=sacred>> (last access 06.06.2020).

of a biological substrate and understood to be the ultimate cause of elements of physical reality' and proposes using it '[...] as an etic concept describing a universal human experience that is elaborated differently in different traditions'. However, one major concern with the designation 'super-natural' has been that the people, whose beliefs or practices in relation to the 'supernatural' are being studied, may not understand the beings or objects in question as separate or removed from the 'natural' or empirical world. Oftentimes such beings are regarded as part of people's lifeworlds and implicated in social and physical relationships (see, for instance Mura 2015, 407; Eller 2015, 32–39). Furthermore, the very conceptual distinction between a 'natural' and a 'supernatural' realm, similar to that between 'nature' and 'culture', is not universally shared among humanity (see, for instance Descola 2013, 32–89, 172–200; Jindra 2003, 164 f.). For these reasons, the term superempirical has been proposed as an alternative that, rather than proposing a separation between the above-mentioned realms, instead focuses on the fact that the phenomena in question remain beyond the grasp of the human senses and empirical measurement, testing, or proof (see Yinger 1970, 15; Smith 2003, ch. 5, as referred to in Jindra 2003, 165; Schilbrack 2014, 387 f.).

However, while this term does not carry with it the Western dualism inherent in the concept of the supernatural, reified values such as 'justice' or 'progress' – or mathematics in mathematical realism (Sauchelli 2016, 6–8) could also be said to be superempirical (or supernatural) in that they do not have an empirical reality to them (see Jindra 2003, 160 f.; Rennie 2015, 13). Furthermore, practitioners themselves might not necessarily conceptually understand the actors and entities they relate with as beyond the empirical or as subjects of belief as opposed to a factual world (see, e.g. Eller 2015, 29–31). Therefore, as Harvey (2013, 17 f.) suggests, we include ways of relating in our definition of the superempirical. Thus, we understand the superempirical as encompassing any kind of actor, entity, or force that is attributed agency and ontological reality by certain people but cannot be measured or documented using scientific methods and can only be deliberately physically accessed and bio-physically

experienced through engaging with physical media.

Thus, superempirical is used here as an etic analytical category, and it is not presupposed that the practitioners themselves regard what we call the superempirical as separate from the empirical or real world. The intention here is not to make statements about the existence or non-existence of such actors, entities, or forces. Furthermore, we do not attempt to make generalized statements here about what a given group of people believes or assumes, as this would mean ignoring the complexity and individual as well as situational contingency of such matters (see Cepek 2016 for a great illustration of this problem). As outlined previously, this paper advocates for making social practices the starting point for the investigation of religion instead of presupposing 'religion' and 'the sacred' as a supposedly identifiable sector of the religious (see Hock 2002, 83). Therefore, we use the category of the superempirical as a meta-concept for analytically comparing the ritualised actions directed towards such actors, entities, or forces by different human groups and the use of tangible beings or things as media to this end. In the following section, the conceptual and analytical framework proposed for this endeavour will be introduced, which draws on the concepts of enactment, networks, and physical or tangible media.

### **Enactment, Networks, and Tangible Media**

As outlined previously, the superempirical cannot be bio-physically accessed or experienced. Thus, the question of how scholars can describe, analyse and compare people's interactions with the superempirical warrants an explanation. We draw here on the enactment approach (Law/Mol 2008), which is routed in Actor-Network-Theory (ANT; see Callon 1986; Law 1992; Latour 2005). ANT proposes that, instead of being solely attributable to individual human actors, agency is always distributed in networks of actors that have an effect on one another and thereby produce a certain result as the outcome of an action (Latour 2005, 14–16, 46–59; Law 1992, 381–384; see also Callon 1986, 17–19). Having agency is understood

here as making a ‘perceptible difference’ within the network and, thus, as affecting the outcome of the action (Law/Mol 2008, 57–59). Thus, any being, thing, or substance can have agency and be an actor in a network (Law 1992, 381–384). Based on this principle, Law and Mol argue that the properties and behaviour of any actor depend on his, her, or its interaction with other actors in a network. Thus, what someone or something is, how one behaves, and how one is perceived is relational to how one interacts with other actors. In other words, any being or entity does not just exist in one objectively definable manner but is enacted differently in different constellations of actors. Every actor is defined by how she, he, or it acts and is acted upon, and thus, in Law and Mol’s words, is an actor-enacted (Law/Mol 2008, 57–59).

These insights can be extended to the superempirical. However, given that the superempirical can, by its very definition, not be bio-physically perceived or accessed, we argue that both the enactment of the superempirical in rituals and the way it acts back as actor-enacted require the bio-physical mediation of tangible, physical media that are used by practitioners to act upon the superempirical and also come to represent or embody actions or qualities of the superempirical for the practitioners. Thus, what all examples from our case studies have in common, is that tangible media are used to make the superempirical tangible. When speaking of making the superempirical tangible, we refer to the act of grasping, locating, manifesting, or fixating someone or something, such as divine grace or (the memory of) deceased loved ones, in the form of physical beings and things, in bodily practices, but also both physically and discursively in speech, writing, drawings or other forms of communication. Thus, we do not employ a distinction between ‘either tangible (cash, land, machine) or intangible (knowledge, human, social, structural)’ entities (Storberg 2002, 469), but use the term tangible here to refer to anything accessible to the human senses and intangible to refer to anything that cannot be directly physically experienced by any given group of people. Thus, the superempirical is enacted in the three case studies by being made tangible through the use of tangible media in specific constellations

of actors-enacted framed and activated through formalised ritual practices.

When using the term media, we do not refer to mass media or modern communication technologies (Krüger 2016; Brosius 2013), but rather adopt an understanding similar to that outlined by Aristotle in his treatise on sensual perception – the Aesthesis (Welsch 1987; Herzogenrath 2015; Seitter 2015). In the Aesthesis, a medium is a physical object that is situated in between two parties and has an impact of its own through being sensually perceived and engaged with by those between whom it mediates (Seitter 2015, 20). Similarly, Herzogenrath advocates for expanding the concept of media. He criticises the common definitions for emphasising the cultural dimensions of media, such as symbolisation and information transfer, and argues for the inclusion of non-human mediators – such as artefacts or the elements water, earth, fire and air in their physical forms – and the materiality of such mediators in the study of media. He further suggests investigating the role of a medium not in isolation, but in reference to its embeddedness in networks. He draws on McLuhan’s concept of media-ecology (1964), to emphasise that cultural mediation always requires ‘natural’ or physical media that take their place as precisely the in-between in an ecology, a living network and, thus, impact such networks through their materiality while also being shaped by them (Herzogenrath 2015, 2–6). By following this Aristotelian definition and Herzogenrath’s interpretation of the term medium, on the one hand, we intend to emphasize the materiality of media as perceptible, mediating, tangible objects, while, on the other hand, through the position of the medium as an in-between, we intend to stress the role of media as the perceptible focal points of networks, crystalising practices, bodies, non-human artefacts and implicit knowledge. A medium in the context of this framework is, thus, someone or something taking on a mediating role between humans and a superempirical actor or entity in a particular ritual network. In all cases compared here, the media in question have certain qualities that influence how and what can be mediated by or with them – qualities that make them useful for and worthy of being used in the engagement with and the representation of the superempirical.

These qualities are emphasised, highlighted, extracted, created, ingested or otherwise enacted in ritual contexts. Therefore, the media are not merely passive objects upon which meanings are ascribed, but are themselves to some extent meaning-generating, ontologically forceful entities (compare Ingold 2000; 2011; Malafouris 2007; Malafouris/Renfrew 2010). Since practitioners engage with and experience the superempirical through these media, the latter play a key role in shaping how people come to enact, that is understand and relate with, the superempirical. We therefore do not attempt to identify and compare general cultural meanings of certain media or the superempirical in the different case studies, but propose to focus on illustrating and comparing the processes of how specific media are acted upon and thereby come to act and facilitate the enactment of the superempirical in different situations.

## Case Studies

The first case study illustrates some of the dynamics involved in enacting the superempirical through physical engagement with tangible media that we have outlined here.

### Case Study 1: Feeding Crows, Enacting Ancestors

*'Amāvāsai* is the dark moon. [...] That day we will bathe, [...] cut a banana leaf, put the cooked rice, vegetables and all on [the banana leaf], [...] put frankincense, sprinkle water, give the crows food, and eat after that. [Everyone has] a mother, no? A mother? [...] When she passes away, she [will be] a Goddess (*cāmi*). [...] She will come and go in dreams' (Pallar agricultural labourer; Interview 2014; translated from Tamil by H. Beckmann).

This case study concerns a monthly ritual that is conducted on *amāvāsai* (coll. *amāvāsai*), the day of the new moon, by most households in the rice- and sugarcane-cultivating village in the Kaveri Delta of Tamil Nadu, India, in which ethnographic fieldwork was conducted between 2014

and 2017. The ritual involves offering a vegetarian rice meal to the ancestors (*muṇṇōrkaḷ*) of the family by serving it to crows.<sup>6</sup> It will be shown how in this ritual, the crows and the rice meal are employed and acted upon by villagers as tangible media for enacting their ancestors and interacting with them in a physical manner. It will be argued that within this context, the rice meals and the crows are enacted to embody the relationship between the household members and their ancestors and that the crows come to embody to a certain extent the ancestors' response to the ritual and perception of the household. It will further be demonstrated that the enactment of the superempirical ancestors requires a specific network of actors as well as specific practices that are necessary to facilitate the correct interaction of these actors. Both of these are circumscribed by rules concerning time and date as well as requirements regarding the state and nature of the participants and regarding the manner in which the necessary practices are to be carried out. As will be demonstrated, the correct preparation of the rice meal and the associated preparations and ritual actions are crucial for the interaction between the household members and their ancestors to go well.

On the 22<sup>nd</sup> of November 2014, Beckmann watched his next-door neighbours perform the ritual for *amāvāsai*. The family consisted of a widowed woman in her fifties, her son, his wife, and their two one-year-old twins. Normally, the male household head would be responsible for carrying out the ritual. In this case, the son had gone off to work in the morning, performing the necessary worship of the house deities before he had left. He had lit frankincense to cleanse the house and showed burning camphor to the deities.

When Beckmann entered the house around 3:30 pm, the ritual was just about to begin. The son's mother opened the dark, wooden cupboard that contained the household shrine. She lit two small lamps standing on the upmost shelf in front of the pictures of several deities adorned with

<sup>6</sup> This is not to say that everybody believed that the food actually reached the ancestors or that the ancestors existed in some form beyond death. Indeed, some people seemed to interpret it more as an act of remembering loved ones.



yellow and red flowers and a small statue of the God Ganesh. After that she started distributing some of the food she had cooked onto two banana leaves that she had put on the floor in front of the cupboard; first the side dish made out of cabbage and plantains, then the cooked rice, and then the *cāmbār*, a water-based vegetable and lentil curry, on top of the rice. There was also a small pot with *racam* (water-based pepper sauce), which would be used for the second course of the meal.

She then worshipped the deities by dropping to her knees and bowing down with her upper body, her hands and head touching the floor in front of the banana leaves. She proceeded to sprinkle water onto the banana leaves while circulating her hand three times in a clockwise direction. Then she ripped off a small portion from one of the banana leaves, took some of the side dish, rice, and *cāmbār* from the leaf, mixed them in her right hand and put them onto the small piece she had ripped off. Embracing the small leaf with both hands, she walked through the hall into the outside kitchen and backyard of the house, where she put it onto an old roof panel lying on top of the water tub (fig. 1). She retreated to the backdoor of the house and called for the crows by imitating their cries: 'Kaa, kaa, kaa!'

About a minute later, a crow had arrived. Sitting on the backyard wall, it studied us for about one or two minutes, while we watched it from the back door. Then it quickly flew towards the rice and started eating, throwing the rice in the air and catching it with its beak (fig. 1). After that, the woman went back inside and had her meal from one of the two banana leaves. The other portion was reserved for her son, who would eat it after returning from work. The son's wife and children were not allowed to eat from the two banana leaves, as their respective parents were still alive.

### Enacting the Ancestors

According to different interlocutors, the primary reason for giving food to the crows is that this food will reach the ancestors through being consumed by the crows. While there are differences in how different interlocutors explained the nature of the



**Fig. 1.** Crow consuming the cooked food offering for the ancestors on a banana leaf in the backyard of a house in rural Tamil Nadu, November 2014 (Photo: Heribert Beckmann).

ancestors and the process of how the food reaches them,<sup>7</sup> the ritual always involves two important ways of relating.

Firstly, through being given food, the ancestors are paid attention and are cared for. According to several interlocutors, it is important to give food to the ancestors as an act of both caring and commemoration. A Dalit agricultural labourer, for example, explained that he conducts the ritual '[...] in order not to forget our mother and father, [...] we have to do it for mother and father on *amāvāsai*' (Interview 2014, translated by H. Beckmann).

Another important aspect of relating to the ancestors and the deities is expressing respect (*marīyāḍai*). Respectful behaviour is enforced through certain rules and taboos for not offending the ancestors and for creating and maintaining bodily and moral purity in order to be worthy of them. The house has to be cleaned prior to conducting the ritual, and all ingredients in the food offered need to be fresh. Furthermore, those partaking in the ritual meal have to engage in a fast (*viradam*) on the day of *amāvāsyai*. This means not eating

<sup>7</sup> The process of feeding was explained differently by different people. While according to a Padaiyacci Priest the souls of the deceased would be nourished, the Brahmin Priest of the local Shiva temple argued that, since the ancestors had been reborn as different animals and plants, the food would reach them through crumbs dropped by the crows in different places or as nutrients from the latter's excrements.

rice meals prior to the ritual noon meal and abstaining from eating meat and from sexual activity. Throughout the day, it is further only allowed to consume freshly cooked food. The leftovers from the noon meal cannot be eaten again at night, since that would be polluting. Before the ritual, participants have to wash their entire body with water.<sup>8</sup> Furthermore, the food has to be prepared without using salt, as tasting the food would mean consuming it prior to the deities and ancestors and, thus, disrespecting them; saliva would also pollute the food.

Several people stated that the ancestors, if satisfied, bless the household and its members, thereby securing the latter's auspicious development as well as the continuation of the family. The dissatisfaction of the ancestors could, thus, have important repercussions in some people's eyes. A married couple of Dalit agricultural labourers, for example, told us that if no crows came to eat the food, it indicated a lack of purity of the household, its members, and their thoughts. This could result in hardship for the family.

### Crows and Rice Meals as Tangible Media

Media are crucial in several ways in this enactment. Through performing this ritual, people come to relate with and experience, that is to enact, the ancestors. Through offering them the rice meal, the ancestors are enacted as physical beings that need and enjoy food. Preparing and offering the meal allows the household members to physically take care of their ancestors and, thus, enact them as tangible objects of their care and respect. While the house and the household members are

<sup>8</sup> There are several ways in which such restrictions can be negotiated in practice. Some people only swept the house with a broom rather than using water for cleaning, one person told me that only the clothes one was wearing had to be clean, one woman told me that since her parents were still alive and she did not participate in the ritual she did not have to wash herself (even though she was cooking). Furthermore, while the woman conducting the ritual described above stated that she would feed the leftover food to their cow, the above-mentioned Pallar agricultural labourer circumvented the taboo on eating the noon meal leftovers by waiting until the next day to eat them.

prepared to be part of the ritual through cleaning and following taboos, the correct preparation and serving of the rice meal is absolutely crucial, as it is the offered meal that comes in direct contact with the ancestors and, thus, embodies the relationship between them and the household members.<sup>9</sup>

While the correct preparation of the meal is important, the qualities of the ingredients are, too. For this occasion, as for any other important ritual or festive event in the Thanjavur area, the meal has to contain cooked rice as the staple ingredient. According to different interlocutors, rice is used, because it is the most nourishing and the tastiest food available, providing long-lasting saturation, bodily strength, and satisfaction due to its fine taste. However, it is also important to use the proper rice with the proper qualities. The cheapest way to prepare a rice meal is by using the rice from the government ration shops, of which a household of four can usually acquire 20kg for free each month. However, this rice, due to its alleged bad smell, taste, and texture, is not used for preparing the meal for the ancestors, as this would be disrespectful. For this meal, either more expensive rice bought from shops or rice cultivated in the fields has to be used. As can be seen, given that the meal is the tangible medium to interact with the ancestors, it and its ingredients need to have the right and proper physical qualities.

It is important to point out here that the acts of expressing respect and care, of course, also need a tangible medium at which they are directed. In the case of the deities worshipped in the house, these are the pictures of the deities. The deities, as was explained by interlocutors, are thought to ingest the smell of the food.

For the ancestors, the crows become the physical media at which the actions are directed. Crows are called in what can be seen as an act of inter-species communication based on mutual

<sup>9</sup> Naturally, the other food ingredients, the banana leaves, the lamps, and any other ritual items are also of great importance. See Beckmann 2018 for more detailed engagements with the ritual significance of different actors, entities, and substances in cultivation and life stage rituals in rural Tamil Nadu.

acknowledgement. The humans adjust to the crows by imitating their calls while the crows, knowing that they will be fed, react to these calls. Humans only eat once the crows have started doing so. As humans call and feed the crows and wait for them to eat, and as the crows respond to their calls and eat the rice, crows are both acted upon and act as the receivers of care and respect. As those who ingest the food, the crows are tangible media toward whom (in place of the ancestors) the act is directed and through whom the acts of caring and respecting are expressed towards the ancestors.

However, in order for this to be successful, the crows need to actually respond to the calls by coming to the house in question and by eating the rice. Crows, to some degree, physically enact, and, thus, make tangible, the ancestors as agents. Therefore, the boundaries between the crows and ancestors become slightly blurred, as the acts of the crows can be interpreted as expressing the ancestors' decision whether to accept or decline the offered food. Indeed, their failure to accept the food can be interpreted as a sign that the house and the family members are not considered clean or pure enough by their ancestors.

Thus, as 'actors-enacted', the crows who are attracted by the calls and the sight and smell of the food, come to act as tangible media for bringing the food to the ancestors and for potentially expressing the ancestors' desire to provide, or not provide, blessings based on the correct implementation of the preparations and ritual actions.

## Conclusion

Since deceased ancestors are superempirical beings that cannot be directly reached or physically interacted with, crows and rice meals are enacted as tangible mediators between humans and ancestors.<sup>10</sup> Through them and the other things involved in the ritual network, people create and

experience their relationship with their ancestors as superempirical beings. Both the crows and the rice meals, however, are not just passive objects onto which meaning is imposed, but more or less active mediators that can make a 'perceptible difference' (Law/Mol 2008, 57–59) in the outcome of the ritual and, thus, the success of the enactment of the ancestors. The crows' acceptance to come and eat the rice is crucial for the ritual to succeed, as are the physical qualities of different kinds of rice. Furthermore, the correct, respectful and pure behaviour towards the deities, ancestors, and media, including the proper preparation and handling of the rice meal by the humans involved, are also important for the ritual to succeed and depend on the correct physical interaction between humans, food, ritual items, and crows.

As can be seen, the various components of the ritual are all essential for the successful enactment of the ancestors. If the house is not cleaned properly or the procedures of worship or of preparing the meal are not followed correctly, the crows might not come, and there will be no blessings from the ancestors. Within the network of different beings and things that are made to act on one another in this ritual, two media are especially important and crucial to the success of the enactment, the crows and the rice-based meal. The meal is the central medium through which respect, affection, and care for the ancestors (and the deities) are expressed. The crows, even though they are not the ancestors in person, become the embodiment of the ancestors as their decision of eating the food or not is seen as expressing the ancestors' perception of and position toward the household. Thus, the boundaries between the crows and the ancestors become blurred. Both the crows and the rice meal in their roles as media physically embody the relationship between the people of the household and the ancestors and make physical interaction with the latter possible.

While the above setting shows a relatively informal ritual performed in households, and interpretations of the religious practice are not a subject of public debate, other ritual enactments of the superempirical are much more institutionalised and attempt to fix and codify the meaning

<sup>10</sup> Another way of physically interacting with particular deceased persons in Tamil Nadu is through rituals involving bodily possession and, thus, living people act as media for communication (Nabokov 2000).

and significance of the media involved. The second case study exemplifies such dynamics.

### Case Study 2: Formalising the Sacred – Divine Food as Exhibited Media

This case study derives from the research on *mahaprasad*,<sup>11</sup> divine food, prepared for and offered to the Gods of the Sri Jagannath Temple in Puri, Odisha, India as well as distributed and sold to devotees and pilgrims.<sup>12</sup> The exhibition of divine food was visited as part of a long-term research from 2014 to 2017.

The main focus of the data presented here is that the way people deal with the divine food shows its double perception, on the one hand as an idealistic medium for informing about the divine and on the other hand as a material medium for experiencing, internalising, and enacting the divine grace. The reference to the physical materialisation of the media *mahaprasad*, by exhibiting it at the festival, will exemplify the interdependence of physical and discursive enactment of the superempirical.

Because of the famous Hindu temple dedicated to Sri Jagannath and his divine siblings, Puri is known for being a big religious centre to the Hindu community of India.<sup>13</sup> According to local narratives, Puri once was chosen by Jagannath to provide him with food. Therefore, the divine town is famous for *mahaprasad*, offered daily in the most familiar form of *prasad* as blessed food to Jagannath and his relatives (Chakravarti 1994, 140). It is believed that by consuming the auspicious food, the consequences of bad actions (*karma*) will be reduced and by having it in the moment of death, a person can attain salvation (*moksha*). Moreover, the purity of *mahaprasad* is considered to be so

high that irrespective of cast, creed and status it can be consumed out of one pot in the same place, having ‘the potential to transcend typical Hindu restrictions on inter-caste commensality’ (Pinkney 2008, 15).

The particularity of *mahaprasad* is its elaborate production method, which has been inherited patrilineal by the families of the temple servants for generations. The families of the temple servants see themselves in a close relationship with Jagannath, for whom they perform their daily duties. This relationship is maintained and confirmed in life cycle rituals, in festivals and by daily ritual practices that evoke a specific devotional attitude. The manufacturing process itself is characterised by a strictly organised division of labour within the temple ‘kitchens of Jagannath’, with particular groups of temple servants performing a specific task in the daily provisioning of the Gods with five meals. Thereby, the temple routine follows a very specific sequence, which is regulated in detail from the ritual cleaning of the kitchens, the fire and the utensils, to the observance of the work routines and the use of ingredients and utensils. Even today, cooking is still done on wood-fired clay stoves in specially made clay pots, and the ingredients used must be regional (this goes as far as banning potatoes, chillies, tomatoes and other imported foods). Only the correct observance of all these steps and regulations legitimises the food to be brought before the Gods and there to be sacrificed and transformed into *mahaprasad* during a one to two-hour ritual by the temple priests (Züfle 2017). This short description of a very complex network shows that the food is inseparably connected with the place Puri. Thus, the statement of a friend and cook of the Jagannath temple can stand for the pride of the inhabitants of Puri about this special feature of the pilgrimage place: ‘*Mahaprasada ra swada sabutharu alaga.*’ (The taste of *mahaprasad* is completely different from any other food that you may eat.)

As the previous case study briefly explained, food from Indian households is sacrificed to Hindu Gods. This practice of food sacrifice is widespread in parts of South Asia, with Gods being served on feasts, on certain ritual occasions, as part of the pilgrimage to shrines and temples, and in some places even daily as part of an everyday ritual

11 From Sanskrit ‘maha’ – big or great and ‘prasad’ – sacred share or grace, *mahaprasad* means great grace.

12 The research is part of a dissertation within project C04 of SFB 1070 funded by the DFG.

13 Puri is one of four pilgrimage sites called *char dham*, in which Vishnu is worshipped in a particular way. The other places are Badrinath, Rameswaram, and Dwarka. Badrinath (Badrinath Temple), Dwarka (Dwarkadhish Temple), Puri (Jagannath Temple), Rameswaram (Ramanathaswamy Temple) (see Chakravarti 1994, 140 and Bhardwaj/Lochtefeld 2005, 482).





**Fig. 2.** Sri Jagannath Chapan Bhoga Pradarshani – Exhibition of the 56 Bhoga ('bhoga' Sanskrit, supplying the food pleasure of the Gods [Rösel 1980, 89]) of Sri Jagannath (Photo: Lisa Priester-Lasch).

routine. The food is transformed through this act of sacrifice, by physically engaging with the Gods, and is then distributed to the devotees as their divine grace (Sanskrit: *prasada*).

A pilgrimage to Puri, thus, primarily involves visiting the temple and the Gods, there receiving the divine sight *darshan* (Eck 1985), taking a bath in the sea (see Gold 1988, 284) and eating *mahaprasad* (Züfle 2017, 299–302). *Mahaprasad* as a material portable substance is a powerful medium of the Jagannath temple a pilgrim can take home and distribute to friends and relatives.

Exploring the divine food as an exhibit at a local festival indicates how *mahaprasad* is constructed as a local ideological means embodying the value of the pilgrimage place in particular.

### The Exhibition – Sri Jagannath Mahotsav (fig. 2)

In January 2015, just at the beginning of the 11-month fieldwork in Puri, following an invitation by a contact person in the temple administration, an exhibition in the neighbouring city of Bhubaneswar, the capital of the East Indian state Odisha was visited. The exhibition was part of a five-day festival titled: Sri Jagannath Mahotsav

(Hindi, big festival). During the festival, the organiser, the Sri Jagannath Culture Council (Sri Jagannath Sanskruti Parishad<sup>14</sup>), offered comprehensive information about myth, deities and the daily rituals of the Jagannath Temple of Puri to the public.

'Jagannath Culture to be served on a platter' headlined the *New Indian Express* on January 4<sup>th</sup> 2015 to describe the event that for the first time exhibited the whole variety of 56 dishes offered daily to the Gods and Goddesses in the Sri Jagannath Temple.<sup>15</sup> For the exhibition, the food items were cooked in the Sri Jagannath Temple in Puri and transported to Bhubaneswar to be displayed at the festival.

The exhibition took place open-air and was subdivided into different sectors for each topic,

<sup>14</sup> The Council exists since 2008. According to their webpage the council aims to propagate Sri Jagannath Culture to the public, by giving lectures and organising monthly seminars as well as publishing a monthly newsletter on the topic. Furthermore, they give trainings and workshops for educating priests, offer education facilities to poor Brahmin boys and organise charity events, etc. See: <<http://shreejagannathsanskritiparisad.org/memorandum.aspx>> (last access 06.06.2020).

<sup>15</sup> Online article of the newspaper 'The New Indian Express', January 4<sup>th</sup> 2015 (Jagannath Culture to be served on a platter 2015).



Fig. 3. Some of the displayed dishes (sweet cakes) with their Odia names and transcripted spelling (Photo: Lisa Priester-Lasch).

such as the food of the Gods (*mahaprasad*), the festival dresses of the Gods (*vesha*) and finally a photo exhibition on the last Nabakalebara Festival (the renewal of the main deities of the Jagannath temple). Furthermore, a range of lectures on Jagannath culture was given by members and invited guests of the Sri Jagannath Culture Council. As already mentioned, the highlight of the event was the presentation of all 56 dishes of *mahaprasad*. They were placed on tables covered with a white tablecloth. In front of each dish, a white paper indicating the name of the specific dish in Odiya as well as in Latin letters had been pinned to the tablecloth (fig. 3).

Big posters behind the exhibited food items described the meaning of *mahaprasad* as well as the daily routine of how the food is produced and offered to the Gods inside the sanctum of the temple. One exhibition board carried information on *mahaprasad* and its' importance for the Sri Jagannath temple, in general, referring to religious texts and *puranas*. Particular emphasis was put on the special way *mahaprasad* is produced. Traditional technics, tools, people and space are mentioned as indispensable for a successful production process. The immense power of the divine food to purify the body and, thus, to neutralise cast inequality is also emphasised. On these posters, general information about the meals was given; mainly about the menu and dishes, the organisation of the kitchen as well as the offering. By describing the production of *mahaprasad* in the daily ritual routine

of the temple in detail, a direct link to the exhibited food items was constructed. By emphasising the preparation process and showcasing the food items, the Sri Jagannath Culture Council establishes the unique and particular character of *mahaprasad* as distinct from other traditions of *prasad* (see Pinkney 2008). In addition, the information on the elaborate production technique, in the form of 56 different dishes daily, is used to highlight the institutionalised devotion of the temple servants, who fulfil their inherited duty (*dharma*) to Jagannath in the temple kitchens daily.

A relevant observation was the visitors' behaviour toward *mahaprasad*. On its' fifth day, the area was crowded with visitors. A simple barrier was established in front of the exhibited dishes to avoid touching or removing of the food by the visitors. Some of them just took them as items of an exhibition and showed their interest by looking at them and by reading the posters. Others went down on the floor in deep devotion, experiencing the divine food as the embodiment of the divine entity. Some even managed to snatch some crumbs of the sweet dishes and let them disappear in tiny bags in trouser pockets and handbags.

As shown in the previous case study, again, food is a medium for establishing and maintaining a relationship to the divine, and this medium serves to experience this relationship. This experience of a relationship is established and enacted by the practice-specific arrangement of the network. People, Gods, utensils and ingredients are

connected through specific practices in this process, whereby the respective encounters each involve an affective-perceptive structuration (Reckwitz 2012, 250). The divine presence in the food is conceived as divine grace (*mahaprasad*) and experienced as such physically and emotionally, which became visible through different reactions of the visitors to the exhibition. Even if the food is detached from a concrete ritual context, it is still the divine food and, thus, identical with Jagannath, inseparable from the physical medium.

Thus, by exhibiting not only copies of the dishes of the daily menus of the Jagannath Temple, but the original, i.e. the dishes produced in the temple in an adequate manner, *mahaprasad* is used as a meaningful medium to evoke specific physical and emotional attitudes necessary for entering into a relationship with the divine.

The description of these two ways of behaviour towards the divine, food reflects both aspects of enactment. Taking it, on the one hand, as an item within an exhibition that presents the ideal production process in the form of discursive framing of its' importance, on the other hand, experiencing it as the material form, that embodies the divine and spiritual presence of Jagannath himself.

By using the festival on 'Jagannath Culture', the Sri Jagannath Sanskruti Parishad communicated messages and meanings about *mahaprasad*. We stated at the beginning of this paper that in some cases, the medium itself is not any more distinguishable or separable from the superempirical. The divinity and purity of Jagannath were enacted through the engagement with the media within a specific ritual corpus, within a specific set of rules, technics, actors and things. These proper ritual acts are substantial for the food to become *mahaprasad*, or in our vocabulary the media for the superempirical. By emphasising this technical and organisational information about *mahaprasad* at the exhibition, the Sri Jagannath Sanskruti Parishad uses the divine dishes in both senses. Thus, in combining the embodied divine quality of *mahaprasad* with the discursive framing, the divine dishes become the powerful media for fulfilling the aim of the council.

Hence, the president of Sri Jagannath Sanskruti Parishad Gopinath Mohanty stated on 4<sup>th</sup> of

January to a journalist of The New Indian Express about the forthcoming festival: 'We all know Jagannath through the legends. This event will present how the religious texts present the deities, the aim being universalising Jagannath Culture'. The emphasis on the religious texts corresponds to a typical ideal of imparting knowledge and is used here as a marker for formalising knowledge about Jagannath. Within the festival 'Sri Jagannath Mahotsav' different authorities of the temple community are gathered on a stage, presenting different aspects of the 'Jagannath Tradition'. Among them are priests and temple servitors of the Jagannath Temple, heads of monasteries (*mohantas*) and Brahmins belonging to the temple administration. All of them enjoy great social standing and are well known in the community for having published articles or books on Jagannath. These are also publicly staged practices of formalising knowledge about the religious institution. Together with the presentation of *mahaprasad* as an exhibition object within the festival and the verbal presentation of the correct method of production on the information boards, this knowledge is formally consolidated in the medium *mahaprasad*.

The example given below further serves to discuss the interlocking of the two qualities of the medium. An apparent taboo-breaking continues the transformation of the divine food into an exhibition object and at the same time refers to its continuing quality as a medium of the superempirical.

### The Ambiguity of Taboo

To see these 56 *mahaprasad* dishes in one place at the beginning of the fieldwork was a great opportunity.

With feelings of anticipation and excitement, I visited the event. When I took the photographs, I experienced an unfamiliar scent coming up from the food. Not having seen the dishes before I was not able to assess their proper look and odour. I surely was aware of the processes of rotting of cooked food under Indian climate conditions, but focussing on making photographs and studying the explanation boards as well as the peoples' behaviour, in this moment, I was not conscious of



the rotten state. It was only when I started working on the material and optimising the pictures that I recognised the states of moulding and fermentation mainly of the cooked dishes, such as rice, lentil stews and vegetables. The food was not renewed day after day, it was only once prepared and given for being displayed. I started wondering about this fact.

Why did they exhibit these rotten dishes without hesitating? Even the visitors did not react with a critical attitude. Quite the contrary, they showed different forms of respectful salutation, and some even ate those parts of the dishes that were fried, such as cakes and sweets. Interviewees explained that the way *mahaprasad* should be treated is regulated. All *prasada* should be treated with respect and therefore used and consumed. This is even more important when dealing with *mahaprasada*, which is synonymous to Jagannath. Cooked food traditionally is not used again due to hygienic reasons as well as to the classification of used food as impure. Rotten food as well is classified as impure. Since *prasada* contains God, letting it rot is considered disrespectful. From this observation, it may be argued that placing the divine dishes as items within an exhibition changes its status from consumable food to material on display and alienates it from its original purpose. In this role, it is not any more placed within a specific corpus of rules of behaviour but is transformed into a medium of information. Nevertheless, for the visitor and devotee of Jagannath, the exhibition object may remain identical with Jagannath, also due to the visibly staged features of the network, as already shown by the devotional attitudes of the visitors towards the food items in the upper part. The fact that the handling of the food in this context is not seen as a breaking of taboos can be explained, as the visitor, who recognises Jagannath's identity in *mahaprasada*, is also able to see it as an exhibition object that is elevated from restrictive handling.

This example shows a central point of this paper because here, the medium itself is no longer separable from the divine. More than that, it can simultaneously embody two roles, which at first glance may even seem contradictory, but are not perceived as such by the visitors. Due to the new network within an exhibition, also a different behaviour or social practice in dealing with

*mahaprasada* becomes possible. It becomes a medium of information, which one looks at and learns about.

## Conclusion

By producing *mahaprasada* in the proper way and showcasing the ideal production process, the divine food items are established as the embodiments of the superempirical, thereby making Jagannath's grace tangible, as food even physically ingestible. In the exhibition, the information panels describe the ideal production process of the divine food, in which an always perfect sequence of rituals and a perfect interlocking of the elements of the network (consisting of temple servants, Gods, utensils, ingredients and practices) is proclaimed. By using this capacity of the medium as both, the embodiment of Jagannath and the representation of the tradition of Jagannath worship, the Culture Council communicates and propagates their specific interpretation of the nature of Jagannath. This is part of the attempt to formalise and further establish the significance of the 'Jagannath Culture', and thereby to secure, consolidate and strengthen the existing network and the privileges resulting from the economic and social status of the temple service.

In this context the medium is enacted partially into a carrier of messages about the superempirical and as such is subject to different behaviour.

As illustrated above, communicating messages about the nature of the media is almost as important as communicating messages about the superempirical itself. As the superempirical is primarily accessed through the medium of *mahaprasada*, these two aspects are intertwined with one another.

The similarity of qualities of the superempirical and the medium representing the superempirical described above will be more thoroughly discussed in the third case study.

While the above setting shows an institutionalised practice and the dynamics of media within one specific ritual and one location the next case study exemplifies the dynamics of media within codified rituals of institutionalised networks from a historical perspective.

### Case study 3: The Baptismal Font as Media to the Sacrament

The third case study is based on the research of medieval baptismal fonts in Germany conducted from 2011 to 2014 using the perspective of historical archaeology and art-history. For this paper, the specific contribution of the material objects in the church's liturgy is developed further. In the presented examples, the tangible media of the sacrament – the baptismal font and the water within – are analysed. As the embodiment of the divine grace, this tangible media is important for the enactment of the ritual. While the ritual of medieval baptism itself is accurately formalised at the same time, the design of baptismal fonts does show a remarkable dynamic.

Baptism is the ritual that initiates Christians in the succession of Christ's baptism in Jordan, through contact with the superempirical in the form of the sacrament. The sacramental act can be described as a prescribed setting of actions and beliefs within an institutionalised framework, being enacted in a network of practices, actors and tangible media. In the ritual, the contact with the divine was conceptualised as a purification from sin and in taking of the spirit. While this ritual cleaning could metaphorically be expressed with and, therefore, was institutionalised by the purification in water, the sacred elements of the sacrament remained intangible. On the other hand, the authoritative church's tradition required an understanding of the sacramental act. In this aspect, the festive liturgy and the effort taken in features like figurative baptismal fonts was not only thought to serve a Didactic in instructing people, but was conceptualised as a medium to facilitate – hence realise – connection to the divine itself. Artefacts equipped with prayers, liturgical settings or theological references were produced as material objects and ritual or sacramental concepts alike, even if in their location in the parish, most people did not understand all the contents inscribed. The baptismal font has agency as it mediates – visualises and realises – specific ideas, concepts and implicit knowledge in its material appearance and ritual existence, both towards the Christian community and towards the divine power of the sacrament. Although it is reasonable to assume

that baptismal fonts without inscriptions and pictures were also enacted as media, the only way the historical process of medialisation remains reconstructable in archaeological and art-historical method today is in the presence of figurative artefacts that literally preserved the thoughts, ideas and concepts inscribed in them. In the following pages, the role of baptismal water and baptismal fonts in the medieval rite of the sacrament will be presented with selected examples.

#### Understanding the Sacrament – from Divine Grace to Water

According to pictures and inscriptions on medieval baptismal fonts, the artefacts are media to the sacrament of baptism. Within this ritual act of the sacrament, the connection to the divine is made present by different tangible media – blessed substances, bodily performance, traditional words in spoken, sung or written form. By focusing on the artefact as a medium to the sacrament, certain forms of tangible engagement and enactment of the superempirical within the rite of baptism are traceable. Even in premodern times, authors reflected upon the status of the material substance that seemed to be crucial but needed to be negotiated in its capacity at the same time. Both, Hugh of Saint-Victor (1096–1141 AD) – a 12<sup>th</sup> cent. Augustinian canon from Paris – and Martin Luther (1483–1547 AD) – a 16<sup>th</sup> cent. central character of German Reformation – used the same metaphors to exemplify the sacrament, although clearly with different intentions. It is the idea of the vessel metaphorically used to differentiate the function of the material substance of baptismal water from the substance of the superempirical – that is the divine grace of baptism – allowing an understanding of abstract and intangible phenomena in tangible, concrete forms of the metaphor. In his treatise 'De sacramentis fidei Christianae' Hugh described the divine grace of the sacrament as a medicine or antidote for the needs of salvation by the people. Thereby he differentiated these intangible substances of the sacrament (divine grace) from the material substance of the water of baptism, which he conceives as vessel ('vas'), which, although it contains medicine within, has no effect of grace



**Fig. 4.** Baptismal Font, Merseburg (Sachsen-Anhalt, Germany), cathedral, formally in parish church St. Thomas Becket. Around 1180 AD (Photo: Jörg Widmaier, Reproduced with permission of Vereinigte Domstifter Merseburg).

itself (see Berndt 2008, 216, 16–19).<sup>16</sup> For Hugh, this differentiation was crucial for the moment of liturgical use, which is according to our understanding of the contribution, the network of baptismal ritual connecting people through practices and objects with the divine.

### Perceiving the Sacrament – from Water to Fonts

It is important to note that conceptual blends like the one mentioned above were extended in this manner on the basis of material notions – like the idea of a vessel, which derives from the implicit knowledge of the object’s capacity to contain and conceal something. Beside the water, further physical artefacts were used to technically operate or perform the ritual enactment. Concerning the idea of the water as ‘vessel of divine grace’, an inscription, which has been embarked on the upper edge of the baptism font of Merseburg Cathedral, – formerly in the parish church of St. Thomas

Becket – from around 1180 AD (*fig. 4*) goes: ‘Cleanse, O God, those whom the water touches, so that which cleanses them without may purify them within’.<sup>17</sup> The inscription refers to the two-fold capacity of the water that purifies the body and, thus, makes the inner purification in the divine act visually accessible. The agency of the artefact is also crucial (see Gell 1998, 17–21; Latour 2005), which is only addressed to persons who are able to read the inscription, which is limited in two ways (Keil 2014). It excludes not only the illiterate, but also all others who did not approach the vessel in a certain way. As the inscription is carved on the upper rim framing the opening of the vessel, it is only visible by ascending the raised platform of the font and standing directly in front of the vessels opening. Hence, the inscription is only visible from the position of leaning over the vessel – a motion closely connected to the moment of performing the baptismal immersion itself as well as with the persons of the priest and the baptismal candidate. Here the inscription and the whole artefact perform both ways, as a medium of didactic and realisation. While the literate priest was reminded of his task and the limits of his action in reference to divine power, the inscription still acted in relation to the infant, adding a form of prayer to the temporal and spatial moment of baptism, reassuring the effective rite and the effect of the superempirical. This example allows the following question: What – in the eye of the contemporary producer of the baptismal font – is the media status of the artefact within the rite of baptism? What does it do for whom? It is remarkable that baptismal fonts do show a certain dynamic in their given form and appearance although they are used in the formalised setting and with the implicit knowledge of the sacrament.

### Baptismal Fonts as Media to the Sacrament

Using the example of the baptismal font of Veltern, these questions will be addressed below. The

<sup>16</sup> *‘Postremo quinque discreta et distincta ab invicem ad cognitionem procedunt: Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister vel nuntius, gratia antidotum, vas sacramentum. Medicus donat, minister dispensat, vas servat, quae sanat percipientem aegrotum gratiam spiritualem’*; cited in: Berndt 2008, 216; Hugh of Saint Victor is in line with older authors like Augustine, Ivo of Chartres or Pseudo-Haimo of Halberstadt using the same metaphor. See Weisweiler 1952, 336 f.; 1932, 11 f.; Blessing 2009, 109; for Luthers reception of the metaphor see Jetter 1954, 177.

<sup>17</sup> *‘HOS DEUS EMUNDA QUOS ISTIC ABLUIT UNDA FIAT UT INTERIUS QUO FIT ET EXTERIUS’*; cited from Drake 2002, 96; see also: Widmaier 2016b, 267.





**Fig. 5.** Baptismal Font, Beckum-Vellern (Nordrhein-Westfalen, Germany), parish church of St. Pancratius. Second quarter of the 13<sup>th</sup> cent. AD. Pictures and inscription unwined (Photo and Design: Jörg Widmaier).

baptismal font of Beckum-Vellern has been produced in the 13<sup>th</sup> cent. AD in the literate context of the German Benedictine abbey of Liesborn, although it was intended for the nearby village church of St. Pancratius in Vellern (fig. 5). Point of departure for the producers of this specific font has been the idea mentioned above: The discursive knowledge about the ‘vessel of baptism’, metaphorically understood as the water containing the divine grace in contemporary scholastic theology. A second layer of meaning has been added intentionally, when this concept was materially blended on the baptismal font by inscribing the following words: ‘The baptismal vessel generates the spiritual vessel. The Father gives this word that the benedictory spirit complete’.<sup>18</sup> The inscription is written on the upper part of the font, circling the rim. So, unlike the words written in the Merseburg font, in Vellern the writing was accessible for the surrounding viewer. The meaning of the words ‘Vessel of baptism’ (‘VAS BAPTIZALE’) is highly ambiguous here. This ambiguity was intentionally added in order to blur the line between the divine grace, the water of baptism and the baptismal font as the vessel of the rite. Initially, the

inscription is presented on a baptismal font: hence mentioning the ‘vas baptizale’, the baptismal vessel, on a baptismal vessel itself seems to suggest a literate understanding, turning the artefact according to the inscription into something that really generates the baptised (‘VAS BAPTIZALE GENERAT VAS SPIRITVALE’). One could argue that the artefact itself is the point of departure for this specific blending, intended as a proof strategy for an effective sacrament. In doing so, not only the baptismal candidate but also the liturgical vessel itself was empowered with superempirical quality – although a contemporary learned theologian like Hugh of Saint Viktor probably would have denied that the baptismal font itself was capable of doing anything but keeping the water together. The producers of the font in Vellern – the technical product as well as the mental artefact it is – however would have commented the question of status differently. The artefact has agency, influencing thoughts, beliefs and actions, especially in the context of the rite. The inscription on the font can be read in a conservative, theological manner with the water as vessel, Christ as the ‘VAS SPIRITVALE’ and the word given by God (*Verbum caro factum est, Io. 1,14*). Still, the meaning of the inscription is ambiguous, especially read in their spatial context. Including the pictures added in niches under the banderol, it becomes clear that in the context of connected pictures a second

<sup>18</sup> ‘+VAS BAPTIZALE GENERAT VAS SPIRITVALE DAT PATER HOC VERBUM QVOD COMPLET SP(IRITV)S ALMVS’. Transcription and translation by the author; see: Widmaier 2016a, 278.

– partly divergent – reception was intended. The baptismal font of Vellern shows a line of entitled figures in arcades, being paired in different scenarios: the annunciation of Mary with an angel, the antithetical comparison of Ecclesia and Synagoga, the baptism of Christ in Jordan with an angel but without John, the two patron saints Simeon and Pancratius. Simeon is the patron saint of the nearby Benedictine abbey of Liesborn and Pancratius of the parish church of Vellern (see Widmaier 2016a, 287). The only exception of the strict paired sequence of *en face* figures is the Prophet Simon, who is not only shown turned to the side towards the scene of Christ's baptism, but also with his hands stretched out to Christ – making the Prophet a surrogate for John the Baptist, who is missing in the line of characters.

The inscription circulating above those relief images allows to combine the single words with their spatial and visual context. The associated picture of the personification of the church, the ecclesia is presented with a chalice, recalling the discourse on the sacramental vessel of grace – referring to water and wine instead of font and chalice. Instead of continuing to analyse all the different ambiguous layers of understanding embodied by the font, which was further enacted in every single ritual use, this study rather wants to focus on one aspect: It can be read in the inscription that it is the father who gives the word that is completed by the spirit in the baptismal act. Again, it can be concluded that a particular theological phenomenon is described, mentioning the divine act within baptism. The fact that the words 'VAS SPIRITVALE' and 'PATER' are written directly on top of the scene of Christ's baptism, further associates the father with the baptismal administrator, traditionally the priest or pater conducting the rite. In the mentioned scene however, this is not John the Baptist but – as the titulus is telling us – the Prophet Simeon. This pictorial content makes a certain monastic influence on the baptismal font in the village church of Vellern plausible. On the artefact the visual fusion of John the Baptist with the Prophet Simeon, who is associated with the Presentation of the infant Christ in the Temple of Jerusalem, is an example of sacramental networks. The two administrators or sacramental or proto-sacramental acts presented in the bible are associated in the media

of the baptismal font and thereby represent the genealogy of the rite of initiation. Moreover, the visualisation of the genealogy of the administrators is not only transferred backwards in the history of divine salvation, but also extended to the most recent time by the enactment of the baptismal font. The 'PATER' in the inscription, thereby not only entails the old testament's Prophet or the new testament's saint but also implies the priests of the 13<sup>th</sup> cent. AD onwards standing at the baptismal font at Vellern. By approaching the liturgical artefact this priest as *pater ecclesiae* also entered the line of administrators that were kept present by the pictures on the font. At the same time, the child baptised at the 13<sup>th</sup> cent. AD baptismal font was associated with the idea of the spiritual vessel (VAS SPIRITVALE) and referred to the pictured Christ in the moment of the sacrament. It is the artefact as vessel of the ritual that links the depicted scene of Christ's baptism – the focal point of the sacrament – with the baptismal act performed in the font.

This coherency is enacted by the baptismal font. Although the didactic message could only be reconstructed by the person being capable of reading the lines and encoding the references, the reference still existed. For the illiterate bystanders, the medieval parish community the lavishly decorated baptismal font was clearly out of the ordinary and was further marked by the restricted ritual use. All these implications embodied by the object were further ritually actor-enacted in every single moment of sacramental use, making the artefact a medium for connecting to the superempirical and hence integral part of the realisation of the divine act (see Widmaier 2016a, 320).

## Conclusion

The third case study shows the enactment of the superempirical – the divine grace of the sacrament – by conducting certain ritual practices in reference to the sacramental tradition. The ritual's tradition leads back to the baptism of Christ in Jordan. The ritual, therefore, involves the use of blessed water and a set of canonised words spoken, sung or referred to in a specific performance by the administrator of the liturgy. Written

sources of medieval times, on the one hand, attest for the importance of this correct ritual form, thought to ensure the efficiency of baptism. Within medieval baptismal acts not only the priests in liturgy – the bodily performed rite – but also the tangible fonts – the vessels for the blessed water and specific place of action – were integral parts of a network of practices, performance and tangible substances that enacted the sacrament in interplay. Likewise, those vessels and the contained blessed water became the embodiment of the divine grace and, therefore, were crucial for the enactment of the sacrament, even though contemporary theologians tried to differentiate the agency of the different tangible and intangible elements within the network of a sacramental act. Although medieval authors tried to marginalise the role of tangible objects and natural substances of the rite in reference to the efficiency of the superempirical, at the same time the ritual behaviour of the church's community towards the water and the baptismal font – their blessings, their restrictions in use or their respectful ritual handling – represent the sacramental capacity attributed to those tangible objects. The blessed water and the baptismal fonts became the media for the relation of actors and God within the ritual. The tangible elements of the ritual became the embodiment of the divine grace, as can be seen by the effort made to equip the artefact with pictures and inscriptions. Especially pictures referring to crucial moments of the rite or inscriptions citing blessings and prayers of the baptismal liturgy attest for the ritual presence of the artefact. In this aspect, the artificial practices of producing baptismal fonts as well as the respectful handling of the piece in the ritual context shows a vast interest in negotiation about the sacramental capacity of the artefact itself. While being produced for an institutionalised setting and used within a formalised ritual, as media medieval baptismal fonts themselves stimulated the sacrament. Up to the most recent time, these artefacts testify the dynamics emerging within the network of discursive or implicit knowledge, practices, people and tangible media. Still, in modern times, the use of baptismal fonts is often characterised by solemnly handling, extraordinary materials and an exceptional position in the church's architecture. All that shows the role of media for

the ontological experience of the superempirical, here the divine grace, in the act of baptism.

### Summary and Conclusion

All three case studies feature regularly conducted rituals that aim at the engagement with superempirical beings and forces. As we have shown, since these beings or forces are (and were) not bio-physically accessible, they had and have to be made tangible by being enacted in the engagement with tangible media.

In the first case study, the household members physically interact with the crows by offering them rice meals. The crows are offered food that is intended to reach the ancestors and, thus, become a tangible medium for interacting with and experiencing the superempirical ancestors of the household. Similarly, the rice meal physically connects the household members, who prepare and offer it, to the ancestors, who accept it or do not accept it through the mediation of the crows. Given that it is the crows' behaviour that indicates the ancestors' choice of whether to accept the food or not, the crows can be seen here as embodying the ancestors to some extent or as making the ancestors' agency tangible through their actions. This blurring of the boundaries between the superempirical and the media used to make it tangible, which results in the media actually embodying the superempirical to various degrees, can be observed in all three case studies.

The significance of networks for the ability of objects to become tangible media for enacting the superempirical is considered in the second case study. Firstly, the significance of the highly elaborate ritual network for the enactment of the divine through the medium of *mahaprasad* is presented. Thus, the divine food becomes a tangible and furthermore consumable medium for experiencing a relationship with Jagannath as divine grace. Furthermore, in the context of an exhibition, these dishes are simultaneously used as a medium of information about the Jagannath tradition by the 'Sri Jagannath Sanskruti Parishad'. In the specific network of this exhibition, *mahaprasad* becomes the information medium for ideal ritual practice, the process of which is presented together with

the 56 dishes on large information boards. A formalisation and consolidation of the practice and significance of *mahaprasad* as the embodiment of the pilgrimage site Puri is enacted by the exhibition. The boundary between the superempirical and the divine food becomes visible for a moment when *mahaprasad* experiences a taboo-breaking within the framework of the exhibition by displaying it mouldy. This disrespectful gesture towards God is only possible if the medium is transformed into an exhibition object through its integration into a new network, namely that of the exhibition, and, thus, experiences alienation. The various devotional gestures that some of the visitors nevertheless show towards *mahaprasad*, also refer to a third aspect of the blurring: the medium still functions within this new context in relation to the original producing network and has the power to unite both networks and their contradictions by applying various social practices to it.

Likewise, in the third case study, baptismal fonts and the contained blessed water became the embodiment of the divine grace and, therefore, were crucial for the enactment of the sacrament. As we saw here, the capacity of the tangible object in the ritual was not only important for the ritual enactment but was also negotiated by presenting the effect in form and design of the artefact, thereby blurring the lines between media and the superempirical and communicating messages about the superempirical as well as about the nature of the media. Indeed, it was shown how the fonts as media central for the execution of the Christian baptism possess sacred agency of their own, as the lines between God, baptismal water, and baptismal fonts become blurred in the enactment of the sacrament. Thus, although medieval authors tried to marginalise the role of tangible objects and natural substances for the rite in reference to the efficiency of the superempirical, the ritual behaviour of the church's community towards the water and baptismal fonts explains the sacramental capacity attributed to those tangible objects. While used within a formalised ritual and in some cases being produced for an institutionalised setting, the tangible media themselves stimulated the form of contact with the superempirical.

As was further demonstrated, in all three cases, the central media described here are enacted as

tangible media for engaging with the superempirical – and become efficacious as such – only within networks of various other beings and things. This corresponds with Herzogenrath's (2015) approach, who has argued for expanding the definition of media to include all kinds of physical mediators and for analysing the functions of media and their material agency in 'media-ecologies' or living networks, as was proposed by McLuhan (1964). In the first case study, for example, the deities, the household members, the worship utensils, the house as such, the food ingredients and cooking utensils, and other entities are all involved, need to embody the right qualities (e.g. being clean), and need to be brought to interact with one another in the correct manner.

Thus, as we have demonstrated in all three case studies, the most important role for successfully enacting the superempirical is played by the material mediators used by practitioners and by the practices, prescriptions, taboos, and techniques used to bring these mediators together in ritual networks and make the different actors and entities within these networks interact in the right manner. Thus, studying this practical and relational aspect and the related material culture should be considered equally if not more important than investigating beliefs or epistemological, moral, or philosophical systems when attempting cross-cultural comparisons of religious life and realities (see Harvey 2013; Koepping 2008; Schilbrack 2014).

This contribution hopefully could demonstrate that the concepts of the superempirical, enactment, (ritual) networks and formalised practice, and tangible media as applied here, constitute helpful categories for cross-cultural and inter-disciplinary comparisons of religious praxis and that the approach outlined here will prove beneficial in other settings as well.

#### **Heribert Beckmann**

Heidelberg University  
South Asia Institute, Department of  
Anthropology  
Voßstraße 2  
69115 Heidelberg  
heribert.beckmann@posteo.de



**Lisa Priester-Lasch**

University of Groningen  
 Faculty of Theology and Religious Studies  
 Graduate School ThRS  
 Oude Boteringestraat 38  
 9712 GK Groningen  
 lisa.priesterlasch@gmail.com

**Jörg Widmaier**

University of Tübingen  
 Institute of Prehistory, Early History and  
 Medieval Archaeology  
 Schloss Hohentübingen  
 72070 Tübingen  
 joerg.widmaier@rps.bwl.de

**Bibliography**

- Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. Scholz/J. Staecker, ResourceCultures, A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (eds.), *Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution and Consumption in Late Prehistory and Early History*. *Archaeolingua* 35 (Budapest 2015) 39–49.
- Beckmann 2018*: H. Beckmann, 'You'll only Have Rice in Your Hands, if You Have Your Feet in the Mud!' Changes in the Enactment of Rice, Body, Environment, and Social Inequality in a Rice-Cultivating Village in Tamil Nadu, India (unpublished PhD-Thesis, Eberhard Karls Universität Tübingen 2018).
- Berndt 2008*: Hugo von Sankt Viktor, *De sacramentis christianae fidei*, (ed.) R. Berndt, *Corpus Victorinum. Textus historici* 1 (Münster 2008).
- Bielo 2015*: J. S. Bielo, *Anthropology of Religion. The Basics* (Oxon 2015).
- Bhardwaj/Lochtefeld 2005*: S. M. Bhardwaj/J. G. Lochtefeld, Thirta. In: S. Mittal (ed.), *The Hindu World* (New York 2004) 478–501.
- Blessing 2009*: C. Blessing, *Sacramenta in quibus principaliter salus constat. Taufe, Firmung und Eucharistie bei Hugo von St. Viktor*. *Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie* 8 (Wien 2009).
- Brosius/Heidbrink 2013*: C. Brosius/S. Heidbrink, Medialität. In: C. Brosius/A. Michaels/P. Schrode, *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen* (Göttingen 2013) 77–84.
- Callon 1986*: M. Callon, Some Elements of a Sociology of Translation. Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay. In: J. Law (ed.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?* (London 1986) 196–223.
- Cepek 2016*: M. L. Cepek, There might be Blood. Oil, Humility, and the Cosmopolitics of a Cofán Petro-Being. *American Ethnologist* 43, 2016, 623–635.
- Chakravarti 1994*: M. Chakravarti, *The Concept of Rudra-Śiva Through the Ages* (Delhi 1994).
- Colpe 1993*: C. Colpe, Das Heilige. In: H. Cancik/B. Gladigow/M. Laubscher (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* III (Stuttgart 1993) 80–99.
- Descola 2013*: P. Descola, *Beyond Nature and Culture*. Translated by Janet Lloyd. Foreword by Marshall Sahlins (Chicago 2013).
- Drake 2002*: C. S. Drake, *The Romanesque Fonts of Northern Europe and Scandinavia* (Woodbridge 2002).
- Durkheim 2014*: É. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Berlin [1912] 2014).
- Eck 1985*: D. L. Eck, *Darshan. Seeing the Divine Image in India* (Pennsylvania [1981] 1985).
- Eliade 1957*: M. Eliade, *Das Heilige und das Profane* (Hamburg 1957).
- Eller 2015*: J. D. Eller, *Introducing Anthropology of Religion* (London 2015).

- Evans-Pritchard 1937*: E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande* (New York 1937).
- Freud 1934*: S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker* (Leipzig 1934)
- Fuller 1992*: C. Fuller, *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India* (Princeton 1992).
- Gell 1998*: A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory* (New York 1998).
- Gold 1988*: A. G. Gold, *Fruitful Journeys. The Ways of Rajasthani Pilgrims* (Berkeley 1988).
- Hardenberg 2017*: R. Hardenberg, *From Durkheim to Hocart. Sacred Resources and the Quest for 'Life'*. *Durkheimian Studies* 23, 2017, 40–56.
- Harvey 2013*: G. Harvey, *Food, Sex and Strangers. Understanding Religion as Everyday Life* (Durham 2013).
- Herzogenrath 2015*: B. Herzogenrath, Introduction. In: B. Herzogenrath (ed.), *Media | matter. The Materiality of Media | matter as Medium* (New York 2015) 1–16.
- Hock 2002*: K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt 2002).
- Ingold 2000*: T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill* (London 2000).
- Ingold 2011*: T. Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (London 2011).
- Jackson/Piette 2015*: M. Jackson/A. Piette, *Anthropology and the Existential Turn*. In: M. Jackson/A. Piette (eds.), *What is Existential Anthropology?* (New York 2015) 1–29.
- James 1958*: W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (New York 1958).
- Jagannath Culture to be served on a platter 2015*: *Jagannath Culture to be served on a platter*. *The New Indian Express*, January 4, 2015, last updated 04.01.2015, <<https://www.newindianexpress.com/states/odisha/2015/jan/04/Jagannath-Culture-to-be-Served-on-A-Platter-701182.html>> (last access 13.12.2019).
- Janeja 2010*: M. Janeja, *Transactions in Taste. The Collaborative Lives of Everyday Bengali Food* (New Delhi 2010).
- Jetter 1954*: W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung* (Tübingen 1954).
- Jindra 2003*: M. Jindra, *Natural/Supernatural Conceptions in Western Cultural Contexts*. *Anthropological Forum* 13, 2003, 159–166.
- Keil 2014*: W. Keil, *Überlegungen zur restringierten Präsenz mittelalterlicher Bauinschriften*. In: T. Frese/W. Keil/K. Krüger (eds.), *Verborgene, unsichtbar, unlesbar – zur Problematik restringierter Schriftpräsenz*. *Materiale Textkulturen* 2 (Berlin 2014) 117–142.
- Koepping 2008*: E. Koepping, *Food, Friends and Funerals. On Lived Religion* (Münster 2008).
- Krüger 2016*: O. Krüger, *Media*. In: M. Stausberg/S. Engler (eds.), *Oxford Handbook of the Study of Religion*, Oxford University Press (Oxford 2016) 382–400.
- Latour 2005*: B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford 2005).
- Law 1992*: J. Law, *Notes on the Theory of the Actor-Network. Ordering, Strategy, and Heterogeneity*. *Systems Practice* 5, 1992, 379–393.
- Law/Mol 2008*: J. Law/A. Mol, *The Actor-Enacted. Cumbrian Sheep in 2001*. In: C. Knappet/L. Malafouris (eds.), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach* (New York 2008) 57–77.
- Lohmann 2003*: R. I. Lohmann, *The Supernatural is Everywhere. Defining Qualities of Religion in Melanesia and Beyond*. *Anthropological Forum* 13, 2003, 175–185.



- Malafouris/Renfrew 2010*: L. Malafouris/C. Renfrew, The Cognitive Life of Things. Archaeology, Material Engagement and the Extended Mind. In: L. Malafouris/C. Renfrew (eds), *The Cognitive Life of Things. Recasting the Boundaries of the Mind*. (Cambridge 2010) 1–12.
- Malafouris 2007*: L. Malafouris, The Sacred Engagement. Outline of a Hypothesis about the Origin of Human ‘Religious Intelligence’. In: D. A. Barrowclough/C. Malone, *Cult in Context. Reconsidering Ritual in Archaeology* (Oxford 2007) 198–205.
- Marett 1909*: R. R. Marett, *The Threshold of Religion* (London 1909).
- Mauss 2003*: M. Mauss, *On Prayer* (translated by Susan Leslie, and edited and introduced by W. S. F. Pickering) (New York 2003).
- McLuhan 1964*: M. McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man* (New York 1964).
- Mura 2014*: F. Mura, Beyond Nature and the Supernatural. Some Reflections on Religion, Ethnicity, and Traditions of Knowledge. *Vibrant* 11, 2014, 407–441.
- Nabokov 2000*: I. Nabokov, *Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals* (Oxford 2000).
- Otto 2014*: R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (London [1917] 2014).
- Pinkney 2008*: A. M. Pinkney, *The Sacred Share. Prasāda in South Asia* (New York 2008).
- Reckwitz 2012*: A. Reckwitz, Affective Spaces. A Praxeological Outlook, Rethinking History. *The Journal of Theory and Practice* 16, 2012, 241–258, DOI: 10.1080/13642529.2012.681193.
- Rennie 2015*: B. Rennie, Can Philosophy Save the Study of Religion? A Review Essay of Kevin Schilbrack’s Philosophy and the Study of Religions. A Manifesto. *Method and Theory in the Study of Religion* 2015, 1–16.
- Rösel 1980*: J. Rösel, *Der Palast des Herrn der Welt. Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel- und Pilgerstadt Puri* (München 1980).
- Sarbacker 2016*: S. Sarbacker, Rudolf Otto and the Concept of the Numinous. *Oxford Research Encyclopedia of Religion* 2016, DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.88.
- Sauchelli 2016*: A. Sauchelli, The Definition of Religion, Super-Empirical Realities and Mathematics. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 58, 2016, 1–9.
- Sax 2020*: W. Sax, The Birth of the (Exorcism) Clinic. Media, Modernity, and the Jinn. In: A. Michaels/C. Wulf (eds.), *Science and Scientification in South Asia and Europe* (Oxon 2020) 69–77.
- Seitter 2015*: W. Seitter, (Meta)Physics of Media. In: B. Herzogenrath (ed.), *Media | matter. The Materiality of Media | matter as Medium* (New York 2015) 19–27.
- Schilbrack 2014*: K. Schilbrack, The Future of Philosophy of Religion. *Sophia* 53, 2014, 383–388.
- Smith 2003*: C. Smith, *Moral, Believing Animals. Human Personhood and Culture* (Oxford 2003).
- Söderblom 1913*: N. Söderblom, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. Beiträge zur Religionswissenschaft* 1, 1913, 109.
- Stausberg 2017*: A. Stausberg, The Sacred, the Holy, the Numinous – and Religion. On the Emergence and History of a Terminological Constellation. *Religion*, 47.4, 2017, 557–590.
- Storberg 2002*: J. Storberg, The Evolution of Capital Theory. A Critique of a Theory of Social Capital and Implications for HRD. *Human Resource Development Review* 1, 2002, 468–499.
- Swartz et al. 1966*: M. J. Swartz/V. W. Turner/A. Tuden. Introduction. In: M. J. Swartz/V. W. Turner/A. Tuden (eds.), *Political Anthropology* (Chicago 1966) 1–42.
- Tambiah 1979*: S. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual* (London 1979).

*Turner 1967*: V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca 1967).

*Van der Leeuw 1956*: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956).

*Welsch 1987*: W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre* (Stuttgart 1987).

*Weisweiler 1932*: H. Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor* (Freiburg im Breisgau 1932).

*Weisweiler 1952*: H. Weisweiler, *Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluss des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor. Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie* 27, 1952, 321–343.

*Widmaier 2016a*: J. Widmaier, *Artefakt – Inschrift – Gebrauch. Zur Medialität und Praxis figürlicher Taufbecken des Mittelalters. Tübinger Forschungen zur historischen Archäologie* 7 (Büchenbach 2016).

*Widmaier 2016b*: J. Widmaier, *Das begreifbare Sakrament. Zur Medialität von Taufgefäßen zwischen Entwurfs- und Offenbarungsmoment. In: S. Patzold/F. Bock (eds.), Gott handhaben. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung* (Berlin 2016) 267–296.

*Yinger 1970*: M. Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York 1970).

*Züfle 2017*: L. Züfle, *The two Faces of Mahaprasad. Ritual and Business in the Kitchen of Sri Jagannath. In: R. Hardenberg (ed.), Approaching Ritual Economy. Socio-Cosmic Fields in Globalised Contexts. RessourcenKulturen* 4 (Tübingen 2017) 281–308.

Matthias S. Toplak

## Konstruierte Identitäten – Inszenierte Realitäten

### Bestattungen als Medium des sozialen Diskurses am Beispiel der skandinavischen Wikingerzeit

Schlüsselwörter: Bestattungen, Ressourcen, Embodiment, Identität, Wikingerzeit

#### Danksagung

Mein größter Dank gilt Jörn Staecker (†) und Heinrich Härke für viele intensive abendliche Diskussionen zu diesem Thema sowie meinen Kollegen im Projekt B06: Martin Bartelheim, Jörg Baten, Joachim Wahl, Laura Maravall-Buckwalter und Valerie Palmowski. Ebenso danke ich Jan Storå und Laszlo Bartosiewicz, Stockholms Universitet, dafür, dass ich meine Überlegungen zu Tod und Bestattungen als Ressourcen im Rahmen einer Guest Lecture am Institut für Archäologie und antike Kultur der Universität Stockholm vorstellen durfte, sowie Anders Andrén und Alison Klevnäs für eine daran anschließende und für mich enorm fruchtbare Diskussion. Großer Dank geht auch an Sandra Teuber und Beat Schweizer für die vorbereitenden Arbeiten zu diesem Band und an Raffaella Da Vela sowie die beiden anonymen Reviewer für wertvolle Kommentare und Anmerkungen.

#### Zusammenfassung

Im Kontrast zu der lange in der Archäologie vorherrschenden Wahrnehmung von Bestattungen und Gräbern als Spiegel der Lebenswirklichkeit müssen Bestattungen als hoch dynamische und von einer Vielzahl multikausaler Einflüsse geprägte Zeremonien betrachtet werden. Sie können in einem eingeschränkten Rahmen von den

Angehörigen genutzt werden, um durch unterschiedliche Ausdrucksmöglichkeiten – Grabbeigaben, rituelle Handlungen, monumentale Grabbauten – vor der versammelten Lokalgemeinschaft ein bestimmtes, für sie vorteilhaftes Abbild der sozialen Identität des Verstorbenen zu präsentieren. Durch diese Darstellung einer konstruierten Identität im Bestattungskontext sind Bestattungen und in Folge auch Gräber und die Erinnerung daran geeignet, um die umgebenden sozio-kulturellen Strukturen zu modifizieren oder sogar zu manipulieren und so eine bestimmte Realität zu inszenieren. Der Neu-Konzeptualisierung des Ressourcenbegriffes im SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN folgend, können demnach alle Aspekte, die auf die Ausprägung und öffentliche Perzeption einer Bestattungszeremonie einwirken, als Ressourcen bezeichnet werden, die intendiert zur Konstruktion eines bestimmten religiösen, kulturellen oder sozio-politischen Sachverhaltes eingesetzt werden können. Der vorliegende Aufsatz diskutiert diese Aspekte des ‚Embodiment‘ einer sozialen Identität in der Bestattungszeremonie und die möglichen neuen Perspektiven dieses theoretischen Zugangs ausgehend von Fallbeispielen aus der skandinavischen Wikingerzeit und unter Aufgriff der zentralen Konzepte des SFB 1070.

#### Summary

Despite the long prevailing archaeological perception of burials and graves as mirrors of past life realities, burials must be regarded as highly dynamic and multicausal ceremonies. Within a

limited scope, they can be instrumentalised by the relatives by certain means of expression – such as grave goods, ritual actions, monumental burial structures – to communicate a distinct and favourable representation of the deceased's social identity in presence of the local community. Thus, through the presentation of a constructed identity within the burial context, burials and subsequently also graves and memories can be utilised to modify or even manipulate the surrounding socio-cultural structures to orchestrate a certain reality. According to the new conceptualisation of resources presented in the collaborative research centre SFB 1070 RESOURCECULTURES, all aspects that are able to influence the characteristics and the public perception of a funeral ceremony to intentionally construct distinct religious, cultural or socio-political circumstances, can be regarded as resources. This article discusses these aspects of the 'embodiment' of a certain social identity within the funeral ceremony and the potential new perspectives that are offered by this theoretical approach based on case studies from Viking Age Scandinavia.

### Bestattungen als archäologische Quellen

Bestattungen stellen für die Archäologie in den meisten Epochen der Menschheitsgeschichte die wichtigsten Quellen dar. Die Beigaben aus Gräbern liefern in physisch-materieller Hinsicht der Forschung eine Fülle von Informationen über die materielle Kultur, Handwerkstechniken, kulturelle oder ökonomische Kontakte, über das Alltagsleben und auch über die Mentalität. Die Überreste der Bestatteten erlauben je nach Erhaltungszustand mittels anthropologischer und bioarchäologischer Analysen zunehmend detailliertere und umfassendere Einblicke in die Lebenswelten der Menschen und lassen Ernährungsgewohnheiten, hygienische Bedingungen, Verwandtschaftsverhältnisse oder Mobilität fassbar werden.<sup>1</sup> Von besonderer Bedeutung sind Gräber jedoch als Quelle

für Glaubens- und Jenseitsvorstellungen, für das Verständnis von sozialen Strukturen und Mentalitäten sowie die Wahrnehmung, Konstruktion und Präsentation von sozialer Identität (Kristoffersen 1999, 91).<sup>2</sup> ‚Soziale Identität‘ wird dabei im Folgenden nach Goffmann (1972, 255 f.) verstanden als Summe der „umfassenden sozialen Kategorien (und die wie Kategorien funktionierenden Organisationen und Gruppen), der ein Individuum angehört, bzw. zu denen es als zugehörig angesehen werden kann“. ‚Soziale Identität‘ fungiert damit als Selbstkategorisierung des Individuums innerhalb verschiedener (ethnisch, religiös, geographisch, politisch oder über gesellschaftlichen Status bzw. Funktion definierter) Bezugsgruppen zur Orientierung im sozialen Verhalten und gleichzeitig zur Perzeption anderer Individuen und steht damit in Wechselwirkung zwischen der internen Identität, der Selbstwahrnehmung des Individuums und der externen Identität als Wahrnehmung von außen (Pohl 2004; 2010, 11; Davidovic 2006, 41; siehe dazu auch Tajfel 1975; 1982, 102). Diese Zugehörigkeit zu einer sozial, politisch, religiös, ethnisch, kulturell oder durch eine Kombination dieser Kategorien definierten Gruppe kann dem Konzept des ‚Embodiment‘<sup>3</sup> folgend zu Lebzeiten durch Habitus<sup>4</sup> – Verhaltensweisen, besonders aber optische Distinktionsmerkmale wie Tracht oder Schmuck – und im Tod durch eine besondere Behandlung des toten Körpers sowie eine bestimmte Symbolsprache unter Rückgriff auf Grabbeigaben, Kleidung und Tracht (re)präsentiert werden (Toplak 2017b; 2019a). Menschliche Körper sind damit Träger eines kulturellen Codes und

<sup>2</sup> Zur Problematik dieses Begriffes siehe Davidovic 2006.

<sup>3</sup> Dem Konzept des Embodiment folgend muss der menschliche Körper nicht bloß als biologischer Träger von Verstand/Seele betrachtet werden, sondern als Akteur, Medium und Projektionsfläche sozio-kultureller, religiöser und ideologischer Vorstellungen und Identitäten, siehe besonders Shilling 1993; Shilling/Mellor 1996; Hamilakis et al. 2002; Campbell et al. 2009; Crossland 2010.

<sup>4</sup> ‚Habitus‘ ist nach Elias 1976 und Bourdieu 1977 die Bezeichnung für ein System verinnerlichter Muster, das kulturtypische und klassenspezifische Gedanken, Wahrnehmungen und Verhaltens- und Handlungsmaxime innerhalb der jeweiligen gesellschafts-/klassenspezifischen Struktur erzeugt. Es stellt damit festgesetzte Routinen des alltäglichen Lebens dar, in denen Menschen agieren können und gleichzeitig durch Institutionen und Vorstellungen außerhalb ihrer bewussten Wahrnehmung oder direkten Kontrolle strukturiert werden.

<sup>1</sup> Siehe dazu die Differenzierung zwischen ‚burial archaeology‘ und ‚archaeology of death‘ bei Nilsson Stutz 2016; dazu auch die Diskussion in Ausgabe 24 der ‚Current Swedish Archaeology‘ von 2016, besonders Knüsel 2016, 57–59.

Reproduzent<sup>5</sup> eines sozialen Gefüges (Gugutzer 2006, 17). Gräber als Endergebnisse eines dynamischen Bestattungsvorganges sind über das Konzept des Embodiment daher für die Archäologie der unmittelbarste Zugang zu sozialen Identitäten.

### Gräber als ‚Spiegel des Lebens‘ und ‚Spiegel der Gesellschaft‘?

In der Forschungsströmung der ‚Processual Archaeology‘ galten Gräber als konkreter Ausdruck der sozialen Lebenswirklichkeit der Verstorbenen, als eine Art ‚Spiegel des Lebens‘ (siehe Härke 1994, 31), deren methodische Analyse ausgehend von naturwissenschaftlichen Methoden und dem Einbezug anthropologischer Studien (siehe Binford 1962; 1965; Clarke 1968; Brown 1971; dazu Härke 1989; Kienlin 1998) klare Einblicke zum Sozialstatus, der Identitätskonstruktion und der Verortung des Bestatteten in der Sozialstruktur der Gesellschaft ermöglichte. Basierend auf ethnographischen und anthropologischen Studien wurde positivistisch angenommen, dass ein direkter Zusammenhang zwischen sozialem Status und sozialer Struktur und der Ausprägung der Bestattung bestünde (siehe bspw. Peebles 1971, 69). Nach Saxe (1970) und Binford (1971; 1972a; 1972b; 1972c) sei die Ausprägung der Bestattung abhängig von zwei Kriterien: der ‚social persona‘ des Toten und der Art der sozialen Gemeinschaft. Das von Saxe in seiner unveröffentlichten Dissertation (Saxe 1970, 4–12) vorgebrachte Konzept der ‚social persona‘ stellt die Quintessenz aller sozialen Identitäten (‚social identities‘) und sozialen Beziehungen (‚social relationships‘) des Toten dar. Saxes und Binfords ethnographischen Studien zufolge sind diese Komponenten der ‚social persona‘ – beispielsweise Alter, Geschlecht, soziale Rolle(n) und Funktion(en) oder Gruppenzugehörigkeit – umso komplexer, je komplexer die sie umgebende gesellschaftliche Sozialstruktur ist. Eine zunehmende Komplexität der ‚social identities‘ und der ‚social relationships‘ erfordert eine

erhöhte ‚duty relationship‘ der Angehörigen zum Toten (Saxe 1970, 10–12) und damit eine komplexere Bestattung. Diese positivistische Interpretation der Relation von sozialen Realitäten und Gräbern als ‚Spiegelbild‘ der Lebenswirklichkeit auf Grundlage anthropologischer Studien wurde bereits zeitnah als zu simplizistische Betrachtungsweise komplexer und partiell nicht vollständig fassbarer Strukturen wie Religion, Ritual und Sozialgemeinschaft kritisiert (Ucko 1969, 262–270) und vorgebracht, dass Bestattungen eher eine Spiegelung des Sozialstatus der Bestattenden darstellen als den der Bestatteten (Leach 1979, 122). Klassische Gegenbeispiele aus der skandinavischen Wikingerzeit gegen diese Sichtweise auf Gräber sind ‚Krieger‘-Bestattungen von deutlich noch nicht waffenfähigen Jungen,<sup>6</sup> die Verteilung von sogenannten ‚Schmiedegräbern‘ in Skandinavien, die keinesfalls die Präsenz von Schmieden in der wikingerzeitlichen Gesellschaft widerspiegeln können, oder mit Handel assoziierte Artefakte wie z. B. Gewichte aus Kindergräbern (Staecker 2009, 481–489; Toplak 2017b, 131).<sup>7</sup>

Als Reaktion auf diese vermeintlich objektive und verallgemeinernde Sichtweise der ‚New Archaeology‘ entstand ab den 1980er Jahren ausgehend von Hodder (1982a; 1982b; 1987) die ‚Contextual Archaeology‘ mit der Kernthese, dass alles menschliche Handeln in kontextgebundenen Symbolen Ausdruck findet, was eine individuellere und von subjektivistischen Sichtpunkten geprägte Interpretation archäologischer Befunde auf Grundlage eines weiten Konstruktes unterschiedlichster Theorien notwendig mache.<sup>8</sup> Diese kontextgebundene, individuellere und subjektivere Sichtweise auf die Ausdrucksmöglichkeiten menschlicher Identitäten erscheint besonders bei der Interpretation von Gräbern höchst bedeutsam (Hausmair 2013, 18–25; Hofmann 2013; Nilsson Stutz 2016, 16).

<sup>5</sup> Siehe dazu die Diskussion um die Agency von Leichnamen bei Nilsson Stutz 2015, 3 und das Konzept des Leichnams als ‚abject‘, als Stadium zwischen Subjekt und Objekt bei Kristeva 1980, 11.

<sup>6</sup> Zur Frage der ‚Kriegerideologie‘ in wikingerzeitlichen Bestattungen siehe besonders Odebäck 2018 sowie Raffield 2019, 825 f.

<sup>7</sup> Für moderne Gegenbeispiele siehe Parker Pearson 1982, 101 f.

<sup>8</sup> Für einen Überblick siehe Arnold/Jeske 2014.



## Zwischen Abschiednahme und religiösen Zeremonien

Gräber sind das statische Endergebnis eines hochdynamischen, ritualisierten,<sup>9</sup> multimodalen und intentionalen Bestattungsvorganges (Toplak 2017b, 129 Abb. 1), der – geprägt von religiösen wie sozio-politischen Faktoren – neben der schlichten Entsorgung eines menschlichen Leichnams eine Reihe von Funktionen erfüllt. Ein wichtiger und oftmals vernachlässigter Aspekt ist dabei die Möglichkeit des Trauerns und der Abschiednahme<sup>10</sup> für die Angehörigen (Rosenblatt et al. 1976, 89 f.; Destro 2009a; 2009b). Obgleich dieser emotionale<sup>11</sup> Aspekt der Bestattungszeremonie<sup>12</sup> nur schwer fassbar ist, müssen Emotionen – allen voran Trauer,<sup>13</sup> aber auch andere mögliche Reaktionen auf den Tod wie Zorn, Angst und Sorge (Rosaldo 1993; Tarlow 2012, 174) – als wichtige

Parameter berücksichtigt werden, die sowohl die Bestattung wie auch deren Perzeption prägen. Dabei ist das Erleben der Bestattungszeremonie und die Möglichkeit, Emotionen dabei zum Ausdruck zu bringen für die Angehörigen ein wichtiger psychologischer Prozess zur Trauerbewältigung (Tarlow 2012, 175). Emotionen sind damit prägende Elemente für die Kraft und Bedeutung von Ritualen (Nilsson Stutz 2003; Williams 2007b). Gleichzeitig sind Emotionen und ihr Ausdruck auch kulturell geprägten sozialen Konventionen unterworfen (Williams 2006, 12), was zu einer Limitierung des ‚emotionalen Diskurses‘ im Rahmen der Bestattungszeremonie durch eine soziale Erwartungshaltung führt. Inwieweit der individuelle Verlust und der persönliche Umgang mit Trauer den ritualisierten und durch soziale Konventionen wie religiöse Regeln geprägten Bestattungsvorgang beeinflussen können, ist kaum abzuschätzen. Vermutlich variiert dies abhängig von kulturellen, religiösen, sozio-politischen und möglicherweise auch den jeweiligen gesellschaftlichen Umständen wie Umbruchs-, Kriegs- oder Krisenzeiten. Dennoch darf ein individueller Einfluss in der Bestattung als hochgradig emotionale Zeremonie nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Ein mögliches Beispiel für einen individuellen Einschlag in einer Bestattung könnte der Fund einer ovalen Schalenfibel der wikingerzeitlichen Frauentracht in einem Männergrab<sup>14</sup> auf dem Gräberfeld von Havor, Kirchspiel Hablingbo, auf Gotland darstellen (Thunmark-Nylén 2000, 298 f.; Toplak [in Vorbereitung]). Da dieser Fibeltyp auf Gotland als Teil der (Frauen-)Tracht nicht vorkommt (Thunmark-Nylén 2006, 90), ist hier davon auszugehen, dass mit der Beigabe eine individuelle Symbolik verbunden ist, vielleicht als mnemonische Abschiedsgabe, die auf bestimmte Aspekte im Leben des Toten rekurriert (Toplak 2016, 64).

Auch die religiös-eschatologische Funktion einer Bestattung als (Beginn der) Seelenreise eines Verstorbenen ins Jenseits muss als zentrales Element berücksichtigt werden. Bestattungen stellen eine Art von Übergangsriten (*rites de passage*, siehe van Gennep 1960) dar,<sup>15</sup> die sowohl auf

9 ‚Ritual‘ wird im Folgenden nach Gramsch 2010, 124, 127 definiert als öffentliche „repetitive, institutionalisierte und formalisierte Handlungen“, als „Ausdrucksmittel kultureller Kommunikationen“, die nach Habermas 1981, 208 drei funktionale Aspekte zum Ziel haben: Tradition und Erneuerung kulturellen Wissens, soziale Integration und Herstellung von Solidarität und Ausbildung personaler Identitäten. Rituale sind damit nicht zwangsläufig statisch und konservativ, sondern dynamische und integrale Elemente sozialer und kultureller Reproduktion und damit sowohl Kontinuität wie auch Veränderung, siehe dazu Nilsson Stutz 2015, 2. Siehe dazu auch Rappaport 1999, 24–26. Zur Definition und Diskussion von ‚Ritual‘ siehe besonders Bell 1997; 2009; Rappaport 1999; Insoll 2004; Barrowclough/Malone 2007; Humphrey/Laidlaw 2007; Kyriakidis 2007a; 2007b; Malone et al. 2007.

10 Siehe dazu auch Härke 2001 und die dort diskutierte Funktion von Friedhöfen als emotionale Ruheorte.

11 Siehe das Konzept der ‚archaeology of emotion‘, dazu Meskell 1994; Tarlow 1999; 2000; MacDonald 2001; Harris/Sørensen 2010.

12 ‚Zeremonie‘ wird im Folgenden nicht als Äquivalent zu ‚Ritual‘ verwendet, sondern in Anlehnung an Firth 1967, 13 definiert als eine sakrale oder profane, symbolische Handlung, bei der die Gewichtung mehr auf der ostentativen Demonstration und Kommunikation von bestimmten sozialen oder religiösen Sachverhalten liegt, als bei Ritualen. Im Kontrast zur Definition von Firth ist das Distinktionsmerkmal jedoch nicht ‚Effekt‘ (Ritual) – ‚Zurschaustellung‘ (Zeremonie), sondern Zeremonien können als übergeordnetes Konzept verstanden werden, in denen Rituale durchgeführt und öffentlich inszeniert werden, beispielsweise in Bestattungs- oder Krönungszeremonien, siehe dazu Rappaport 1999, 39.

13 Vgl. dazu die Diskussion um die kulturelle Prägung und Varianz von Emotionen bei Harris/Sørensen 2010; Harris 2016. Für eine Übersicht über die Diskussion zwischen psychologischen und konstruktivistischen Zugängen zu Emotionen siehe Tarlow 2012.

14 Grab 117–118, Inventarnummer SHM 8064:117–118.

15 Siehe dazu beispielsweise Kaliff/Oestigaard 2013.



der sozialen (profanen) wie auch auf der religiösen (sakralen) Ebene (van Gennep 2005, 15) den Transformationsprozess des Individuums in einen neuen Status vollziehen und gleichzeitig die Funktionalität der Gesellschaft im Angesicht von sozialen Veränderungen gewährleisten sollen. Der Tod eines Individuums stellt dabei eine Störung des sozialen Gefüges dar, das durch bestimmte Rituale behoben werden muss (Malone et al. 2007, 1; dazu auch Assmann 2005, 16–23; Renfrew 2007, 9), damit die Gesellschaft auf spiritueller, aber auch sozialer Ebene wieder funktioniert und keinen Schaden nimmt. Gleichzeitig können diese Übergangsriten in eschatologischer Hinsicht notwendig sein, damit die Seele des Toten sicher ins Jenseits gelangt und nicht ins Diesseits zurückkehren kann. Interessanterweise schreibt der arabische Diplomat Aḥmad ibn Faḍlān, der im Jahr 922 der Bestattung eines Häuptlings der im Arabischen als ‚Rūs‘ bezeichneten Wikinger im Gebiet des heutigen Russland beiwohnte, in seinem weitestgehend als verlässlich geltenden, heute als Risāla bekannten Augenzeugenbericht, dass der Verstorbene bereits direkt nach dem Tod ins Paradies aufgefahren wäre. Eine Sklavin, die später während der Bestattung rituell getötet wird, kann den Vorstellungen der Rūs nach im Rahmen komplexer Riten ins Jenseits schauen und sieht dort bereits vor der Verbrennung des Leichnams den Toten im Paradies sitzen (Lunde/Stone 2012, 52). In wie weit diese Schilderungen auf (sprachlichen) Missverständnissen beruhen oder von ibn Faḍlāns eigenen islamischen Vorstellungen beeinflusst sind, lässt sich nicht sicher entscheiden. Eine Bestattung ist damit eine gesellschaftlich hoch bedeutsame Zeremonie, geprägt durch unterschiedlichste Faktoren wie beispielsweise Jenseitsvorstellungen, Ahnenverehrung, Totenfurcht, Mythologie und Kosmologie aber auch Vorstellungen über ideale soziale Identitäten, Beziehungen und Handlungsweisen, die sich in den rituellen Handlungen während der Bestattung wie beispielsweise Gebeten und Segnungen, Opferungen oder der Behandlung des Körpers und der Auswahl und Behandlung der Grabbeigaben niederschlagen können (Hines 1997, 381; siehe dazu auch die Diskussion bei Brather 2008b, 270–272; 2010, 46–50). Ausgehend von dieser religiösen Funktion von Bestattungen müssen auch kultisch-religiöse Bedeutungen von

Grabbeigaben in Betracht gezogen werden. Beispiele dafür wären Beigaben, die für die Jenseitsreise der Toten oder für das Nachleben im Jenseits als notwendig erachtet wurden, apotropäische Artefakte, die eine Wiederkehr der Verstorbenen verhindern bzw. den Toten ins Grab binden sollen, Votivgaben an Götter oder andere Entitäten oder aber auch die Beseitigung rituell unreiner und damit nicht vererbbarer Gegenstände (Härke 2003, 109–120; Härke/Belinskij 2008; Staecker 2009, 482–484; Toplak 2016, 18–20; 2017b, 128–130). Zudem muss die durch Rituale und Beigaben ausgedrückte Symbolik in der Bestattungszeremonie auch eingebettet in den umgebenden Komplex von Mythologie bzw. Kosmologie gedeutet werden, als eine Interaktion zwischen den Angehörigen der Verstorbenen bzw. der Sozialgemeinschaft und übernatürlichen Entitäten (Williams 2006, 36–46), zum Beispiel durch die Inszenierung kosmologisch zentraler und identitätsstiftender Mythen (Price 2010; 2012; 2014; Price/Mortimer 2014).<sup>16</sup> Kultisch-religiöse Vorstellungen prägen die Bestattung als religiöse Zeremonie dabei nicht nur unmittelbar durch konkrete rituelle Vorschriften oder Jenseitsvorstellungen, sondern auch mittelbar durch den Einfluss auf die dahinterliegenden sozialen Strukturen (Gansum 2004, 226). Religion muss als ein ‚allumfassendes Strukturierungsprinzip‘ verstanden werden (Insoll 2004, 22 f.), das alle Aspekte des Lebens beeinflusst und damit genauso die Perzeption des Jenseits wie auch des Diesseits prägt. Damit bedingen Mentalität und Ideologie der durch die Religion geprägten sozialen Strukturen auch Habitus und Agency<sup>17</sup> des Individuums in der jeweiligen Gesellschaft und damit auch gleichsam die Aussagekraft von rituellen

<sup>16</sup> Diese Theorie wurde erstmals von Carver 2000 und Jennbert 2006 unter Bezug auf Andrén 1993, 49 f. postuliert.

<sup>17</sup> Das Konzept von ‚Agency‘ ist in der Archäologie nicht einheitlich definiert (Dobres/Robb 2000a, 9), wird aber üblicherweise verstanden als die Fähigkeit, die umgebenen Strukturen bewusst zu verändern (siehe dazu Dobres/Robb 2000b; 2005; Barrett 2012). Dies reicht von einer groben Definition der möglichen ‚Agency‘ von Gegenständen durch ihre Verknüpfung mit Menschen im Rahmen der Actor-Network-Theory von Latour 1996 oder dem Konzept des ‚Entanglement‘ von Hodder 2011; 2012 bis zu einer sehr eingeschränkten Definition als „strategisches Durchführen eines durchdachten Planes in Übereinstimmung mit spezifischen kulturell konstruierten Vorstellungen von Identität“ (Dobres/Robb 2000a, 9).

Handlungen oder Gegenständen<sup>18</sup> und deren Nutzung für die Präsentation oder Konstruktion sozialer Identitäten.<sup>19</sup> Bestattungsriten und Beigaben stellen damit kultisch-religiös notwendige Aspekte dar, die unter Vorbehalt Rückschlüsse auf die religiösen Vorstellungen der Gemeinschaft ermöglichen. Der religiöse Grundgedanke einer Reise ins bzw. eines Weiterlebens im Jenseits ist dabei jedoch nur ein Aspekt unter einer großen Anzahl multidimensionaler und multikausaler Einflüsse auf die Bestattungszeremonie.

### Bestattungen als öffentliche Medien des sozialen Diskurses

Ähnlich wie viele andere kultisch-religiöse oder soziale Zeremonien – beispielsweise Taufen, bestimmte, nicht klandestine Initiationsriten oder Hochzeiten – sind Bestattungen öffentliche Handlungen, die in der Mitte der lokalen Gemeinschaft stattfinden, als wichtige Medien, um „soziale Strukturen zu visualisieren, sie dadurch zu festigen oder zu transformieren“ (Augstein 2017, 108). Dass bei wikingerzeitlichen Bestattungen mitunter auch Fremde anwesend waren, belegt der Augenzeugenbericht ibn Faḍlāns. Auch wenn davon auszugehen ist, dass die meisten wikingerzeitlichen Bestattungen im Kontrast zu den bei ibn Faḍlān beschriebenen, mehrtägigen und exzessiven Feierlichkeiten (Staecker et al. 2018, 66–68) weitaus einfachere Zeremonien ohne die Opferung von Tieren oder Menschen oder andere Opferfeierlichkeiten am offenen Grab darstellten, so ist immer die Beteiligung von drei Parteien anzunehmen: den Angehörigen des Verstorbenen, die für die Ausrichtung der Bestattung verantwortlich sind, einem Ritualspezialisten (‘ritual specialist’ – Priester/in, Schamane/in, Seherin oder ähnliches), der die rituellen Zeremonien vollzieht, sowie der

lokalen Gemeinschaft, die der Bestattung beiwohnt.<sup>20</sup> Als öffentliche Zeremonien beinhalten Bestattungen neben der religiösen Komponente auch immer eine soziale Dimension der Interaktion zwischen Angehörigen und übrigen Gesellschaft und implizieren damit sozio-politische Aussagen als Mittel einer kulturellen Kommunikation (Gramsch 2010, 127; 2013a). Die Nutzung bestimmter Symboliken und Ausdrucksformen<sup>21</sup> im Bestattungsvorgang – Bestattungsform, Grabanlage, Beigaben (Hofmann 2008, 360–363; 2013, 282–284) – durch die Angehörigen kann somit zur Darstellung verschiedenster Aspekte von Identität und sozialen Verflechtungen, als Verortung der Bestattenden innerhalb des umgebenden sozialen Bezugsnetzes, sowie zur Präsentation von sozialen Vorstellungen und Legitimierung von Macht und Status im Rahmen einer ‚sozialen Konkurrenzsituation‘ genutzt werden. Basierend auf der Definition von rituellem Handeln als kommunikatives Handeln nach Habermas (1981, 208) beinhalten Bestattungen damit drei funktionale Aspekte: Tradition und Erneuerung kulturellen Wissens, sozialen Integration – bzw. auch Exklusion (Bourdieu 1996, 27 f.) – und Herstellung von Solidarität sowie die Ausbildung personaler Identitäten (Augstein 2017, 108). Bestattungen bringen demnach „zahlreiche Facetten der Lebenswirklichkeit und der Vorstellung des Toten sowie der bestattenden Gemeinschaft zum Ausdruck“ (Jung 2008, 271), in denen sich kultisch-religiöse Ideen, soziale Identitäten, aber auch Hoffnungen und Ansprüche der Angehörigen in Form einer multikausal beeinflussten Überlagerung verschiedenster Aspekte, einer ‚Überdeterminiertheit‘ (Jung 2008), überschneiden. Jennbert (1988, 88) nutzt dafür treffend den schwedischen Ausdruck ‚gravspråk‘ (etwa ‚Grabsprache‘).<sup>22</sup> Zum einen muss dabei berücksichtigt werden, dass die im Bestattungsvorgang

<sup>18</sup> Siehe dazu auch die Theorie einer ‚Grammatik von Beigaben‘ bei Halsall 1997, 67; 2003, 63–65.

<sup>19</sup> Nach Hahn 2003, 40–48; 2006, 76 f. existieren polyvalente reziproke Verbindungen zwischen der Gesellschaftsstruktur und der materiellen Kultur, wodurch jedes Einzelobjekt kontextual mit einer Vielzahl von Bedeutungen versehen ist. Präzise Beziehung zwischen Objekt und Bedeutung sind daher oft unklar bzw. ambivalent. Siehe dazu auch Veit 2003, 24.

<sup>20</sup> Auf die Bedeutung der Lokalgemeinschaft im Rahmen der Bestattungszeremonie macht Brather 2008b, 256 aufmerksam, berücksichtigt dabei aber nicht die mögliche Beteiligung von Ritualspezialisten, sondern geht davon aus, dass die Angehörigen auch die rituellen Handlungen durchführen.

<sup>21</sup> Siehe dazu die Definition von Gräbern als Zeichensysteme bei Augstein 2017, 108 f. unter Rückgriff auf Assmann 2011, 60.

<sup>22</sup> Siehe dazu auch Andersson 2005.

durch Embodiment (re)präsentierte Totenidentität nicht mehr zwangsläufig mit der konkreten sozialen Identität zu Lebzeiten übereinstimmen musste, sie stand jedoch „in reziproker Beziehung zur Struktur der Gesellschaft, aus der sie konstruiert wurde“ (Hausmair 2013, 346). Mit dem Tod und den darauffolgenden Totenritualen in einer Phase der Liminalität als Auflösung der sozialen Identität (Turner 2003, 249–256) geht auch zwangsläufig eine Transformation hin zu einer Totenidentität einher (Williams 2006, 11; Fowler 2013), die mittels Embodiment beispielsweise durch Totentracht, Grabbeigaben oder die Behandlung des Körpers inszeniert wird (Döhner 2011, 24). Dieser kultisch-religiöse Aspekt einer Totenidentität des Verstorbenen ermöglicht den Angehörigen die Schaffung einer neuen, konstruierten sozialen Identität, die – beeinflusst von der sozialen Realität – auf diese Realität referiert und mit ihr interagiert und damit gleichsam eine neue soziale Realität schafft. Gleichzeitig wird der oder die Verstorbene in der neuen Totenidentität zu einem individuellen Ahnen einer – meist über Verwandtschaft definierten – Gruppe, sowie zu einem Teil der kollektiven Ahnenschaft der gesamten Sozialgruppe und damit Teil von Erinnerungen und Traditionen und Bindeglied zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Bestattungen können damit intentional konstruierte Abbilder der von den Angehörigen erwünschten Realitäten und damit unter Umständen ein Zerrbild der tatsächlichen Lebenswelt darstellen (Härke 1993; 1994; 1997).<sup>23</sup> In Anlehnung an die vereinfachende Sichtweise eines direkten Zusammenhanges zwischen Sozialstatus und Bestattungen in der ‚New Archaeology‘ spricht Härke daher von ‚Zerrspiegeln des Lebens‘: „Burials are not ‘mirrors of life’: if anything, they are a ‘hall of mirrors of life’“ (Härke 1997, 25; siehe auch Härke 1989; 1991; 1993; 1994; 1995; 2000). Darüber hinaus muss – im Kontrast zu der zwar zumeist, aber nicht allgemein gültigen Aussage von Parker Pearson: „The dead do not bury themselves“ (Parker Pearson 2001, 84; siehe dazu auch Arnold/Jeske 2014, 326) – auch die Möglichkeit berücksichtigt werden, dass die Verstorbenen

ähnlich dem späteren Gedanken des *ars moriendi* (Vogt 2009) bereits zu Lebzeiten ihre eigene Bestattung planten.<sup>24</sup> Belege für diesen Grundgedanken, bereits zu Lebzeiten Vorsorge für die eigene Memoria und das Seelenheil zu treffen, lassen sich für die skandinavische Wikingerzeit beispielsweise mit einer Reihe von Runensteinen anführen, die ein lokaler Häuptling namens Jarlabanke für sich selbst errichten ließ (Sawyer 2000, 136–139).

Dabei bleibt unklar, wie groß der Spielraum für die Darstellung einer „idealisierten und geschönten Vorstellungen von dieser Realität“ (Brather 2009, 284) tatsächlich im Einzelnen war. Es ist davon auszugehen, dass ein „Konglomerat von sozialen Restriktionen, kulturspezifischen Normen, Glaubensvorstellungen, Umweltbedingungen und materiellen Ressourcen“ (Hausmair 2013, 46) sowie die tatsächliche soziale Identität der Angehörigen und des Verstorbenen als auch dessen Totenidentität und die konkrete soziopolitische Situation (z. B. politische [In]Stabilität, Krisen, Krieg) innerhalb der Gesellschaft eine Limitierung – oder im Gegenzug eine bestimmte Varianz – dieser ‚Grabsprache‘ bedingte bzw. erlaubte. Dabei ist beispielsweise denkbar, dass in Zeiten sozialer (oder religiöser) Transformationen der Gesellschaft auf Makro- wie auf Mikroebene die Restriktionen bezüglich der individuellen Varianz in der ‚Grabsprache‘ weniger limitierend waren (vgl. dazu beispielsweise Halsall 1996, 16–22).

### **Bourdieu's Kapitaltheorie und das Ressourcenkonzept des SFB 1070**

In der Bestattungszereemonie besteht damit die Möglichkeit der intendierten Schaffung einer neuen konstruierten Identität zur Inszenierung einer vorteilhaften sozialen Realität. Demzufolge müssen Bestattungen nach Bourdieu als ein Feld des ‚sozialen Raumes‘ (Bourdieu 1989) gewertet werden, in dem unterschiedliche Kapitalformen aktiviert werden können (siehe dazu Jurt 2012).<sup>25</sup> Bourdieu (1983; 1985) unterscheidet in seiner

<sup>23</sup> Vgl. hierzu auch das Konzept von Gräbern als ‚visuelle Artefakte‘ nach Neumann 2005, 6 bei Augstein 2017, 109.

<sup>24</sup> Für den Hinweis und eine intensive Diskussion über diese Frage danke ich Anders Andrén und Alison Klevnäs.

<sup>25</sup> Für den Hinweis auf das Konzept des ‚Sozialen Raumes‘ im Rahmen der Kapitaltheorie danke ich Raffaella Da Vela.

Kapitaltheorie drei grundlegende Formen von Kapital: 1. Das ökonomische Kapital, das unmittelbar und direkt in Geld konvertierbar ist, also jede Art von veräußerlichen Besitztümern umfasst. 2. Das kulturelle Kapital in Form von Wissen, Bildung und Habitus (inkorporiertes kulturelles Kapital), kulturellen Gütern (objektiviertes kulturelles Kapital) und schulischen oder akademischen Titeln (institutionalisiertes kulturelles Kapital). 3. Das soziale Kapital, das sich aus der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gruppe und dem darauf basierenden Beziehungsnetzwerk speist. Diese drei Arten von Kapital kumulieren in einer vierten Kategorie, dem ‚symbolischen Kapital‘. Das ‚symbolische Kapital‘ beschreibt das Ansehen oder Prestige, das einem Individuum von der Sozialgemeinschaft aufgrund des Besitzes einer oder mehrerer der drei Kapitalsorten zugeschrieben wird (Bourdieu 1985, 11). Alle drei Kapitalsorten können in der Bestattungszeremonie zur Generierung von ‚symbolischem Kapital‘ zur Steigerung von Status und Prestige genutzt werden (siehe dazu Toplak 2018b, 72 f.; 2019a). Das ökonomische Kapital – Besitz – ist der deutlichste Aspekt, der sich in der ostentativen Zurschaustellung und Vernichtung bzw. Transformation von Reichtum äußert, beispielsweise in der Opferung von Tieren oder Sklaven, wertvollen Grabbeigaben oder der arbeitsintensiven Errichtung von aufwändigen Grabanlagen wie Schiffsgräbern oder monumentalen Grabhügeln. Gleichzeitig ist bei allen diesen Aspekten – Beigaben, geopfert Menschen oder Tiere, aufwändigen Grabanlagen – mit Sicherheit davon auszugehen, dass neben der ökonomischen Zurschaustellung auch soziale beziehungsweise symbolische Aussagen kommuniziert werden sollten, wodurch diese Aspekte auch den beiden anderen Kapitalgruppen von Bourdieu zugeordnet werden können, abhängig von der Bedeutung beziehungsweise Intention ihrer Verwendung in der Bestattungszeremonie. Kulturelles Kapital kann in einer Bestattungszeremonie durch besondere Riten – beispielsweise Handlungen, Gebete oder Gesänge – oder Behandlungen des Leichnams<sup>26</sup> zum

Ausdruck gebracht werden, ebenso wie durch die Nutzung besonderer Symboliken in Form von Beigaben oder Grabformen. Diese können geheimes Wissen voraussetzen, das nur Eingeweihten bekannt ist und dadurch Statusunterschiede zwischen den Angehörigen und (Teilen) der restlichen Gesellschaft verdeutlichen (Bourdieu 1996). Ebenso können sie durch Inszenierungen religiöser Mythen oder von Aspekten aus dem Leben des Verstorbenen (Kristoffersen/Oestigaard 2008; Price 2010; 2014) eine spezifische Identität präsentieren. Das soziale Kapital als Zugehörigkeit zu einer oder mehreren spezifischen Gruppen und das dadurch entstehende Ansehen resultiert größtenteils aus den beiden zuvor angeführten Kapitalsorten. Durch Kleidung und Trachtelemente, Grabbeigaben, die Bestattungsart, rituelle Handlungen oder die Form und Soziotopographie des Grabes, also die Lage in Relation zu anderen (bedeutsamen) Bestattungen oder wichtigen Monumenten, kann die soziale Identität des Verstorbenen präsentiert, inszeniert oder möglicherweise sogar gänzlich konstruiert werden. Ein weiterer und sicherlich ebenfalls wesentlicher Aspekt des sozialen Kapitals ist zudem die emotionale respektive soziale Verbundenheit mit dem oder der Verstorbenen, die sich durch Art und Umfang von Abschiedsgaben, aber auch durch besondere, respektvolle Behandlungen des Körpers ausdrücken kann.

Der Einbezug von Bourdieus Kapitaltheorie macht deutlich, dass alle Aspekte eines Bestattungsvorganges als Marker zur Inszenierung einer konstruierten sozialen Identität und damit zur Generierung von symbolischem Kapital eingesetzt werden können und damit nach der Neu-Definition des Ressourcen-Konzepts durch den SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN aufgrund ihrer ‚Inwertsetzung‘ durch die Gesellschaft als Ressourcen zu werten sind (Scholz et al. 2017; Teuber/Schweizer 2020).<sup>27</sup> Ressourcen werden demnach definiert „als alle materiellen oder immateriellen Aspekte, die genutzt werden können, um soziale Relationen und Identitäten zu konstruieren oder manipulieren“

<sup>26</sup> Beispielsweise ein Embodiment durch eine bestimmte Behandlung des toten Körpers wie Bestattungen in Bauchlage als christliche Demütsgesten, siehe dazu Toplak 2016, 307–324; 2017a; 2018a.

<sup>27</sup> Diese Definition stellt jedoch auch zwangsläufig im Gegenzug die Frage nach der intentionalen ‚Nicht-Nutzung‘ von Ressourcen in Form von Individuen, die nicht (regulär) bestattet wurden, siehe dazu beispielsweise Bradley 2016, 38–41.



(Hardenberg et al. 2017, 14). Diese Definition basiert auf der Terminologie der Wirtschaftswissenschaften, nach welcher der Begriff ‚Ressourcen‘ aus einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven betrachtet und dabei neben der Definition als Produktionsfaktoren (Produktionstheorie) sowie als Voraussetzung für ökonomischen Erfolg (Wettbewerbstheorie) als Mittel zum Erschaffen und Erhalten oder zum Manipulieren und Transformieren von Systemen definiert wird (Müller-Christ 2011, 167–170).<sup>28</sup> Diese Sichtweise überwindet die traditionelle Definition von Ressource als Rohstoff sowie die Differenzierung zwischen natürlichen und kulturellen Ressourcen und unterstreicht die dynamische Dimension in der sozio-kulturellen Bedeutung von Ressourcen als prägende und konstituierende Parameter einer Gesellschaft (Hardenberg et al. 2017).

### Erleben und Erinnerung als immaterielle Ressource

Ressourcen im Bestattungskontext sind damit nicht nur die materiellen Aspekte wie der Leichnam selbst, Form und Lage des Grabes, Grabbeigaben, Tier- und Menschenopfer sowie Handlungen,<sup>29</sup> Gebete und Gesänge während der Zeremonie, sondern auch der kulturelle, sozio-politische und religiöse Hintergrund – Jenseitsvorstellungen, religiöse Vorschriften, Kosmologie/ Mythologie, kulturelle Vorstellungen und Normen und die aktuelle soziale und politische Situation – sowie das Setting: Tages- und Jahreszeit, Ort der Handlung im Bezug zur Landschaft, der „naturräumliche Kontext“ (Eggert 2012, 73) und die Soziotopographie, und die bei der Bestattung geschaffene Atmosphäre. Diese einzelnen Ressourcen können im Rahmen kultureller, sozialer und vor allem religiöser Normen und Vorschriften von den Angehörigen eingesetzt werden, um die

Perzeption der Bestattung durch die Lokalgesellschaft als Rezipient zu manipulieren (siehe Barret 1991, 1) und so bestimmte, für sie relevante Aussagen hervorzuheben<sup>30</sup> und über das ‚Erleben‘ der Bestattung besonders in der konstruierten Erinnerung der Rezipienten zu verankern (siehe dazu Williams 2007b; Nyberg 2010).<sup>31</sup> Die Bestattungszeremonie kann im Folgenden als performativer Akt (Döhrer 2011, 13 f.) in der Erinnerung der Beteiligten<sup>32</sup> an ein ‚emotionales Erlebnis‘ (Williams 2007b; 2010)<sup>33</sup> sowie in der lokalen Erinnerungskultur<sup>34</sup> mit dem Grab oder anderen Memorialdenkmälern wie Runensteinen (Bianchi 2010; 2016; Back Danielsson 2015)<sup>35</sup> als *interface*<sup>36</sup> der Memoria<sup>37</sup> die Perzeption der sozialen Strukturen beeinflussen. ‚Erinnerung‘ muss dabei als aktives Konstrukt von Vergangenheit gewertet werden, das zum einen aus sowohl gezieltem Andenken wie auch intentionalem Vergessen besteht und zum anderen eine aktive Praxis der Bewahrung voraussetzt (Williams 2006, 2 f.). Jones (2003) spricht dafür von „technologies of remembrance“.

<sup>30</sup> Siehe dazu die Definition von Kommunikation als „komplexer Wirkungszusammenhang zwischen aktiven Kommunikationspartnern in komplexen, sozial schematisierten Situationen“ bei Schmidt 2005, 93.

<sup>31</sup> Zur Problematik des archäologischen Zugriffes auf diese immateriellen Aspekte einer Bestattungszeremonie siehe Gansum 2002; Nilsson Stutz 2008; 2015, 5 f.; Gramsch 2010, 124–127; Appleby 2013; Augstein 2017, 108; Brandt et al. 2015; Fowler 2015; Staecker et al. 2018, 64–69.

<sup>32</sup> Siehe dazu die grundlegenden Studien beispielsweise bei Metcalf/Huntington 1991; Williams 2001; 2003; 2006; 2007b; 2010; 2013; Effros 2002; Crawford 2004.

<sup>33</sup> Siehe dazu auch Rosaldo 1993; Meskell 1996; Tarlow 1999; 2000; 2012; MacDonald 2001; Nilsson Stutz 2003; Fleisher/Norman 2016.

<sup>34</sup> ‚Erinnerung‘ muss dabei als aktives Konstrukt von Vergangenheit gewertet werden, das zum einen aus sowohl gezieltem Andenken wie auch intentionalem Vergessen besteht und zum anderen eine aktive Praxis der Bewahrung voraussetzt, siehe dazu besonders Williams 2006, 2 f.

<sup>35</sup> Siehe dazu auch Harris 2009; 2010; 2016.

<sup>36</sup> ‚Interface‘ wird hier in Anlehnung an Malafouris/Renfrew 2010 verstanden als die Verbindung zwischen menschlichem Wahrnehmen und Handeln und materieller Welt, als über eine semipermeable Einwirkung von menschlicher ‚Agency‘ auf Materialität hinausgehende Relation.

<sup>37</sup> Siehe dazu im Besonderen Williams 1998; 2001; 2003; 2006; 2007a; 2007b; 2010; 2013; 2014; Tarlow 1999; 2000; Theuws/Alkemade 2000, 415–419; Härke 2001; 2003; Jarnut/Wemhoff 2003; Brather 2005, 171; 2008a, 154; 2009; Döhrer 2011, 13; Hofmann 2013, 284 f.; Semple/Williams 2015.

<sup>28</sup> Siehe dazu auch Giddens 1984, 258 zur Differenzierung zwischen autoritativen Ressourcen, wie dem Vermögen bzw. der Mittel zur Kontrolle über andere Akteure und allokativen Ressourcen, wie der Kontrolle zu Zugang und Nutzung materieller Rohstoffe; ähnlich auch Ash 2002.

<sup>29</sup> Siehe dazu beispielsweise Klocke-Daffa 2017 zur Nutzung von Initiationsritualen als Ressource zur Stärkung einer kollektiven sozialen Identität.



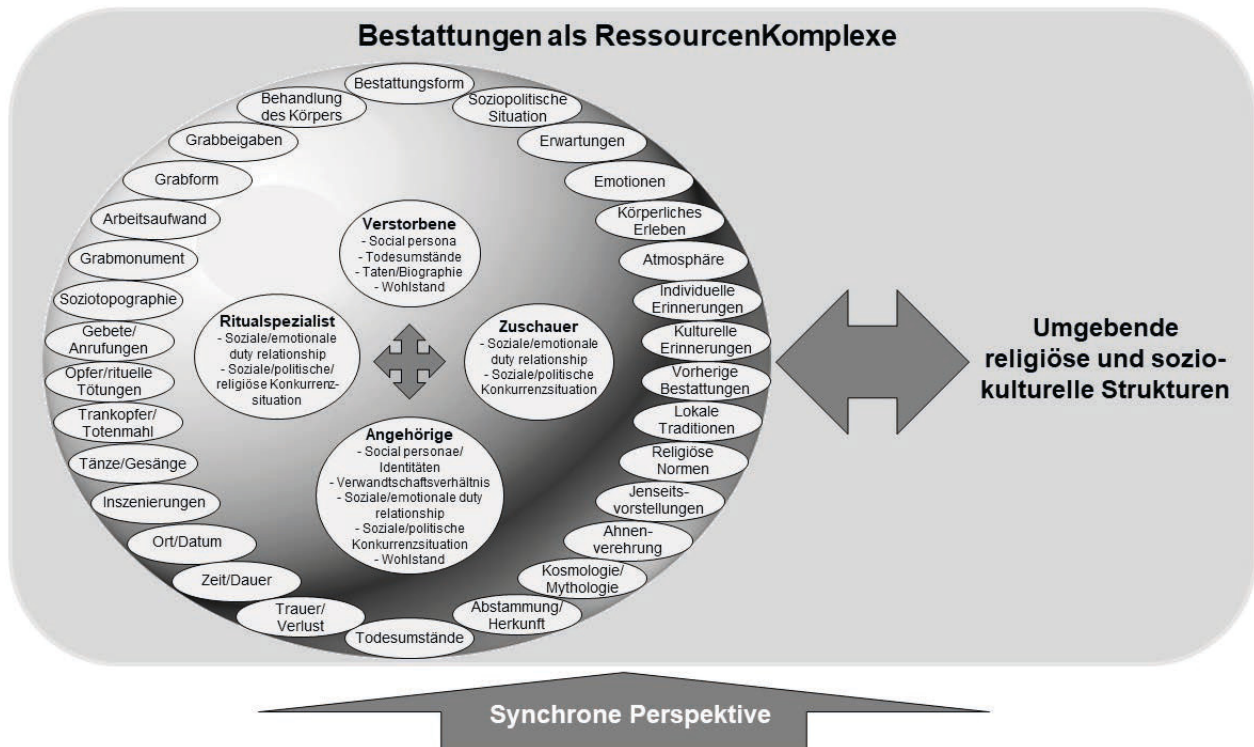
**Abb. 1.** Künstlerische Rekonstruktion der von Aḥmad ibn Faḍlān beschriebenen Bestattungszeremonie eines Häuptlings der Rus, der nach mehrtägigen, teils in der Dunkelheit abgehaltenen und die Opferung von Tieren sowie einer Sklavin umfassenden Ritualen mit seinem Schiff verbrannt wurde (Künstlerische Umsetzung durch Leonard Ermel, nach Vorgaben des Verfassers, 2019; Erstabdruck in: Staecker/Toplak 2019, Abb. 10).

Einen Zugriff auf diesen sicherlich enorm bedeutsamen Aspekt von Wahrnehmung und Erinnerung von Bestattungszeremonien für die Nutzung als Ressource bietet der bereits erwähnte Augenzeugenbericht von Aḥmad ibn Faḍlān (Abb. 1). Ibn Faḍlān schildert eine exzessive, von Alkoholgenuss, Tieropfern, rituellem sexuellen Missbrauch und der anschließenden Opferung einer jungen Sklavin geprägte multimodale<sup>38</sup> nächtliche Bestattung als Höhepunkt einer mehrtägigen Trauerfeier (Staecker et al. 2018, 66–68). Die Wahrnehmung dieser sicherlich außerordentlichen

Zeremonie muss für die Rezipienten eine hochgradig emotionale Erfahrung gewesen sein, die nicht nur die Gruppenidentität der Anwesenden durch das gemeinsame Erleben stärkte, sondern auch die Perzeption sozialer und religiöser Strukturen beeinflusste oder gezielt manipulierte. Die Erinnerung an die Bestattung – anfangs durch die Rezipienten, später durch mündliche Überlieferungen und den Grabhügel als mnemonischer Anknüpfungspunkt (siehe dazu Harris 2010; 2016) – fungiert so als formatives Element für Traditionen und kollektive Identität (siehe dazu besonders Williams 1998; 2001; 2003; 2006; 2007a; 2014). Das emotionale Erleben einer Bestattungszeremonie und die Erinnerung daran müssen damit als immaterielle Ressourcen gewertet werden (siehe dazu Tarlow 1999; 2000; Williams 2007b; 2010; 2013), die von ebenso großer Relevanz für die Ausprägung von Bestattungen sind, wie Beigaben oder

<sup>38</sup> Der Begriff ‚Multimodalität‘ bezeichnet die Wahrnehmung der Umgebung mit mehreren, sich ergänzenden, überlagernden und gegebenenfalls auch kontrastierenden Sinnen als formatives Element für das Erleben der Lebensrealität eines Menschen, für Multimodalität in der Archäologie siehe Staecker et al. 2018.





**Abb. 2.** Der Definition des SFB 1070 folgend kann eine Bestattungszereemonie in einer synchronen Perspektive als ein RessourcenKomplex bezeichnet werden, bestehend aus einer Reihe von miteinander interagierenden materiellen wie immateriellen Ressourcen und in Wechselwirkung mit den umgebenden religiösen wie soziokulturellen Strukturen (Abbildung: Matthias S. Toplak, 2019).

Grabformen, und ebenfalls intendiert genutzt und manipuliert werden können, um einen gewünschten Sachverhalt zu präsentieren.

### Bestattungen als RessourcenKomplexe

Eine Bestattungszereemonie ist dieser Definition folgend geprägt durch das Wechselspiel verschiedenster Ressourcen (Abb. 2), die ausgehend von ihrer kulturellen und sozialen Bedeutung und (jeweiligen) Wertung, sich gegenseitig verstärkend, intendiert zur Präsentation, Modifikation oder Konstruktion einer sozialen Identität genutzt werden können. Diese Sichtweise auf Ressourcen als innerhalb eines Netzwerkes dynamisch miteinander interagierend, voneinander abhängig und sich gegenseitig beeinflussend ist von enormer Bedeutung für das Verständnis von Ressourcen (Teuber/Schweizer 2020, 13). Ein solches Konglomerat von Ressourcen – miteinander verwoben in der Bestattungszereemonie – kann in einer synchronen Perspektive der Terminologie des SFB 1070 folgend als

RessourcenKomplex bezeichnet werden (Bartelheim et al. 2015, 40; Hardenberg et al. 2017, 15; Teuber/Schweizer 2020, 12), als ein dynamisches Netzwerk<sup>39</sup> von Ressourcen, Akteuren und soziokulturellen Strukturen. Die Unterscheidungen zwischen diesen drei Komponenten sind dabei diffus: die Akteure als Nutzer dieser Ressourcen können selbst ebenso Ressourcen darstellen, wie die umgebenen soziokulturellen Strukturen, während Ressourcen unter Umständen eine eigene ‚Agency‘ aufweisen können.<sup>40</sup> Ein interessantes Fallbeispiel<sup>41</sup> für diese Definition einer Bestattung als RessourcenKomplex stellt eines der oben kurz angesprochenen ‚Kinderkrieger-Gräbern‘ der skandinavischen Wikingerzeit dar (Abb. 3). Auf dem Gräberfeld von Ire, Kirchspiel Hellvi, im

<sup>39</sup> Vgl. die Actor-Netzwerk-Theorie (ANT) bei Latour 1996; 2005.

<sup>40</sup> Siehe dazu die eingangs angeführte Literatur zu ‚Agency‘ sowie die Forschung zu ‚symmetrical archaeology‘ bei Shanks 2007; Witmore 2007; Olsen/Witmore 2015 sowie zur ‚animal agency‘ bei Toplak 2019b.

<sup>41</sup> Für weitere Beispiele siehe Toplak 2018b.



**Abb. 3.** Grabungsfoto (oben) und künstlerische Rekonstruktion (unten) der Bestattung eines Jungen mit Schwert, Speeren, Reitzubehör, Pferd und Hund auf dem Gräberfeld von Ire, Kirchspiel Hellvi, auf Gotland (oben: Dokumentation der Ausgrabungen Stenberger 1941–1945; Antikvarisk-topografiska arkivet [ATA], Riksantikvarieämbetet; unten: Künstlerische Umsetzung durch Miroslaw Kuzma, nach Vorgaben des Verfassers, 2019; Erstabdruck in: Staecker/Toplak 2019, Abb. 11).

Norden der schwedischen Insel Gotland wurde ein etwa zwölf Jahre alter Junge mit Waffen, Pferd und Hund in der Tradition der vendelzeitlichen Reiterkrieger (siehe dazu Nylén 1980–1982) beige-  
setzt (Stenberger 1942; Toplak 2017b, 131).<sup>42</sup> Dieser RessourcenKomplex ‚Kriegerbestattung‘ konstituiert sich durch die dynamische Interferenz

verschiedener Ressourcen<sup>43</sup> und Akteure<sup>44</sup> und deren Verankerung in und Wertung der umgebenen religiösen und sozio-kulturellen Struktur. Die Bestattung des Jungen stellt damit unter Rückgriff auf kulturelle Normen und Vorstellungen und kulturell definierte Symboliken – Waffen als Machtmetaphern und Zeichen des freien Mannes, Pferd und Reitzubehör als Statussymbol einer berittenen Elite und Hund als Referenz auf das Jagen als aristokratische Beschäftigung – das Embodiment einer offensichtlich von der Lebensrealität abweichende, konstruierte soziale Identität dar, die mit der Darstellung des Jungen als waffentragender Mann und Angehöriger einer lokalen Kriegerelite nach Bourdieus Definition symbolisches Kapital und damit Zugehörigkeit zur lokalen Gesellschaft, Prestige und Einfluss für die Angehörigen generieren soll.<sup>45</sup> Gleichzeitig ist davon auszugehen, dass viele dieser Ressourcen multivokal sind, sondern durch sie mehrere Bedeutungsebenen kommuniziert werden sollten. Das Pferd kann als Statussymbol einer berittenen Elite verstanden worden sein, gleichzeitig aber auch als Symbol für eine spezifische Identität, die sich beispielsweise über eine gemeinsame Abstammung definiert, die ausgehend von einem mythischen Ahnen oder einem Schöpfungsmythos das Pferd als eine Art Totem verwendet (siehe dazu Toplak 2021). Ebenso war es unter Umständen als Psychopomp – als

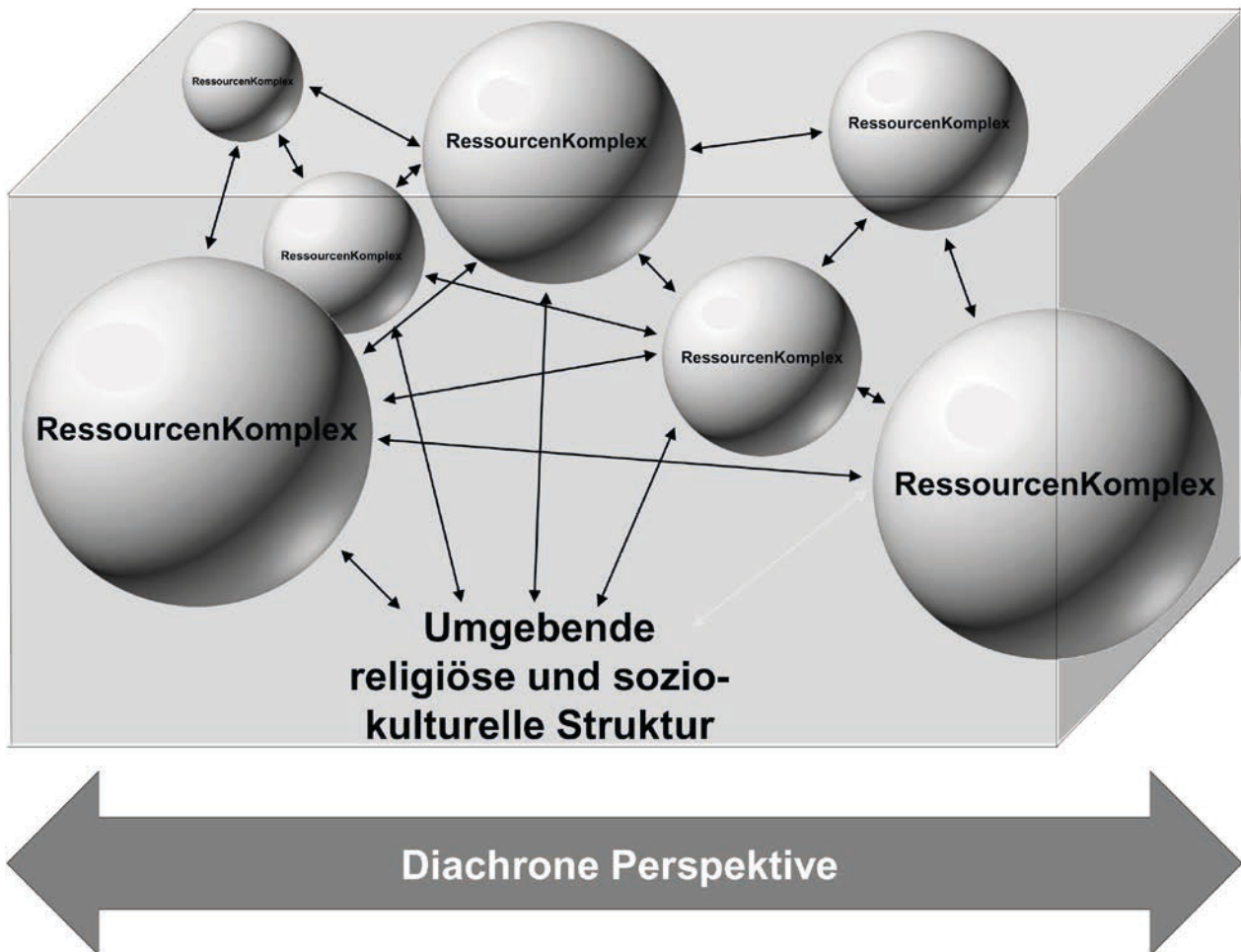
<sup>43</sup> Einige dieser Ressourcen sind archäologisch fassbar, wie beispielsweise Waffenbeigaben als Aufgriff des traditionellen Kriegerideales, Pferd und Hund als Symbol einer spezifischen Identität sowie deren rituelle Tötung, die soziotopographische Lage des Grabes im Gräberfeld oder die Grabform als Rückgriff auf lokale Bestattungssitten, andere bleiben im archäologischen Kontext unsichtbar.

<sup>44</sup> Beispielsweise die Angehörigen des toten Jungen, die mittels des RessourcenKomplexes ‚Kriegerbestattung‘ ihre soziale Stellung oder ihre lokale Identität präsentieren oder manipulieren wollten, die lokale Gemeinschaft, die diese Inszenierung berittener Eliten zur Fortführung oder Etablierung lokaler Traditionen und zur Abgrenzung nach Außen nutzen konnten sowie – sofern vorhanden – die Ritualspezialisten, die durch die Durchführung komplexer Bestattungszeremonien ihre eigene Sonderstellung in der Gesellschaft festigen konnten, indirekt aber auch der Verstorbene und die Ahnen als Bindeglied an Traditionen und Vergangenheit.

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch die unterschiedliche Nutzung der Ressource ‚Pferd‘ bzw. des RessourcenKomplexes ‚Reiterbestattung‘ im angelsächsischen England oder im wikingerzeitlichen Island, dazu Bond/Worley 2006, 93 f.; Fern 2007; 2012; Leifsson 2012; 2018; siehe dazu auch Bertašius 2012; Toplak 2019b; 2021.

<sup>42</sup> Grab 505 (Stenberger Nr. 113 GF C 9285:125–140).

## Wikingerzeit als kriegerische Gesellschaft



**Abb. 4.** Ein Netzwerk von miteinander sowie mit den umgebenden religiösen und sozio-kulturellen Strukturen interagierenden RessourcenKomplexen in einer diachronen Perspektive kann der Definition des SFB 1070 folgend als RessourcenGefüge bezeichnet werden (Abbildung: Matthias S. Toplak, 2019).

Seelenbegleiter für den Verstorbenen – von eschatologischer Bedeutung (Williams 2005; 2006, 10 f.). Durch die mutmaßlich blutige Tötung des Tieres während der Bestattungszeremonie stellt das Pferd zudem einen Aspekt der Ressource ‚Erleben‘ dar (siehe dazu Lucas/McGovern 2007; Leifsson 2012; 2018) und war möglicherweise auch wesentlicher Teil der Erinnerung an mythologisch-kosmologische identitätsstiftende Überlieferungen beziehungsweise Teil des Nach-Erlebens dieser Überlieferungen (Price 2010; 2012).

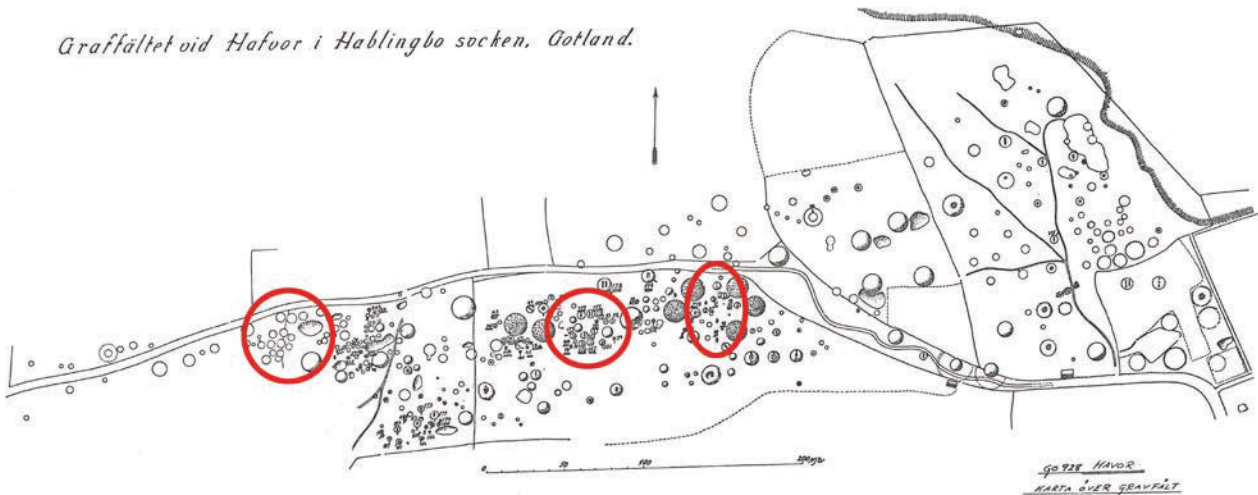
### Bestattungen in einem RessourcenGefüge

Betrachtet man den RessourcenKomplex ‚Bestattung‘ in einer diachronen Perspektive, also

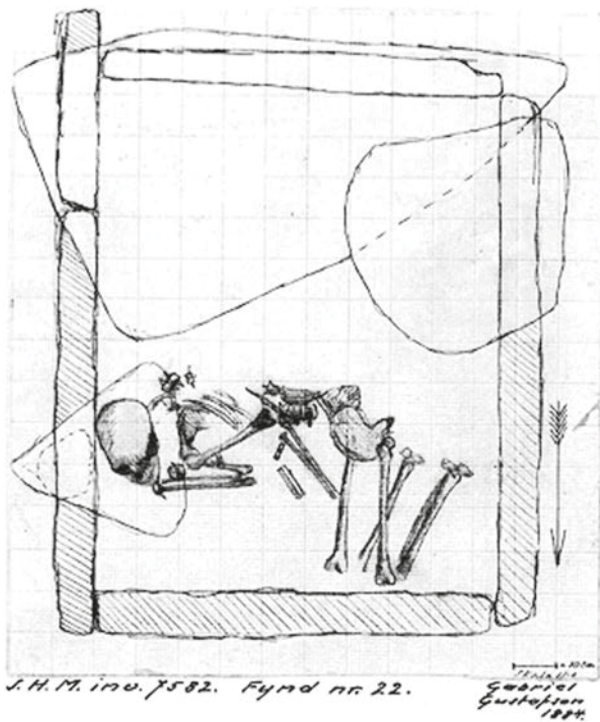
nicht mehr nur als isoliertes Konglomerat von Ressourcen in Interdependenz und Wechselwirkung mit den umgebenden religiösen, sozio-kulturellen Strukturen, zeigt sich ein raum- und zeitübergreifendes Netzwerk von miteinander verbundenen und aufeinander Bezug nehmenden RessourcenKomplexen, das der Terminologie des SFB 1070 folgend als RessourcenGefüge<sup>46</sup> bezeichnet werden kann (Abb. 4). Während der RessourcenKomplex die Wechselwirkungen und Abhängigkeiten von Ressourcen, Akteuren und sozio-politischer Struktur darstellt, beinhaltet

<sup>46</sup> Im Englischen wird für RessourcenGefüge unter Aufgriff des in der Archäologie bereits üblichen Begriffs ‚assemblage‘ die Übersetzung ResourceAssemblage verwendet, zu ‚assemblage‘ siehe Hamilakis/Jones 2017.





**Abb. 5.** Plan des Gräberfeldes von Havor, Kirchspiel Hablingbo, auf Gotland. Die frühesten Bestattungen aus der älteren Eisenzeit liegen ganz im Osten des Areales, wohingegen die jüngsten Gräber aus der späten Wikingerzeit im westlichen Bereich sowie in zwei Gruppen mittig zwischen den älteren Gräbern liegen (Dokumentation der Ausgrabungen Gustafson 1884–1887; Antikvarisk-topografiska arkivet [ATA]; Umzeichnungen des Verfassers).

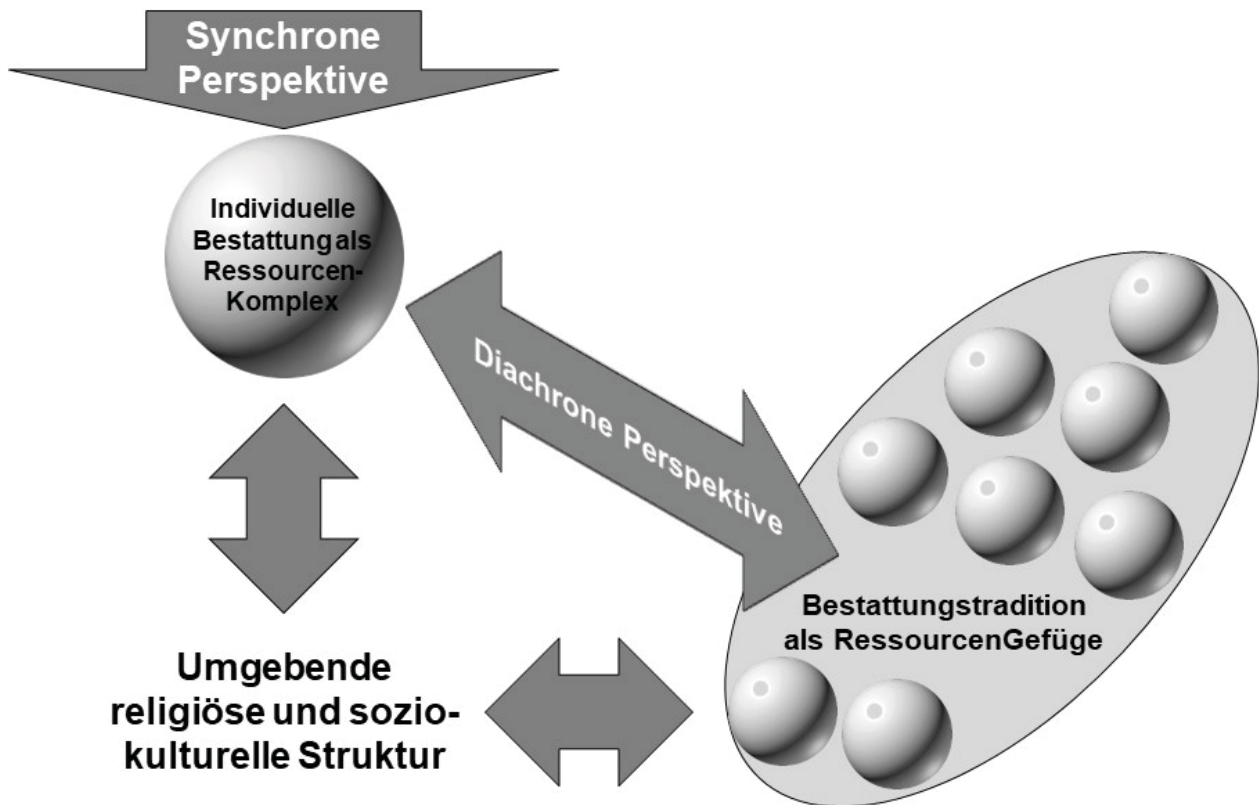


**Abb. 6.** Zeichnung einer spätwikingenzeitlichen Nachbestattung in einem Steinkistengrab der älteren Eisenzeit auf dem Gräberfeld von Havor, Kirchspiel Hablingbo, auf Gotland (Dokumentation der Ausgrabungen Gustafson 1884; Antikvarisk-topografiska arkivet [ATA]).

das RessourcenGefüge eine dynamische und zeitliche Dimension mit der Interaktion zwischen RessourcenKomplexen. Bezogen auf das Beispiel der Kriegerbestattung als RessourcenKomplex stellt diese Tradition im wikingenzeitlichen

Skandinavien ein RessourcenGefüge dar, indem durch das ständige Rekurrieren auf eine traditionelle Kriegeridentität im Bestattungskontext die sozio-politische, aber auch kultisch-ideologische gesellschaftliche Struktur gestärkt und gleichzeitig mit jeder neuen Bestattung im Zuge einer *invention of tradition* modifiziert oder durch gezielten Rückgriff auf spezifische Traditionen intendiert zum Erreichen eigener Ziele manipuliert wird.

Das Konzept des RessourcenGefüges für die Untersuchung von Bestattungen kann am Beispiel des eisenzeitlichen Gräberfeldes von Havor, Kirchspiel Hablingbo, auf Gotland illustriert werden (Nylén 1955, 61–65; Thunmark-Nylén 2006, 619–621; Toplak [in Vorbereitung]). Das Gräberfeld war etwa 1500 Jahre in Benutzung und weist eine klare Belegungsrichtung von Osten nach Westen auf (Abb. 5). Die ältesten der etwa 370 bekannten Gräber stammen aus der frühen Eisenzeit um etwa 400 v. Chr. und liegen im östlichen Bereich des Gräberfeldareales, während die meisten der jüngsten Bestattungen aus der späten Wikingerzeit im frühen 12. Jh. n. Chr. ganz im Westen angelegt wurden. Einige spätwikingenzeitliche Gräber wurden jedoch in der Mitte des Gräberfeldes zwischen den älteren späteisenzeitlichen Bestattungen angelegt, in etwa einem Dutzend Fällen sogar in den älteren Gräbern (Abb. 6), eine in der Wikingerzeit regelmäßig vorkommende Praxis (Artelius 2004; Pedersen 2006, 348; Bratt 2008, 98; Hållans



**Abb. 7.** In einer synchronen Perspektive stellt eine Bestattungszeremonie einen aus einer Vielzahl einzelner aber miteinander interagierender Ressourcen bestehenden Ressourcenkomplex dar, der in einer diachronen Perspektive durch die Wechselwirkung mit anderen Ressourcenkomplexen zu einem RessourcenGefüge wird (Abbildung: Matthias S. Toplak, 2019).

Stenholm 2012, 131).<sup>47</sup> Diese Wiedernutzung der älteren Grabhügel und der darin eingebrachten Steinplattenkisten muss als bewusste Aussage der Angehörigen verstanden werden, lokale Traditionen inszenieren zu wollen, um Status oder eine spezifische soziale Identität deutlich zu machen (Zachrisson 1994; Williams 1998; Hållans Stenholm 2012, 43). Auffällig ist dabei, dass vor allem in der späteren Wikingerzeit im Zuge der einsetzenden Christianisierung ab dem späten 10. und dem frühen 11. Jh. die älteren Bestattungen bei der Neunutzung der Gräber zerstört wurden (Fahlander 2016, 144). In Havor wurde der Leichenbrand der älteren Bestattungen scheinbar achtlos beiseite gefegt (Toplak in Vorbereitung), die Handlung zielte demnach nicht auf die Präsentation oder Konstruktion konkreter Abstammungslinien von den dort vor Jahrhunderten bestatteten

Toten,<sup>48</sup> sondern auf das Grab als mnemotechnischen Anker einer mythischen Vergangenheit<sup>49</sup> und damit als eine wirkmächtige „materiality of the ancient dead“ (Fahlander 2016, 154). So könnte es sich bei den in älteren Gräbern bestatteten wikingerezeitlichen Toten um die Angehörigen einer sozialen Oberschicht handeln, die durch diesen Rückgriff auf lokale Traditionen ihren Führungsanspruch verdeutlichen wollten. Alternativ könnten die Toten auch zu einer Gruppe von ortsfremden Individuen gehören, die sich dadurch eine lokale Identität konstruieren wollten. Zusätzlich zu dem Konglomerat an Ressourcen, das den Ressourcenkomplex ‚Bestattung‘ in einer synchro-

<sup>47</sup> Siehe dazu Fahlander 2016 und die dort angeführte Literatur sowie Williams 2016.

<sup>48</sup> Sofern der Leichenbrand in den mehrere hundert Jahren alten Gräbern überhaupt als Überrest konkreter Ahnen wahrgenommen wurde, siehe dazu Fahlander 2016, 139.

<sup>49</sup> Vgl. dazu die Konzepte der *genealogical history* als Abstammungslinie zu konkreten historischen Ahnen im Kontrast zur *mythological history* als diffuse und mythische Vergangenheit bei Gosden/Lock 1998.



nen Perspektive ausmacht – Beigaben, Grabform, rituelle Handlungen, Setting, individuelle Erinnerung an die Zeremonie – kommt nun noch die Ressource ‚Soziotopographie‘ bzw. ‚lokale Traditionen‘, die sich aus der diachronen Bedeutung der weit in eine mythische Vorgeschichte reichenden Bestattungstradition für die lokale Bevölkerung ergibt. Die Sitte der Bestattungen an diesem Ort in Form von RessourcenKomplexen bildet somit ein RessourcenGefüge, in dem Erinnerungen, lokale Traditionen und kollektive Identität in einem Netzwerk miteinander verwoben sind, jede neue Bestattung prägt und gleichzeitig durch jede weitere Bestattung – wie auch durch Memoria und mögliche Ahnenverehrung – beeinflusst wird (Abb. 7). Damit können zeit- und raumüberschreitende, dynamische RessourcenGefüge ihrerseits aufgrund ihrer Inwertsetzung wiederum eine Ressource darstellen, die beispielsweise im Bestattungskontext aufgegriffen wird.

Eine Kombination dieser Ressourcen – lokale Traditionen, Soziotopographie des Grabes und Embodiment einer spezifischen Identität – lässt sich an dem Grabhügel A1 auf dem Gräberfeld von Valsta in Uppland, Schweden, fassen (Andersson 1997; 2005; Gräslund 2001, 128; Ersgård 2006, 99 f.; Bratt 2008, 247; Mejsholm 2009, 35 f.; Tesch 2015; Fahlander 2016, 143 f.). Die ältesten Bestattungen stammen bereits aus der römischen Eisenzeit im 3. Jh. n. Chr. In der Wikingerzeit wurden erneut Bestattungen angelegt und das Gräberfeld war etwa 350 Jahre, vom frühen 9. Jh. bis zum 12. Jh. n. Chr., in Gebrauch. Es datiert damit in die Transitionsphase zwischen dem vorchristlichen Kult, fassbar an dezidiert heidnischen Elementen wie Thorshammerringen, und dem aufkommenden christlichen Glauben (Andersson 1997; 2005). Der zentral im Bestattungsareal gelegene Grabhügel A1 ist eine der ältesten Bestattungen aus der zweiten Belegungsphase des Gräberfeldes zu Beginn des 9. Jh. n. Chr. und überlagert fünf ältere eisenzeitliche Gräber. Er kann als Manifestation einer „*Odal mentality*“ (Andersson 1997, 53) gedeutet werden, als ostentative Darstellung eines Herrschaftsanspruchs der dort bestattenden Familie. Der monumentale Grabhügel als Endergebnis einer sicherlich mehrphasigen, dynamischen und für die Anwesenden emotional eindrucksvollen Brandbestattung stellt damit eine Ressource in

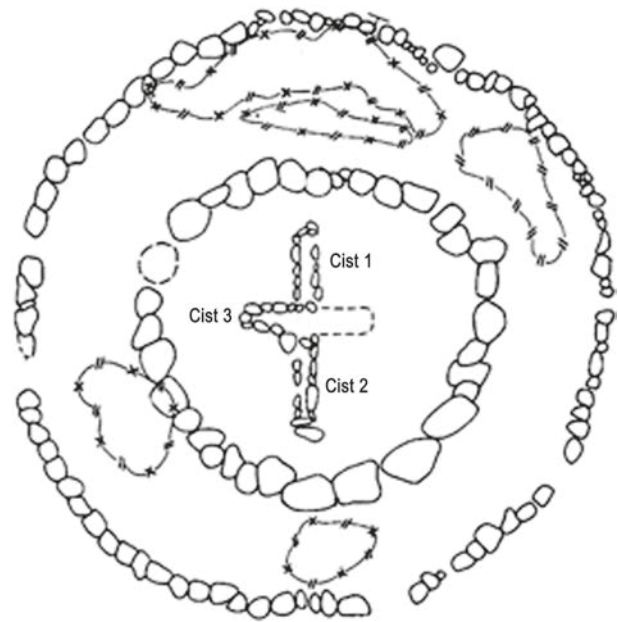
dem RessourcenKomplex ‚Bestattung‘ dar, in dem wiederum mehrere Ressourcen kombiniert sind: der Arbeitsaufwand der Errichtung des Grabhügels und die Soziotopographie in Form der zentralen Lage über älteren Gräbern sowie der dafür notwendige und gleichzeitig daraus resultierende Status der Bestattenden als auch die Erinnerung der lokalen Gemeinschaft an die vermutlich aufwändige und kostenintensive Bestattungszeremonie, in der durch bestimmte Beigaben, Opfer und Handlungen die (neue) soziale (Toten-) Identität des Verstorbenen inszeniert und die Transformation durch die Kremierung multimodal erlebbar gemacht wurde. Gleichzeitig ist der Grabhügel als RessourcenKomplex eingebettet in ein RessourcenGefüge, in dem Bestattungstraditionen, Jenseitsvorstellungen, die Wahrnehmung von Grabhügeln als Monumente einer *Odal mentality*, Macht und Herrschaftsanspruch miteinander interagieren und so erst die Perzeption des Grabhügels als Ressource zur Präsentation (oder Konstruktion) von Sozialstatus, Prestige und Herrschaft ermöglichen. Dieses RessourcenGefüge ‚Bestattungstradition‘ wurde bei dem Grabhügel A1 von Valsta einige Generationen später in der Zeit der Christianisierung Upplands gegen Ende des 11. Jh. erneut als Ressource genutzt. Der Grabhügel wurde geöffnet, die ursprüngliche Brandbestattung wie bei den Beispielen von Havor zerstört, und drei Steinkisten wurden in Form eines großen Kreuzes (Abb. 8) als Grablege in dem Grabhügel angelegt (Tesch 2015, 198; Fahlander 2016, 143 f.; Andersson 1997). Dieses Embodiment des neuen christlichen Glaubens durch die Bestattung in einem Kreuzsymbol<sup>50</sup> stellt weit mehr als ein reines religiöses Bekenntnis der Angehörigen dar, sondern verknüpft die neue christliche Identität der Angehörigen (und sicherlich auch von Teilen der Gesellschaft) ostentativ mit den lokalen Traditionen. Durch die erneute Nutzung des Grabhügels A1 als Monument einer *Odal mentality*, für eine kollektive soziale Identität und für Macht und Herrschaft, wurde diese neue christliche Identität gleichsam legitimiert und die Angehörigen

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch das oben angesprochene Phänomen der Bestattungen in Bauchlage als Embodiment einer christlichen Identität in der späten skandinavischen Wikingerzeit.

konnten den Grabhügel als eine Ressource zur Präsentation ihres Führungsanspruches innerhalb der sich etablierenden christlichen Gemeinde nutzen. Darüber hinaus stellt die ‚Christianisierung‘ des zentralen Grabhügels von Valsta auch eine nachträgliche symbolische Christianisierung der lokalen Traditionen und der Gesellschaft rund um Valsta dar.<sup>51</sup> Das Beispiel von Valsta zeigt damit exemplarisch die dynamischen Dimensionen der Wahrnehmung, Nutzung und Manipulation von Ressourcen in einem Ressourcenkomplex wie auch in einem Ressourcengefüge und die möglichen fließenden Übergänge zwischen diesen Kategorien auf. Sowohl der Ressourcenkomplex ‚Grabhügel‘ wie auch das Ressourcengefüge ‚Bestattungstradition‘ können ihrerseits wieder im Rahmen des neuen Ressourcenkomplexes ‚Christliche Bestattung‘ oder dem Ressourcengefüge ‚Christianisierung‘ zu einer Ressource werden, die wiederum die Perzeption und damit die Möglichkeiten der Nutzung der ‚ursprünglichen‘ Ressourcen beeinflusst. Damit können Bestattungen in ihrer Eigenschaft als rituelle Medien des sozialen Diskurses sowohl integrativ wie auch konfrontativ wirken (Williams 2006, 11), indem mit ihnen entweder konservativ unter Nutzung der Ressource ‚Tradition‘ auf vergangene Bestattungen rekurriert wird, oder durch die Verwendung neuer „technologies of remembrance“ (Jones 2003) eine bewusste Distanzierung von bisherigen Traditionen und Erinnerungen an die Vergangenheit und die Konstruktion einer abweichenden Identität dargestellt wird (Williams 2006, 21 f.).

### Bestattungen als prägende Parameter von Ressourcenkulturen

Die beiden angeführten Beispiele – Kriegergräber und christliche Bestattungen – und die aus der gesellschaftlichen Perzeption und Inwertsetzung dieser Ressourcen bzw. Ressourcenkomplexe hervorgehenden Ressourcengefüge stellen durch die



**Abb. 8.** Zeichnung des zentralen Grabhügels A1 auf dem wikingerzeitlichen Gräberfeld von Valsta, Uppland, in Schweden mit der kreuzförmigen Steinkiste (aus Andersson 1997, 56, 71; Umzeichnungen des Verfassers).

sozio-kulturellen Dynamiken, die ihre Wertung und Nutzung auf die jeweiligen sozialen Strukturen ausüben, zwei sich überlagernde gesellschaftskonstituierende Bedeutungssysteme dar, die der Terminologie des SFB folgend als Ressourcenkulturen definiert werden können. Die Nutzung des Ressourcenkomplexes ‚Kriegergrab‘ zur Konstruktion einer spezifischen Identität, die gesellschaftliche Wahrnehmung dieses auf einer Vielzahl von Ressourcen basierenden Paradigmas ‚Kriegeridentität‘ in einer diachronen Perspektive und die Wechselwirkungen dieses Ressourcengefüges mit den umgebenden sozio-kulturellen Strukturen erlauben es, einen Abschnitt der Wikingerzeit als Ressourcenkultur ‚Kriegergesellschaft‘ zu werten. Gleichzeitig zeigt das zweite Beispiel – die Nutzung der Ressource ‚Tradition‘ im Ressourcenkomplex ‚Christliche Bestattung‘ die dynamische Dimension dieses Konzeptes durch eine veränderte Wahrnehmung und damit eine veränderte Inwertsetzung auf. Die martialische Ideologie der Ressourcenkultur ‚Kriegergesellschaft‘ rückt unter dem Einfluss des aufkommenden Christentums in den Hintergrund und die mit dem Prestige des Kriegers verbundene Legitimität – ausgedrückt im Ressourcengefüge ‚Kriegerbestattungen‘ – wird losgelöst von der

<sup>51</sup> Zu verschiedenen Interpretationsansätzen für die Deutung christlicher Nutzungen älterer, vorchristlicher Gräber siehe beispielsweise Lundström/Theilander 2004, 79; Pedersen 2006, 351; Artelius 2010, 215; Hed Jakobsson/Lindblom 2011, 89; Lund 2013, 51 f.; Runer/Sillén 2014, 33.

ursprünglich prägenden Mentalität nur noch unter dem Aspekt ‚Tradition‘ inwertgesetzt. Es erfolgt eine gesellschaftliche Neuvalidierung der für die RessourcenKultur ‚Kriegergesellschaft‘ prägenden Ressourcen, die sich nun in RessourcenKomplexen ‚Christliche Bestattung‘ als RessourcenKultur ‚Christliche Gesellschaft‘ manifestieren.

## Diskussion

Die Anwendung der Konzepte Ressourcen, RessourcenKomplexe und RessourcenGefüge nach der Definition des SFB 1070 erlaubt als analytischer Rahmen ein tiefgehendes Verständnis und neue Perspektiven auf Bestattungen und Gräber als zentrale religiöse, kulturelle und sozio-politische Angelpunkte für die Wahrnehmung, Präsentation und Konstruktion von sozialen Identitäten und Realitäten. Durch die Neukonzeption des Ressourcenbegriffes lässt sich das oftmals als starres Bild wahrgenommene Konstrukt ‚Grab‘ aufbrechen und die dahinterliegende Struktur der Bestattung als dynamisches, multidimensionales und vor allem im Rahmen religiöser Regeln, kultureller Normen und sozio-politischer Gegebenheiten intentional konstruiertes öffentliches Ritual analysieren. Ausgangspunkt dafür ist Bourdieus Kapitaltheorie, die als analytischer Rahmen eine Kategorisierung der einzelnen Aspekte der Bestattungszeremonie auf einer Metaebene ermöglicht und damit die multikausalen Verflechtungen der jeweiligen, als Ressourcen (neu)definierten Ausdrucksmöglichkeiten sichtbar macht. Diese Perspektive erweitert die Wahrnehmung der sozialen Funktion von Bestattungen und Gräbern als Medien des sozialen Diskurses. Unter Rückgriff auf eine Fülle von materiellen wie immateriellen symbolischen Ausdrucksmöglichkeiten – Grabbeigaben, Bestattungssitten, Opfer und andere rituelle Handlungen als Ressourcen – kann so durch das Embodiment sozialer Identitäten und damit der Darstellung eines bestimmten Ausschnittes der Realität die Wahrnehmung der umgebenden sozialen Strukturen im Zuge einer sozialen Konkurrenzsituation beeinflusst und gezielt modifiziert werden. Durch den RessourcenKomplex ‚Bestattung‘ und die damit verbundene Memoria können so sozialer Status, Einfluss und Reichtum oder die

Zugehörigkeit (oder auch Abgrenzung) zu einer lokalen Sozialgruppe und damit eine lokale Identität präsentiert oder inszeniert werden. Ebenso können emotionale Aspekte wie Trauer, soziale Verbundenheit oder eine besondere Wertschätzung öffentlich ausgedrückt werden, die wiederum den sozialen Diskurs lenken oder beeinflussen können.<sup>52</sup> Diese manipulative Funktion einer Bestattung beschränkt sich dabei, wie die Fallbeispiele gezeigt haben, nicht nur auf materielle bzw. ökonomische Aspekte wie Waffenbeigaben, die Vernichtung von Reichtum oder Grabanlagen als monumentaler Ausdruck von Macht und Herrschaftsanspruch, sondern kann alle materiellen wie immateriellen Aspekte einer Bestattungszeremonie umfassen und auch in der kollektiven Erinnerung nachwirken. Dies bedeutet jedoch auch, dass die zentralen Aspekte, die als Ressourcen zur Präsentation oder Konstruktion einer spezifischen sozialen Identität in der Bestattungszeremonie genutzt wurden, unter Umständen keinerlei archäologisch fassbare Spuren im Grab hinterlassen haben oder heute nicht mehr nachvollziehbar sind. Dies betrifft beispielsweise religiöse Riten, Gebete, Gesänge, Opfermahlzeiten oder die Inszenierung von Mythen oder Aspekten aus dem Leben des Verstorbenen. Auch ein besonderes Setting der Bestattung durch Zeit, Ort oder Atmosphäre der Zeremonie oder auch die räumliche Verortung des Grabes in Relation zu temporären oder heute nicht mehr fassbaren Strukturen kann in den meisten Fällen archäologisch nicht erschlossen werden. Ausgehend von dieser holistischeren Sichtweise auf Bestattungen als dynamische Netzwerke verschiedenster materieller wie immaterieller Ressourcen müssen auch im archäologischen Befund als ‚normativ‘<sup>53</sup> wahrgenommene Gräber als bewusst konstruierte, der sozialen Norm widersprechende Aussagen innerhalb eines heute

<sup>52</sup> Appleby (2010, 153 f.) merkt dazu an, dass reiche Grabbeigaben oder aufwändige Grabbauten nicht zwangsläufig auch Zuneigung oder auch nur Respekt für den Verstorbenen reflektieren müssen.

<sup>53</sup> Zur Frage einer ‚Normativität‘ von Bestattungen siehe Müller-Scheeßel 2013 und besonders Augstein 2013 und Gramsch 2013b.

möglicherweise nicht mehr fassbaren sozialen Diskurses kritisch betrachtet werden.<sup>54</sup>

Zum anderen veranschaulicht das Ressourcenkonzept die gesellschaftskonstituierenden Dynamiken und Wechselwirkungen in der Wahrnehmung und Darstellung der sozialen Realität in einem diachronen Netzwerk von historischen Traditionen und Erinnerungen, gegenwärtigen Identitäten und Ideologien und der Konstruktion einer zukünftigen Realität. Das Beispiel der Bestattungszeremonie zeigt damit auf, wie aufgrund des multimodalen Erlebens der Riten und der dabei verwendeten, in sozio-kulturellen Traditionen verankerten Symbolsprache sich die teils diffus verwobenen Konzepte ‚Ressourcen‘, ‚Ressourcen-Komplex‘ und ‚RessourcenGefüge‘ in einem fließenden Prozess durch ständige Selbstreferentialität und eine variierende Wertung der einzelnen Aspekte immer wieder neu definieren und damit

nicht nur die soziale Realität der Gegenwart prägen und eine bestimmte Vorstellung einer Zukunft konstruieren, sondern auch die Wahrnehmung von Identitäten, sozialen und religiösen Strukturen und lokalen Traditionen und damit auch die Vergangenheit manipulieren.

### **Matthias S. Toplak**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
Institut für Ur- und Frühgeschichte und  
Archäologie des Mittelalters  
Abteilung Archäologie des Mittelalters  
Schloss Hohentübingen  
72070 Tübingen

SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN

Gartenstraße 29

72074 Tübingen

matthias-simon.toplak@uni-tuebingen.de

<sup>54</sup> Siehe beispielsweise die Problematik der fehlenden Kindergräber in der Wikingerzeit und die Frage, wie vor diesem Hintergrund die unterschiedlichen Formen von Kinderbestattungen zu deuten sind, dazu Toplak 2018b, 73–78.

## **Bibliographie**

- Andersson 1997*: G. Andersson, Arkeologisk undersökning. Valsta gravfält, Arlandabanan, Uppland, Norrsunda socken RAÄ 59 (Stockholm 1997).
- Andersson 2005*: G. Andersson, Gravspråk som religiös strategi. Valsta och Skälby i Attundaland under vikingatid och tidig medeltid (Stockholm 2005).
- Andrén 1993*: A. Andrén, Doors to the Other Worlds. Scandinavian Death Rituals in Gotlandic Perspectives. *Journal of European Archaeology* 1, 1993, 33–56.
- Appleby 2010*: J. E. P. Appleby, Why We Need an Archaeology of Old Age, and a Suggested Approach. *Norwegian Archaeological Review* 43, 2010, 145–168.
- Appleby 2013*: J. Appleby, Temporality and the Transition to Cremation in the Late Third Millennium to Mid Second Millennium BC in Britain. *Cambridge Archaeological Journal* 23, 2013, 83–97.
- Arnold/Jeske 2014*: B. Arnold/R. J. Jeske, The Archaeology of Death. Mortuary Archaeology in the United States and Europe 1990–2013. *Annual Review of Anthropology* 43, 2014, 325–346.
- Artelius 2004*: T. Artelius, Minnesmakarnas verkstad. Om vikingatida bruk av äldre gravar och begravningsplatser. In: Å. Berggren/S. Arvidsson/A.-M. Hållans (Hrsg.), *Minne och myt. Konsten att skapa det förflutna. Vägar till Midgård* 5 (Lund 2004) 99–120.
- Artelius 2010*: T. Artelius, Den gamla döden och den nya. Om vikingatidens förkristna begravningar, religiösa idéer och religionsskiftet. *Jönköpings läns museum arkeologisk skriftserie* 1 (Jönköping 2010).



- Ash 2002*: M. Ash, Wissenschaft und Politik als Ressourcen füreinander. In: R. Vom Bruch/B. Kaderas (Hrsg.), *Wissenschaften und Wissenschaftspolitik. Bestandsaufnahmen zu Formationen, Brüchen und Kontinuitäten im Deutschland des 20. Jahrhunderts* (Stuttgart 2002) 32–51.
- Assmann 2005*: J. Assmann, Die Lebenden und die Toten. In: J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hrsg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich* (Göttingen 2005) 16–36.
- Assmann 2011*: A. Assmann, Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. *Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik* 27 (Berlin 2011).
- Augstein 2013*: M. Augstein, ‚Reguläre‘ und ‚irreguläre‘ Bestattungen der Hallstattzeit Nordostbayerns. In: N. Müller-Scheeßel (Hrsg.), ‚Irreguläre‘ Bestattungen in der Urgeschichte. Norm, Ritual, Strafe ...? Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte 19 (Bonn 2013) 365–376.
- Augstein 2017*: M. Augstein, Gräber – Orte der Lebenden und der Toten, Medien der Kommunikation. In: R. Karl/J. Leskovar (Hrsg.), *Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich Folge 47* (Linz 2017) 107–122.
- Back Danielsson 2015*: I.-M. Back Danielsson, Walking Down Memory Lane. Rune-Stones as Mnemonic Agents in the Landscapes of Late Viking-Age Scandinavia. In: H. M. R. Williams/J. Kirton/M. Gondek (Hrsg.), *Medieval Stone Monuments. Materiality, Biography, Landscape. Boydell Studies in Medieval Art and Architecture* (Woodbridge 2015) 62–86.
- Barret 1991*: J. C. Barret, Towards an Archaeology of Ritual. In: P. Garwood (Hrsg.), *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion*, Oxford, 1989. Oxford University Committee for Archaeology Monograph 32 (Oxford 1991) 1–9.
- Barrett 2012*: J. C. Barrett, Agency. A Revisionist Account. In: I. Hodder (Hrsg.), *Archaeological Theory Today* (Cambridge 2012) 146–166.
- Barrowclough/Malone 2007*: D. A. Barrowclough/C. Malone (Hrsg.), *Cult in Context. Reconsidering Ritual in Archaeology* (Oxford 2007).
- Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. Scholz/J. Staecker, RESOURCECULTURES. A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (Hrsg.), *Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution, and Consumption in Late Prehistory and Early History. Archaeolingua* 35 (Budapest 2015) 39–49.
- Bell 1997*: C. M. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (Oxford 1997).
- Bell 2009*: C. M. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford 2009).
- Bertašius 2012*: M. Bertašius, Horse Burials as Public Ritual. Lithuanian Perspectives. In: A. Pluskowski (Hrsg.), *The Ritual Killing and Burial of Animals. European Perspectives* (Oxford 2012) 61–75.
- Bianchi 2010*: M. Bianchi, Runor som resurs. Vikingatida skriftkultur i Uppland och Södermanland. *Runrön* 20 (Uppsala 2010).
- Bianchi 2016*: M. Bianchi, Runstenen som socialt medium. In: D. Andersson/L.-E. Edlund/S. Haugen/A. Westum (Hrsg.), *Studier i svensk språkhistoria* 13. *Historia och språkhistoria* (Umeå 2016) 9–30.
- Binford 1962*: L. R. Binford, Archaeology as Anthropology. *American Antiquity* 28, 1962, 217–225.
- Binford 1965*: L. R. Binford, Archaeological Systematics and the Study of Culture Process. *American Antiquity* 31, 1965, 203–210.
- Binford 1971*: L. R. Binford, Mortuary Practices. Their Study and Potential. In: J. A. Brown (Hrsg.), *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices* (Washington DC 1971) 6–29.
- Binford 1972a*: L. R. Binford (Hrsg.), *An Archaeological Perspective* (New York 1972).
- Binford 1972b*: L. R. Binford, Archaeology as Anthropology. In: L. R. Binford (Hrsg.), *An Archaeological Perspective* (New York 1972) 20–32.



- Binford 1972c*: L. R. Binford, Mortuary Practices. Their Study and Their Potential. In: L. R. Binford (Hrsg.), *An Archaeological Perspective* (New York 1972) 208–243.
- Bond/Worley 2006*: J. Bond/F. Worley, Companions in Death. The Roles of Animals in Anglo-Saxon and Viking Cremation Rituals in Britain. In: R. Gowland/C. Knüsel (Hrsg.), *Social Archaeology of Funerary Remains* (Oxford 2006) 89–98.
- Bourdieu 1977*: P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge 1977).
- Bourdieu 1983*: P. Bourdieu, Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: R. Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt 2* (Göttingen 1983) 183–198.
- Bourdieu 1985*: P. Bourdieu, Sozialer Raum und ‚Klassen‘. *Leçon sur la leçon* (Frankfurt am Main 1985).
- Bourdieu 1989*: P. Bourdieu, Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory* 7, 1989, 14.
- Bourdieu 1996*: P. Bourdieu, Ritualer som innstiftende handlinger. In: P. Bourdieu (Hrsg.), *Symbolsk makt. Artikler i utvalg* (Oslo 1996) 27–37.
- Bradley 2016*: R. Bradley, Selective Representations and the Archaeology of the Other Dead. *Current Swedish Archaeology* 24, 2016, 37–42.
- Brandt et al. 2015*: J. R. Brandt/M. Prusac/H. Roland (Hrsg.), Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices. *Studies in Funerary Archaeology* 7 (Oxford 2015).
- Brather 2005*: S. Brather, Alter und Geschlecht zur Merowingerzeit. Soziale Strukturen und frühmittelalterliche Reihengräberfelder. In: J. Müller (Hrsg.), *Geschlecht und Alter in ur- und frühgeschichtlichen Gesellschaften. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie* 126 (Bonn 2005) 157–178.
- Brather 2008a*: S. Brather, Bestattungsrituale zur Merowingerzeit. Frühmittelalterliche Reihengräber und der Umgang mit dem Tod. In: C. Kümmel/B. Schweizer/U. Veit (Hrsg.), *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Tübinger Archäologische Taschenbücher* 6 (Münster 2008) 151–177.
- Brather 2008b*: S. Brather, Kleidung, Bestattung, Ritual. Die Präsentation sozialer Rollen im frühen Mittelalter. In: S. Brather (Hrsg.), *Zwischen Antike und Spätmittelalter. Archäologie des 4. bis 7. Jahrhunderts im Westen* (Berlin 2008) 237–273.
- Brather 2009*: S. Brather, Memoria und Repräsentation. Frühmittelalterliche Bestattungen zwischen Erinnerung und Erwartung. In: S. Brather/D. Geuenich/C. Huth (Hrsg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag* (Berlin 2009) 247–284.
- Brather 2010*: S. Brather, Bestattungen und Identitäten. Gruppierungen innerhalb frühmittelalterlicher Gesellschaften. In: W. Pohl/M. Mehofer (Hrsg.), *Archaeology of Identity/Archäologie der Identität* (Wien 2010) 25–50.
- Bratt 2008*: P. Bratt, Makt uttryckt i jord och sten. Stora högar och maktstrukturer i Mälardalen under järnåldern. *Stockholm Studies in Archaeology* 46 (Stockholm 2008).
- Brown 1971*: J. A. Brown (Hrsg.), *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices* (Washington DC 1971).
- Campbell et al. 2009*: S. Campbell/L. Meynell/S. Sherwin (Hrsg.), *Embodiment and Agency* (University Park 2009).
- Carver 2000*: M. O. H. Carver, Burial as Poetry. The Context of Treasure in Anglo-Saxon Graves. In: E. M. Tyler (Hrsg.), *Treasure in the Medieval West* (York 2000) 25–40.
- Clarke 1968*: D. L. Clarke, *Analytical Archaeology* (London 1968).
- Crawford 2004*: S. Crawford, Votive Deposition, Religion and the Anglo-Saxon Furnished Burial Ritual. *World Archaeology* 36, 2004, 87–102.

- Crossland 2010*: Z. Crossland, Materiality and Embodiment. In: D. Hicks/M. C. Beaudry (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Material Culture Studies* (Oxford 2010) 386–405.
- Davidovic 2006*: A. Davidovic, Identität – ein unscharfer Begriff. Identitätsdiskurse in den gegenwartsbezogenen Humanwissenschaften. In: S. Burmeister/N. Müller-Scheeßel (Hrsg.), *Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie*. Tübinger Archäologische Taschenbücher 5 (Münster 2006) 39–58.
- Destro 2009a*: A. M. Destro, Grief, Bereavement, and Mourning in Cross-Cultural Perspective. In: C. Bryant/D. Peck (Hrsg.), *Encyclopedia of Death and the Human Experience* (Thousand Oaks 2009) 529–533.
- Destro 2009b*: A. M. Destro, Grief, Bereavement, and Mourning in Historical Perspective. In: C. Bryant/D. Peck (Hrsg.), *Encyclopedia of Death and the Human Experience* (Thousand Oaks 2009) 533–538.
- Dobres/Robb 2000a*: M.-A. Dobres/J. E. Robb, Agency in Archaeology. Paradigm or Platitude? In: M.-A. Dobres/J. E. Robb (Hrsg.), *Agency in Archaeology* (London 2000) 3–17.
- Dobres/Robb 2000b*: M.-A. Dobres/J. E. Robb (Hrsg.), *Agency in Archaeology* (London 2000).
- Dobres/Robb 2005*: M.-A. Dobres/J. E. Robb, „Doing Agency“. Introductory Remarks on Methodology. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12, 2005, 159–166.
- Döhrer 2011*: C. Döhrer, Komplexe Identitäten. Studien zur Gesellschaft des Frühen Mittelalters in Südwestdeutschland. Eine weitergehende Analyse zu Christleins Qualitätsgruppen A und B (Wien 2011).
- Effros 2002*: B. Effros, *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World* (University Park 2002).
- Eggert 2012*: M. K. H. Eggert, *Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden*. UTB Archäologie 2092 (Tübingen 2012).
- Elias 1976*: N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft (Frankfurt am Main 1976).
- Ersgård 2006*: L. Ersgård, Dödens berg och Guds hus. Förfäderskult, kristnande och klostret i Alvastra i den tidiga medeltidens Östergötland. In: L. Ersgård (Hrsg.), *Helgonets boning. Studier från forskningsprojektet „Det tidigmedeltida Alvastra“*. *Lund Studies in Historical Archaeology* 5 (Stockholm 2006) 23–140.
- Fahlander 2016*: F. Fahlander, The Materiality of the Ancient Dead. Post-Burial Practices and Ontologies of Death in Southern Sweden AD 800–1200. *Current Swedish Archaeology* 24, 2016, 137–162.
- Fern 2007*: C. Fern, Early Anglo-Saxon Horse Burial of the Fifth to Seventh Centuries AD. *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History* 14, 2007, 92–109.
- Fern 2012*: C. Fern, Early Anglo-Saxon Horse Culture and Funerary Ritual (c. AD 450–650). Active Mythology in a European Context. In: A. Pluskowski (Hrsg.), *The Ritual Killing and Burial of Animals. European Perspectives* (Oxford 2012) 164–183.
- Firth 1967*: R. Firth, *Tikopia Ritual and Belief* (Boston 1967).
- Fleisher/Norman 2016*: J. Fleisher/N. Norman (Hrsg.), *The Archaeology of Anxiety. The Materiality of Anxiousness, Worry, and Fear* (New York 2016).
- Fowler 2013*: C. Fowler, Identities in Transformation. Identities, Funerary Rites, and the Mortuary Process. In: S. Tarlow/L. N. Stutz (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*. *Oxford Handbooks in Archaeology* (Oxford 2013) 511–526.
- Fowler 2015*: C. Fowler, Change and Continuity in Early Bronze Age Mortuary Rites. A Case Study from Northumberland. In: J. R. Brandt/M. Prusac/H. Roland (Hrsg.), *Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*. *Studies in Funerary Archaeology* 7 (Oxford 2015) 45–91.

- Gansum 2002*: T. Gansum, Fra jord til handling. In: K. Jennbert/A. Andrén/C. Raudvere (Hrsg.), Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual (Lund 2002) 249–286.
- Gansum 2004*: T. Gansum, Hauger som konstruksjoner. Arkeologiske forventninger gjennom 200 år. GOTARC Serie B = Gothenburg Archaeological Theses 33 (Göteborg 2004).
- Giddens 1984*: A. Giddens, The Constitution of Society (Berkeley 1984).
- Goffmann 1972*: E. Goffmann, Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität (Frankfurt am Main 1972).
- Gosden/Lock 1998*: C. Gosden/G. Lock, Prehistoric Histories. World Archaeology 30, 1998, 2–12.
- Gramsch 2010*: A. Gramsch, Ritual und Kommunikation. Altersklassen und Geschlechterdifferenz im spätbronze- und früheisenzeitlichen Gräberfeld Cottbus Alvensleben-Kaserne (Brandenburg). Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 181 (Bonn 2010).
- Gramsch 2013a*: A. Gramsch, Treating Bodies. Transformative and Communicative Practices. In: S. Tarlow/L. N. Stutz (Hrsg.), The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial. Oxford Handbooks in Archaeology (Oxford 2013) 459–474.
- Gramsch 2013b*: A. Gramsch, Wer will schon normal sein? Kommentare zur Interpretation ‚irregulärer‘ Bestattungen. In: N. Müller-Scheeßel (Hrsg.), ‚Irreguläre‘ Bestattungen in der Urgeschichte. Norm, Ritual, Strafe ...? Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte 19 (Bonn 2013) 509–518.
- Gräslund 2001*: A.-S. Gräslund, Ideologi och mentalitet. Om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont (Uppsala 2001).
- Gugutzer 2006*: R. Gugutzer, Body Turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Materialitäten 2 (Bielefeld 2006).
- Habermas 1981*: J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt am Main 1981).
- Hahn 2003*: H. P. Hahn, Dinge als Zeichen – eine unscharfe Beziehung. In: U. Veit/T. Kienlin/C. Kümmel/S. Schmidt (Hrsg.), Spuren und Botschaften. Interpretationen materieller Kultur. Tübinger Archäologische Taschenbücher 4 (Münster 2003) 29–51.
- Hahn 2006*: H. P. Hahn, Individuum und Gruppe – eine ethnologische Perspektive. In: S. Burmeister/N. Müller-Scheeßel (Hrsg.), Soziale Gruppen – kulturelle Grenzen. Die Interpretation sozialer Identitäten in der Prähistorischen Archäologie. Tübinger Archäologische Taschenbücher 5 (Münster 2006) 59–80.
- Hållans Stenholm 2012*: A.-M. Hållans Stenholm, Fornminnen. Det förflutnas roll i det förkristna och kristna Mälardalen. Vågar till Midgård 15 (Lund 2012).
- Halsall 1996*: G. Halsall, Female Status and Power in Early Merovingian Central Austrasia. The Burial Evidence. Early Medieval Europe 5, 1996, 1–24.
- Halsall 1997*: G. Halsall, Early Medieval Cemeteries. An Introduction to Burial Archaeology in the Post-Roman West (Glasgow 1997).
- Halsall 2003*: G. Halsall, Burial Writes. Graves, Texts and Time in Early Merovingian Northern Gaul. In: J. Jarnut/M. Wemhoff (Hrsg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum. MittelalterStudien 3 (München 2003) 61–74.
- Hamilakis et al. 2002*: Y. Hamilakis/M. Pluciennik/S. Tarlow (Hrsg.), Thinking Through the Body. Archaeologies of Corporeality (New York 2002).
- Hamilakis/Jones 2017*: Y. Hamilakis/A. M. Jones, Archaeology and Assemblage. Cambridge Archaeological Journal 27, 2017, 77–84.

- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‚Resource Turn‘. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *Resource-Cultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 13–23.
- Härke 1989*: H. Härke, Die anglo-amerikanische Diskussion zur Gräberanalyse. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 19, 1989, 185–194.
- Härke 1991*: H. Härke, All Quiet on the Western Front? Paradigms, Methods and Approaches in West German Archaeology. In: I. Hodder (Hrsg.), *Archaeological Theory in Europe. The Last Three Decades* (London 1991) 187–222.
- Härke 1993*: H. Härke, Intentionale und funktionale Daten. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik der Gräberarchäologie. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 23, 1993, 141–146.
- Härke 1994*: H. Härke, Data Types in Burial Analysis. In: B. Stjernquist (Hrsg.), *Prehistoric Graves as a Source of Information* (Stockholm 1994) 31–39.
- Härke 1995*: H. Härke, The Hun is a Methodological Chap. Reflections on the German Tradition of Pre- and Proto-History. In: P. J. Ucko (Hrsg.), *Theory in World Archaeology. A World Perspective* (London 1995) 45–60.
- Härke 1997*: H. Härke, The Nature of Burial Data. In: C. Jensen/K. Høilund Nielsen (Hrsg.), *Burial and Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data* (Aarhus 1997) 19–28.
- Härke 2000*: H. Härke, Social Analysis of Mortuary Evidence in German Protohistoric Archaeology. *Journal of Anthropological Archaeology* 19, 2000, 369–384.
- Härke 2001*: H. Härke, Cemeteries as Places of Power. In: M. de Jong/F. C. W. J. Theuws (Hrsg.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages* (Leiden 2001) 9–30.
- Härke 2003*: H. Härke, Beigabensitte und Erinnerung. Überlegungen zu einem Aspekt des frühmittelalterlichen Bestattungsrituals. In: J. Jarnut/M. Wemhoff (Hrsg.), *Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum. MittelalterStudien 3* (München 2003) 107–125.
- Härke/Belinskij 2008*: H. Härke/A. Belinskij, Trauer, Ahnenkult, Sozialstatus? Überlegungen zur Interpretation der Befunde im Gräberfeld von Klin-Jar (Russland). In: C. Kümmel/B. Schweizer/U. Veit (Hrsg.), *Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Tübinger Archäologische Taschenbücher 6* (Münster 2008) 417–430.
- Harris 2009*: O. Harris, Making Places Matter in Early Neolithic Dorset. *Oxford Journal of Archaeology* 28, 2009, 111–123.
- Harris 2010*: O. Harris, Emotional and Mnemonic Geographies at Hambledon Hill. Texturing Neolithic Places with Bodies and Bones. *Cambridge Archaeological Journal* 20, 2010, 357–371.
- Harris 2016*: O. Harris, Communities of Anxiety. Gathering and Dwelling at Causewayed Enclosures in the British Neolithic. In: J. Fleisher/N. Norman (Hrsg.), *The Archaeology of Anxiety. The Materiality of Anxiousness, Worry, and Fear* (New York 2016) 121–139.
- Harris/Sørensen 2010*: O. J. T. Harris/T. F. Sørensen, Rethinking Emotion and Material Culture. *Archaeological Dialogues* 17, 2010, 145–163.
- Hausmair 2013*: B. Hausmair, Am Rande des Grabs. Todeskonzepte und Bestattungsritual in der frühmittelalterlichen Alamannia (Wien 2013).
- Hed-Jakobsson/Lindblom 2011*: A. Hed-Jakobsson/C. Lindblom, Gård och gravfält vid Lilla Ullevi. Arkeologisk undersökning. RAÄ 40, Skällsta, Bro socken, Upplands-Bro kommun, Stockholms län, Uppland (Upplands Väsby 2011).

- Hines 1997*: J. Hines, Religion. The Limits of Knowledge. In: J. Hines (Hrsg.), The Anglo-Saxons from the Migration Period to the Eighth Century. An Ethnographic Perspective. Studies in Historical Archaeology 2 (Woodbridge 1997) 375–410.
- Hodder 1982a*: I. Hodder (Hrsg.), Symbolic and Structural Archaeology. New Directions in Archaeology (Cambridge 1982).
- Hodder 1982b*: I. Hodder, Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture (Cambridge 1982).
- Hodder 1987*: I. Hodder (Hrsg.), The Archeology of Contextual Meanings (Cambridge 1987).
- Hodder 2011*: I. Hodder, Human-Thing Entanglement. Towards an Integrated Archaeological Perspective. Journal of the Royal Anthropological Institute 17, 2011, 154–177.
- Hodder 2012*: I. Hodder, Entangled. An Archaeology of the Relationships Between Humans and Things (Malden 2012).
- Hofmann 2008*: K. P. Hofmann, Ritual und Zeichen. Zum Umgang des Menschen mit dem Tod anhand eines Fallbeispiels. In: C. Kümmel/B. Schweizer/U. Veit (Hrsg.), Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Tübinger Archäologische Taschenbücher 6 (Münster 2008) 353–374.
- Hofmann 2013*: K. P. Hofmann, Gräber und Totenrituale. Zu aktuellen Theorien und Forschungsansätzen. In: K. H. Eggert/U. Veit (Hrsg.), Theorie in der Archäologie. Zur jüngeren Diskussion in Deutschland. Tübinger Archäologische Taschenbücher 10 (Münster 2013) 269–298.
- Humphrey/Laidlaw 2007*: C. Humphrey/J. Laidlaw, Sacrifice and Ritualization. In: E. Kyriakidis (Hrsg.), The Archaeology of Ritual. Cotsen Advanced Seminars 3 (Los Angeles 2007) 255–276.
- Insoll 2004*: T. Insoll, Archaeology, Ritual, Religion. Themes in Archaeology (London 2004).
- Jarnut/Wemhoff 2003*: J. Jarnut/M. Wemhoff (Hrsg.), Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-Historisches Forum. MittelalterStudien 3 (München 2003).
- Jennbert 1988*: K. Jennbert, Gravseder och kulturformer. I arkeologins gränsland. In: E. Iregren/K. Jennbert (Hrsg.), Gravskick och gravdata. University of Lund, Institute of Archaeology. Report Series 32 (Lund 1988).
- Jennbert 2006*: K. Jennbert, The Heroized Dead. People, Animals and Materiality in Scandinavian Death Rituals, AD 200–1000. In: A. Andrén/K. Jennbert/C. Raudvere (Hrsg.), Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions (Lund 2006) 135–140.
- Jones 2003*: A. M. Jones, Technologies of Remembrance. Memory, Materiality and Identity in Early Bronze Age Scotland. In: H. M. R. Williams (Hrsg.), Archaeologies of Remembrance. Death and Memory in Past Societies (New York 2003) 65–88.
- Jung 2008*: M. Jung, Zur Überdeterminiertheit von Grabausstattungen. Eine Exemplifikation anhand des späthallstattzeitlichen Grabbefundes von Eberdingen-Hochdorf. In: C. Kümmel/B. Schweizer/U. Veit (Hrsg.), Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung. Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften. Tübinger Archäologische Taschenbücher 6 (Münster 2008) 271–285.
- Jurt 2012*: J. Jurt, Bourdieus Kapital-Theorie. In: M. M. Bergmann (Hrsg.), Bildung, Arbeit, Erwachsenwerden. Ein interdisziplinärer Blick auf die Transition im Jugend- und jungen Erwachsenenalter (Wiesbaden 2012) 21–41.
- Kaliff/Oestigaard 2013*: A. Kaliff/T. Oestigaard, Kremation och kosmologi. En komparativ arkeologisk introduktion. OPIA 56a (Uppsala 2013).



- Kienlin 1998*: T. Kienlin, Die britische Processual Archaeology und die Rolle David L. Clarkes und Colin Renfrews. Herausbildung, Struktur, Einfluss. In: M. K. H. Eggert/U. Veit (Hrsg.), *Theorie in der Archäologie. Zur englischsprachigen Diskussion*. Tübinger Archäologische Taschenbücher 1 (Münster 1998) 67–113.
- Klocke-Daffa 2017*: S. Klocke-Daffa, ResourceComplexes, Networks, and Frames. The Sambatra in Madagascar. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives*. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017) 253–268.
- Knüsel 2016*: C. J. Knüsel, The Two Cultures. An Unfinished Synthesis. *Current Swedish Archaeology* 24, 2016, 57–64.
- Kristeva 1980*: J. Kristeva, Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection. *Points. Essais* 152 (Paris 1980).
- Kristoffersen 1999*: S. Kristoffersen, Swords and Brooches. Constructing Social Identity. In: M. Rundkvist (Hrsg.), *Grave Matters. Eight Studies of First Millenium AD Burials in Crimea, England and Southern Scandinavia*. Papers from a Session Held at the European Association of Archaeologists Fourth Annual Meeting in Göteborg 1998. *BAR International Series* 781 (Oxford 1999) 87–96.
- Kristoffersen/Oestigaard 2008*: S. Kristoffersen/T. Oestigaard, "Death Myths". Performing of Rituals and Variation in Corpse Treatment During the Migration Period in Norway. In: F. Fahlander/T. Oestigaard (Hrsg.), *The Materiality of Death. Bodies, Burials, Beliefs*. *BAR International Series* 1768 (Oxford 2008) 127–139.
- Kyriakidis 2007a*: E. Kyriakidis, Archaeologies of Ritual. In: E. Kyriakidis (Hrsg.), *The Archaeology of Ritual*. *Cotsen Advanced Seminars* 3 (Los Angeles 2007) 289–308.
- Kyriakidis 2007b*: E. Kyriakidis (Hrsg.), *The Archaeology of Ritual*. *Cotsen Advanced Seminars* 3 (Los Angeles 2007).
- Latour 1996*: B. Latour, On Actor-Network Theory. A Few Clarifications. *Soziale Welt* 47, 1996, 369–382.
- Latour 2005*: B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford 2005).
- Leach 1979*: E. R. Leach, Discussion. In: B. C. Burnham/J. Kingsbury (Hrsg.), *Space, Hierarchy and Society*. *Interdisciplinary Studies in Social Area Analysis* (Oxford 1979) 119–124.
- Leifsson 2012*: R. Leifsson, Evolving Traditions. Horse Slaughter as Part of Viking Burial Customs. In: A. Pluskowski (Hrsg.), *The Ritual Killing and Burial of Animals. European Perspectives* (Oxford 2012) 184–194.
- Leifsson 2018*: R. Leifsson, *Ritual Animal Killing and Burial Customs in Viking Age Iceland* (Reykjavík 2018).
- Lucas/McGovern 2007*: G. Lucas/T. McGovern, Bloody Slaughter. Ritual Decapitation and Display at the Viking Settlement of Hofstaðir, Iceland. *European Journal of Archaeology* 10, 2007, 7–30.
- Lund 2013*: J. Lund, Fragments of a Conversion. Handling Bodies and Objects in Pagan and Christian Scandinavia AD 800–1100. *World Archaeology* 45, 2013, 46–63.
- Lunde/Stone 2012*: P. Lunde/C. Stone (Hrsg.), *Ibn Fadlān and the Land of Darkness. Arab Travellers in the Far North* (London 2012).
- Lundström/Theilander 2004*: I. Lundström/C. Theilander, Sântorp. Ett gravfält i Västergötland från förromersk järnålder till tidig medeltid. *GOTARC. Serie C. Arkeologiska skrifter* 49 (Göteborg 2004).
- MacDonald 2001*: D. H. MacDonald, Grief and Burial in the American Southwest. The Role of Evolutionary Theory in the Interpretation of Mortuary Remains. *American Antiquity* 66, 2001, 704–714.
- Malafouris/Renfrew 2010*: L. Malafouris/C. Renfrew, Introduction. In: L. Malafouris/C. Renfrew (Hrsg.), *The Cognitive Life of Things. Recasting the Boundaries of the Mind* (Cambridge 2010) 1–12.

- Malone et al. 2007*: C. Malone/D. A. Barrowclough/S. Stoddart, Introduction. In: D. A. Barrowclough/C. Malone (Hrsg.), *Cult in Context. Reconsidering Ritual in Archaeology* (Oxford 2007) 1–7.
- Mejsholm 2009*: L. Mejsholm, Gränsland. Konstruktion av tidig barndom och begravningsritual vid tiden för kristnandet i Skandinavien. *Occasional Papers in Archaeology* 44 (Uppsala 2009).
- Meskeel 1994*: L. Meskeel, Dying Young. The Experience of Death at Deir el Medina. *Archaeological Review from Cambridge* 13, 1994, 35–46.
- Meskeel 1996*: L. Meskeel, The Somatization of Archaeology. Institutions, Discourses, Corporeality. *Norwegian Archaeological Review* 29, 1996, 1–16.
- Metcalf/Huntington 1991*: P. Metcalf/R. Huntington, Celebrations of Death. *The Anthropology of Mortuary Ritual* (Cambridge 1991).
- Müller-Christ 2011*: G. Müller-Christ, Sustainable Management. Coping with the Dilemmas of Resource-Oriented Management. *Springer Business/Economics* (Berlin 2011).
- Müller-Scheeßel 2013*: N. Müller-Scheeßel (Hrsg.), ‚Irreguläre‘ Bestattungen in der Urgeschichte. Norm, Ritual, Strafe ...? Kolloquien zur Vor- und Frühgeschichte 19 (Bonn 2013).
- Neumann 2005*: B. Neumann, Stichwort ‚Bildwissenschaft‘. In: A. Nünning (Hrsg.), *Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften. Sammlung Metzler* 351 (Stuttgart 2005) 4–7.
- Nilsson Stutz 2003*: L. Nilsson Stutz, Embodied Rituals and Ritualized Bodies. Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials. *Acta Archaeologica Lundensia* 46 (Lund 2003).
- Nilsson Stutz 2008*: L. Nilsson Stutz, Capturing Mortuary Ritual. An Attempt to Harmonize Archaeological Method and Theory. In: L. Fogelin (Hrsg.), *Religion, Archaeology, and the Material World. Occasional Paper* 36 (Carbondale 2008) 159–178.
- Nilsson Stutz 2015*: L. Nilsson Stutz, A Proper Burial. Some Thoughts on Changes in Mortuary Ritual, and How Archaeology Can Begin to Understand Them. In: J. R. Brandt/M. Prusac/H. Roland (Hrsg.), *Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices. Studies in Funerary Archaeology* 7 (Oxford 2015) 1–16.
- Nilsson Stutz 2016*: L. Nilsson Stutz, Building Bridges Between Burial Archaeology and the Archaeology of Death. *Current Swedish Archaeology* 24, 2016, 13–35.
- Nyberg 2010*: J. Nyberg, A Peaceful Sleep and Heavenly Celebration for the Pure and Innocent. The Sensory Experience of Death During the Long Eighteenth Century. In: F. Fahlander/A. Kjellström (Hrsg.), *Making Sense of Things. Archaeologies of Sensory Perceptions. Stockholm Studies in Archaeology* 53 (Stockholm 2010) 15–34.
- Nylén 1955*: E. Nylén, Die jüngere vorrömische Eisenzeit Gotlands. *Funde, Chronologie, Formenkunde* (Uppsala 1955).
- Nylén 1980–1982*: E. Nylén, Vendelryttaren, en länk mellan öst och väst – forntid och medeltid. *Tor. Tidskrift för nordisk fornkonst* 19, 1980–1982, 163–188.
- Odebäck 2018*: K. Odebäck, ”Krigare” i graven? Praktik, ideal och iscensättning under skandinavisk vikingatid. *Primitive tider* 20, 2018, 65–78.
- Olsen/Witmore 2015*: B. Olsen/C. Witmore, Archaeology, Symmetry and the Ontology of Things. A Response to Critics. *Archaeological Dialogues* 22, 2015, 187–197.
- Parker Pearson 1982*: M. Parker Pearson, Mortuary Practices, Society and Ideology. An Ethnoarchaeological Study. In: I. Hodder (Hrsg.), *Symbolic and Structural Archaeology. New Directions in Archaeology* (Cambridge 1982) 99–113.
- Parker Pearson 2001*: M. Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial* (London 2001).

- Pedersen 2006*: A. Pedersen, Ancient Mounds for New Graves. An Aspect of Viking Age Burial Customs in Southern Scandinavia. In: A. Andrén/K. Jennbert/C. Raudvere (Hrsg.), *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes and Interactions* (Lund 2006) 346–353.
- Peebles 1971*: C. S. Peebles, Moundsville and Surrounding Sites. Some Structural Considerations of Mortuary Practices. In: J. A. Brown (Hrsg.), *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices* (Washington DC 1971) 68–91.
- Pohl 2004*: W. Pohl, Identität und Widerspruch. Gedanken zu einer Sinngeschichte des Frühmittelalters. In: W. Pohl (Hrsg.), *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters* (Wien 2004) 23–35.
- Pohl 2010*: W. Pohl, Archaeology of Identity. Introduction. In: W. Pohl/M. Mehofer (Hrsg.), *Archaeology of Identity/Archäologie der Identität* (Wien 2010) 9–23.
- Price 2010*: N. Price, Passing into Poetry. Viking-Age Mortuary Drama and the Origins of Norse Mythology. *Medieval Archaeology* 54, 2010, 123–156.
- Price 2012*: N. Price, Mythical Acts. Material Narratives of the Dead in Viking Age Scandinavia. In: C. Raudvere/J. P. Schjødt (Hrsg.), *More than Mythology. Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions* (Lund 2012) 13–46.
- Price 2014*: N. Price, Nine Paces from Hel. Time and Motion in Old Norse Ritual Performance. *World Archaeology* 46, 2014, 178–191.
- Price/Mortimer 2014*: N. Price/P. Mortimer, An Eye for Odin? Divine Role-Playing in the Age of Sutton Hoo. *European Journal of Archaeology* 17, 2014, 517–538.
- Raffield 2019*: B. Raffield, Playing Vikings. Militarism, Hegemonic Masculinities, and Childhood Enculturation in Viking Age Scandinavia. *Current Anthropology* 60, 2019, 813–835.
- Rappaport 1999*: R. A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology (Cambridge 1999).
- Renfrew 2007*: C. Renfrew, Ritual and Cult in Malta and Beyond. Traditions of Interpretation. In: D. A. Barrowclough/C. Malone (Hrsg.), *Cult in Context. Reconsidering Ritual in Archaeology* (Oxford 2007) 8–13.
- Rosaldo 1993*: R. Rosaldo, Introduction. Grief and a Headhunter's Rage. In: R. Rosaldo (Hrsg.), *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis* (Boston 1993) 1–23.
- Rosenblatt et al. 1976*: P. C. Rosenblatt/D. A. Jackson/R. P. Walsh, Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective (Haven, Connecticut 1976).
- Runer/Sillén 2014*: J. Runer/P. Sillén, Liv och död för tusen år sedan. Ett tidigkristet gravfält i Rissne, RAÄ 193, Spånå socken, Stockholms stad, Stockholms län. Särskild arkeologisk undersökning (Upplands Väsby 2014).
- Sawyer 2000*: B. Sawyer, *The Viking-Age Rune-Stones. Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia* (Oxford 2000).
- Saxe 1970*: A. Saxe, *Social Dimensions of Mortuary Practices* (Michigan 1970).
- Schmidt 2005*: S. J. Schmidt, Stichwort ‚Kommunikationstheorie‘. In: A. Nünning (Hrsg.), *Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaften*. Sammlung Metzler 351 (Stuttgart 2005) 92–97.
- Scholz et al. 2017*: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives*. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017).

- Semple/Williams 2015*: S. Semple/H. M. R. Williams, Landmarks of the Dead. Exploring Anglo-Saxon Mortuary Geographies. In: M. C. Hyer/G. R. Owen-Crocker/J. Baker (Hrsg.), *The Material Culture of the Built Environment in the Anglo-Saxon World*. Exeter Studies in Medieval Europe (Liverpool 2015) 137–161.
- Shanks 2007*: M. Shanks, Symmetrical Archaeology. *World Archaeology* 39, 2007, 589–596.
- Shilling 1993*: C. Shilling, *The Body and Social Theory* (London 1993).
- Shilling/Mellor 1996*: C. Shilling/P. Mellor, Embodiment, Structuration Theory and Modernity. *Mind/Body Dualism and the Repression of Sensuality*. *Body & Society* 2, 1996, 1–15.
- Staecker 2009*: J. Staecker, Geschlecht, Alter und materielle Kultur. Das Beispiel Birka. In: S. Brather/D. Geuenich/C. Huth (Hrsg.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag (Berlin 2009) 475–500.
- Staecker/Toplak 2019*: J. Staecker/M. S. Toplak (Hrsg.), *Die Wikinger*. Entdecker und Eroberer (Berlin 2019).
- Staecker et al. 2018*: J. Staecker/M. S. Toplak/T. Schade, Multimodalität in der Archäologie. Überlegungen zum Einbezug von Kommunikationstheorien in die Archäologie anhand von drei Fallbeispielen. *IMAGE* 28, 2018, 61–106.
- Stenberger 1942*: M. Stenberger, En ryttargrav på Ihrefältet. *Gotländskt arkiv*. Meddelanden från Föreningen Gotlands Fornvänner 14, 1942, 25–32.
- Tajfel 1975*: H. Tajfel, Soziales Kategorisieren. In: S. Moscovici (Hrsg.), *Forschungsgebiete der Sozialpsychologie* 1 (Frankfurt am Main 1975) 343–380.
- Tajfel 1982*: H. Tajfel, *Gruppenkonflikt und Vorurteil*. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen (Bern 1982).
- Tarlow 1999*: S. Tarlow, *Bereavement and Commemoration*. An Archaeology of Mortality (Oxford 1999).
- Tarlow 2000*: S. Tarlow, Emotion in Archaeology. *Current Anthropology* 41, 2000, 713–746.
- Tarlow 2012*: S. Tarlow, The Archaeology of Emotion and Affect. *Annual Review of Anthropology* 41, 2012, 169–185.
- Tesch 2015*: S. Tesch, A Lost World? Religious Identity and Burial Practices During the Introduction of Christianity in the Mälaren Region, Sweden. In: C. Ruhmann/V. Brieske (Hrsg.), *Dying Gods – Religious Beliefs in Northern and Eastern Europe in the Time of Christianisation*. *Neue Studien zur Sachsenforschung* 5 (Stuttgart 2015) 191–210.
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (eds.), *Waters*. Conference Proceedings for “Waters as a Resource” of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). *RessourcenKulturen* 11 (Tübingen 2020) 9–19.
- Theuws/Alkemade 2000*: F. C. W. J. Theuws/M. Alkemade, A Kind of Mirror for Men. Sword Depositions in Late Antique Northern Gaul. In: F. C. W. J. Theuws/J. L. Nelsen (Hrsg.), *Rituals of Power*. From Late Antiquity to the Early Middle Ages. *Transformation of the Roman World* 8 (Leiden 2000) 401–477.
- Thunmark-Nylén 2000*: L. Thunmark-Nylén, *Die Wikingerzeit Gotlands*. IV:1-3 – Katalog. WKG 4 (Stockholm 2000).
- Thunmark-Nylén 2006*: L. Thunmark-Nylén, *Die Wikingerzeit Gotlands*. III:1-2 – Text. WKG 3 (Stockholm 2006).
- Toplak (in Vorbereitung)*: M. S. Toplak, Zwischen lokalen Traditionen und kultureller Integration. Kontinuität und Wandel in den spätwikingerzeitlichen Bestattungen auf dem Gräberfeld von Havor, Hablingbo sn, auf Gotland (Tübingen [in Vorbereitung]).

- Toplak 2016*: M. S. Toplak, Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Kopparsvik auf Gotland. Studien zu neuen Konzepten sozialer Identitäten am Übergang zum christlichen Mittelalter (Tübingen 2016).
- Toplak 2017a*: M. S. Toplak, ‚Deviant Burials‘ und Bestattungen in Bauchlage als Teil der Norm. Eine Fallstudie am Beispiel der Wikingerzeit Gotlands. *Frühmittelalterliche Studien* 51, 2017, 39–56.
- Toplak 2017b*: M. S. Toplak, Burial Archaeology und Embodiment. Der tote Körper im ‚Zerrspiegel des Lebens‘. *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 45, 2017, 125–152.
- Toplak 2018a*: M. S. Toplak, Deconstructing the Deviant Burials. Kopparsvik and the Rite of Prone Burials in Viking Age Scandinavia. *META. Historisk arkeologisk tidskrift*, 2018, 79–109.
- Toplak 2018b*: M. S. Toplak, The Dead as Resource. The Utilization of Death and Burial for the Construction of Social Identity and Legitimacy in Viking Age Scandinavia. *Quaestiones Medii Aevi Novae* 23, 2018, 67–93.
- Toplak 2019a*: M. S. Toplak, Körpermodifikationen als Embodiment von sozialer Identität und als soziokulturelle Ressource. Das Fallbeispiel der artifiziellen Schädeldeformationen in der skandinavischen Wikingerzeit. *Germania* 97, 2019, 93–129.
- Toplak 2019b*: M. S. Toplak, The Warrior and the Cat. A Re-Evaluation of the Roles of Domestic Cats in Viking Age Scandinavia. *Current Swedish Archaeology* 27, 2019, 212–245.
- Toplak 2021*: M. S. Toplak, Horse Burials on Viking Age Gotland. Between Mounted Warriors and Totemic Animals. In: L. Gardeła/K. Kajkowski (Hrsg.), *Animals and Animated Objects in Past Societies*. 3 International Interdisciplinary Meetings „Motifs through the Ages“ (Turnhout [im Druck]).
- Turner 2003*: V. Turner, Liminalität und Communitas. In: A. Belliger/D. J. Krieger (Hrsg.), *Ritualtheorien*. Ein einführendes Handbuch (Opladen 2003) 249–260.
- Ucko 1969*: P. J. Ucko, Ethnography and the Archaeological Interpretation of Funerary Remains. *World Archaeology* 1, 1969, 262–280.
- van Gennep 1960*: A. van Gennep, *The Rites of Passage* (London 1960).
- van Gennep 2005*: A. van Gennep, *Übergangsriten*. Campus Bibliothek (Frankfurt am Main 2005).
- Veit 2003*: U. Veit, Menschen – Objekte – Zeichen. Perspektiven des Studiums materieller Kultur. In: U. Veit/T. Kienlin/C. Kümmel/S. Schmidt (Hrsg.), *Spuren und Botschaften*. Interpretationen materieller Kultur. *Tübinger Archäologische Taschenbücher* 4 (Münster 2003) 17–28.
- Vogt 2009*: C. P. Vogt, Art of Dying, The (Ars Moriendi). In: C. Bryant/D. Peck (Hrsg.), *Encyclopedia of Death and the Human Experience* (Thousand Oaks 2009) 70–72.
- Williams 1998*: H. M. R. Williams, Monuments and the Past in Early Anglo-Saxon England. *World Archaeology* 30, 1998, 90–108.
- Williams 2001*: H. M. R. Williams, Death, Memory and Time. A Consideration of the Mortuary Practices at Sutton Hoo. In: C. Humphrey/W. M. Ormrod (Hrsg.), *Time in the Medieval World* (York 2001) 35–71.
- Williams 2003*: H. M. R. Williams (Hrsg.), *Archaeologies of Remembrance*. Death and Memory in Past Societies (New York, NY 2003).
- Williams 2005*: H. M. R. Williams, Animals, Ashes & Ancestors. In: A. Pluskowski (Hrsg.), *Just Skin and Bones? New Perspectives on Human-Animal Relations in the Historical Past*. *BAR International Series* 1410 (Oxford 2005) 19–40.
- Williams 2006*: H. M. R. Williams, *Death and Memory in Early Medieval Britain*. *Cambridge Studies in Archaeology* (Cambridge 2006).
- Williams 2007a*: H. M. R. Williams, Depicting the Dead. Commemoration Through Cists, Cairns and Symbols in Early Medieval Britain. *Cambridge Archaeological Journal* 17, 2007, 145–164.



- 
- Williams 2007b*: H. M. R. Williams, The Emotive Force of Early Medieval Mortuary Practices. *Archaeological Review from Cambridge* 22, 2007, 107–123.
- Williams 2010*: H. M. R. Williams, At the Funeral. In: M. Carver/A. Sanmark/S. Semple (Hrsg.), *Signals of Belief in Early England. Anglo-Saxon Paganism Revisited* (Havertown 2010) 67–82.
- Williams 2013*: H. M. R. Williams, Death, Memory, and Material Culture. Catalytic Commemoration and the Cremated Dead. In: S. Tarlow/L. N. Stutz (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial. Oxford Handbooks in Archaeology* (Oxford 2013).
- Williams 2014*: H. M. R. Williams, Memory Through Monuments. Movement and Temporality in Skamby's Boat Graves. In: H. Alexandersson/A. Andreeff/A. Bünz (Hrsg.), *Med hjärta och hjärna. En vänbok till professor Elisabeth Arwill-Nordbladh. GOTARC. Series A 5* (Göteborg 2014) 397–413.
- Williams 2016*: H. M. R. Williams, Ancient Landscapes and the Dead. The Reuse of Prehistoric and Roman Monuments as Early Anglo-Saxon Burial Sites. *Medieval Archaeology* 41, 2016, 1–32.
- Witmore 2007*: C. L. Witmore, Symmetrical Archaeology. Excerpts of a Manifesto. *World Archaeology* 39, 2007, 546–562.
- Zachrisson 1994*: T. Zachrisson, The Odal and its Manifestation in the Landscape. *Current Swedish Archaeology* 2, 1994, 219–238.



Thomas Thiemeyer

## Identität

Schlüsselwörter: Diversität, Gemeinschaft, Homogenität, Identität, Identitätspolitik, Kultur, Leitkultur

### Zusammenfassung

Was bedeutet kollektive Identität im kulturwissenschaftlichen Sinne? Danach fragt der folgende Beitrag und versucht zunächst Identität anhand der drei Kategorien Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz zu umreißen. Es geht ihm um Gruppenidentität, die auf Zusammengehörigkeit mehrerer Menschen bzw. Abgrenzung von anderen Menschen zielt durch Rückgriff auf vermeintlich gemeinsame Werte, Traditionen oder Merkmale. Genauer wird gefragt: Was ist der politische Nutzen des Identitäts-Begriffs? Und welche Rolle spielt er im Kontext des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN?

### Summary

What is the meaning of collective identity within the framework of cultural studies? This is the central question of the following paper that first tries to trace identity using the categories of continuity, coherence and consistency. It focuses on group identity, which aims to socially bond people or separate them from others by the use of supposed common values, traditions or characteristics. More specifically, the political utility of the concept of identity is scrutinised. What is its role if analysed with the theoretical framework of SFB 1070 RESOURCECULTURES?

Identität (von lat. *idem*, der-, die-, dasselbe) definiert der Duden im psychologischen Sinne „als ‚Selbst‘ erlebte innere Einheit der Person“. Diese innere Einheit ist Voraussetzung, damit ein

Mensch ein Verhältnis zu sich selbst aufbauen kann, so dass er in sich etwas sieht, das ihn als Person kennzeichnet, etwas, das ihn von anderen Personen unterscheidet oder ihn diesen ähnlich macht. Das ist möglich, weil Identität – folgt man dem Sozialpsychologen Jürgen Straub – drei Merkmale aufweist: Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz.

Unter Kontinuität versteht Straub die „temporale Einheit des Selbst“ (Straub 2004, 285). Der Mensch nimmt sich trotz aller möglichen Zufälle und Veränderungen im Laufe der Zeit immer als Wesen wahr, das im Kern gleichgeblieben ist. Dafür passt er sein Selbstbild stetig an neue Gegebenheiten an, indem er es – allen Zu- und Wechselfällen zum Trotz – in plausible Narrative einbettet. Das Erzählen von Geschichten ist der „wohl wichtigste [...] Modus einer auf Kontinuität und Identität zielenden Synthese temporaler Differenz“, da es Kontingenzen (also Zusammenhänge, die nicht zwangsläufig sind, sondern auch ganz anders aussehen könnten) sinnvoll verwebt (Straub 2004, 286). Misslingt dies, droht der Identitätsverlust, der sich zum Beispiel als Trauma auswirken kann. Kohärenz heißt also, „[...] dass unter Identität auf synchroner Ebene ein stimmiger Zusammenhang zu verstehen ist, eine Struktur, die aus miteinander verträglichen, zueinander passenden Elementen gebildet wird und insgesamt [...] mehr oder anderes darstellt als die bloße Summe ihrer Teile“ (Straub 2004, 287). Damit dieser Zustand einer in sich geschlossenen Identität eintreten kann, muss das Narrativ nicht nur Elemente so zusammenfügen, dass sie sich sinnvoll aufeinander beziehen (Kontinuität und Kohärenz). Es muss auch konsistent sein, das heißt frei von logischen Widersprüchen.

Die hier grob skizzierte Definition beschreibt individuelle Identität, die das Selbstbild von Einzelpersonen betrifft. Im Rahmen des SFB 1070

interessieren uns hingegen vor allem Fragen der kollektiven Identität verstanden als Gruppenidentität, die auf Zusammengehörigkeit mehrerer Menschen beziehungsweise Abgrenzung von anderen Menschen zielt durch Rückgriff auf vermeintlich gemeinsame Werte, Traditionen oder Merkmale (Sprache, Herkunft etc.). Für sie gelten die drei Merkmale Kontinuität, Kohärenz und Konsistenz ebenfalls. Mit Bezug auf Kollektive stellen sie sich allerdings anders dar und werden anders theoretisiert. Ich will deshalb zunächst wissen: Was heißt kollektive Identität in der Kulturwissenschaft? Genauer interessiert mich dann: Was ist der politische Nutzen des Identitätsbegriffs? Und welche Rolle spielt er im Kontext des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN?

### Was heißt Identität in der Kulturwissenschaft?

Mit dem Identitätskonzept versuchen Kulturwissenschaftler kollektive Aktionen zu erklären, die nicht auf Eigeninteressen zurückgehen, sondern auf geteilten Selbstbildern basieren. Diese erzeugen Prinzipien, denen man sich verpflichtet fühlt, also Loyalitäten. „It [the term ‘identity’] is used to highlight non-instrumental modes of action; to focus on self-understanding rather than self-interest“, schreiben Roger Brubaker und Frederick Cooper in ihrem wegweisenden Aufsatz „Beyond ‘Identity’“ (Brubaker/Cooper 2000, 8). Zwar teilen sie die grundlegende Annahme einer gemeinsamen Kultur bestimmter Individuen, die über die Zeiten mehr oder weniger konstant bleibt und deshalb zur Gruppenbildung taugt (s. o. Kontinuität). Anders als essenzialisierende Identitätskonzepte (wie sie im 19. Jh. populär wurden) gehen sie aber nicht von einer Art ‚natürlich‘ gewachsener, durch Tradition determinierter Identität aus, die tief im Innern von uns verwurzelt ist. In diese determinierte Identität, so die Annahme, von der sie sich abgrenzen, werde man hineingeboren. Sie lege in wesentlichen Teilen fest, wer man sei und sein solle. Brubaker und Cooper hingegen gilt Identität als sich permanent wandelnde Zuschreibung von innen und von außen, als etwas, das man nicht hat, sondern das man sich zu einem Gutteil selbst macht. Diese Idee von Identität im Sinne von sich aktiv mit etwas identifizieren spiegelt den Stand

der Debatte in der Kulturwissenschaft wider, und sie liegt auch dem SFB 1070 zugrunde.<sup>1</sup> Sie grenzt sich dezidiert von einem Identitätsbegriff ab, der im 19. Jh. in den europäischen Nationalstaaten groß und wichtig wurde.

Den modernen Nationalstaat, wie er im 19. Jh. entstand, kennzeichnete, dass er sich aus sich selbst heraus legitimieren musste. Er musste eine so überzeugende Idee von sich entwickeln, dass sich seine Mitglieder freiwillig loyal verhielten, weil sie sich von Herzen wünschten, Teil der neuen Nation zu sein. Die Überzeugungsarbeit leistete nicht allein die Politik, sondern sie oblag diversen gesellschaftlichen Gruppen: Literaten, Nationalökonomern, Historikern, Volks- und Völkerkundlern, öffentlichen Intellektuellen, den Bürgern mit ihrem ‚öffentlichen Raisonement‘ (Habermas 1990, 86) in den Cafés oder den Beamten in den Museen und Archiven. Sie alle bauten an der Konstruktion von Nationen mit, die Benedict Anderson 1983 mit seinem inzwischen idiomatischen Begriff als „imaginierte Gemeinschaften“ beschrieben hat (Anderson 2016). „[The nation] is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the mind of each lives the image of their communion“ (Anderson 2016, 6). Imaginiert ist diese Gemeinschaft, weil sie viel zu umfassend und weitläufig ist, als dass es jemals zum Zusammentreffen aller Mitglieder kommen könnte. Die Nation besteht aus einer Gruppe, die man nicht kennt, nie kennenlernen wird und will, sondern die nur als abstrakte Kategorie, als Vorstellung existiert.

Die Nationen und ihre ideologische Grundlage, der Nationalismus, halfen, dass sich Gruppen als Einheiten entlang territorialer Grenzen definierten und sich von anderen Menschen außerhalb des eigenen Staatsgebiets abgrenzen konnten. Sie teilten intellektuell und vor allem emotional eine kollektive Identität, fühlten sich denselben Werten und Normen, Dingen oder Traditionen verpflichtet. Diese Werte, Normen, Dinge oder Traditionen sind in der Regel historisch legitimiert. Sie sind

<sup>1</sup> Vgl. dazu Teuber/Schweizer 2020. Hier wird die Idee von „resources as means for identity construction“ entlang der Kategorien des SFB 1070 dargestellt. Vgl. auch Hardenberg et al. 2017.

Teil der Erinnerungskultur einer Gruppe, also jener Deutungen der Vergangenheit, die einem nationalen Masternarrativ folgen, das sie kontiniert, kohärent und konsistent machen soll. Das ist der Moment, in dem aus den privaten Erinnerungen der vielen eine schlüssige und zusammenhängende „Geschichte im Singular“ (Koselleck 2004, 647 f.) entsteht, die repräsentativ für eine Gruppe ist. Der Soziologe Friedrich Tenbruck hat das einmal als „repräsentative Kultur“ bezeichnet (Tenbruck 1990) – ein Begriff, der im Unterschied zu ‚kollektiver Identität‘ oder ‚Leitkultur‘ den Vorteil hat, dass er weniger statisch und determinierend daherkommt. Was eine Gruppe als ihre repräsentative Kultur akzeptiert, verhandelt sie nämlich stets neu. Dazu später mehr.

Ein Kanonisierungsprozess, wie er sich im Nationalismus beobachten lässt, vollzieht sich zunächst im Gespräch der Zeitzeugen mit ihren ganz subjektiven Geschichten, die aber spätestens mit ihrem Tod verstummen. Danach sind es Medien und Institutionen, die gezielt nur noch bestimmte Narrative aufgreifen und verbreiten und andere ausschließen. Der Übergang vom privaten ‚kommunikativen‘ zum öffentlich ausgehandelten ‚kulturellen Gedächtnis‘, wie es der Ägyptologe Jan Assmann definiert hat (Assmann 1992), ist der Moment, in dem Geschichte gemacht wird.

Geschichte eignet sich zur Identitätsbildung, weil sie den Mitgliedern einer Gruppe gleichsam natürlich und ursprünglich zu sein, also außerhalb des eigenen Einflusses zu liegen scheint. „Alles, was durch Vergangenheit bestimmt ist – Herkunft, Sprache, Ethnie, kulturelle Formen, Religion –, gilt als dem freien Willen entzogen. Erst durch diese immer schon vorgeprägte Konvergenz der Einzelwillen scheint es erträglich, sich dem Mehrheitswillen auszuliefern. Es ist die Ideologie eines unschuldigen, weil historisch vorgegebenen Konformismus“ (Zielcke 2016). Das heißt, Geschichte legitimiert, weil sie auf dem (falschen) Glauben aufbauen kann, dass etwas immer schon so gewesen sei. In diese vermeintlich ‚natürliche‘ Ordnung hat man sich einzufügen. Sie scheint von selbst grundlegende Regeln des Zusammenlebens zu bestimmen, die niemand infrage stellt: „Es war schon immer so.“ So erzeugt sie stabile Gruppenidentität, die insbesondere für selbstbestimmte Gebilde wie die modernen Nationalstaaten

lebenswichtig ist. Der Nationalismus führte mittelfristig dazu, dass – wie Thomas Eriksen (2014) das einmal so schön festgestellt hat – viele kleine Unterschiede zwischen den Menschen zugunsten weniger großer Unterschiede zwischen Staaten aufgelöst wurden. Er band die Idee von kollektiver Identität an den Nationalstaat, den er als homogene Einheit ohne störende Binnendifferenzen darstellte.

Diese Grundidee des Ethnonationalismus, der Menschen nach regionaler Herkunft (und damit verbunden oft Religion oder ‚Kultur‘) unterteilt und kategorial voneinander scheidet, ist im 21. Jh. in die Kritik geraten und mit ihr das Konzept der kollektiven Identität. Zwei Gründe sprechen gegen dieses Konzept: Erstens essenzialisiert es. Die Rede von kollektiver Identität suggeriert Gleichartigkeit aller Individuen einer Gruppe. Sie geht davon aus, dass es so etwas wie eine natürlich gewachsene Gruppenkultur (oft Nationalkultur oder Heimatkultur) gebe, der sich der Mensch unterzuordnen habe. De facto – siehe Brubaker und Cooper – machen sich Menschen eine Identität auch zu eigen und verändern sie immer wieder. Sie **identifizieren sich** mit etwas. Deshalb spricht die Kulturwissenschaft heute lieber von Zugehörigkeit („belonging“) als von Identität, weil sie damit den Moment des Herstellens betonen will – und was hergestellt wurde, kann man wieder verändern. Allerdings bleibt der Herkunftskontext immer konstitutiv für die eigene Identität – zum einen, weil man in ihm sozialisiert wurde, er einem also grundlegende Verhaltensweisen oder Wertvorstellungen als normal erscheinen ließ, zum anderen, weil andere Menschen eine Person oft über ihre Herkunft identifizieren. Das heißt auch wenn man sich bewusst von seiner Herkunftsgruppe distanziert, weil man sich ihr nicht mehr zugehörig fühlt oder zu einer anderen Gruppe gehören will, muss man sich doch stets zu ihr verhalten. Sie bleibt ein Fundament des eigenen Selbstbildes – ob positiv als Orientierungspunkt oder negativ als Kontrast.

Zweitens verstanden sich die Nationalstaaten des 19. und 20. Jh. als homogene Gesellschaften mit einer einheitlichen Nationalkultur, die für alle verbindlich war. Heute leben wir in Migrationsgesellschaften, die anerkennen, dass der permanente Wechsel ihrer Mitglieder sie kennzeichnet. Längst plädieren Sozialwissenschaftler dafür,



unser Verständnis von Gesellschaft vom Nationalstaat abzukoppeln und sie nicht mehr territorial zu definieren. Das hieße, sich von dem Gedanken zu verabschieden, dass die Menschen **eines Landes** über eine gemeinsame ‚repräsentative Kultur‘ verfügen, der ihre größte Loyalität gilt und über die sie sich am stärksten als Gruppe identifizieren. Stattdessen wissen wir, dass die Gemeinsamkeiten zwischen den Bewohnern der europäischen Metropolen mitunter größer sind als die Gemeinsamkeiten des Berliners mit dem Einwohner des schwäbischen Marbach und dass in den sozialen Netzwerken ganz neue Gruppen als digitale Parallelgesellschaften innerhalb der nationalen Staatsgrenzen existieren. Nicht mehr Homogenität, sondern Vielfalt, nicht mehr Einheit, sondern starke Binnendifferenz ist der Normalzustand dieser transnationalen Gesellschaften (die freilich immer noch als Nationalstaaten verfasst sind; vgl. dazu Assmann 2020).

Die Komplexität nimmt zu, allen voran bei jenen Theorien, die davon ausgehen, dass sich Gesellschaften permanent durch Einflüsse von außen verändern und auch schon immer verändert haben, nur haben sie das lange Zeit ausgeblendet. Der Einwanderer, der eine ‚Leitkultur‘ herausfordert, ist nur das augenfällige Symptom dieser Dynamik, die vor allem die Mehrheitsgesellschaft betrifft, weil auch sie sich verändern muss. Aus dieser Perspektive ist die Mehrheitsgesellschaft, also jene, die Normen setzen und verteidigen kann, Teil des Problems, weil sie systematisch ausgrenzt – Migranten ebenso wie andere Minderheiten oder benachteiligte Gruppen (Homosexuelle, Schwarze, Frauen etc.). So infrage gestellt, verliert Identität als Konzept ihre Unschuld, weil sie **strukturell** mit Diskriminierung verknüpft ist.

Zudem kann in Migrationsgesellschaften nicht länger vorausgesetzt werden, dass die Grundlagen ‚unserer Identität‘ allen bekannt sind, die hier leben beziehungsweise, dass sie allen gleich wichtig sind. Überhaupt wird auf einmal alles verhandelbar, was ‚unsere Identität‘ sein könnte. Und nicht nur das: Verhandelbar wird auch, was früher ‚unsere Identität‘ gewesen sein könnte, in welche Traditionslinien wir uns einschreiben. Die Erinnerungskultur fragmentiert: Je unterschiedlicher die historischen Traditionslinien sind, in denen

sich die Menschen einer Gesellschaft verorten, desto bunter wird der Strauß der Ereignisse und Personen, derer man gedenken soll – und desto mehr tradierte Geschichtsnarrative werden infrage gestellt. In Deutschland zum Beispiel finden aktuell intensive Debatten über den Umgang mit der deutschen Kolonialzeit statt, die sich vor allem an den Sammlungsbeständen der Völkerkundemuseen festmachen. Dieses Thema galt der deutschen Gesellschaft jahrzehntelang als nicht weiter der Rede wert und wird erst jetzt, wo Deutschland sich mit dem Gedanken vertraut macht, Einwanderungsland zu sein (was es längst ist), Teil größerer öffentlicher Debatten, die unter anderem mit dem Berliner Humboldt Forum zu tun haben (Thiemeyer 2019).

### Die politische Nutzung des Identitäts-Begriffs

Identität, so viel sollte klar geworden sein, ist ein politischer Begriff. Er steht im Dienste bestimmter Interessen und soll helfen, Gruppen zu bilden und sie von anderen Gruppen zu unterscheiden. Gerne tritt Identität im Verbund mit dem (ethnischen) Kulturbegriff auf und lässt sich in der auf Johann Gottfried Herder zurückgehenden Gleichung fassen: ein Territorium = ein Volk = eine Kultur/Identität (zur Kritik dieser Idee s. o.). So genutzt gelten nur solche Unterschiede als ‚kulturell‘, die wichtig für die Identitätsbildung von Gruppen sind. Die Kultur- und Ethnowissenschaften haben diese Form der Differenzmarkierung vielfach kritisiert und unter anderem als ‚Kulturalismus‘ gebrandmarkt. Kulturalismus ist für den indischen Ethnologen Arjun Appadurai die Instrumentalisierung von Differenzen, die als kulturell markiert sind, um Politik zu betreiben. Dann geht es zum Beispiel um die Anerkennung von Minderheiten in Nationalstaaten, die aufgrund ihrer ‚Kultur‘ als gesonderte Rechtssubjekte behandelt werden wollen (Appadurai 1996). Aus dieser Haltung entstand im späten 20. Jh. eine eigene Form der politischen Auseinandersetzung, die wir heute mit dem Begriff der Identitätspolitik fassen.

Der liberale Politikwissenschaftler Francis Fukuyama (2019) hat Identitätspolitik im Kern auf den Wunsch nach Anerkennung der eigenen

Würde durch andere zurückgeführt. Darum – das ist Fukuyamas zentrale These – geht es letztlich bei allen Identitätskonflikten. Anerkennung durch andere liege der Identitätspolitik zugrunde. Auf ihr basiere eine „Politik des Unmuts“ (Fukuyama 2019, 23), die behauptet, die Würde der eigenen Gruppe sei verletzt worden und müssen wiederhergestellt werden. „Letztlich ist es das innere Gefühl der Würde, das nach Anerkennung drängt. Es genügt nicht, dass ich über ein Selbstwertgefühl verfüge, wenn andere Menschen es nicht öffentlich anerkennen oder, schlimmer noch, wenn sie mich herabsetzen oder meine Existenz nicht zur Kenntnis nehmen. Selbstachtung geht aus der Achtung durch andere hervor“ (Fukuyama 2019, 27).

Anker für kollektive Identität in den säkularen demokratischen Staaten der Moderne ist für Fukuyama Kultur: „Der moderne Mensch“, zitiert er den Philosophen und Sozialanthropologen Ernest Gellner, „ist nicht loyal gegenüber einem Monarchen oder einem Land oder einer Religion, was immer er selbst sagen mag, sondern gegenüber einer Kultur“ (Gellner 1991, 55). Die Idee von Kultur als Kategorie, die Menschen nach Herkunft klassifiziert, etablierte sich im 19. Jh. in den neugebildeten Nationalstaaten und ist eng verbunden mit der Entwicklung des Kapitalismus. Ein Kulturbegriff, der Menschen nach Nation, Ethnie oder Religion sortiert, schreibt Unterschiede zwischen Gruppen fest und unterstellt, dass alle Menschen ‚einer Kultur‘ gleich seien. Er geht davon aus, dass diese Menschen vor allem das sind, was ‚ihre Kultur‘ ihnen vorgibt. Sie können nicht anders. Dieser Ethnonationalismus machte ein leicht verständliches Identitätsangebot: Du gehörst zu denen, die Du verstehst und die dieselbe Kultur haben wie Du. Alle anderen, auch wenn sie am selben Ort leben, gehören nicht dazu.

Menschen unterschiedlicher Kulturen – darauf läuft dieses Denken hinaus – können sich nur bedingt einander annähern, weil sie ‚von Kultur aus‘ verschieden sind: Der Moslem sei eben fundamental anders als der Christ, der Türke eben kein Deutscher. Dieser Kulturalismus wird als zeitgenössischer Widergänger des Rassismus gesehen, weil er Menschen auf Kategorien festlegt, denen sie nicht entkommen können. So wie vormals die Hautfarbe Menschen unhintergebar trennte, so

trennten heute Religion und Herkunft eine ‚Kultur‘ von einer anderen (Appadurai 1996). In der Logik dieses Kulturbegriffs liegt es, dass sich eine Kultur einer anderen anpassen (unterordnen) muss, weil ein harmonisches Miteinander anders nicht möglich erscheint. Die zugrundeliegenden ‚kulturellen‘ Identitäten gelten als zu different, als dass sie sich jemals versöhnen ließen.<sup>2</sup>

In Deutschland führen wir ähnliche Auseinandersetzungen über die nationale Identität unter Schlagworten wie ‚deutsche Leitkultur‘ oder ‚Integration‘. Deutsche Leitkultur zielt auf einen Kanon verbindlicher Werte, Traditionen und Normen, die die Mehrheitsgesellschaft meint gegen vermeintlich Fremde verteidigen zu müssen. Leitkultur ist das Gegenteil von Willkommenskultur, weil sich in ihr ein harmloser Kulturbegriff, bei dem es um konsensfähige Regeln für Gruppen geht, mit einem ethnisierten Kulturverständnis mischt, das auf Abgrenzung zielt (Thiemeyer 2017). Ähnlich wie der Begriff ‚Integration‘ ist eine solche Leitkultur mit der Idee verbunden, die Anderen müssen sich anpassen, während die Mehrheitsgesellschaft sich nicht zu ändern braucht. Die ‚Anderen‘ sind in Deutschland nach wie vor national, ethnisch oder religiös markiert, zum Beispiel als Muslime oder ‚Deutsche mit Migrationshintergrund‘, selbst wenn sie hier geboren wurden und nie woanders gelebt haben. Diese tief verwurzelte nationalstaatlich-genealogische Identitätsgewissheit ist bedroht (und wird deshalb umso stärker mit lautem Populismus verteidigt), seitdem sich Deutschland mit dem Gedanken vertraut macht, Einwanderungsland zu sein. Demografisch ist das längst der Fall: Ein Viertel der deutschen Bevölkerung ist während der letzten drei Generationen nach Deutschland gekommen. Im Bewusstsein der Gesellschaft und politisch ist die Neuorientierung hingegen nicht abgeschlossen, vielleicht hat sie noch nicht einmal wirklich begonnen: Doch die Novelle des Einwanderungsrechts, die im Jahr 2000 in Kraft getreten ist, markiert eine Zäsur. Sie weichte den Grundsatz des *ius sanguinis* (Geblütsrecht) auf,

<sup>2</sup> Samuel Huntingtons einflussreiche Idee eines ‚Kampfes der Kulturen‘ entspringt einer solchen Perspektive (Huntington 1998).

also der über Generationen verbürgten Zugehörigkeit zur deutschen Nation als Voraussetzung für legitimes Deutschsein.

Begrifflich gibt es längst alternative Identitätskonzepte, die der Realität einer Einwanderungsgesellschaft Rechnung zu tragen versuchen und dafür einen anderen Kulturbegriff aufbieten – Konzepte wie Verfassungspatriotismus, Interkultur und repräsentative Kultur.

Die Begriffe Verfassungspatriotismus und Interkultur sind aus dem Geiste postnational(istisch)er Identitätsangebote geboren. Der Politikwissenschaftler Dolf Sternberger hat die Idee des Verfassungspatriotismus Ende der 1970er Jahre in die Debatte eingebracht, bevor Jürgen Habermas sie popularisierte. Verfassungspatriotismus grenzt sich von ethnisch-kulturellen Konzepten des Deutschtums wie von der Idee der Sprach- und Abstammungsgemeinschaft ab. Dieser Patriotismus findet seine identitätsstiftenden Merkmale in den universellen Prinzipien der Verfassung und den Institutionen und Verfahren des Rechtsstaats: Demokratie, Menschenrechte, Meinungsfreiheit et cetera. Er ist ein abstrakter Patriotismus, der auf eine „ernüchterte politische Identität“ zielt (Habermas 2003, 113). Kritikern gilt er als unspezifisch, ‚blutleer‘ und gefühlsarm. Er könne nicht die gelebte Kultur berücksichtigen und emotionale Bindungen an ein Gemeinwesen herstellen.<sup>3</sup>

Einen zweiten postnationalen Begriff hat vor sieben Jahren der Publizist Mark Terkessidis (2015) laciert: Interkultur. Angelehnt an Ideen von Roosevelt Thomas (1991), der die Diversity-Debatte der USA nachhaltig beeinflusst hat, plädiert Terkessidis für einen Identitäts- und Gesellschaftsbegriff, der nicht mehr von einer Normgruppe ausgeht, an die sich alle anderen anpassen müssen, sondern der kulturelle Differenz als Wert an sich erkennt. In einem solchen Konzept gibt es nicht die richtige Norm, sondern sie akzeptiert das Nebeneinander diverser Lebensentwürfe und sieht es als Chance. Ansatzpunkt der Interkultur ist ‚Barrierefreiheit‘, also die Idee, gesellschaftliche und politische Rahmenbedingungen zu schaffen, die möglichst wenige Menschen ausgrenzen und

so allen ähnliche Startchancen geben. Interkultur versteht Terkessidis als eine Kultur des Dazwischen, eine „Struktur im Wandel“ (Terkessidis 2015, 131). Erst wenn die Mehrheitsgesellschaft erkenne, wo und wie sie systematisch mithilfe impliziter Kulturkonzepte ausgrenzt (etwa indem sie Kinder von Migrant\*innen automatisch nicht als Deutsche ansieht und sie nach ihrer ‚Heimat‘ fragt), können Institutionen und Mentalitäten entstehen, die einer diversen Gesellschaft angemessen seien.

Längst vergessen ist schließlich ein Begriff, den der Tübinger Soziologe Friedrich Tenbruck 1990 nutzte, ohne aufs (Post-)Nationale abheben zu wollen: repräsentative Kultur. Tenbruck definierte sie als „eine gesellschaftliche Tatsache, [die] Ideen, Bedeutungen und Werte erzeugt, die Kraft faktischer Anerkennung wirksam werden. Sie umfasst dann jene Überzeugungen, Verständnisse, Weltbilder, Ideen und Ideologien, die das soziale Handeln beeinflussen, weil sie entweder aktiv geteilt oder passiv respektiert werden [...]. Repräsentative Bestände bilden sich eben dann heraus, wenn irgendwelche ‚Ideen‘ (im weitesten Sinne des Begriffs) Anklang und Anhang finden, bis sie zu allgemeiner Gültigkeit gelangen“ (Tenbruck 1990, 29, 37). Ein solcher Kulturbegriff ist sich seiner eigenen Konstruiertheit bewusst und vermeidet zu suggerieren, dass das, wovon er spricht, Tatsachen sind, über die man nicht verhandeln kann. Er nennt das repräsentativ für eine Gruppe, was ihre Mitglieder anerkennen und nicht das, was schon immer so gewesen ist. Identitäten, die so konzipiert sind, sind sensibel für die unterschwelligen, informellen Prozesse, in denen sich eine Gesellschaft ihre Kultur von unten erschafft und mit der sich die meisten ihrer Mitglieder freiwillig identifizieren. So ein Verständnis von Kultur und Identität entspricht im Wesentlichen den Konzepten des SFB 1070.

### **Welche Rolle spielt Identität im Kontext des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN?**

Eine der Grundideen des SFB 1070 ist es, einen kulturwissenschaftlichen Ressourcenbegriff zu entwickeln. Dieser hilft zu verstehen, was Menschen als Ressourcen bewerten und wie sie Ressourcen wahrnehmen. Erkennbar wird das an

<sup>3</sup> Ausführlich zum ideengeschichtlichen Kontext und zur Kritik des Konzepts siehe Müller 2010.

dem Umgang mit Ressourcen, also an der Art und Weise, wie Menschen etwas, das ihnen als bedeutsam oder wertvoll gilt, nutzen. Die Behauptung des SFB 1070 ist es, dass an den Ressourcen und RessourcenKomplexen einer Gesellschaft (verstanden als das Zusammenspiel unterschiedlicher Faktoren, die eine Ressource konstituieren) und ihrer Veränderung im Laufe der Zeit (RessourcenGefüge) die (veränderbaren) Identitäten einer Gruppe erkennbar werden. Das codiert der Begriff RessourcenKulturen: „Im **Vergleich** zwischen Gruppen kann man so auf Kulturen im Plural schließen, also Unterschiede oder Gemeinsamkeiten zwischen sozialen Gruppen erkennen. RessourcenKomplexe und RessourcenGefüge stellen hier Analysekategorien dar, mit denen übliche Untersuchungsperspektiven auf vermeintlich homogene Kulturen und untergeordnete Subsysteme oder Kategorien wie Ökonomie, Verwandtschaft, Umwelt, materielle Kultur etc. aufgebrochen werden konnten.“<sup>4</sup>

Um nicht der Gefahr zu erliegen, Kulturen zu homogen zu betrachten, ihnen also eine einheitliche kollektive Identität zuzuschreiben, die ihrer tatsächlichen Heterogenität widerspricht, wird der Kulturbegriff dabei geöffnet. „Dabei ist klar, dass jede Gruppe in Untergruppen zerfällt, die nicht homogen, sondern heterogen sind. ‚Kulturen‘ sind ebenso wie Gesellschaften z. B. stratifiziert, kennen also verschiedene ökonomische Klassen oder Milieus. In ihnen leben Menschen unterschiedlicher Generationen, Religionen und Herkünfte zusammen, und immer können sich nur bestimmte dieser Gruppen durchsetzen und ‚ihrer Kultur‘ ein spezifisches Gepräge geben. Kurzum: Kulturen sind immer von Machtstrukturen durchzogen, die im Kontext von Ressourcenverteilung, Anordnung, Bestimmung reproduziert oder auch durchbrochen werden.“

Es gilt, die in solchen Konstruktionen unterdrückten Seiten reflexiv einzubeziehen und zu benennen, also auch der Frage nachzugehen, welche Teile von Kulturen, welche einzelnen Gruppen prominent sichtbar gemacht werden, in der Arbeit an Identitätsbildung repräsentiert werden, und

welche nicht. In der Regel sind unterschiedliche Gruppen diskursmächtig und es können Parallelgesellschaften entstehen. Freilich kommt es immer wieder zu Neubewertungen, wodurch vormals marginale Positionen hegemonial werden können und umgekehrt, wodurch aber auch Verflechtungen und neue Positionen entstehen können.“<sup>5</sup>

Weitergedacht erwächst daraus eine kritisch-distanzierte Haltung zum Kultur- und Identitätsbegriff, die beide Begriffe nicht abwickelt, sondern sie als Begriffe der Wissenschaft wie der Alltagswelt aufgreift und anders besetzt. Ein solches Verständnis von (Ressourcen)Kulturen im Plural fragt nach den Praktiken, mit denen Identitäten gebildet werden, nach den Prozessen des Sich-Identifizierens. Es verweist auf die symbolische Funktion von Ressourcen und konzipiert Identitäten als situierte, also zeit- und raumbedingte Selbstbeschreibungen und Fremdzuschreibungen und ist offen für Konzepte, die über die gängigen Differenzkategorien hinausgehen. Ein solches Konzept hat zum Beispiel der Anthropologe Mario Blaser als „politische Ontologie“ gekennzeichnet (Blaser 2013). Blaser plädiert dafür, die Erfassung von Differenzen über Kultur durch den Begriff der Ontologie zu ersetzen, um einen Unterschied zwischen Identitätspraktiken (= Kultur) und Praktiken der Weltbeschreibung („worlding“; Ontologie) machen zu können. Letzteres würde die Einsicht enthalten, dass das eigene (westliche) Kategoriensystem an Grenzen stößt und gegebenenfalls andere Formen der Welterklärung besser zur ‚Realität‘ passen. Politisch sind diese Ontologien, weil sie sich ‚politisch sensibel‘ gegenüber anderen Ontologien verhalten, also andere Deutungen der Welt jenseits des westlich-aufgeklärten Rationalismus ernst nehmen und sie als gleichberechtigte Denkmöglichkeiten zulassen. Das bedeutet, einen anderen Problemhorizont anzuerkennen und einzunehmen, also zu einer anderen „modality of analysis or critique“ (Blaser 2013, 552) zu kommen.

Im SFB 1070 leistet diese Verschiebung des Problemhorizonts das Ressourcenkonzept. Es versucht, die bekannten Perspektiven zu

<sup>4</sup> Entnommen aus der Antragsskizze für die dritte Förderphase des SFB.

<sup>5</sup> Aus der Antragsskizze für die dritte Förderphase des SFB.

dezentrieren, um soziale Phänomene und vermeintlich kollektive Identitäten anders einzuordnen. Allen voran der Analysefokus auf Verbindungen, Praktiken, Prozesse und – das als neuer Fokus – Machtgefüge folgt einer Kritik an identitären Kulturbegriffen, wie sie früh Lila Abu-Lughod (1996) formuliert hat. Kultur, so der Kernvorwurf von Abu-Lughod, schreibe die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderen als klare Scheidelinie fest und fördere entsprechende Forschungspraktiken. Deshalb müsse man „gegen Kultur schreiben“, um diesem Schematismus – der kategorial zum Beispiel zwischen dem westlichen Forscher und seinem nicht-westlichen Forschungsgegenstand trennt – zu entkommen. Der neue Problemhorizont des SFB 1070 zeigt sich so gesehen nicht nur in anderen Beschreibungen sozialer

Realität. Er setzt die Person des Forschers und seiner Wissensproduktion selbst der Kritik aus.

### **Thomas Thiemeyer**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
Ludwig-Uhland-Institut für Empirische  
Kulturwissenschaft  
Burgsteige 11  
72070 Tübingen

SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
thomas.thiemeyer@uni-tuebingen.de

## **Bibliographie**

- Abu-Lughod 1996*: L. Abu-Lughod, Gegen Kultur schreiben. In: I. Lenz/A. Germer/B. Hasenjürgen (Hrsg.), Wechselnde Blicke. Frauenforschung in internationaler Perspektive (Opladen 1996) 14–46.
- Anderson 2016*: B. Anderson, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised Edition (London 2016 [1983]).
- Appadurai 1996*: A. Appadurai, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization (Minneapolis 1996).
- Assmann 1992*: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992).
- Assmann 2020*: A. Assmann, Erinnerung, Identität, Emotionen. Die Nation neu denken. Blätter für deutsche und internationale Politik 3, 2020, 73–86.
- Blaser 2013*: M. Blaser, Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Towards a Conversation on Political Ontology. Current Anthropology 54, 2013, 547–568.
- Brubaker/Cooper 2000*: R. Brubaker/F. Cooper, Beyond „Identity“. Theory and Society 29, 2000, 1–47.
- Eriksen 2014*: T. H. Eriksen, Globalization. The Key Concepts (London 2014).
- Fukuyama 2019*: F. Fukuyama, Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet (Hamburg 2019).
- Gellner 1991*: E. Gellner, Nationalismus und Moderne (Berlin 1991).
- Habermas 1990*: J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Frankfurt am Main 1990).
- Habermas 2003*: J. Habermas, Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik. In: J. Habermas (Hrsg.), Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001 (Frankfurt am Main 2003) 105–123.



- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The 'Resource Turn'. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Socioculture Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 13–24.
- Huntington 1998*: S. P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (München 1998).
- Koselleck 2004*: R. Koselleck, *Geschichte, Historie*. In: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2* (Stuttgart 2004) 593–717.
- Müller 2010*: J.-W. Müller, *Verfassungspatriotismus* (Frankfurt am Main 2010).
- Straub 2004*: J. Straub, *Identität*. In: F. Jäger/B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Band 1* (Stuttgart 2004) 277–303.
- Tenbruck 1990*: F. Tenbruck, *Repräsentative Kultur*. In: H. Haferkamp (Hrsg.), *Sozialstruktur und Kultur* (Frankfurt am Main 1990) 20–53.
- Terkessidis 2015*: M. Terkessidis, *Interkultur* (Berlin 2015).
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, *Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes*. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (eds.), *Waters. Conference Proceedings for "Waters as a Resource" of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.)*. *RessourcenKulturen 11* (Tübingen 2020) 9–19.
- Thiemeyer 2017*: T. Thiemeyer, *Leitkultur. Von den Tücken eines Begriffs*. *Merkur* 820, 2017, 73–80.
- Thiemeyer 2019*: T. Thiemeyer, *Cosmopolitanizing Colonial Memories in Germany*. *Critical Inquiry* 45, 2019, 967–990.
- Thomas 1991*: R. Thomas, *Beyond Race and Gender. Unleashing the Power of Your Total Workforce by Managing Diversity* (New York 1991).
- Zielcke 2016*: A. Zielcke, *Nationalismus und Nationalstaat*. *Süddeutsche Zeitung*, 09.06.2016.



Virginia R. Herrmann

## Style, Materiality, and the 'Resource Turn'

### A Case Study from the Luxury Arts of the Iron Age Levant

Keywords: images, style, materiality, knowledge, art worlds, ancient Near East

#### Acknowledgements

I would like to thank the other members of SFB 1070 project A06, Jens Kamlah, Giuliana Paradiso, and Steve Faust, the members of the Materiality and Knowledge working group of the SFB, as well as Elisabeth Wagner-Durand, for our discussions of the topics raised in this chapter. I am furthermore grateful for the collaboration of my co-director in the Chicago-Tübingen expedition to Zincirli, David Schloen, and the other staff, students, and workers in this project. The 2017 excavations at Zincirli were sponsored by the Deutsche Forschungsgemeinschaft and the Oriental Institute of the University of Chicago, and licensed by the Turkish Ministry of Culture and Tourism General Directorate of Cultural Heritage and Museums.

#### Summary

The generative value of visual artworks as resources for the creation and reproduction of social relations and identities comes from the combination of their iconography, style, and materials with their role in socially efficacious performances. In this article, the ResourceCultures approach toward art as a resource is compared with Becker's theory of 'art worlds' that produce artworks from the interactive constellation of the people, 'conventions', and 'resources' that constitute those worlds. Concepts from these two frameworks are then applied to the example of a Late Bronze

Age (ca. 1600–1200 BC) figurative style of eastern Mediterranean ivories that has been argued to have played a constructive role in Early Iron Age Levantine (ca. 1200–800 BC) social relations. The discovery of a new object in this style in an unexpected medium at Zincirli, Turkey, prompts an exploration of the interplay among style, materiality, knowledge, value, practice, and identity in the Iron Age Levantine art world. The evidence for the ResourceComplexes of luxury arts in ivory and steatite suggests that stylistic differentiation of objects made in different materials does not necessarily indicate that the production and consumption of these two materials were separated according to status distinctions or exclusive aesthetic knowledge. Instead, it could reflect an aesthetic of appropriateness within a common art world that designated certain formal conventions as fitting for particular materials.

#### Zusammenfassung

Der generative Wert visueller Kunstwerke als Ressourcen für die Schaffung und Reproduktion sozialer Beziehungen und Identitäten ergibt sich aus der Kombination ihrer Ikonographie, ihres Stils und ihrer Materialien sowie durch ihre Rolle in sozial wirksamen Performanzen. Dieser Artikel vergleicht den Ansatz der RessourcenKulturen, wobei Kunst als Ressource gesehen wird, mit Beckers Theorie der ‚art worlds‘. Letztere bringen Kunstwerke aus der interaktiven Konstellation der Menschen, ‚Konventionen‘ und ‚Ressourcen‘, die diese Welten konstituieren, hervor. Konzepte dieser beiden Rahmenwerke werden dann auf das Beispiel eines spätbronzezeitlichen (ca. 1600–1200

v. Chr.) figurativen Stils der Elfenbeinkunst des östlichen Mittelmeerraumes angewandt, der eine konstruktive Rolle in den sozialen Beziehungen der Levantiner der frühen Eisenzeit (ca. 1200–800 v. Chr.) gespielt haben soll. Die Entdeckung eines neuen Objekts dieses Stils in einem unerwarteten Medium in Zincirli, Türkei, veranlasst eine Untersuchung des Zusammenspiels zwischen Stil, Materialität, Wissen, Wert, Praxis und Identität in der eisenzeitlichen Kunstwelt der Levante. Die Belege für die Ressourcenkomplexe der Luxuskunst aus Elfenbein und Steatit legen nahe, dass die stilistische Differenzierung von Objekten unterschiedlicher Materialien nicht unbedingt die Trennung von Produktion und Konsum dieser Materialien nach Statusunterschieden oder exklusivem ästhetischen Wissen bedeutet, sondern vielmehr eine Ästhetik der Angemessenheit innerhalb einer gemeinsamen Kunstwelt widerspiegeln könnte, die bestimmte formale Konventionen als passend für bestimmte Materialien bezeichnete.

### 1. Artwork as Resource

The expanded resource concept of ResourceCultures allows the basic economic underpinnings of human society, such as water, minerals, and land, to be categorised together with images, texts, and speech traditions as central things of value for the creation and reproduction of social relations and identities (Hardenberg et al. 2017, 13 f.; Teuber/Schweizer 2020). The generative value of visual artworks<sup>1</sup> for social relations comes only in part from their iconographic content, which can codify official ideologies, cultural norms, and hierarchies of power (Panofsky 1939; Wolff 1981, 49–70; Mitchell 1986) and canonise collective memories (Assmann 2008). The power of an

artwork is also produced by its materials, which may be costly, exotic, or symbolic (Gage 1999), and by its style, which may demonstrate esoteric or specialised knowledge or seemingly superhuman technical or aesthetic skill (Helms 2013; Gell 1992). In these ways, artworks materialise the cultural capital of patrons and producers (DeMarrais et al. 1996; Helms 2013) and can serve as a form of ‘costly signaling’ of capabilities to rivals or subordinates (Plourde 2008; Glatz/Plourde 2011). Artworks exercise agency on their human audience through their reference to producers (Gell 1998), aesthetic effects, communicative capacity (Gosden 2001; Morphy 2009), and role in socially efficacious performances (DeMarrais/Robb 2013, 7–13).<sup>2</sup> These different aspects of visual artworks – form, content, medium, and function – do not operate in isolation, however, but in concert, mutually inflecting each other. All contribute to the meaning and value of a work, and it is not possible to fully disentangle them (Goodman 1978, 24–34; Winter 1998).

This entangled quality is made more intelligible through the application of the ResourceComplex concept. The ResourceComplex is the ‘combination of objects, persons, knowledge, and practices’ to which a resource is connected that enables it to have this status and gives it social efficacy (Hardenberg et al. 2017, 15; Teuber/Schweizer 2020). ‘Resource’ is thus a relational concept (Hahn 2017, 35 f.), in that both the production and the valuation of a resource such as an artwork depend on its position in this web of relations among people, things, places, and ideas. The resource at the centre of the ResourceComplex depends on the analyst’s focus (Teuber/Schweizer 2020). Of course, other elements of the ResourceComplex can also be considered resources, and if the focus shifted to one of these, a somewhat different network would have to be drawn. The particular configuration of a ResourceComplex is not predictable, but emerges contingently from the interaction of historical processes with cultural values and the material

<sup>1</sup> I cannot discuss here the possibility of constructing a cross-culturally and cross-temporally valid definition of ‘art’ (see, e.g. Gell 1998; Rampley 2005). The definition of ‘visual artwork’ operative in this article is a crafted artefact, whether representational or not, among whose primary intended effects is visual appreciation. This category seems to work at least for both contemporary Western society and the ancient Near Eastern setting of the case-study presented here, but I do not make any claims about its universal applicability.

<sup>2</sup> DeMarrais and Robb (2013) discuss four ways in which ‘art makes society’: as a site of interactive performance, as a ‘representational model for social relations’, as a marker of cultural capital, and as a medium for contesting power relations.

environment (Hardenberg et al. 2017, 18; Hardenberg 2017, 29; Teuber/Schweizer 2020).

In its historical contingency and relationality, the ResourceComplex concept shows influence from actor-network theory (Latour 2007; see Teuber/Schweizer 2020) and similarities with assemblage theory (Deleuze/Guattari 1987; DeLanda 2006). Like the actor-network and the assemblage, too, the ResourceComplex is not bounded, but open-ended. Thus, the ResourceComplex of an artwork extends beyond its 'production system' (Davis 1990, 19, 29 f.) or 'technical system' (Gell 1992, 43 f.) to encompass the sociomaterial context of its patrons, who create demand and facilitate procurement and production, and its 'consumers', for whom it serves as the stage or equipment for social performances such as gift exchange, feasts, political and religious rituals, rites of passage, and daily identity-marking. The artwork depends on, creates, and changes social relations at every stage of its life (Appadurai 1986).

To the extent that they are analytically separable, the style, iconographic content, and medium of an artwork may be produced by different (although perhaps overlapping) parts of the ResourceComplex that intersect at the point of production. The sociocultural meaning and value of an artwork are not reducible to one part of the ResourceComplex, however, but rather come from the entire web of contingent associations in which it is suspended. This entanglement will be explored further below.

## 2. ResourceComplexes and Art Worlds

A ResourceCultures approach to the study of art is similar in many ways to the social interactionist analysis of 'art worlds' pioneered by Howard S. Becker (1982). In opposition to the historical focus on artists as autonomous, expressive individuals, Becker framed works of art as arising instead from an 'art world' composed of cooperative networks of people and 'resources' that operate with shared 'conventions'. This network includes not only those traditionally seen as artists, but also a host of support personnel, such as technicians, performers, equipment manufacturers, distributors, and public and private patrons, without

whom the artwork would not be possible, as well as audiences and critics who provide an emotional and intellectual response to it (Becker 1982, 2–28). In Becker's framework, the artwork also depends on the pool of resources available for its production and distribution, which are deeply embedded in the contemporary social, technical, political, and economic landscape (Becker 1982, 68–92).<sup>3</sup> These resources include materials and equipment, but also the available pool of specialised or amateur support personnel.

Artistic conventions, consisting of knowledge shared by artists and audiences,<sup>4</sup> are the condition of possibility of an art world, allowing the cooperative production and intelligibility of its works, and are thus constitutive of it (Becker 1982, 28–34).<sup>5</sup> Conventions are continually reproduced by the activity of the art world and embodied in its equipment and non-discursive practices (Becker 1982, 57); but at the same time, the heterogeneous and dynamic composition of these open 'worlds' (Becker 1982, 35 f.) ensures the production and dissemination of innovations, some of which become new conventions (Becker 1982, 32–34, 59–67,

3 'What is available and the ease with which it is available enter into the thinking of artists as they plan their work and into their actions as they carry out these plans in the real world. Available resources make some things possible, some easy, and some harder; every pattern of availability reflects the workings of some kind of social organization and becomes part of the pattern of constraints and possibilities that shapes the art produced' (Becker 1982, 92).

4 'Artistic conventions cover all the decisions that must be made with respect to works produced, even though a particular convention may be revised for a given work. Conventions dictate the material to be used ... the abstractions to be used to convey particular ideas or experiences ... the form in which materials and abstractions will be combined ... the appropriate dimensions of a work ... [and] the relations between artists and audiences' (Becker 1982, 29).

5 'Knowledge of these conventions defines the outer perimeter of an art world, indicating potential audience members, of whom no special [i.e., additional] knowledge can be expected' (Becker 1982, 46); 'other conventions arise in the art world itself and are known only to people who have some dealings with it' (Becker 1982, 47).



300–350).<sup>6</sup> Widely shared conventions are also integral to the stabilisation of the aesthetic and exchange values of artworks (Becker 1982, 131–134).

Although Becker's approach to art as a collective activity was influenced by the cooperative, institutionalised art world and capitalistic setting of contemporary Western society, his general terms and concepts may be seen as useful for a sociological analysis of artworks from almost any cultural and historical context.<sup>7</sup> Like the ResourceComplex, the art world is an open-ended and historically contingent assemblage of people, places, things, and ideas that produces and gives value and meaning to its focal point.<sup>8</sup> Just as research on ResourceCultures tries to answer the question of how a certain resource acquires, maintains, or loses the power to structure social relations by investigating the ResourceComplex and its dynamics, for Becker, the specific form of artistic genres, styles, movements, and oeuvres, as well as their rise and fall, must be understood through analysis of the shape and dynamics of the whole sociomaterial landscape in which they were produced.

Both frameworks also consider tangible and intangible elements as mutually constitutive and equally essential to the whole. Becker distinguishes between tangible 'resources' (whether human or non-human) and 'conventions', or intangible shared knowledge, in contrast to ResourceCultures' extension of the resource term to include nominally intangible things, such as bodies of

knowledge. However, he describes how resources and conventions are inextricably intertwined, in a manner similar to Barad's (2007) 'material-discursive practices': the materials identified as appropriate and available for use in 'art' are often constrained by convention, while conventions are profoundly shaped by and built into available materials and technologies (Becker 1982, 57, 71–76).<sup>9</sup> He thus takes a more constructivist stance toward resources (and materialist stance toward conventions) than his traditional use of the term would at first suggest.

Becker's perspective on art worlds is in large part compatible with the ResourceCultures framework and shares its interest in the interaction among materiality, knowledge, and valuation (Hardenberg et al. 2017; Hardenberg 2017; Hahn 2017; Teuber/Schweizer 2020). His detailed discussion of conventions as materially and socially constructed knowledge and their role in the production of aesthetic and economic value therefore has something to offer for investigations of artworks as resources. This will be demonstrated through a case study from SFB 1070 Project A06, called 'Picturing Change'.

### 3. Picturing Change: Iconographic Resources in the Transition from the Late Bronze to the Iron Age in the Levant

Project A06 of SFB 1070 RESOURCECULTURES is called 'Picturing Change: The Development of Iconographic Resources at the Transition from the Bronze to the Iron Age in the Eastern Mediterranean'.<sup>10</sup> This project investigates the role of the visual conventions (including media, motifs, and styles) of the Late Bronze Age (ca. 1600–1200 BC) in the reordering of Levantine societies in the following Iron Age (ca. 1200–330 BC).

For much of the Late Bronze Age in the Near East and eastern Mediterranean, there was a balance of power among several large empires,

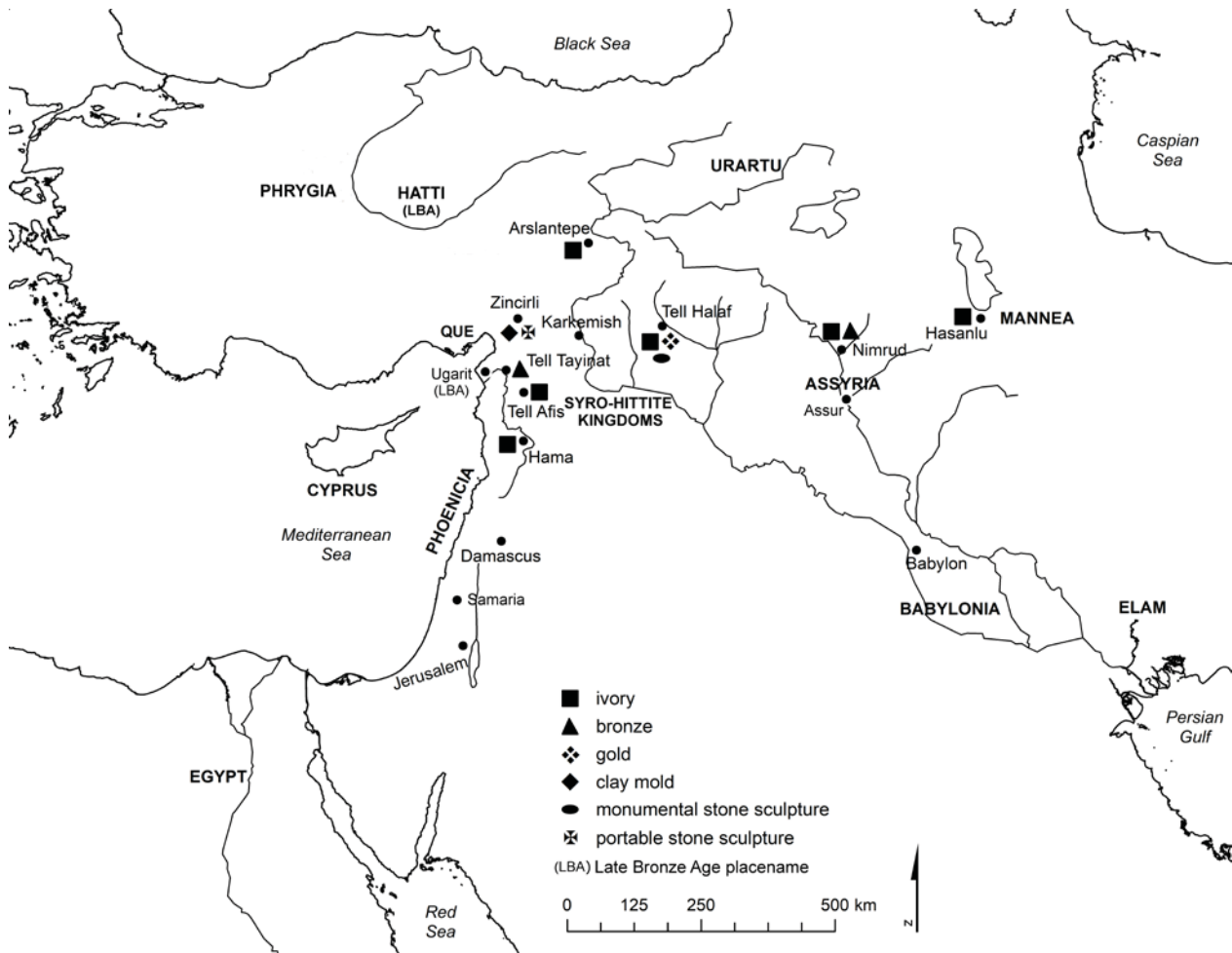
<sup>6</sup> This raises the question of reflexivity with regard to the reproduction or alteration of conventions. Conventions are so routinised that they would normally form part of non-discursive, 'practical consciousness'. But as Giddens has emphasised, the boundary between practical and discursive consciousness is permeable, and most 'knowledgeable actors', when asked to do so, can articulate the reasons behind practices that are normally carried out non-reflexively (Giddens 1984, 5–7). Becker describes change in art world conventions as occurring both by 'drift' and by 'revolution' (Becker 1982, 300–310), that is, at different times, both non-reflexively and reflexively.

<sup>7</sup> However, in order to make Becker's art worlds concepts more generally applicable, we must drop his presentist distinction between an art world that is recognised as producing 'art for art's sake' and the broader world of craft and folk production (see, e.g. Becker 1982, 36).

<sup>8</sup> In the closing chapter of his book, Becker briefly discusses the general sociological applicability of his approach: 'What I have said about art worlds can be said about any kind of social world, when put more generally' (Becker 1982, 368–372).

<sup>9</sup> For a theoretical statement of the duality, or mutual implication, of 'schemas' and resources, see Sewell 2005, 136 f.

<sup>10</sup> Project A06 is led by Jens Kamlah and Virginia Herrmann and includes doctoral students Giuliana Paradiso and Steve Faust.



**Fig. 1.** Map of the ancient Near East and eastern Mediterranean showing the distribution of objects with ‘Flame and Frond’ stylisations and other Late Bronze and Iron Age sites and regions mentioned in the text (redrawn after G. Herrmann 1989, fig. 3).

including Egypt, Hatti (the Hittite Empire in Anatolia), Mittani (in northern Syria and Mesopotamia), Assyria (in northern Mesopotamia), Babylonia (in southern Mesopotamia), and Elam (in southwestern Iran). Petty kingdoms of the Levant (east Mediterranean littoral) were subordinated to the Egyptian, Mittanian, and Hittite empires (van de Mieroop 2015, 137–201). Letters and treaties of this period tell us that royal courts interacted not only through warfare and diplomacy, but also through trade and gift exchange, intermarriage, and the exchange of artisans. The luxury arts of this period, including sculpture, wall paintings, ivory-inlaid furniture, decorative metalwork, seals, and jewellery, seem to reflect this courtly exchange. They share a rich iconography of gods, humans, supernatural creatures, plants, and animals with a general theme of the power and benevolence of divinely-ordained rulership, produced in a

variety of regional and hybrid styles (Feldman 2006; Pfälzner 2015). As items of exchange, these objects were resources for the negotiation of relationships of reciprocity and hierarchy. Furthermore, they comprised the setting and equipment for courtly rituals, so that their form, materials, refined styles, and iconography together helped to produce shared elite behavioural norms and identities and conferred legitimacy on their owners.

Over the 13<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> cent. BC, the Late Bronze Age political system fell apart (Cline 2015; Knapp/Manning 2016; Millek 2020), and in the Early Iron Age Levant (ca. 1200–900 BC) the imperial powers were replaced by a patchwork of small, competitive kingdoms. The Neo-Hittite and Aramaean (or, collectively, ‘Syro-Hittite’) kingdoms of the northern Levant, the Phoenician city-states of the central Mediterranean coast, and the Philistine cities, Israel, and other kingdoms in the south (*fig. 1*)

had different bases of authority and ethnolinguistic identities and used a variety of languages and scripts (Porter 2016; Routledge 2017). Practices of centralised states such as written administration, bureaucratic offices, public ritual, elite craft sponsorship, and monumental building were disrupted in many places during this transition and slowly revived, building on traditional Bronze Age repertoires. Despite the disappearance of the majority of the Bronze Age Levantine kingdoms that had sponsored their production, many elements of the media, iconography, and style of the Late Bronze Age luxury arts survived the political fragmentation and fluidity of the Early Iron Age (Feldman 2014).

The project 'Picturing Change' seeks to understand how these Bronze Age visual conventions were recontextualised in this new sociopolitical order. We hypothesise that in the Iron Age, images and figurative media evocative of Late Bronze Age political systems acted as resources for the renewal and legitimation of reciprocal and hierarchical relationships among the gods, ruling elites, and subjects (see Feldman 2014, 73–76), while their meaning and social significance were altered by their repositioning in new or changed Resource-Complexes of craft production, public ritual, exchange, and administration.

Our exploration of the mediation of collective memory and political identity through artworks in this transformative period centres on detailed contextual studies of the development of architectural sculpture (in the northern Levant) and cylinder seals (in the central and southern Levant), figurative media whose imagery and use were intimately linked to the Late Bronze Age political system.<sup>11</sup> These two media contrast not only in their portability and visibility, but also in their trajectories across the Bronze to Iron Age transition: while the production and use of cylinder seals went into steep decline in the Iron Age in favour of stamp seals, architectural sculpture proliferated in the new Iron Age kingdoms of the northern Levant and spread beyond the zone of its Late Bronze

Age origins. We are following changes and continuities across this period not only in the objects themselves (form, materials, styles, motifs, and compositions), but also in their spatial and social contexts to come closer to understanding the new meanings and valuations these objects and images took on in the Early Iron Age.

The interplay of knowledge and materiality plays a particularly important role in the development of figurative media across periods of sociopolitical disruption. How did knowledge of the procurement and working of the relevant materials survive these discontinuities and how did this affect the divergent trajectories of cylinder seals and sculpture? Conversely, how did the durable materiality of these media carry forward knowledge of the iconographies, styles, and themes of the Bronze Age past, and how was this imagery reinterpreted in the Iron Age present? (see V. R. Herrmann 2017; 2019).

As described above, materiality, knowledge, and valuation intersect in Becker's idea of conventions, which also includes what we think of as 'style', or a polythetic set of formal attributes shared by a group of artefacts.<sup>12</sup> While it is relatively easy to see how the media of seals and sculpture played a role in the construction of social relations through the practices of public ritual, votive offering, identity-marking, administration, and ideological dissemination in which they participated, to what extent can we also understand Late Bronze Age visual **style** as a resource? In contrast to these concrete artefacts, is style not rather too abstract and nebulous an entity to be assigned such an active role? Below, I discuss the example of a Late Bronze Age figurative style that has recently been argued to have played just such a constructive part in Early Iron Age Levantine social relations. Then I will use the discovery of a new object in this style in an unexpected medium to explore

<sup>11</sup> These case studies consist of doctoral dissertations carried out by Giuliana Paradiso (architectural sculpture) and Steve Faust (cylinder seals).

<sup>12</sup> It is important to note that in such an artefact group, as Davis (1990, 19) writes, '(1) each artifact possesses a (large) number of the attributes of the group; (2) each attribute may be found in a (large) number of the artifacts in the group; and (3) no single attribute is found in every artifact in the group.' Furthermore, the attributes of such a set may 'coexist with a variety of other stylistic traits' (Feldman 2014, 64); that is, 'style' is not a closed concept that excludes other possible groupings.



**Fig. 2.** Ivory panels from Nimrud in Phoenician (left), Intermediate or South Syrian (centre), and North Syrian (right) traditions (left: G. Herrmann et al. 2009, pl. W; centre: G. Herrmann et al. 2009, pl. Q.266; right: Mallowan/Herrmann 1974, frontispiece) (courtesy of the British Institute for the Study of Iraq).

the interplay among style, materiality, knowledge, value, practice, and identity, facilitated by the idea of conventions as material-discursive practices.

#### 4. ‘Flame and Frond’ Style as a Resource of Identity in the Iron Age Levant

In the recent discussion of the origin and meaning of style in the ancient Near East, the debates about the interpretation of the Nimrud ivories have figured prominently. Thousands of ivory objects were discovered in the excavation of the palaces of the Neo-Assyrian capital Nimrud in northern Iraq (for an introduction with earlier bibliography, see G. Herrmann 2017). These included many inlays for wooden furniture, but also objects such as cosmetic boxes (*pyxides*), flasks, statuettes, fan handles, and horse blinkers and frontlets. The great majority of these did not show an Assyrian style, but seem instead to have been made in the subjugated kingdoms of the Iron Age Levant and brought to Assyria as tribute or plunder during the 9<sup>th</sup> to 7<sup>th</sup> cent. BC. Among the non-Assyrian ivories, a North Syrian tradition, a Phoenician tradition with a much stronger influence from Egypt, and an ‘Intermediate’ or possibly South Syrian tradition were identified (Poulsen 1912; Winter 1981) (fig. 2). The specialists working on the publication of this large corpus over several decades then

began to subdivide these ‘traditions’ into more specific ‘style-groups’ based on stylistic, iconographic, and technical criteria (summarised in Suter 2015, fig. 1 and table 1).

One of the style-groups identified within the North Syrian tradition is the ‘Flame and Frond’ group (G. Herrmann 1989; G. Herrmann et al. 2009, 91–100). It is defined by a set of distinctive markings on the bodies of animals, including ‘flame’ markings on the haunches, an incised line along the back, a set of parallel lines to indicate the ribs, a double line outlining front shoulders and legs, and groups of closely-spaced lines marking the lower leg joints and feet. Lions, sphinxes, griffins, cervids, and bulls have additional markings on their distinctive body parts, and the ‘frond’ part of the moniker comes from a particular style of foliage that occurs with these animals and in other scenes (fig. 3). Beyond Nimrud, where Flame and Frond *pyxides*, flasks, lion bowls (spoon stoppers), statuette fragments, furniture legs, and furniture inlays were found, a few more ivories in this style turned up at sites in Syria, southeastern Turkey, and northwestern Iran (G. Herrmann 1989, 88–103; G. Herrmann et al. 2009, 91–99; Mazzoni 2014, 46 and fig. 1; Manuelli/Pittman 2018). While the style was defined on the basis of ivory objects, it also appears rarely in other media, most notably on the stone orthostat reliefs and monumental animal statues from the palace at Tell Halaf





**Fig. 3.** Ivories in Flame and Frond style (pyxis, top left: G. Herrmann et al. 2009, pl. K; flask, top right: G. Herrmann et al. 2009, pl. M; furniture panel, bottom left: G. Herrmann 1986, pl. 130, no. 561; lion spoon stopper, bottom right: G. Herrmann et al. 2009, pl. O) (courtesy of the British Institute for the Study of Iraq).

(Moortgat 1955) (*fig. 4*). A small number of objects in gold and bronze and a single clay plaque (possibly a form for shaping gold sheets) also bear the distinctive animal markings of this style (G. Herrmann 1989, 96–103; Muscarella 1988, 365–367, no. 493).

The main person responsible for the publication of the Nimrud ivories, Georgina Herrmann, has consistently argued that Flame and Frond is the signature style, perhaps even representing a self-conscious ‘state art’, of the city of Tell Halaf (ancient Guzana) in eastern Syria, on the grounds that its characteristic features appear across multiple media there – not only ivories, but also gold plaques and monumental sculptures in relief and

in the round (G. Herrmann 1989, 103–105; 2000, 275 f.; G. Herrmann et al. 2009, 98) (see *fig. 4*). Others have suggested other Syro-Hittite cities, such as Karkemish (Winter 1989, 331 f.) or Hamath (Barnett 1963, 81 f.), as the origin of these ivories. These arguments rest on the idea of an autochthonous local or ‘national’ style that is particular to each kingdom but runs across different media and expresses local identity or taste.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> According to G. Herrmann, the development of a unified ‘state art’ stems from a ‘desire for state individuality and identification’ (G. Herrmann 2000, 268). Winter suggests rather that local styles ‘exemplify the taste of the local population’ (Winter 1983, 185).



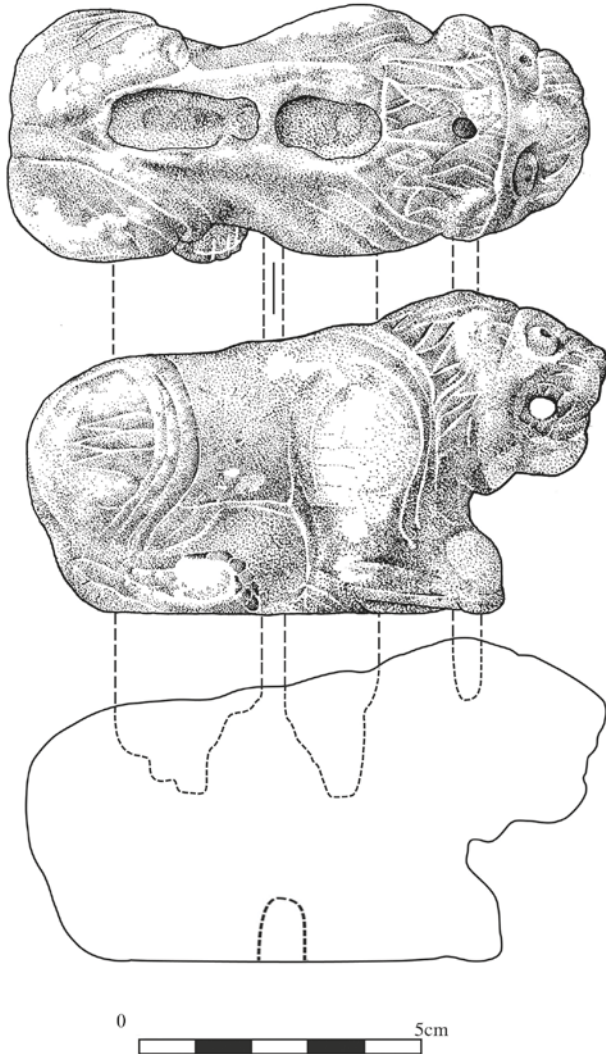


**Fig. 4.** Basalt orthostat of a lion from the façade of the Tempel-Palast at Tell Halaf (Guzana), Syria, 10<sup>th</sup> cent. BC (Oppenheim 1931, pl. IXA).

More recently, Affanni (2009) pointed out consistent differences in the stylistic details among various sets of Flame and Frond ivories and suggested at least three different production locations, weakening the empirical argument for the existence of discrete local autochthonous or official styles. Following this analysis, Feldman offers a new account of the simultaneous unity and diversity of the Flame and Frond group and the origins of the style in the Late Bronze Age (Feldman 2012, 204–210; 2014, 43–78). It had already been observed that the Iron Age Flame and Frond style is similar to certain ivories of the Late Bronze Age eastern Mediterranean, and the derivation of the former from the latter was proposed, despite an apparent gap of three centuries (Barnett 1935, 196; Kantor 1956, 173 f.). In order to explain the continuity, Feldman (2012, 203 f.; 2014, 64–78) invokes theories of collective memory and its transmission through performance and material culture. She proposes that this Late Bronze Age style of luxury goods was widely revived in the Early Iron Age northern Levant as a reference to a past 'golden age' of cosmopolitan Bronze Age kingdoms and thereby helped shape practices of 'identity negotiation and competition' (Feldman

2014, 77) among the new rivalrous peer polities of this era.

Feldman's analysis of the Flame and Frond ivory group serves as a case-study for rethinking the meaning of stylistic similarities and differences in ancient Near Eastern luxury arts. She rejects as essentialising the theory of style as an expression of a stable local or ethnic identity that underpinned previous studies (Feldman 2014, 36–38, 60). She proposes instead to see stylistic similarities and differences as the product of historically contingent 'communities of shared practices' that can be spatially and temporally dispersed (Feldman 2014, 40). Feldman draws on Bourdieu's concept of *habitus*, or embodied dispositions (see, e.g., Bourdieu 1990, 54), to describe how stylistically similar objects could have been produced across a large area in the Early Iron Age northern Levant by dispersed, shifting, and overlapping social networks of artisans whose members came through interaction to a common way of doing and seeing (Feldman 2014, 58–61). These shared practices, including the production and consumption of figurative objects, **produced**, rather than **expressed**, community identity and were therefore constitutive of such identity, not a mere reflection



**Fig. 5.** Steatite lion statuette from Zincirli, Turkey in Flame and Frond style (drawing: K. Parker, courtesy of the Chicago-Tübingen Expedition to Zincirli).

of something pre-existing (Feldman 2014, 62 f.). According to this theory, the production and consumption of ivory objects in Flame and Frond style in multiple north Levantine centres of the Early Iron Age were enabled by fluid interaction among these centres that produced a common *habitus*. Simultaneously, through their reference to a shared Bronze Age past of courtly diplomacy between great powers, the ivories also facilitated that interaction by enacting a common identity among the ruling Syro-Hittite elite and helping to define the ‘field’ (see Bourdieu/Wacquant 1992, 113) or arena in which they cooperated and competed.

Feldman’s explication of style as an embodied social practice demonstrates how producers’ and consumers’ shared knowledge of a particular



**Fig. 6.** Steatite lion statuette from Zincirli, Turkey in Flame and Frond style (photos: R. Ceccacci, courtesy of the Chicago-Tübingen Expedition to Zincirli).

set of formal visual conventions could act as a resource for the construction of social identity.<sup>14</sup> This view of material-culture style as (historically and socially) contingent, fluid, and performative, but also socially efficacious, is congruent with the ResourceCultures framework. The role

<sup>14</sup> Does the description of style as a ‘resource’ imply reflexivity or discursive awareness in the enactment of identity through style? Feldman (2014, 60–64), following Bourdieu, argues that the presence of ‘style’ only came to conscious awareness (Davis’s ‘stylisticality’ [2011, 82–84]) in situations of the juxtaposition of strongly contrasting exemplars and that the usual ‘invisibility’ of style as such contributed to the feeling of identity. But discursive awareness and intentionality are not always implied in the description of an entity as a ‘resource’ in a particular society, as its generative or reproductive effect on social relations does not depend on actors’ awareness of this. The resource can be embedded in an actor’s practical knowledge of how to ‘go on’ in a certain situation (Giddens 1984, 22). As argued by Shanks/Tilley 1992, 144–146, style can be ‘active’ in social integration and differentiation without coming to discursive consciousness.





**Fig. 7.** Bronze figurine of a smiting god striding on the back of a lion, probably Late Bronze Age (IMJ 79.31.83; copyright The Israel Museum, Jerusalem, used with permission).



**Fig. 8.** Stele from Arslantepe, Turkey, showing the god Karhuha on the back of a couchant lion and the goddess Kubaba on the back of a bull, 12<sup>th</sup> or 11<sup>th</sup> cent. BC (after Hawkins 2000, pl. 164; courtesy of de Gruyter).

of materials and materiality<sup>15</sup> in the production of style and the nexus between materials and knowledge in traditions of craft production have been little emphasised in this perspective on style, however. This is highlighted by the recent discovery of a new lion statuette at Zincirli, Turkey, made in stone but unexpectedly exhibiting the Flame and Frond stylistic features that are primarily associated with ivory. The unique combination of material and style in this object raises questions about the relationship between these two aspects of artworks in the Iron Age Levant.

## 5. Style and Material in the Iron Age Levantine Luxury Arts: A Matter of Distinction or Convention?

### 5.1. A Lion Statuette in Flame and Frond Style

In 2017, a small lion statuette was found in the Chicago-Tübingen excavations at Zincirli, Turkey, the Iron Age city of Sam'al, capital of an Aramaean Syro-Hittite kingdom by the same name (V. R. Herrmann/Schloen 2020). It was excavated in a residential area of the lower city, in a small

room believed to be a neighbourhood shrine that dates to the 8<sup>th</sup> cent. BC. The small lion (10cm long) is carved in the round in a crouching or couchant position with its teeth bared and tongue protruding (fig. 5–6). It is made of greenish-black steatite<sup>16</sup> with red and black inlaid eyes. Two oval sockets were drilled in the lion's back, and a circular socket is found in the centre of the flat underside.

The Zincirli statuette is the only steatite object in this form so far known, but the head is similar to the lion *protomes* often found on steatite 'spoon stoppers' (shallow bowls with a short tube for attachment to a container) in the Iron Age northern Levant (see Mazzoni 2005). These were probably used for dispensing scented oils, while the three sockets in the new lion indicate that it was once attached to other objects both above and below. Given that the primary role of the couchant lion in Syro-Anatolian iconography of the 2<sup>nd</sup> and 1<sup>st</sup> mill. BC is as a support for a deity (see, for example, fig. 7–8), it is very likely that a figurine of a god or goddess once stood on the Zincirli lion's back, attached by tangs that fit into the sockets. The lion would have served as an identifying attribute and marked and heightened the figure's divinity.

<sup>15</sup> By 'materiality', I mean here the effects of the material properties and affordances of a thing (as opposed to its form) on the human social world (see Tilley 2007; Demarrais/Robb 2013).

<sup>16</sup> No mineralogical study has yet been made of the Zincirli lion. 'Steatite' is the common term used in the archaeological literature for soft, fine-grained soapstones of various colours (Duistermaat 2017, 50–52), but it is not easily distinguished from chlorite.

The surface of the lion is abraded in many places, and three of the paws are broken off. Incised designs are still preserved, however, on every side except the bottom. In fact, it shows almost all of the characteristic markings associated with the Flame and Frond style: flame marks on the haunches, incised ribs (on the left side), double outline of the shoulders and lower legs, marking of the leg joints, horizontal line marking the dorsal ridge, plaited strips down the back of the hind legs, tufted mane, and transverse incisions on the toes.

## 5.2. The Relationship of Style and Material

The new Zincirli lion statuette is so far the only known portable stone object and only steatite object made in the Flame and Frond style. At first glance, it therefore seems to support the idea that this style was a freely available resource that could be adopted by any artisan, regardless of medium or location. Yet the fact that its appearance on a small stone object is so far unique only highlights the style's primary association with ivories. Clearly, Flame and Frond markings were not applied indiscriminately to all media: while Flame and Frond is one of the most common styles of Iron Age ivories, and it originated in the Bronze Age in this medium, only one set of monumental sculptures and a handful of 'North Syrian' bronzes were thus decorated. Cylindrical *pyxides* and spoon stoppers were produced in both ivory and steatite, but only the ivory versions show the Flame and Frond style. If this style was part of the performance of membership in a certain community, why would we not see it more commonly in media beyond ivory? But if, on the other hand, this is the *habitus* specifically of ivory artisans, why do we ever see it in other media? In what scenarios would these stylised markings cross over from one medium to another? In this way, the Zincirli lion invites us to look closer at the Resource Complexes of steatite and ivory objects and the art world of the Iron Age Levant, as far as it can be reconstructed from texts and archaeology.

Our evidence for the organisation of craft production in the Iron Age Levant is very limited,

and contemporary texts from this area (primarily monumental inscriptions on stone) do not shed any further light on what can be gleaned from the archaeological evidence. I have thus drawn from texts and archaeological evidence from the Bronze Age Levant and from neighbouring Mesopotamia in the Bronze and Iron Age to flesh out a picture of the broader ancient Near Eastern art world. We cannot exclude the possibility of large or small regional differences or change over time that would distinguish the art world of the Iron Age Levant. This may be especially true for the later Iron Age, after the focal period of this study. But in general, social and technological systems were broadly similar across the ancient Near East and many aspects of cultural value and meaning were also shared, so it is unlikely that we would see stark differences in the organisation of craft production, basic aesthetic values and material associations.

## 5.3. Distinction through Materials

The most obvious way to explain the differentiation of style by material is to postulate a status distinction, and thus a social separation, between the production and consumption of ivory versus soft stone objects. Socioeconomic **distinction** (in the sense of Bourdieu [1984; 1996]) could have produced a different *habitus* among producers and consumers of these two materials, and therefore different communities of style (in Feldman's terms) or different art worlds (in Becker's terms). There are good reasons to suppose that ivory, whose acquisition required either long-distance trade in preciousities or a dangerous hunting expedition (Feldman 2006, 100 f.; Pfälzner 2013), was considered a more valuable material than steatite, deposits of which were found in various places locally in the northern Levant (Duistermaat 2017, fig. 5). Furthermore, ivory tusks and furniture appear in accounts of tribute and booty taken from Levantine kingdoms by the Assyrians, whereas steatite (or stone in general) does not (Bär 1996). The scant evidence for the consumption of ivory objects in the Iron Age northern Levant suggests an almost exclusive connection with palaces and very elite burials (Feldman 2015), whereas

decorated soft stone items are found in palaces<sup>17</sup> and temples,<sup>18</sup> but also in non-elite residential areas (Pucci 2017, 566 f.). Ivory objects also often have traces of gilding, which would have further enhanced their glamor and cost.

In a study of Syro-Hittite *pyxides* and spoon stoppers, Mazzoni (2005, 58–60) found sufficient differences between the versions of these objects made in steatite and in ivory to conclude that they were made by different producers working in different spheres. She characterises the more variable stone objects as an ‘occasional’ production related to the workshops that produced monumental reliefs, in contrast to the ‘specialised’ ivory production, ‘linked to the skill of mastering the raw material’ (Mazzoni 2005, 60). This last comment implies that the carving of ivory was a more refined and difficult ability (but we will have reason to question this below).

#### 5.4. Art Worlds in the Ancient Near East

On the other hand, while the titles of artisans in ancient Near Eastern texts often refer to a particular medium, there is no specific word for ivory carver. People with the title of ‘carpenter’ (Akkadian *naggāru*) (Wicke 2016, 198 f.) or ‘sculptor’ (Akkadian *gurgurru*) were likely responsible for carving ivory, together with wood and soft stones, as the tools and techniques of carving these materials are quite similar. This seems to have also been the case much later for Byzantine icons, which were produced in the same style and quality in both ivory and steatite, apparently by the same workshops (Kalavrezou-Maxeiner 1985, 18–20). A late-3<sup>rd</sup> mill. BC archive from Ur in southern Mesopotamia records the assignment of ivory, wood, stone, and metal to a group of *gurgurru* artisans, and they seem to have been responsible for making a variety of small, decorative objects (Loding



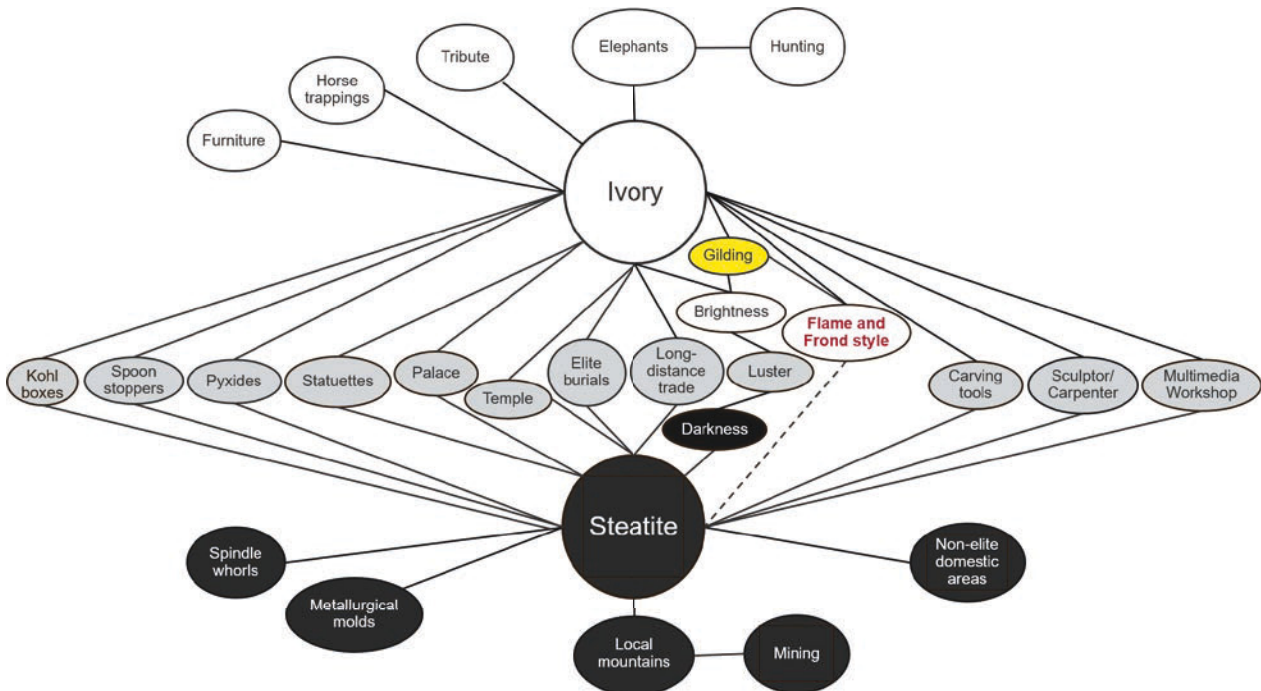
**Fig. 9.** Statue of a queen of Ebla, Syria, made of limestone, steatite, gold foil, wood, and jasper, ca. 2300 BC (courtesy of the Italian Archaeological Expedition to Syria).

1974, 262–270; CAD G, s.v. *gurgurru*). The archive of a building in 2<sup>nd</sup> mill. BC Assur tracks materials disbursed to the artisans who worked there, including wood, metals, stones, wool, and leather, suggesting that this was also a multimedia institutional workshop (Wicke 2016, 200 f.). Other Mesopotamian texts describe the bringing together of groups of specialists to combine their skills in the creation of high-value objects composed of a mix of different materials, as in the Babylonian New Year’s Ritual, during which the king calls on a sculptor (*gurgurru*), a carpenter, and a goldsmith to make two cult statues together out of gold, wood, and stone (Thureau-Dangin 1921, 132 f., ll. 190–193, 201–214). On the whole, the limited evidence for the organisation of craft production does not support the idea of separate ‘communities of practice’ for ivory- and stone-working, but rather that multimedia artisans and workshops

<sup>17</sup> E.g., steatite spoon stoppers found in Palace J at Zircirli (von Luschan/Andrae 1943, Taf. 13, i and k) and in the Southwest Palace at Nineveh and the Burnt Palace at Nimrud, both in Assyria (Searight et al. 2008, nos. 498, 500, 502).

<sup>18</sup> E.g., the steatite pyxis found in Temple XVI at Tell Tayinat (ancient Kunulua) (Osborne et al. 2019, 286 f., fig. 19: 2).





**Fig. 10.** Preliminary reconstruction of the ResourceComplexes of ivory and steatite in the Bronze and Iron Age Near East, based on textual and archaeological evidence. Gray ovals indicate overlaps between the complexes of steatite (black) and ivory (white).

in which specialists in different materials worked side-by-side were quite usual.

Indeed, the frequency of composite objects, in particular cult statues, made of a mix of different materials including woods, ivory, various stones, and gold and other metals in the ancient Near East (di Paolo 2018) implies that cross-media expertise or cooperation was common. Black steatite was frequently used for the hair, beard, or clothing elements of composite statues in Syria and Mesopotamia (e.g., fig. 9). Steatite was also sometimes used as the main material for royal statues and other figurative votive items dedicated in temples (e.g., Spycket 1981, nos. 136, 141, 147, 167, 190). This implies that it was not seen as a low-value material, even if it was not very rare or exotic. In fact, in Late Bronze Age letters found in Ugarit, Syria, both the Hittite king and the king of Amurru (elsewhere in Syria) ask the king of Ugarit to send them a black stone, which is plausibly identified as steatite, indicating that it was an object of royal exchange (Duistermaat 2017, 51 f.).

Mesopotamian texts make clear that the physical attributes of materials were a major component of their value, especially the qualities of luminosity or lustre, purity, and colour, including both

brightness and darkness and the contrast between them (Winter 1994; Thavapalan 2018). These values were associated with divinity, royalty, and vitality. The attributes of steatite are not specifically enumerated, but its darkness, smooth texture and ability to be polished to a beautiful sheen and hold fine detail give it a similarity to the more exotic lapis lazuli and diorite.<sup>19</sup> Furthermore, stones of different types were also thought to have magical and medical properties in the ancient Near East (Schuster-Brandis 2008). Necklaces or pouches of a variety of stones are described, each of which brought an auspicious property to the wearer, and steatite (if *algamešu* is correctly identified as this stone) is mentioned several times in this context (Schuster-Brandis 2008, 393 f.). Thus, scarcity was not the only dimension of material value in the ancient Near East.

<sup>19</sup> See the juxtaposition of lapis lazuli and steatite miniature figures of gods in gold settings in what was probably once a magnificent necklace or pectoral, found in an elite cremation tomb at Karkemish (Woolley/Barnett 1952, 252–257, pl. 64b).

### 5.5. Convention in Materials

I have presented an array of evidence from the broader ancient Near East that suggests that the status distinction between ivory and steatite was not as powerful as assumed and did not necessarily create separate communities of practice or art worlds (see *fig. 10*). If we then set aside these assumptions for the moment, what else might account for the usual (but not universal) differentiation of style in Iron Age Levantine luxury arts by material? Another component of ancient Mesopotamian aesthetics that may also apply to neighbouring societies is the idea of 'fitness' or appropriateness (Winter 1995; 2002). The adjective 'fitting, suitable' (CAD A/II, s.v. *asmu*), noun 'person or thing that is fitting, suitable' (CAD S, s.v. *simtu*), or the verb 'to make fitting' (CAD A/II, s.v. *asāmu*) are very often used in descriptions of the construction of buildings or the furnishings supplied to them. We are generally given no information about what specifically made something fitting or not fitting, but frequent mention of materials in these contexts suggests that this was an important aspect. Workmanship, including style, may have been another, as suggested by the description of a table, made of wood and gold and commissioned by the Assyrian king Aššur-etel-ilāni, as 'artistically made by the skill of craftsmen, suitable for the fitting things of pure food offerings' for the gods (Frame 2015/2016, ll. o 9b-r 14).

It seems likely, then, that another influence on the style of surface decoration on Iron Age Levantine luxury objects, alongside the social network of the producers and consumers, was an aesthetic of appropriateness that designated certain formal conventions as technically and/or aesthetically fitting for particular materials. Such an aesthetic would have been shaped by different materials' properties and affordances, as interpreted within the specific web of associations and meanings and the technological environment of this society. Is it possible that the incised stylisations of animal bodies typical of the Flame and Frond style originally emerged in the Late Bronze Age as a technique that promoted the mechanical adhesion of gold foil (see Oddy 1981, 75 f.; Darque-Ceretti/Aucouturier 2013, 649), or was perhaps thought to help bring out dimension and form in the pale and

shiny surface of ivory and gold, and then became conventionalised and passed down as a tradition? This incision technique would have been useful and 'fitting' specifically for the properties of ivory and gilded objects, and not necessary or 'fitting' for stone, even if the technical or aesthetic rationale had by this point been swallowed into the realm of non-discursive practice. In this case, we would not need to assume the social and spatial isolation of artisans in ivory and stone, which our textual and archaeological evidence, limited though it is, calls into doubt. Rather, the difference in style between objects of the same type would come from the interaction between the materiality of the medium and the socially-conditioned knowledge and aesthetic judgments of artisans and consumers.

In this case, what did it mean when the convention of association between stylistic markings and material was 'violated'? Does it betray a lack of knowledge of appropriate conventions, symptomatic of a marginal position in the Syro-Hittite art world, or a deliberate innovation that disregarded these markings' aesthetic or technical purpose? As Becker describes, many such changes are met with strong aesthetic, or even moral disapproval, rather than being adopted as new conventions (Becker 1982, 300–310). At least in the case of the Zincirli lion statuette, however, I think the unusual application of Flame and Frond stylisations to a steatite object is more likely to be connected to its function as part of a larger composition, with other objects, probably in different materials, attached both above and below. As mentioned above, cult statues were frequently composed of multiple materials, the combination of which would have enhanced their splendour and vitality. The gleaming black lion with its red eyes would have formed a striking contrast with a bright ivory or bronze figurine, perhaps brilliantly gilded, standing on its back. We do not have any complete ivory statuettes in Flame and Frond style, but a large female face from Nimrud with a necklace of gold discs, linked stylistically to other Flame and Frond ivories by its features, demonstrates that these existed (G. Herrmann et al. 2009, nos. 349, pls. T and 108 f.). The context of the creation of a composite, polymaterial object, either by a single artisan working in different materials (as *gurgurru* artisans seem to have sometimes done) or by multiple specialists

collaborating and influencing each other (as in the example above of the cult statues for the Babylonian New Year's Ritual), is precisely where one might see the bending and blending of material conventions in order to create a harmonious synthetic object.

Without additional evidence and research on the organisation of craft production and dimensions of material value in the Iron Age Levant, the proposals put forward here will remain necessarily speculative. However, application of the holistic conceptual lens of the ResourceComplex to the available comparative evidence suggests more overlap between ivory and steatite in their places of production and consumption, artisans, mechanisms of control, functional typology, and sometimes also in their combination in the same object than could be seen through a focus on the single dimension of material scarcity (*fig. 10*). From this analysis, it seems equally plausible that ivory and steatite occupied the **same** art world, than that they belonged to separate spheres divided according to the exclusivity of materials or restrictions of aesthetic knowledge or taste. This art world may

have been strict in terms of the control of materials and craft production by large institutions, but it seems to have been open in terms of communication and collaboration. Feldman showed how a formal style passed down from the Bronze Age may have been a resource for the formation of a common regional elite identity in a period of turbulence and uncertainty. Thinking through the ResourceComplexes, art worlds, and material-discursive conventions of these luxury arts suggests that materiality, and the knowledge traditions it engendered, could also be part of Syro-Hittite communities of style and the valuation of these objects.

**Virginia R. Herrmann**

University of Tübingen

SFB 1070 RESOURCECULTURES

Gartenstraße 29

72074 Tübingen

virginia.herrmann@uni-tuebingen.de

## Bibliography

- Affanni 2009*: G. Affanni, Ivory Sphinxes of North Syrian Tradition. The Flame and Frond School. In: S. M. Cecchini/S. Mazzoni/E. Scigliuzzo (eds.), Syrian and Phoenician Ivories of the Early First Millennium BCE. Chronology, Regional Styles and Iconographic Repertories, Patterns of Interregional Distribution. *Ricerche di archeologia del Vicino Oriente* 3 (Pisa 2009) 171–185.
- Appadurai 1986*: A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge 1986).
- Assmann 2008*: A. Assmann, Canon and Archive. In: A. Erll/A. Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (Berlin 2008) 97–107.
- Bär 1996*: J. Bär, *Der assyrische Tribut und seine Darstellung. Eine Untersuchung zur imperialien Ideologie im neuassyrischen Reich* (Neukirchen-Vluyn 1996).
- Barad 2007*: K. Barad, *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham 2007).
- Barnett 1935*: R. D. Barnett, The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians. *Iraq* 2, 1935, 179–210.
- Barnett 1963*: R. D. Barnett, Hamath and Nimrud. Shell Fragments from Hamath and the Provenance of the Nimrud Ivories. *Iraq* 25, 1963, 81–85.
- Becker 1982*: H. S. Becker, *Art Worlds* (Berkeley 1982).
- Bourdieu 1984*: P. Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste* (London 1984).
- Bourdieu 1990*: P. Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford 1990).

- Bourdieu 1996*: P. Bourdieu, *The Rules of Art* (Cambridge 1996).
- Bourdieu/Wacquant 1992*: P. Bourdieu/L. J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge 1992).
- CAD*: M. Roth (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago 1964–2010).
- Cline 2015*: E. H. Cline, *1177 B.C. The Year Civilization Collapsed* (Princeton 2015).
- Darque-Ceretti/Aucouturier 2013*: E. Darque-Ceretti/M. Aucouturier, *Gilding for Matter Decoration and Sublimation. A Brief History of the Artisanal Technical Know-How*. *International Journal of Conservation Science* 4, 2013, 647–660.
- Davis 1990*: W. Davis, *Style and History in Art History*. In: M. W. Conkey/C. A. Hastorf (eds.), *The Uses of Style in Archaeology* (Cambridge 1990) 18–31.
- Davis 2011*: W. Davis, *A General Theory of Visual Culture* (Princeton 2011).
- DeLanda 2006*: M. DeLanda, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity* (London 2006).
- Deleuze/Guattari 1987*: G. Deleuze/F. Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis 1987).
- DeMarrais et al. 1996*: E. DeMarrais/L. J. Castillo/T. K. Earle, *Ideology, Materialization, and Power Strategies*. *Current Anthropology* 37, 1996, 15–31.
- DeMarrais/Robb 2013*: E. DeMarrais/J. Robb, *Art Makes Society. An Introductory Visual Essay*. *World Art* 3, 2013, 3–22.
- Duistermaat 2017*: K. Duistermaat, *What's Cooking at the Dunnu? Thoughts on an Exotic, Steatite-Tempered Pottery Cauldron in the 'Kitchen' of Grand Vizier Ili-Pada at Middle Assyrian Tell Sabi Abyad, Syria*. In: D. Kertai/O. Nieuwenhuyse (eds.), *From the Four Corners of the Earth. Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*. *Alter Orient und Altes Testament* 441 (Münster 2017) 45–72.
- Feldman 2006*: M. H. Feldman, *Diplomacy by Design. Luxury Arts and an "International Style" in the Ancient Near East, 1400–1200 BCE* (Chicago 2006).
- Feldman 2012*: M. H. Feldman, *The Practical Logic of Style and Memory in Early First Millennium Levantine Ivories*. In: J. Maran/P. W. Stockhammer (eds.), *Materiality and Social Practice. Transformative Capacities of Intercultural Encounters* (Oxford 2012) 198–212.
- Feldman 2014*: M. H. Feldman, *Communities of Style. Portable Luxury Arts, Identity, and Collective Memory in the Iron Age Levant* (Chicago 2014).
- Feldman 2015*: M. H. Feldman, *Houses of Ivory. The Consumption of Ivories in the Iron Age Levant*. *Altorientalische Forschungen* 42, 2015, 97–111.
- Frame 2015/2016*: G. Frame, *Aššur-Etel-Ilāni Babylonian 1. RINAP 5: The Royal Inscriptions of Ashurbanipal, Aššur-Etel-Ilāni, and Sîn-Šarra-Iškun, 2015/2016*, <<http://oracc.org/rinap/Q003857/>> (last access 6.11.2019).
- Gage 1999*: J. Gage, *Color and Meaning. Art, Science, and Symbolism* (Berkeley 1999).
- Gell 1992*: A. Gell, *The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology*. In: J. Coote/A. Shelton (eds.), *Anthropology, Art and Aesthetics* (Oxford 1992) 40–63.
- Gell 1998*: A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory* (Oxford 1998).
- Giddens 1984*: A. Giddens, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley 1984).



- Glatz/Plourde 2011*: C. Glatz/A. M. Plourde, Landscape Monuments and Political Competition in Late Bronze Age Anatolia. An Investigation of Costly Signaling Theory. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 361, 2011, 33–66.
- Goodman 1978*: N. Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis 1978).
- Gosden 2001*: C. Gosden, Making Sense. *Archaeology and Aesthetics. World Archaeology* 33, 2001, 163–167.
- Hahn 2017*: H. P. Hahn, Kinds of Resources and Ways of Perceiving. *Anthropological Reflections on a Contested Category*. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 35–44.
- Hardenberg 2017*: R. Hardenberg, Dynamic Correspondences. *ResourceCultures*. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 25–34.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‘Resource Turn’. A Socio-Cultural Perspective on Resources. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 13–23.
- Hawkins 2000*: J. D. Hawkins, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions 1: Inscriptions of the Iron Age* (Berlin 2000).
- Helms 2013*: M. W. Helms, *Craft and the Kingly Ideal. Art, Trade, and Power* (Austin 2013).
- G. Herrmann 1986*: G. Herrmann, *Ivories from Nimrud (1949–1963), Volume 4: Ivories from Room SW 37 Fort Shalmaneser* (London 1986).
- G. Herrmann 1989*: G. Herrmann, *The Nimrud Ivories, Volume 1: The Flame and Frond School*. *Iraq* 51, 1989, 85–109.
- G. Herrmann 2000*: G. Herrmann, Ivory Carving of First Millennium Workshops, Traditions and Diffusion. In: C. Uehlinger (ed.), *Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean* (Fribourg 2000) 267–282.
- G. Herrmann 2017*: G. Herrmann, *Ancient Ivory. Masterpieces of the Assyrian Empire* (London 2017).
- G. Herrmann et al. 2009*: G. Herrmann/S. Laidlaw/H. Coffey, *Ivories from Nimrud (1949–1963), Volume 6: Ivories from the Northwest Palace (1845–1992)* (London 2009).
- V. R. Herrmann 2017*: V. R. Herrmann, Appropriation and Emulation in the Earliest Sculptures from Zincirli (Iron Age Sam’al). *American Journal of Archaeology* 121, 2017, 237–274.
- V. R. Herrmann 2019*: V. R. Herrmann, The Reuse of Orthostats and Manipulation of Memory in the Iron Age Syro-Hittite Kingdoms. *Semitica* 61, 2019, 399–439.
- V. R. Herrmann/Schloen 2020*: V. R. Herrmann/J. D. Schloen, Zincirli Höyük, Ancient Sam’al. A Preliminary Report on the 2017 Excavation Season. In: A. Otto/M. Herles/K. Kaniuth/L. Korn/A. Heidenreich (eds.), *Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East 2018*, University of Munich (Wiesbaden 2020) 129–140.
- Kalavrezou-Maxeiner 1985*: I. Kalavrezou-Maxeiner, *Byzantine Icons in Steatite* (Vienna 1985).
- Kantor 1956*: H. J. Kantor, Syro-Palestinian Ivories. *Journal of Near Eastern Studies* 15, 1956, 153–174.
- Knapp/Manning 2016*: A. B. Knapp/S. W. Manning, Crisis in Context. The End of the Late Bronze Age in the Eastern Mediterranean. *American Journal of Archaeology* 120, 2016, 99–149.
- Latour 2007*: B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford 2007).
- Loding 1974*: D. Loding, *A Craft Archive from Ur* (PhD-Thesis University of Pennsylvania 1974).

- von Luschan/Andrae 1943: F. von Luschan/W. Andrae, Die Kleinfunde von Sendschirli. Ausgrabungen in Sendschirli 5 (Berlin 1943).
- Mallowan/Herrmann 1974: M. Mallowan/G. Herrmann, Ivories from Nimrud (1949–1961), Volume 3: Furniture from SW7, Fort Shalmaneser (London 1974).
- Manuelli/Pittman 2018: F. Manuelli/H. Pittman, A 'Flame and Frond' Ivory Plaque from the Neo-Hittite Excavations at Arslantepe/Melid. *Regionalisms and Communities in Iron Age Anatolia*. *Origini* 41, 2018, 139–169.
- Mazzoni 2005: S. Mazzoni, Pyxides and Hand-Lion Bowls. A Case of Minor Arts. In: C. E. Suter/C. Uehlinger (eds.), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*. *Orbis Biblicus et Orientalis* 210 (Freiburg 2005) 43–66.
- Mazzoni 2014: S. Mazzoni, Tell Afis in the Iron Age. The Temple on the Acropolis. *Near Eastern Archaeology* 77, 2014, 44–52.
- van de Mieroop 2015: M. van de Mieroop, *A History of the Ancient Near East, ca. 3000–323 BC* (New York 2015).
- Millek 2020: J. M. Millek, Exchange, Destruction, and a Transitioning Society. *Interregional Exchange in the Southern Levant from the Late Bronze Age to the Iron I*. *RessourcenKulturen* 9 (Tübingen 2020).
- Mitchell 1986: W. J. T. Mitchell, *Iconology. Image, Text, Ideology* (Chicago 1986).
- Moortgat 1955: A. Moortgat, *Tell Halaf III. Die Bildwerke* (Berlin 1955).
- Morphy 2009: H. Morphy, Art as a Mode of Action. Some Problems with Gell's Art and Agency. *Journal of Material Culture* 14, 2009, 5–27.
- Muscarella 1988: O. W. Muscarella, *Bronze and Iron. Ancient Near Eastern Artifacts in the Metropolitan Museum of Art* (New York 1988).
- Oddy 1981: A. Oddy, Gilding through the Ages. An Outline History of the Process in the Old World. *Gold Bulletin* 14, 1981, 75–79.
- Oppenheim 1931: M. von Oppenheim, *Der Tell Halaf. Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien* (Leipzig 1931).
- Osborne et al. 2019: J. F. Osborne/T. P. Harrison/S. Batiuk/L. Welton/J. P. Dessel/E. Denel/Ö. Demirci, Urban Built Environments in Early 1<sup>st</sup> Millennium B.C.E. Syro-Anatolia. Results of the Tayinat Archaeological Project 2004–2016. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 382, 2019, 261–312.
- Panofsky 1939: E. Panofsky, *Studies in Iconology. Humanist Themes in the Art of the Renaissance* (New York 1939).
- di Paolo 2018: S. di Paolo, From Hidden to Visible. Degrees of Material Construction of an 'Integrated Whole' in the Ancient Near East. In: S. di Paolo (ed.), *Composite Artefacts in the Ancient Near East. Exhibiting an Imaginative Materiality, Showing a Genealogical Nature* (Oxford 2018) 7–20.
- Pfälzner 2013: P. Pfälzner, The Elephant Hunters of Bronze Age Syria. In: J. Aruz/S. B. Graff/Y. Rakic (eds.), *Cultures in Contact From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.* (New York 2013) 112–131.
- Pfälzner 2015: P. Pfälzner, The Art of Qatna and the Question of the 'International Style.' In: P. Pfälzner/M. al-Maqdissi (eds.), *Qatna and the Networks of Bronze Age Globalism. Proceedings of an International Conference in Stuttgart and Tübingen in October 2009*. *Qatna Studien Supplementa* 2 (Wiesbaden 2015) 181–218.
- Plourde 2008: A. M. Plourde, The Origins of Prestige Goods as Honest Signals of Skill and Knowledge. *Human Nature* 19, 2008, 374–388.

- Porter 2016*: B. W. Porter, Assembling the Iron Age Levant. The Archaeology of Communities, Polities, and Imperial Peripheries. *Journal of Archaeological Research* 24, 2016, 373–420.
- Poulsen 1912*: F. Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst* (Leipzig 1912).
- Pucci 2017*: M. Pucci, The Iron Age II ‘Spoon Stoppers/Censors’ Production in the Amuq. An Example from Chatal Höyük. In: Ç. Maner/M. T. Horowitz/A. S. Gilbert (eds.), *Overtuning Certainties in Near Eastern Archaeology. A Festschrift in Honor of K. Aslihan Yener, Culture and History of the Ancient Near East 90* (Leiden 2017) 560–576.
- Rampléy 2005*: M. Rampléy, Art History and Cultural Difference. *Alfred Gell’s Anthropology of Art. Art History* 28.4, 2005, 524–551.
- Routledge 2017*: B. Routledge, Is There an Iron Age Levant? *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 18, 2017, 49–76.
- Schuster-Brandis 2008*: A. Schuster-Brandis, Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr. *Alter Orient und Altes Testament* 46 (Münster 2008).
- Searight et al. 2008*: A. Searight/J. Reade/I. Finkel, *Assyrian Stone Vessels and Related Material in the British Museum* (Oxford 2008).
- Sewell 2005*: W. H. Sewell, *Logics of History. Social Theory and Social Transformation* (Chicago 2005).
- Shanks/Tilley 1992*: M. Shanks/C. Tilley, *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice* (London 1992).
- Spycket 1981*: A. Spycket, *La statuaire du Proche-Orient Ancien* (Leiden 1981).
- Suter 2015*: C. E. Suter, Classifying Iron Age Levantine Ivories. Impracticalities and a New Approach. *Alt-orientalische Forschungen* 42, 2015, 31–45.
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (eds.), *Waters. Conference Proceedings for ‘Waters as a Resource’ of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). RessourcenKulturen* 11 (Tübingen 2020) 9–19.
- Thavapalan 2018*: S. Thavapalan, Radiant Things for Gods and Men. Lightness and Darkness in Mesopotamian Language and Thought. *Colour Turn* 2018, VII-1–36.
- Thureau-Dangin 1921*: F. Thureau-Dangin, *Rituel accadiens* (Paris 1921).
- Tilley 2007*: C. Tilley, Materiality in Materials. *Archaeological Dialogues* 14.1, 2007, 16–20.
- Wicke 2016*: D. Wicke, Bone and Ivory Working at Assur. *Levant* 48, 2016, 197–207.
- Winter 1981*: I. J. Winter, Is There a South Syrian Style of Ivory Carving in the Early First Millennium BC? *Iraq* 43, 1981, 101–130.
- Winter 1983*: I. J. Winter, Carchemish ša Kišad Puratti. *Anatolian Studies* 33, 1983, 177–197.
- Winter 1989*: I. J. Winter, North Syrian Ivories and Tell Halaf Reliefs. The Impact of Luxury Goods upon ‘Major’ Arts. In: A. Leonard, Jr./B. B. Williams (eds.), *Essays in Ancient Civilization Presented to Helene J. Kantor* (Chicago 1989) 321–332.
- Winter 1994*: I. J. Winter, Radiance as an Aesthetic Value in the Art of Mesopotamia (with Some Indian Parallels). In: B. N. Saraswati/S. C. Malik/M. Khanna (eds.), *Art, the Integral Vision. A Volume of Essay in Felicitation of Kapila Vatsyayan* (New Delhi 1994) 123–132.
- Winter 1995*: I. J. Winter, Aesthetics in Ancient Mesopotamian Art. In: J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East Volume 4* (New York 1995) 2569–2580.

*Winter 1998*: I. J. Winter, The Affective Properties of Styles. An Inquiry into Analytical Process and the Inscription of Meaning in Art History. In: P. Galison/C. A. Jones (eds.), *Picturing Science, Producing Art* (New York 1998) 55–77.

*Winter 2002*: I. J. Winter, Defining 'Aesthetics' for Non-Western Studies. The Case of Ancient Mesopotamia. In: M. A. Holl/K. Moxey (eds.), *Art History, Aesthetics, Visual Studies*, (Williamstown/Massachusetts 2002) 3–28.

*Wolff 1981*: J. Wolff, *The Social Production of Art* (London 1981).

*Woolley/Barnett 1952*: C. L. Woolley/R. D. Barnett, *Carchemish, Part III: The Excavations in the Inner Town* (London 1952).





Irmgard Männlein-Robert

## Forget about Atlantis

### Plato's Invention of Tradition or Symbolic Dimensions of Knowledge

Keywords: knowledge, past, memory, transfer, fiction, history

#### Summary

The Atlantis story is to be found in two of Plato's dialogues: in 'Timaeus' and 'Critias' (this study mainly focusses on the version in 'Timaeus'). The setting and context of these dialogues is a conversation between Socrates and a few others on the ideal state. It is Socrates' friend Critias who tells the hitherto unknown war story between the contrary states of ancient Athens and Atlantis, about the war between them, and how the ancient Athenians triumphed. In this regard, ancient Athens is said to have been – once upon a time – the ideal state. This is relevant and important, especially for Plato's (mainly) Athenian audience and his intention with these texts. The detailed description of the chain of tradition, through which Critias has learned about ancient Athens and Atlantis, is regarded as an example of a quasi-historical apparatus of remembering and certification. The main focus will be on the phenomenon of 'transfer' in this chain of tradition, which proves itself to be a key phenomenon. The different modes of transfer that are analysed imply a personal, temporal, and spatial shift of knowledge, power, or culture. The supposed reconstruction of knowledge about prehistoric actions turns out to be (mainly) the fiction of a story which is intended to stabilise the Athenian identity now and in the future. Without memory and recollection knowledge transfer cannot be achieved and, therefore, neither any adaption to

new spaces, cultures, people, or contexts. So, it will be proposed that in Plato's famous story of ancient Athens and Atlantis the phenomenon of transfer proves to be a dynamic literary method to construct a 'historical tradition' which is meant to be an important symbolic ResourceComplex for the contemporary Athenians and for Plato's projects of future ideal states. The aim of this paper will be to evaluate different values constructed by the Atlantis story as 'historical' resource.

#### Zusammenfassung

Die Atlantis-Erzählung findet sich in zwei Dialogen Platons: im 'Timaios' und im 'Kritias' (im vorliegenden Beitrag liegt der Fokus hauptsächlich auf der Version im 'Timaios'). Schauplatz und Kontext dieser Dialoge ist ein Gespräch zwischen Sokrates und einigen anderen über den idealen Staat. Sokrates' Freund Kritias erzählt die bis dahin unbekannte Geschichte vom Krieg zwischen den konträren Staaten Urathen und Atlantis, in dem die Einwohner Urathens triumphal siegten. Urathen soll also – in prähistorischer Zeit – der genannte Idealstaat gewesen sein. Das ist vor allem für Platons (hauptsächlich) athenisches Publikum und seine Intention mit dieser Erzählung relevant. Die detaillierte Beschreibung der Traditionskette, durch welche Kritias von der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Urathen und Atlantis erfahren hat, darf dabei als Beispiel für einen quasi-historischen Erinnerungs- und Beglaubigungsapparat gelten. Das Hauptaugenmerk wird in diesem Beitrag auf dem Phänomen des 'Transfer' in

dieser Traditionskette liegen, das sich als Schlüsselphänomen erweist. Die verschiedenen Formen des Transfers, die analysiert werden, implizieren nämlich eine persönliche, zeitliche und räumliche Verschiebung von Wissen, Macht oder Kultur. Die vermeintliche Rekonstruktion von Wissen über prähistorische Handlungen entpuppt sich also (vor allem) als Fiktion einer Geschichte, welche die athenische Identität jetzt und in Zukunft stabilisieren soll. Ohne Erinnerung und Rückbesinnung kann kein Wissenstransfer und damit auch keine Anpassung an neue Räume, Kulturen, Menschen oder Kontexte erfolgen. Daher wird vorgeschlagen, dass sich in Platons berühmter Geschichte über Urathen und Atlantis das Phänomen des Transfers als dynamische literarische Methode zur Konstruktion einer ‚historischen Tradition‘ erweist und dass diese für die zeitgenössischen Athener und für Platons Projekte zukünftiger Idealstaaten als wichtiger symbolischer Ressourcen-Komplex fungiert. Das Ziel dieses Beitrags wird sein, verschiedene Werte zu analysieren, die durch die Atlantis-Erzählung als ‚historische‘ Ressource konstruiert wurden.

## Introduction

This paper is closely related to a current research project (within SFB 1070) which is focused on the analysis of the literary (re-)construction of the past as resource knowledge. Specifically, the role and valuation of real, reconstructed, or fictitious historical knowledge as a resource in philosophical and political discourses are examined on the basis of relevant literary and rhetorical texts of the 4<sup>th</sup> cent. BC that were written in or related to Athens. In the scope of our research, we are mainly concentrated on rhetorical speeches and philosophical utopian texts by Plato, as, for example, ‘Politeia’ and ‘Nomoi’. The focus remains on Athens as the political situation of this previously leading city has become extremely difficult in the 4<sup>th</sup> cent.: the Athenians have had a famous and glorious past, but after their defeat in the Peloponnesian War they find themselves in an inferior position for many decades – a situation that has shaken the long-lasting positive identity and demoralised the Athenians, but also has stimulated them to create

political concepts, which were partly based on old, real, or fictitious models (Welwei 1999; Piepenbrink 2001; Tiersch 2016).

This paper concentrates on some texts composed by the famous Athenian philosopher and literary author Plato in the 4<sup>th</sup> cent. BC in which he discusses the war of prehistoric Athens against the legendary island state Atlantis. Many interesting literary and philosophical aspects under discussion here must be omitted in order to strictly focus on Plato’s invention of the Atlantis tradition, which turns out to be a multi-layered and symbolic ResourceComplex and which is supposed to encourage and to appeal to the contemporary Athenians.

Until the present day, Plato’s Atlantis creates diverse associations: mostly, we remember the island Atlantis as a paradise situated on the other side of the Pillars of Heracles, in the Atlantic Ocean, which is supposed to have sunk into the sea within one night, a thousand years ago, due to an earthquake and flood catastrophe, and which especially archaeological non-professionals believe to have discovered in many places around the world (for instance, Crete, Santorini, Troy, America, Uppsala, or Heligoland; Nesselrath 2002, 7–12; Vidal-Naquet 2006, 9–16 and 57–140). Those more familiar with the works of the Greek philosopher and literary author Plato will know Atlantis especially as the dangerous opponent of prehistoric Athens. Plato describes to us the brutal urge for territorial expansion of the megalomaniacal island kingdom, which was rich in natural resources and feudally structured and which is said to have conquered almost the entire Mediterranean region. The philosopher lets this urge end though with ancient Athens’ military triumph. In doing so, Plato constructs an impressive diptych in which the naval power Atlantis is confronted with ancient Athens, an agricultural and conservative land power. As the only state in the entire Mediterranean region, ancient Athens was able to affront the aggressive potentate of the Atlantic Ocean and, in doing so, prevail heroically. Plato is merely concerned with the depiction of the exemplary Athenians whom the degenerate inhabitants of Atlantis declare war upon – and lose.

The history of the war between ancient Athens and Atlantis appears in two of Plato’s dialogues: in

‘Timaeus’, and in ‘Critias’. In ‘Timaeus’ it is included as a story told by Critias in the introduction passage immediately before the great cosmological speech of the main figure in this dialogue, Timaeus (Ti. 20c4–27b6). In the dialogue ‘Critias’ it functions as the main story of the protagonist Critias (Crit. 108c5–121c5). It is possible that Plato wanted to add a third dialogue named after Hermocrates. The dialogues ‘Timaeus’ – ‘Critias’ – ‘Hermocrates’ would then have been a trilogy, composed after the dramatic model, which, however, stayed a fragment (O’Meara 2010, 397–402; 2012, 5). Besides Plato’s *œuvre*, we have no knowledge of the Atlantis story, therefore, all our information about it is based on what Plato puts into the mouth of his dialogue character Critias.

Through embedding the story of ancient Athens and Atlantis in these literary/philosophical dialogues, narrative coordinates of hermeneutical importance develop. This way, signals can be found in the dialogical parts framing the passages of the Atlantis story (in the so-called ‘frame-dialogues’). Here, the author Plato lets his dialogue figures, especially Socrates and Critias, reflect on a specific – philosophical – form of poesis and in this very context the story on ancient Athens and Atlantis is told. For sure, the Atlantis story is quite complex, rich in narrative structures and in *topoi* of different literary genre, mainly epic ones (for the many epic/homeric patterns and motives see Szlezák 1993, 236 f.; Nesselrath 2002, 29, 20–22). Scientific research of the past years and decades could plausibly show Plato’s literary strategy as highly relevant for the history of ancient poetics: his Atlantis story can be distinguished from a fairy tale (here ‘myth’), as well as from an empirical, factual report (here ‘historia’) and can, therefore, be called a ‘true’ fiction in a philosophical sense (after Martin 1976 now Gill 1977, 287–344; 1979, 64–78; Erler 1997a, 83–98).<sup>1</sup> According to the scientific *communis opinio*, basically since Aristotle (Diogenes Laertius III 37 = Aristot. frg. 73 Rose;

Breitenberger 2006, 336 f.), Plato’s Atlantis story is ‘philosophical poetry’ in prose.

In the following, the literary characteristics are differentiated a bit further and it will be attempted to relate them to the concept of creating symbolic values and resources. The focus will be on the phenomenon of ‘transfer’, which proves itself to be a key phenomenon, a method of Plato’s poetical/literary technique. The concept of transfer has originally been established in the field of psychology in which learners transfer recently learned insights to new topics and apply them to new contexts. Transfer also means a mental change-over, e.g. in the translation of a text (Wichter 2003, 67–95), but ‘transfer’ can also describe a temporal or spatial shift of knowledge, power, or culture.<sup>2</sup> Signifying a shift from one level of meaning to another, the ‘transfer’ comes close to the rhetorical term ‘metaphor’ (Rolf 2005). Every type of transfer has two pragmatic components since a person can only ‘transfer’ those things that are remembered. Without memory and recollection, there is no transfer achieved and, therefore, also no adaption to new spaces, cultures, people, or contexts. Therefore, it will be proposed that in Plato’s famous story of ancient Athens and Atlantis, the phenomenon of transfer proves to be an important literary strategy to construct a quasi ‘historical’ tradition. As Plato uses this ‘tradition’ in contexts of future ideal states, the invented ‘history’ of Athens and Atlantis is to be seen as a symbolic Resource-Complex, highly relevant for the identity of Plato’s Athenian audience.

## 1. The Texts and Plato’s Literary Strategy

The story of Atlantis and ancient Athens has been handed down to us in two of Plato’s dialogues, ‘Timaeus’ and ‘Critias’, in both cases the philosopher Socrates and mainly Critias, an Athenian politician, are the most relevant dialogue figures (Nesselrath 2006, 41–54). Critias functions as the narrator of the dispute between ancient Athens and

<sup>1</sup> The entire distinction made by Plato’s pupil Aristotle, who in his ‘Poetics’ (c. 9) argues and explains the specific truth of poetry in relation to the factuality in historiography is well known, see Erler 1997b, 80–100; Schmitt 2008, 372–426.

<sup>2</sup> The transfer of culture has been established terminologically mostly as *translatio*, e.g. *translatio studii* or *translatio imperii*. Still instructive is Worstbrock 1965, 1–22.



Atlantis in both of the dialogues. So far, his identity cannot be clarified without a doubt. Plato's uncle, who shares the same name (ca. 460–404 BC), and who belonged to the 30 tyrants, is not a possible candidate due to the immanent chronology of both dialogues.<sup>3</sup> Here, only the discussion about a 'middle' Critias and the intended anachronism as a hint to the fictionality of these figures, provided by the author Plato, is mentioned.<sup>4</sup>

### 1.1. The Dialogue 'Timaeus'

In the first part of the introduction, Socrates and Timaeus recapitulate a conversation of the previous day, a talk about the ideal state (Plat. Ti. 17a2, b2, c1; c1–3. Ti. 17c1–19b2).<sup>5</sup> Socrates now wants to see this ideal state 'in motion'. He wants to know how the ideal state would prove itself in the case of an aggressive situation, more precisely, in the case of war (Ti. 19c3: ἄθλους, 19c4: ἀγωνιζομένην, 19c5: πόλεμον). Therefore, Critias is asked to tell his story from old and oral tradition again as he obviously did the evening before, but in short (see Ti. 20d1: λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς). Critias tells the story about ancient Athens and Atlantis. This story proves to be an experiment, evaluated critically by Socrates if it meets the requirements of his ideal state 'in motion'. In our context, not the Atlantis story itself, but the frames around the story and the constructed 'tradition' of this story are important. Therefore, let us first consider the 'chain of tradition' through which our Critias has learned about the story:

<sup>3</sup> This 'younger' Critias would be ten years old in 450 BC. As the age of his eponymous grandfather, Critias the older, for this point in time is indicated as 90 years, therefore he must have been born in 540 BC. At this time Solon, who supposedly told him about Atlantis, was already almost 20 years dead. See Nesselrath 2006, 43–50.

<sup>4</sup> The 'middle' Critias was son of Leaidēs and grandfather of the tyrant Critias. This Critias was about to be exiled by *ostrakismos* (480 BC), so he must have been of political relevance; in this sense first Burnet 1914, 338 and 351. For the dispute on the identity of the narrator Critias see Brisson 1994, 513–515 and Nesselrath 2002, 18 with note 39, and 41 with 53 f. For intended anachronisms see Nesselrath, 2002, 22–24 and Erler 2007, 69–71; Clay 1999, 15–17.

<sup>5</sup> On the discrepancies between the ideal state in 'Politeia' and in 'Timaeus' and 'Critias' see Hirzel 1895, 256 f.; Herter 1975, 289–298.

The narrator Critias had learned about this story as a ten-year-old boy from his already aged, 90 years old namesake and grandfather Critias the Elder. During the Apaturia festival, his grandfather was talking with his friend Amyndros, who praises the wise and famous politician Solon as a poet. Critias the Elder, therefore, refers to a 'logos' (a story) which he had learned from his father Dropides who had received it from his friend Solon. Solon again learned about it from Egyptian priests in Sais who, again, had learned about it from written Egyptian documents, dating back 8000 years. The documents were created 1000 years after the events had taken place. The event presented by the narrator Critias can therefore be dated back 9000 years before Solon. It falls into a quasi-prehistoric time, only remembered in the written tradition of the priests of Sais. Critias now describes the conversation between Solon and an Egyptian priest in great detail which, at first, is about 'old occurrences' (Ti. 22a1: τὰ παλαιά). In contrast to the 'young' Greeks<sup>6</sup> the 'older' Egyptians, living in a safe area, have recollected events of natural disasters. Thus, they do know about ancient Athens' outstanding act, its military victory against Atlantis. So far for the 'old' story.

Back to the narrator, the younger Critias, in 'Timaeus'. Critias describes how he felt reminded (ἀναμνησκόμενος) of this very story of ancient Athens and Atlantis when he was listening to Socrates' draft of the ideal state the day before (Ti. 25d7–e5). Socrates confirms the close affinity between the two states as well as the story's true character (Ti. 26e4–5: τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που). After this short version of ancient Athens and Atlantis (see Ti. 25e1: ὡς συντόμως εἰπεῖν with reference to 21a7–25d6), a longer one is supposed to follow, but now Timaeus is giving his long speech about the creation of the world.

<sup>6</sup> The sentence of the priest is famous: Ti. 22b4–5: 'O Solon, Solon, you Greeks are always children, yet there is no old Greek' (ὦ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνας ἀεὶ παῖδες ἔστε, γέρων δὲ Ἕλληνα οὐκ ἔστιν).

## 1.2. The Dialogue ‘Critias’

Let us now move to the Atlantis version in the dialogue named ‘Critias’. Before the narration the protagonist (Critias) performs a manoeuvre characteristic for ancient (epic) poets: they normally start their performance with an invocation of the Muses to give support.<sup>7</sup> Thus, Critias invokes the gods, but, to be more precise, he invokes the mother of the muses, Mnemosyne.<sup>8</sup> She is already considered to be the personified cause for the muses in the genealogical description of the archaic poet Hesiod (‘Theogonia’ 53–67). She is the goddess of memory (Arrighetti 2006, 194–202) on whose support the success of his speech is based (Plat. Crit. 108d2–4: [...] κλητέον καὶ δὴ καὶ τὰ μάλιστα Μνημοσύνην. σχεδὸν γὰρ τὰ μέγιστα ἡμῖν τῶν λόγων ἐν ταύτῃ τῇ θεῷ πάντ’ ἐστίν). Invoking the Muses or Apollo is a traditional poetic gesture, but calling upon Mnemosyne is definitely not common in Greek poetry; however, it can be found once more in Plato’s *oeuvre* when Socrates turns to the muses and Mnemosyne before a longer presentation in the dialogue *Euthydemus* (275c5–d2).<sup>9</sup> Since Solon’s famous ‘muse elegy’ starts with ‘Mnemosyne’ as the first word (frg. 13, 1 W.), Critias’ reference to Mnemosyne in the ‘Critias’ dialogue can be decoded as a quotation of Solon. Above, Mnemosyne is the personification of ‘recollection’ and ‘memory’. With Mnemosyne, a new hermeneutic perspective opens up since Critias stresses that the following narration is up to **him** now; it relies on **his** memory (see Crit. 108d4: μνησθέντες γὰρ ἰκανῶς; εἰ: μνησθῶμεν). For that reason, he does not require divine support, and he emphasises his own memory performance many times.<sup>10</sup> So, this unusual invocation is to be taken as a programmatic self-assurance of the own mental capacities before a complex narration.

7 David 1984, 39, states that Critias acts like a rhapsode, also O’Meara 2010, 399, whereas Erler, 1997a, 86, rather considers him gesturing like a poet; see also Brisson 1982, 56 f.; Arrighetti 2006, 190 f., and Gill 1993, 63 with note 66.

8 Regali 2006, 65–88, especially 72 interprets this as a compensation for the originally poetic composition of the whole *logos* by Solon.

9 See – but without invocation of Mnemosyne – Plat. Tht. 191d4–e1 (memory).

10 On this see also David 1984, 34 f. As a result, the gesture of invoking the Muses is formally adopted.

Critias then delivers a description in a quite static picture, first of ancient Athens: its inhabitants have many things in common with the two gods Athena and Hephaestus, especially the warriors living separately on the acropolis; they are very talented in matters of warfare, craftsmanship, and intellect (Crit. 109b1–112e10). A description of the conditions on the island Atlantis follows: Atlantis is closely connected with Poseidon. There, a magnificent temple has been built in his honour on the hill where the king’s castle is located. The number of armed forces on hand is huge. However, in the same way as Atlantis’ wealth and power is increasing, the population is depraved.<sup>11</sup> For that reason, Zeus, father of all gods, decides to exact revenge on the Atlanteans (Crit. 121b9–10), calls in a general assembly of the gods, but we do not know, what he wanted to tell them, as here the texts stops (Plato probably never completed it).<sup>12</sup>

## 1.3. Plato’s Literary Strategy: The Invention of a Tradition

We may identify ‘poetic gestures’ and references to poetry as signals or markers of fiction (Gill 1977; 1979; Erler 1997a; 1997b),<sup>13</sup> mainly the invocation of the goddess of memory and the complicated tradition of the story told. In addition, we

11 This depiction of Atlantis refers to Athens as a decadent city, see Vidal-Naquet 1989, 216–232.

12 For a survey of scholarly literature on the problem whether the text is interrupted here by Plato intentionally or not see Nesselrath 2006, 34–41; that Plato has created ‘Critias’ as a fragment has recently been argued by Lukinowich 2001, 72–79.

13 But there are more signals. Just to mention one out of many: the phenomenon of time. Here the extreme temporal distance in which the ‘prehistoric’ war between Athens and Atlantis – 9000 years before Solon – is described and this is a clear sign of fiction. The chain of tradition namely has got a gap of 1000 years between the decline of ancient Athens and Atlantis due to earthquakes and floods until the written documentation of the events in Egypt. Only the Attic highlanders, always the only ones to survive such catastrophes, are able to remember the names of mythical heroes and hand them down orally. But we may ask, how the Attic illiterate highlanders are supposed to preserve such a complex description of human and religious conditions in ancient Athens and Atlantis, and how they could hand it down all the way to Egypt? This gap is quite remarkable. In addition, just to mention it, there is another gap, a gap of about 20 years in the chain of tradition which lies between Solon’s death (ca. 560 BC) and the birth of Critias the Elder (540 BC).

find frequent references to the ‘authenticity’ of the story, many and rich material details, and the fact that Critias hints explicitly to the historicity of the text (a ‘logos’!). In ancient literature, all these features are to be meant as characteristics of fictional and utopian texts (Clay 2012). The certification apparatus with detailed facts and numerical data, which alludes to Greek historiography, for example, Herodotus, is subverted by the poetic elements mentioned before. Nonetheless, the whole Atlantis story gives the impression of being historical, but evades all factual examination.

What can we summarise so far? In both dialogues (‘Timaeus’ and ‘Critias’) we find implicit and explicit signals pointing to the fact that the two versions of the Atlantis stories belong to a new, special type of poetry, a poetical fiction in prose (Regali 2012, esp. 39–43). By doing so, Plato creates with his Athens/Atlantis story an example of poetry based on philosophical values. This poetical fiction in prose does neither belong to traditional Greek myth nor is not bound to historiographic precision of facts.

## 2. Modes or Poetics of Transfer

Let us now focus more on Plato’s strategy of constructing recollection and memory, as both play an essential role in the context of the Atlantis story: already in the beginning of the ‘Timaeus’ dialogue, Socrates reminds the others of the discussion on the ideal state the day before. In the beginning of ‘Critias’, he explicitly refers to the importance of Mnemosyne. Without memory, there are neither tradition nor storytelling. Regarding the essential stages of memory and the above-mentioned chain of tradition<sup>14</sup> for the Atlantis story, we can identify a special Platonic poetical strategy, which I call ‘poetics of transfer’: I would like to emphasise six modes of transfer:

### 2.1. Vertical Transfer

In general, the phenomenon of an older person instructing a younger person is a recurring stereotype since archaic literature. Here, the narrator Critias is instructed in his youth by his grandfather; the context is a rhapsodic agon during the Apaturia festival, where the boys recite popular poems of Solon (Ti. 21b5–7).<sup>15</sup> Critias, the grandfather, has himself been instructed about the Egypt narration in his youth by his father Dropides, a friend of the respected poet and politician Solon (Ti. 20d8–e3). Solon, again, has learned about the prehistoric events in ancient Athens and Atlantis by the Egyptian priest at Sais. Solon himself is Greek and, hence, in comparison with an Egyptian, member of a ‘young culture’. Vertical transfer now describes the transfer of a story from old to young, which can happen across generations. The instruction of a younger person by an elder has, for ages, had a considerable symbolic value (see David 1984, 40 with note 3) and has even brought about an own literary genre in Egypt, the so-called wisdom literature (see Welliver 1977, 52 f.; on ‘wisdom literature’ see West 1978, 3–25). We see wisdom and knowledge to be symbolic resource complexes.

### 2.2. Horizontal Transfer

The war story between ancient Athens and Atlantis is handed down in multiple stages. One especially important stage is the Greek Solon who learns about it from an Egyptian priest. As soon as Solon brings this story from Egypt to Greece, he carries out an intercultural transfer. The Greek tradition of this narrative can be referred back solely to the person of Solon. Consequently, the figure of this great politician and poet proves to be

<sup>14</sup> A corresponding stemma is provided by, e.g., Clay 1999, 19.

<sup>15</sup> The festival of Apaturia is an initiation ceremony for young men (including the sacrifice of beard or hair respectively), for which reason this ceremony – a *rite de passage* – is highly relevant and meaningful. In our context the initiation is that Critias is entrusted with knowledge (i.e. the story of Atlantis) by an older authority (i.e. Critias the Elder). Thus Tulli 1994, 102 with note 16, rightly emphasises the symbolic value of the Apaturia (esp. of the third day, the so called ‘Koureotis’).

the crucial link in the tradition of the story; from the Greek perspective, Solon proves to be the narrative's first concrete, quasi-historical evidence. So, the author Plato uses Solon's good standing among the contemporaries of the 4<sup>th</sup> cent. BC and presents him as a reliable figure in the chain of temporal and spatial transfer of the Atlantis story.

### 2.3. Medial Transfer

Solon also proves to be a figure of the medial transfer. According to Critias, only with him, his – probably not historical<sup>16</sup> – stay in Egypt, the old written documents on ancient Athens and Atlantis become subject of a conversation (Solon – priest). It was he, who turned the written logos on ancient Athens and Atlantis, which has been archived for 8000 years in Egyptian temples, into an oral story: first between himself and the Egyptian priest, then in the conversation between Solon and Critias the Elder, afterwards in the conversation between Critias the Elder and Amyndros, and lastly, in the dialogues 'Timaeus' and 'Critias'.

The now oral tradition of what has so far only been preserved in written form has been initiated by Solon. This makes the story about ancient Athens and Atlantis dynamic and attractive in Greek contexts. Since Solon is not only acknowledged as a politician, but also as a poet (Arrighetti 2006, 194–202), a second facet of the medial transfer becomes visible: this becomes apparent in the Apaturia scene with the boys reciting Solon's current songs, or when Critias refers to Solon's 'logos from Egypt' (Ti. 21c5–6) or explicitly talks about Solon's Atlantis' poetry' (Crit. 113a4: ποιήσιν).<sup>17</sup> Thus, the narrator Critias turns Solon into the key figure

within the tradition of the Atlantis story. But Solon is seen not only as a figure of cultural contact between Egypt and Greece, but also as a **poet** who planned to present this story in a poetic manner. However, due to his extensive political commitment, he was never able to do so.<sup>18</sup> When Critias refers to Solon as his source for the Atlantis story and when he follows his tradition, this is an important signal for the fact that Critias is now referring back to Solon's poetical plan: Critias wants to realise this and wants to bring the 'Egyptian logos' into poetical shape and into a new medium.

### 2.4. Semantic Transfer

This mode of transfer can be identified only in the dialogue 'Critias' (113a–b). After Critias has told the story of ancient Athens and before he talks about the conditions in Atlantis, he explains (Crit. 113a–b) why the people of Atlantis have **Greek** names in his story, although they are non-Greek barbarians. Here, once again, we find an explicit reference to Solon: since Solon wanted to use the story for his poetry, he inquired about the 'meaning' (δύναμις) of the foreign names of the Atlantis people. Already the Egyptians had changed these foreign names into their own language and fixed them in written form. Solon learned about the meaning of every name and transferred the formerly Atlantic, then Egyptian names in a more general sense into Greek and wrote them down.<sup>19</sup> His manuscript has supposedly been handed down to Critias through his grandfather Critias the Elder.<sup>20</sup> Such systematic and serious research for a planned poetical *œuvre*, clearly proves Solon to be an early *poeta doctus*. Regarding the phenomenon of multiple transfers, shifts, and translations, which become

<sup>16</sup> This is what many recent scholars in the field of historiography would argue for, e.g. Oliva 1988, 37 f., and Hölkeskamp 1999, 44–59, esp. 46 and 55 f., who exposes the topic of a 'travelling' *nomothetes*. In contrast see, e.g., Luce 1978, 60 f., who despite inconsistencies and anachronisms trusts in the ancient *vitae*, just as, e.g., Griffiths 1985, 5 f. We may also question Plato's stay in Egypt which is probably a (re-) construction from certain passages in the work of Plato by later authors, see Erler 2007, 46 f., and Männlein-Robert 2009.

<sup>17</sup> The only literary records besides Plato himself are to be found in Plutarch (i.e. in early Imperial times) who for his part refers to Plato obviously.

<sup>18</sup> Like the poem of Solon, Plato's 'Critias' remained unfinished, see David 1984, 50–52, who as a result advocates a utopic character of the dialogue. For the convincing interpretation of an ambitious project of Plato see Tulli 2013, 269–282.

<sup>19</sup> In Crit. 113a7–b2 the Egyptian priests are explicitly called *μετενηνοχότας*, about Solon is said that he is *ἀναλαμβάνων εἰς [...] φωνὴν ἀπεγράφετο*. Herodotus also offers Greek equivalents for Egyptian gods (and their names), see Griffiths 1985, 26.

<sup>20</sup> For the relevance of familial bonds in this context see Tulli 1994, 101 f.



visible when looking at the names of the people of Atlantis, it can be seen that at every stage of remembering this story a translation in the general sense occurs, as well as a semantic transfer of the Atlantic names into the own language and writing system of the respective translator occurs. A reliable acquisition and tradition of such old, foreign, and distant narratives can apparently only be achieved through adaptation and translation into one's own language and writing, thus, into one's own culture. In doing so, the *δύναμις*, the meaning of the names, not single or even individual personalities are of importance. It is not about individuals, but types. Therefore, Plato's Atlantis story turns out to possess a general and philosophical character and functions as a model.

## 2.5. Transfer as Recollection

Plato describes the story about ancient Athens and Atlantis as something which is often in danger of getting lost down the centuries. The reasons given are natural catastrophes and lacking memory of people which endanger the transfer of knowledge. Memory and recollection prove to be essential conditions of knowledge and as a means of communication and transfer of it. Regarding the memory and tradition of the events around ancient Athens and Atlantis, we can speak of collective memory (following Maurice Halbwachs 1967) which has preserved the events over a long series or chain of single steps or stages, and in doing so, even transcends space and time. Also, well-known categories can be applied easily in our case: those are, for one, **communicative** memory, which especially speaks of the oral tradition from one person to another, and **cultural** memory, which records and conserves memories that are not bound to people. In doing so, I would like to modify the concept of **collective** memory and suggest another subcategory, namely that of **personal** memory. This means the possibilities of an individual person to remember remote events. In Plato's dialogues 'Timaeus' and 'Critias', memory is given only to Critias: in great detail, Critias describes his effort to remember the story: in the evening, on his way home after the dialogue about the ideal state, he told the others his first version of the

story. After that, all night long, he went over the whole story again and brought everything back to his memory, since as a child he had repeatedly asked his grandfather about the Atlantis story and had fixed it in his memory in his youth. By stressing the fact that Critias has to renew his memories of the Atlantis story, gather all the facts, tentatively go through and differentiate everything, in my opinion, it becomes very clear that his memory is not only a transfer from old knowledge into presence. His renewal turns out to be a **production** of this narrative as well. This means that Critias 'creates' the Atlantis story in his multiple attempts again and again. Next to the facts and data from the past which survive in the collective memory, or better, in the cultural memory, Critias' memorisation does not only prove to be a complex re-construction, but also a **con**-struction, a **com**-position.<sup>21</sup>

## 2.6. Transfer as Transposition

As Critias says in the beginning (Ti. 26c–d), he wants to 'transfer the ideal citizens and the ideal state, about which you [sc. Socrates] have yesterday told us in a myth, now into the realm of truth'.<sup>22</sup> The ideal state is, thus, supposed to be tested for his suitability in an 'experiment'. In doing so, Socrates' ideal state is explicitly equated with ancient Athens' prehistoric state. It is all about testing a poetic model, which has been designed after philosophical standards.<sup>23</sup> Therefore, Critias' entire Atlantis story turns out to be a narrative back-projection of an ideal state (namely Athens)

<sup>21</sup> In this context we may remember a very apt remark by Edmund Husserl (1928, §7, 382–385), according to which 'Vergangenheit immer von der Gegenwart her konstituiert wird'.

<sup>22</sup> Ti. 26c7–d3: 'Now, let us translate the citizens and the city that you have depicted as in a myth yesterday, into reality; and let us locate them as if they were just here holding that those citizens invented by you were truly our ancestors the priest was talking about.' (τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήμισθα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τάληθές δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διενοοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινούς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς).

<sup>23</sup> See, however, Görgemanns 2000, 410–412, who interprets the term 'truth' (ἀληθής) as a hint to empirical facticity, not to Platonic ontology.



which was designed to be a present or future model for the contemporary Athenians.

### 3. Conclusion

Knowledge of the past is to be regarded as a valuable symbolic resource, especially in terms of state theory and philosophy as well as concrete politics, and also for future ideal, utopian state concepts. The poetically stylised story of old Athens' victory over Atlantis, presented in a complex chain of transfers, is obviously an artistic and meaningful invention of tradition. This 'tradition' is presented as 'remembered knowledge' of a prehistoric past which is to be made available as a resource in contemporary philosophical and political discourse: the prehistoric Athenians proved to be brave, prudent, and god-fearing citizens, thus embodying ideals that played an important role in Plato's utopian models of state. In this way, Plato's fictional construction of (remembered) knowledge, the narrative of the legendary victory of the exemplary old Athenians against the corrupt Atlanteans may be interpreted as an innovative bundle or

complex of (symbolic) resources with an intended effect and dynamic on the contemporary social and political life of the Athenians. So, let – the presumably historic – Atlantis be sunk (wherever) and forget about it, but keep in mind the necessary chains of tradition in inventing such a successive myth. In the end, this whole story is about Athens, about the symbolic 'memory' of past qualities and the stimulation of current moral and political resources of the Athenian citizens in the 4<sup>th</sup> cent. BC.

#### Irmgard Männlein-Robert

University of Tübingen  
Philologisches Seminar  
Wilhelmstraße 36  
72074 Tübingen

SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
irmgard.maennlein-robert@uni-tuebingen.de

### Bibliography

- Arrighetti 2006*: G. Arrighetti, *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci*. Studi (Pisa 2006).
- Breitenberger 2006*: B. Breitenberger. In: H. Flashar/U. Dubielzig/B. Breitenberger (eds.), *Aristoteles. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung*. Übersetzt und erläutert. *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung* 20, Fragmente 1 (Berlin 2006) 293–437.
- Brisson 1982*: L. Brisson, *Platon. Les mots et les mythes* (Paris 1982).
- Brisson 1994*: L. Brisson, *Critias*. In: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* 2 (Paris 1994) 513–515.
- Burnet 1914*: J. Burnet, *Greek Philosophy I. Thales to Plato* (London 1914).
- Clay 1999*: D. Clay, *Plato's Atlantis. The Anatomy of a Fiction*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15, 1999, 1–21.
- Clay 2012*: D. Clay, *In the Wake of Atlantis. The Continuator of Plato's *Atlantikos logos* from Theopompos to Plutarch*. In: G. Bastianini/W. Lapini/M. Tulli (eds.), *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di A. Casanova* (Firenze 2012) 233–248.
- David 1984*: E. David, *The Problem of Representing Plato's Ideal State in Action*. *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 112, 1984, 33–53.
- Erler 1997a*: M. Erler, *Ideal und Wirklichkeit. Die Rahmengespräche des Timaios und Kritias und Aristoteles' Poetik*. In: T. Calvo/L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias* (Sankt Augustin 1997) 83–98.

- Erler 1997b*: M. Erler, ‚Mythos und Historie‘. Die Atlantisgeschichte als Platons Antwort auf die Frage ‚Wie und wozu Geschichtsschreibung?‘ und Aristoteles’ Reaktion. In: P. Neukam (ed.), *Vermächtnis und Herausforderung* (Munich 1997) 80–100.
- Erler 2007*: M. Erler, Platon. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2/2* (Basel 2007).
- Gill 1977*: C. Gill, The Genre of the Atlantis Story. *Classical Philology* 72, 1977, 287–304.
- Gill 1979*: C. Gill, Plato’s Atlantis Story and the Birth of Fiction. *Philosophy and Literature* 3, 1979, 64–78.
- Gill 1993*: C. Gill, Plato on Falsehood – Not Fiction. In: C. Gill/T. P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World* (Exeter 1993) 38–87.
- Görgemanns 2000*: H. Görgemanns, Wahrheit und Fiktion in Platons Atlantis-Erzählung. *Hermes* 128, 2000, 405–419.
- Griffiths 1985*: J. G. Griffiths, Atlantis and Egypt. *Historia* 34, 1985, 3–28.
- Halbwachs 1967*: M. Halbwachs, *La mémoire collective* (Stuttgart 1967).
- Herter 1975*: H. Herter, Urathen der Idealstaat. In: E. Vogt (ed.), H. Herter, *Kleine Schriften* (Munich 1975) 279–304.
- Hirzel 1895*: R. Hirzel, *Der Dialog 1* (Leipzig 1895).
- Hölkeskamp 1999*: K.-J. Hölkeskamp, Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland (Stuttgart 1999).
- Husserl 1928*: E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Ed. by M. Heidegger (Halle an der Saale 1928).
- Luce 1978*: J.V. Luce, The Sources and Literary Form of Plato’s Atlantis Narrative. In: E. S. Ramage (ed.), *Atlantis. Fact or Fiction?* (Bloomington 1978) 49–78.
- Lukinowich 2001*: A. Lukinowich, Un fragment platonicien. Le Critias. In: E. Popescu/V. Rus (eds.), *Un Hermeneut Modern*. In Honorem Michaelis Nasta (Cluj-Napoca 2001) 72–79.
- Männlein-Robert 2009*: I. Männlein-Robert, Griechische Philosophen in Indien? *Reisewege zur Weisheit. Gymnasium* 116, 2009, 331–357.
- Martin 1976*: T. H. Martin, *Études sur le Timée de Platon* (New York 1976 [Paris 1841]).
- Nesselrath 2002*: H.-G. Nesselrath, *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig 2002).
- Nesselrath 2006*: H.-G. Nesselrath, *Platon. Kritias* (Göttingen 2006).
- Oliva 1988*: P. Oliva, Solon. *Legende und Wirklichkeit* (Konstanz 1988).
- O’Meara 2010*: D. J. O’Meara, Éloge d’une déesse. Note sur le theme du Timée de Platon. In: A. Brancacci/D. E. Murr/D. P. Taormina (eds.), *Aglaïa. Autour de Platon: Mélanges offerts à Monique Dixsaut* (Paris 2010) 397–402.
- O’Meara 2012*: D. J. O’Meara, Who is the Demiurge in Plato’s Timaeus? *Horizon* 3.1, 2012, 3–18.
- Piepenbrink 2001*: K. Piepenbrink, Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des vierten Jahrhunderts v. Chr. (Stuttgart 2001).
- Regali 2006*: M. Regali, Crizia ‚poeta doctus‘ e Platone. In: G. Arrighetti/M. Tulli (eds.), *Esegesi letteraria e riflessione sulla lingua nella cultura greca* (Pisa 2006) 65–88.
- Regali 2012*: M. Regali, *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone* (Sankt Augustin 2012).
- Rolf 2005*: E. Rolf, *Metaphertheorien. Typologie – Darstellung – Bibliographie* (Berlin 2005).

- 
- Schmitt 2008*: A. Schmitt, Aristoteles. Poetik. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Band 5: Poetik (Berlin 2008).
- Szlezák 1993*: T. A. Szlezák, Atlantis und Troia, Platon und Homer. Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos. *Studia Troica* 3, 1993, 233–237.
- Tiersch 2016*: C. Tiersch (ed.), Die Athenische Demokratie im 4. Jahrhundert. Zwischen Modernisierung und Tradition (Stuttgart 2016).
- Tulli 1994*: M. Tulli, Il Crizia e la famiglia di Platone. *Studi Classici ed Orientali* 44, 1994, 95–107.
- Tulli 2013*: M. Tulli, The Atlantis Poem in the Timaeus-Critias. In: G. Boys-Stones/D. El Murr/C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy* (Cambridge 2013) 269–282.
- Vidal-Naquet 1989*: P. Vidal-Naquet, Der Schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike (Frankfurt am Main 1989).
- Vidal-Naquet 2006*: P. Vidal-Naquet, Atlantis. Geschichte eines Traums (Munich 2006).
- Welliver 1977*: W. Welliver, Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias (Leiden 1977).
- Welwei 1999*: K.-W. Welwei, Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert (Darmstadt 1999).
- West 1978*: M. L. West, Hesiod. Works and Days (Oxford 1978).
- Wichter 2003*: S. Wichter, Gesellschaftliche Kommunikation als linguistischer Gegenstand. In: H. Henne/H. Sitta/H. E. Wiegand (eds.), *Germanistische Linguistik. Konturen eines Faches* (Tübingen 2003) 67–95.
- Worstbrock 1965*: F.-J. Worstbrock, Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie. *Archiv für Kulturgeschichte* 47, 1965, 1–22.



Xenja Herren

## Der Zeitalter-Mythos als philosophische Ressource

### Die Transformation hesiodeischen (Vergangenheits-)Wissens in Platons „Politeia“

Schlüsselwörter: Hesiod, Platons „Politeia“, Zeitalter-Mythos, Philosophie, Bildung

#### Danksagung

Die Überlegungen zu diesem Beitrag entstanden während meiner Beschäftigung im von der DFG geförderten Sonderforschungsbereich (SFB) 1070 RESSOURCENKULTUREN. Ich danke den beiden Gutachtern, sowie Prof. Dr. Irmgard Männlein-Robert und Dr. Beat Schweizer vielmals für ihre hilfreichen Anmerkungen und Korrekturvorschläge.

#### Zusammenfassung

In seinem Gedicht „Werke und Tage“ behandelt der frühgriechische Dichter Hesiod auf unterschiedliche Weise, was eine sozial stabile Gemeinschaft kennzeichnet. So werden im Zeitalter-Mythos (Op. 109–201) verschiedene Arten menschlicher Lebensform und gemeinschaftlicher Interaktion nebeneinandergestellt. In seiner Beschreibung einer gerechten Stadt (Op. 225–237) wird daraufhin explizit deutlich gemacht, auf welchen Grundlagen soziale Stabilität ruht. Platon greift diese Überlegungen in seinem Dialog „Politeia“ auf, wobei er sie nicht nur dekonstruiert und kritisiert, sondern auch für seine eigene philosophische Argumentation nutzt und umgestaltet.

Am Beispiel der Rezeption des hesiodeischen Zeitalter-Mythos in der „Politeia“ soll im

Folgenden näher untersucht werden, wie Platon hesiodeisches Wissen zu eigenen Inhalten macht und dadurch schließlich in eigene, im Kontrast zur epischen Dichtung philosophisch nützliche Literatur transformiert. Platon kreierte aus dem von Hesiod überlieferten Vergangenheitswissen wieder neue Wissensressourcen und adaptiert dadurch auch den didaktischen Wert der hesiodeischen Aussagen und die Autorität des archaischen Dichters. So integriert Platon Elemente der bekannten *Paideia* in sein eigenes auf die Philosophie gerichtetes Bildungskonzept.

#### Summary

In his poem ‘Works and Days’ the early Greek poet Hesiod describes in many aspects the basic elements of a socially stable community. Thus, in his myth of the five ages (Op. 109–201) he juxtaposes different types of human life and community interaction. In the description of a just city (Op. 225–237), the preconditions and basic requirements of social stability are then made explicit. Centuries later, Plato takes up these considerations in his dialogue ‘Politeia’, whereby he not only deconstructs and criticises them but also uses and transforms them for his own philosophical argument.

Using the example of the reception of the Hesiodic myth of the five ages in the ‘Politeia’, this paper examines in more detail how Plato appropriates Hesiodic knowledge and ultimately transforms it into his own philosophical literature.



Plato creates new knowledge resources from the knowledge of the past handed down by Hesiod and adapts the didactic value of the Hesiodic statements and the authority of the archaic poet. In so doing, Plato integrates elements of the well-known *Paideia* into his own educational concept directed towards philosophy.

## Einleitung

Im platonischen Œuvre finden sich bekanntermaßen äußerst kritische Äußerungen zur hesiodeischen wie auch zur homerischen Dichtung. So werden die Werke der beiden zur Erziehung (*Paideia*) im zweiten, dritten und zehnten Buch der „*Politeia*“ vehement abgelehnt und aus Platons idealem Staat ausgeschlossen (Rep.<sup>1</sup> 2.376e–383c; 3.386a–392c; 10.595a1–608c1). Es wäre allein aus dieser Ablehnung jedoch falsch zu folgern, dass sich Platon von der (epischen) Dichtung nur abgrenzte und keine Anregungen daraus zog. Die Rezeptionsprozesse sind tatsächlich weitaus vielschichtiger.<sup>2</sup> Die hesiodeischen Gedichte galten im klassischen Athen als wichtiges Bildungsgut, das nicht nur in elitären Kreisen rezipiert wurde, sondern – zumindest in Auszügen – einen Bestandteil der damaligen Schulbildung darstellte und auch aufgrund rhapsodischer Vorträge einem großen Teil der Bevölkerung zugänglich war.<sup>3</sup> Die Werke des frühgriechischen Dichters lassen sich da-

her als identitätsstiftende Wissensressourcen der athenischen Gesellschaft verstehen. Gerade auch Hesiods Überlegungen zum Thema „Gerechtigkeit“ wurden in vorklassischer und klassischer Zeit wertgeschätzt (Koning 2010, 172–177). Platon war sich dieser Stellung und Autorität Hesiods bewusst und fand seine eigenen Wege damit umzugehen. Insbesondere mit seinen Vorstellungen der fünf Menschen-Zeitalter und der gerechten Stadt bot Hesiod Impulse für Platons Idealstaatskonzeption, die dieser auf vielfältige Weise in seinen Werken aufgreift.<sup>4</sup>

Helen van Noorden hat in ihren Studien zur Rezeption des Zeitalter-Mythos in Platons Dialogen „*Protagoras*“, „*Politeia*“ und „*Politikos*“ detailliert herausgearbeitet, wie Platon sowohl den hesiodeischen Mythos als auch den Kontext, in dem dieser in den „*Werken und Tagen*“ eingebettet ist, in seinen Dialogen verarbeitet (van Noorden 2010; 2015, 89–167): So bezieht er Hesiods Aufforderung an den Bruder Perses, sich einem gerechten Lebenswandel zuzuwenden, in der „*Politeia*“ in seine eigene Argumentation für Gerechtigkeit ein und greift somit auf das philosophische Potential des hesiodeischen Gedichts zurück. Der folgende Beitrag, der sich ebenfalls der Rezeption des Zeitalter-Mythos in der „*Politeia*“ widmet, baut auf ebendieser Beobachtung auf, fokussiert jedoch besonders darauf, wie das von Hesiod besprochene Verhältnis von materiellen Ressourcen und Gerechtigkeit für die eigene Konzeption von sozialer Stabilität umgeformt wird. Zudem soll verfolgt werden, wie Platon im Kontext der Musenrede im achten Buch durch eine Amalgamierung hesiodeischer Inhalte zentrale Aspekte seines philosophischen Bildungsprogramms veranschaulicht. Es soll also näher untersucht werden, wie er sich hesiodeisches Gedankengut aneignet und dieses in eigene, im Kontrast zur epischen Dichtung, philosophisch nützliche Wissensressourcen transformiert.<sup>5</sup>

1 Die Abkürzungen griechischer Autorennamen und Werktitel folgen dem Abkürzungsverzeichnis aus Jones et al. 1996, also Hes. Op. für Hesiods „*Werke und Tage*“ und Th. für dessen „*Theogonie*“, Hom. Il. und Od. für Homers „*Ilias*“ und „*Odyssee*“, Rep. für Platons „*Politeia*“. Als Textausgaben werden verwendet: Rzach 1958 (Hesiod); West 1998 und 2000 (Homer „*Ilias*“); West 2017 (Homer „*Odyssee*“); Slings 2003 (Platon „*Politeia*“). Die Interpunktion in den griechischen Zitaten wurde, soweit möglich und sinnvoll, mit der Interpunktion in den deutschen Übersetzungen in Übereinstimmung gebracht. Die Übersetzungen stammen von mir.

2 Siehe dazu u. a. Nightingale 1995; Murray 1996, 24–32; Halliwell 2000; Erler 2001, bes. 317–320; Levin 2001; Giuliano 2005; O’Connor 2007; Boys-Stones/Haubold 2010a, 1.

3 Siehe dazu Graziosi 2010, bes. 111–113. Ford (2010, 146–148, 153) macht darauf aufmerksam, dass den „*Werken und Tagen*“ mit ihren gnomischen Inhalten in der athenischen Schulausbildung wohl etwas mehr Platz eingeräumt wurde, als der „*Theogonie*“. Letztere sei dafür bei rhapsodischen Vorträgen häufiger vorgetragen worden.

4 Zur Hesiod-Rezeption bei Platon siehe Solmsen 1962; bes. die Beiträge in Boys-Stones/Haubold 2010b. Eine Zusammenstellung offensichtlicher Hesiod-Zitate im platonischen Œuvre findet sich dort bei Most 2010.

5 Zur Rezeption des Zeitalter-Mythos in der „*Politeia*“ sei neben den oben angeführten Beiträgen von Helen van Noorden hier verwiesen auf Solmsen 1962, 181–196; Strauss 1964, 129–133; Hartman 1988; Fago 1991.

## Hesiods Zeitalter-Mythos und seine Vorstellung von sozialer Stabilität

In den „Werken und Tagen“ beschreibt Hesiod eine Abfolge von fünf Menschengeschlechtern, die jeweils nacheinander auf der Erde lebten. Es sind dies die Menschen des Goldenen Zeitalters (Op. 109–126), des Silbernen Zeitalters (Op. 127–142), des Ehernen Zeitalters (Op. 143–155), des Zeitalters der Heroen (Op. 156–173) und des Eisernen Zeitalters (Op. 174–201). Die Darstellung ist zwar als Vergangenheitsvorstellung konzipiert, doch stellt sie vor allem diverse Formen menschlichen Zusammenlebens nebeneinander.<sup>6</sup> Dem Dichter dienen die einzelnen Geschlechter dazu, die soziale Stabilität der jeweils beschriebenen Menschengruppen anhand ihres Lebenswandels zu beschreiben, wodurch den Darstellungen automatisch eine Zeitlosigkeit zukommt. Damit dienen die Geschlechter als Vorbilder bzw. als Negativbeispiele für die heutige Menschheit. Mit Blick auf das Gesamtgedicht mag es wenig erstaunen, dass es gerade die landwirtschaftliche Tätigkeit ist, die die besten Voraussetzungen für ein sozial stabiles Leben liefert. Dies zeigt sich gerade am Beispiel der Menschen des Goldenen Zeitalters und der auf die Inseln der Seligen versetzten Heroen, die jeweils friedlich und sorglos in agrarischem Überfluss leben.<sup>7</sup>

Auch anhand der Metallsymbolik lässt sich die Charakterisierung und Bewertung des Lebenswandels der jeweiligen Menschen verfolgen: In Bezug auf das Goldene Geschlecht gilt es vor allem darauf hinzuweisen, dass Gold als Metall der

Götter zu gelten hat.<sup>8</sup> Es erstaunt daher wenig, dass von den Menschen des Goldenen Zeitalters ausgesagt wird, dass sie „wie die Götter lebten“ (ὡς τε θεοὶ δ' ἔζωον, Op. 112). Gold ist äußerst wertvoll wegen seiner Seltenheit, drückt aber auch Beständigkeit aus, da es anders als Silber nicht oxidiert. Diese Beständigkeit zeigt sich im Fall des Goldenen Zeitalters sowohl im Gemüt als auch in der äußeren Gestalt der Menschen, die weder jemals von Sorgen geplagt werden noch altern (Op. 112–115). Daneben scheint das Metall durch seine Farbsymbolik auch einen Bezug zum Güterreichtum des ersten Menschengeschlechts aufzuweisen: Das Goldene Geschlecht verfügte nach Hesiod nämlich über ungemein große Mengen von Getreide, das ohne menschliches Zutun, also ohne Säen und Pflügen heranwuchs (Op. 117 f.). Die goldgelbe Farbe reifer Getreideähren<sup>9</sup> mag für eine Assoziation mit dem Metall Gold gesorgt haben.

Nicht so wertvoll wie Gold und doch begehrt ist Silber. Aufgrund des Oxidationsprozesses wird das weißglänzende Metall jedoch mit der Zeit schwarz. Dieser Farbwechsel lässt sich in übertragener Weise auch an den Vertretern des Silbernen Zeitalters bei Hesiod nachvollziehen (Brown 1998, 395).<sup>10</sup> Die Kinder dieses Geschlechts leben lange (hundert Jahre) zurückgezogen bei ihrer Mutter (Op. 130 f.). Sobald sie dann erwachsen werden, tun sie einander Schlimmes an und verweigern darüber hinaus auch den Göttern die gebotene Ehrerweisung durch Opfer, was schließlich zu ihrer Auslöschung durch Zeus führt (Op. 134–139). Aus den einst unschuldigen, aber auch verzogenen Kindern werden also verdorbene Erwachsene, die

<sup>6</sup> U. a. Fontenrose 1974, 15; Crubellier 1996, 438; Brown 1998, 388; Currie 2012, 50, 55 f.

<sup>7</sup> Da die Erde im Goldenen Zeitalter und auf den Inseln der Seligen Getreide von allein (Op. 118) bzw. dreimal im Jahr (Op. 173) hervorbringt, sind für diese Gemeinschaften Arbeiten wie Säen und Pflügen unnötig. Es liegt aber nahe, dass immerhin im Prozess der Ernte und in der Getreideverarbeitung bestimmte Tätigkeiten anfielen. Auch wenn die Menschen des Goldenen Zeitalters und die Heroen für einen Ernteertrag noch nicht harte Arbeit leisten mussten, so bedeutet dies nicht, dass sie gar keiner (landwirtschaftlichen) Beschäftigung nachgingen. Siehe dazu auch die Diskussion bei Solmsen 1962, 200 f. Siehe weiter Canevaro 2015, 84.

<sup>8</sup> Siehe dazu West 1978, 178; bes. Brown 1998, 392–394. Häufig werden Götter mit goldenen Objekten, z. B. Kleidungsstücken, in Verbindung gebracht; siehe z. B. Hes. Op. 771; Th. 12; Hom. Il. 8.43; 13.25; 18.372–377. Vgl. dazu auch die im homerischen Epos erwähnte Praktik, die Hörner von Opfertieren zu vergolden, Hom. Il. 10.294; Od. 3.432–438.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Hom. Il. 5.499–502, wo Demeter – passend zum reifen Korn – als „blond“ (ξανθή) bezeichnet wird: ὡς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱεράς κατ' ἄλωας / ἀνδρῶν λικμώντων, ὅτε τε ξανθή Δημήτηρ / κρίνη ἐπειγομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας, / αἱ δ' ὑπολευκαίνονται ἀχυρμαί.

<sup>10</sup> Dieser Zusammenhang wird auch bereits bei Plutarch fr. 29 Sandbach (1967) hervorgehoben.

sich weder an soziale noch an religiöse Werte und Normen halten.

Anders als die vorhergehenden Geschlechter ist das Eherne Geschlecht durch einen praktischen Bezug zu dem es bezeichnenden Metall charakterisiert. Die Menschen dieses Geschlechts verschrieben sich dem Kriegstreiben (Op. 145 f.). Mit der Bronze verfügten sie dabei über ein Metall, das sich zur Herstellung von Waffen eignet. Im homerischen Epos stellt Bronze das übliche Material für Waffen wie Schwerter und Lanzen bzw. Speere dar (z. B. in Hom. Il. 3.317; 16.135 f.; Od. 10.261 f.). Im Ehernen Zeitalter beschränkte sich die Verwendung des Metalls aber nicht nur auf Kriegsutensilien. Die Menschen erbauten sogar ihre Häuser aus Bronze (Op. 150). Aus der Bemerkung, das Eherne Zeitalter habe mit Bronze gearbeitet, weil es zu der Zeit noch kein Eisen gegeben hätte (μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος, Op. 151), wird zudem explizit deutlich, dass zur Zeit Hesiods durchaus ein Bewusstsein für metallurgische Entwicklung und Innovation existierte (Currie 2012, 44–47).

Der Bronze kommt in der Darstellung des Ehernen Zeitalters jedoch neben der praktischen Funktion als Werkstoff auch eine metaphorische Bedeutung zu. Das Adjektiv χάλκειος („ehern, bronzen“) verdeutlicht die Gewalttätigkeit und Gnadenlosigkeit des Ehernen Geschlechts. In diesem Kontext lässt sich eine Textstelle der „Theogonie“ anführen, in der ausgesagt wird, dass der personifizierte Tod ein Herz aus Eisen und Bronze habe (τοῦ δὲ σιδηρῆ μὲν κραδίη, χάλκεον δὲ οἱ ἦτορ / νηλεὲς ἐν στήθεσσι, Th. 764 f.). Dementsprechend bringen die Menschen des Ehernen Zeitalters einander denn auch nichts Anderes als den Tod: Ohne göttliches Eingreifen löschen sie sich in Kämpfen gegenseitig selbst aus (Op. 152–154).

Eine metaphorische und emotionsgeladene Bedeutung von Metall (West 1978, 197; Becker 2018, 134 f.) prägt auch Hesiods Beschreibung des Eisernen Zeitalters und damit die Darstellung seiner eigenen Gegenwart und der drohenden Zukunft.<sup>11</sup> Die Härte des Metalls verweist hier auf die

Beschwerlichkeiten der Lebensumstände. Lebten die Menschen des Goldenen Zeitalters noch fern aller Sorgen, sind diese im Eisernen Zeitalter ständig präsent (Op. 176–178). Zudem steht das Metall – ähnlich wie im Fall des Ehernen Zeitalters – auch für den rücksichtslosen Umgang der Menschen miteinander. So ist dieses Zeitalter gekennzeichnet vom Zerfall jeglicher sozialen Beziehungen. Hesiod äußert sich schließlich auch zum Untergang der Eisernen Menschen. Zerstören wird Zeus das Zeitalter dann, wenn die Kinder grauhaarig (πολιοκρόταφοι) geboren werden (Op. 180 f.). Die Farbe der Haare, die kennzeichnet, dass die Kinder irgendwann bereits als Greise auf die Welt kommen werden, verweist wohl auch auf das Metall Eisen, das im homerischen Epos mit demselben Attribut (πολιός, „grau“) umschrieben wird (Most 1998, 125; Canevaro 2015, 98). Die Angleichung der Menschen an das sie bezeichnende Metall verdeutlicht so den in Zukunft eintretenden vollständigen moralischen Verfall des Geschlechts (Falkner 1989, 58).

Im weiteren Verlauf des Gedichts relativiert Hesiod die drastische Hoffnungslosigkeit der Gegenwart, die die Beschreibung des Eisernen Zeitalters prägt. In seiner Darstellung der gerechten Stadt (Op. 225–237) veranschaulicht der Dichter, was Menschen unter strenger Einhaltung bestimmter Voraussetzungen in der Jetztzeit noch an Gutem erwarten können. Die Beschreibung erinnert durch direkte Anklänge deutlich an die Schilderung des Goldenen Zeitalters und des Zeitalters der Heroen (Blusch 1970, 103–107; Brown 1998, 389 f.; Canevaro 2015, 162; van Noorden 2015, 66 f.). Hesiod passt in unterschiedlichen Kontexten seines Gedichts sehr ähnliche Vorstellungen von Prosperität seiner Argumentation an (Bichler 1995, 52 f.). Der Prosperitätsgedanke dient als eine gedichtinterne Wissensressource, mit der die Handlungsaufforderungen und Verhaltensanweisungen des Dichters bekräftigt werden.

---

sprechen. Aus anderen Textstellen der „Werke und Tage“ wird jedoch deutlich, dass das Metall die Arbeit des Menschen durchaus prägt. So wird im Bauernkalender der „Werke und Tage“ Eisen für die Sichel erwähnt, eines der zentralen Instrumente der landwirtschaftlichen Arbeit (Op. 387). Auch zum Hacken von Holz nimmt der Mensch der Gegenwart Eisenobjekte zur Hand (Op. 420 f.).

<sup>11</sup> Auf die Verwendung von Eisenobjekten kommt der Dichter in der Darstellung des Eisernen Zeitalters nicht zu

Mit der Darstellung der gerechten Stadt wird entsprechend demonstriert, dass materieller Wohlstand untrennbar mit einer funktionierenden Rechtsprechung verbunden ist.

„οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν  
 ἰθείας καὶ μὴ τι παρεκβαίνουσι δικαίου,  
 τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ.  
 εἰρήνη δ' ἀνά γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς  
 ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς.  
 οὐδέ ποτ' ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ  
 οὐδ' ἀάτη, θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.  
 τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρυῶν  
 ἄκρη μὲν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας.  
 εἰροπόκοι δ' ὄϊες μαλλοῖς καταβεβρίθασιν.  
 τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσιν.  
 θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν  
 νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.“ (Op.  
 225–237)

„Denjenigen aber, die Fremden und Einheimischen geradlinige Rechtssprüche geben und überhaupt nicht vom gerechten Weg abweichen, denen blüht die Stadt, und die Bevölkerung in ihr gedeiht. Frieden, der Jünglinge nährt, herrscht auf der Erde und der weitblickende Zeus weist ihnen niemals schmerzlichen Krieg zu. Niemals begleitet Hunger und Schaden gerecht richtende Menschen, sondern in Festen teilen sie die erarbeiteten Erträge. Denen trägt die Erde viel Nahrung, in den Bergen liefert die Eiche oben Eicheln, am Stamm Bienen. Die wolligen Schafe werden von der Wolle niedergedrückt. Die Frauen gebären Kinder, die ihren Vätern gleichen. Beständig gedeihen sie durch günstige Umstände; und sie reisen nicht auf Schiffen, sondern die fruchtbare Erde trägt ihnen Frucht.“

Um das Bild, das Hesiod von einer idealen Stadt und der in ihr herrschenden sozialen Stabilität zeichnet, in seiner religiösen und sozialen Bedeutung untersuchen zu können, soll es als ein Ressourcenkomplex im Sinne des Tübinger Sonderforschungsbereichs 1070 RESSOURCENKULTUREN analysiert werden. Ressourcenkomplexe sollen die Perspektive auf ein Netzwerk von Dingen, Personen, Wissen und Praktiken in konkreten Räumen und zu bestimmten Zeiten eröffnen, die der Erschließung, Gewinnung und Nutzung sozial relevanter Ressourcen zugrunde liegen (Hardenberg

et al. 2017, 15). Im Falle der „Werke und Tage“ handelt es sich um einen poetisch konstruierten Ressourcenkomplex, der Einblick in eine Form der Bewertung sozialen Zusammenlebens um 700 v. Chr. bietet. Die Betrachtung der Textstelle unter dem Aspekt eines Ressourcenkomplexes ermöglicht es, die sozio-religiösen Dynamiken zwischen den in der Passage genannten immateriellen und materiellen Grundlagen herauszuarbeiten. Diese Untersuchung dient anschließend auch als Grundlage für den Vergleich mit Platons Gerechtigkeitskonzeption in der „Politeia“.

Als erstes und zentrales Element lässt sich in dieser Perspektive auf Ressourcenkomplexe das „Wissen um Dike (Recht/Gerechtigkeit)“ anführen: Personifiziert ist Dike, wie der Dichter an anderer Stelle in den „Werken und Tagen“ und darüber hinaus auch in der „Theogonie“ erklärt (Op. 256; Th. 902), eine Tochter des Zeus: Gerechtigkeit kommt damit *per se* eine religiöse Bedeutung zu. Kümmert man sich um Dike, so hält man sich zudem an das Gesetz (νόμος), das Zeus für die Menschen festgelegt hat, und diese von Tieren, die sich nicht an Dike halten, abgrenzt (vgl. Op. 276–280):<sup>12</sup> Das Empfinden für Gerechtigkeit oder die Gerechtigkeit selbst definieren dieser Anschauung gemäß überhaupt erst das Mensch-Sein. Das Wissen um die Gerechtigkeit und seine Bedeutung für das menschliche Zusammenleben lässt sich also als immaterielle Ressource der beschriebenen Gemeinschaft verstehen. Nun gilt es jedoch zu bedenken, dass das Wissen um Dike zwar eine Grundbedingung für menschliches Zusammenleben darstellt, es für sich allein jedoch noch keine positiven Auswirkungen auf eine Gemeinschaft hat. Um wirklich davon profitieren zu können, muss das Recht praktiziert werden: Die Könige müssen korrekt Recht sprechen. Das Wissen um Dike muss also durch bestimmte Personengruppen in Handlung überführt werden. Die korrekte Rechtsprechung von Seiten der Könige führt dazu, dass die Bevölkerung der Stadt gedeiht. Es herrscht anhaltender Frieden. Zudem scheint es wichtig zu

<sup>12</sup> Op. 276–280: „Denn dieses Gesetz (νόμον) hat der Kronos-Sohn für die Menschen festgesetzt: Für Fische, Tiere und fliegende Vögel hat er festgelegt, dass sie sich gegenseitig fressen, weil es unter ihnen kein Recht gibt. Den Menschen aber verlieh er Recht, das das allerbeste ist.“



betonen, dass laut Hesiod jedem Bewohner eine Verantwortung zukommt. So reicht einer allein, der falsch handelt, aus, um die Stadt in das – von Zeus veranlasste – Unheil zu stürzen (Op. 240 f.).

Die Umsetzung der Ressource „Wissen um Dike“ hängt in Hesiods Darstellung der gerechten Stadt direkt mit der Fertilität des Landes und dem Vorhandensein einer Reihe von materiellen Ressourcen zusammen. Diese Mittel oder Güter werden durch die von den Menschen praktizierte gerechte Rechtsprechung bedingt und sind somit ein sichtbares Zeichen für den gerechten Lebenswandel der Menschen. Ihnen kommt sowohl eine religiöse als auch eine soziale Bedeutung zu. Erstens kommen die Güter nicht von allein, sondern stammen letztlich von den Göttern, besonders von Zeus (siehe dazu bes. Op. 300 f.; 474). Sie sind göttliche Reaktion auf die Wahrung Dikes in der Stadt. Zweitens übernehmen sie deshalb eine wichtige soziale Rolle, da sie die Selbstversorgung der Polis ermöglichen. Die gerechte Stadt betreibt keine Seefahrt (Op. 236 f.), weshalb sie auch nicht auf Handel angewiesen ist. Die beschriebenen materiellen Güter lassen sich dementsprechend als sozio-kulturelle Ressourcen der beschriebenen Gemeinschaft fassen. Auch diese Ressourcen lassen sich aber wieder nur durch menschliche Praktiken, in diesem Fall durch bäuerliche Aktivitäten, nutzen und verarbeiten.

### **Der Reichtum im Menschen: Der Metall-Mythos im dritten Buch der „Politeia“**

Die eben besprochene Textpassage der „Werke und Tage“ wird auch im zweiten Buch des platonischen Dialogs „Politeia“ in den Blick genommen, erfährt dort aber durch Sokrates' Gesprächspartner Adeimantos eine deutliche Kritik (Rep. 2.362e6–363b5). Adeimantos macht nämlich darauf aufmerksam, dass sowohl Hesiod als auch Homer und andere Dichter nicht die Gerechtigkeit selbst, sondern nur die aus ihr entstehenden Folgen loben würden. Hierin äußere sich das Streben nach Ruhm und äußeren Gütern, nicht aber das Streben nach Gerechtigkeit. Laut Adeimantos müsse man aber die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen loben. Den materiellen Ressourcen, die in der Darstellung Hesiods noch eine zentrale Rolle

für die soziale Stabilität einer Stadt einnahmen und den gerechten Lebenswandel der Gemeinschaft widerspiegeln, wird hier gewissermaßen die Existenzberechtigung entzogen. Damit wird auch Hesiods Vorstellung von sozialer Stabilität widersprochen und die Motivation der Menschen hinterfragt: Anders als bei Hesiod wird nicht mehr die gerechte Gesinnung der Menschen als treibende Kraft hinter dem gelebten Lebenswandel gesehen, sondern nur das Streben nach Gütern oder Anerkennung. Dieses Streben ist dann aber auch nicht mehr auf die Gemeinschaft gerichtet, sondern eine rein egoistische und damit auf den eigenen Vorteil gerichtete Haltung.

Platon lässt es in der „Politeia“ aber nicht dabei bewenden, Hesiods Vorstellung einer gerechten Gemeinschaft zu dekonstruieren. Vielmehr nutzt er in späteren Passagen der „Politeia“ gezielt hesiodeische Inhalte, um seine eigenen Vorstellungen von sozialer Stabilität darzulegen und zu veranschaulichen. Dieses Vorgehen lässt sich auch an Platons Verarbeitung des Metall-Mythos im dritten Buch der „Politeia“, und zwar in der von Sokrates vorgetragenen „noblen Lüge“ (γενναῖον ψεῦδος), einer erfundenen Geschichte mit erzieherischem Wert für die Bevölkerung der Stadt (Rep. 3.414b7–c2), verfolgen. Nachdem Sokrates unter den größten Vorsichtsbekundungen in einem ersten Teil der Erzählung erläutert hatte, wie alle Menschen aus der Erde geboren seien, wird die Gleichheit der Menschen in einem zweiten Teil dadurch relativiert, dass auf ihre unterschiedliche metallische Prägung hingewiesen wird.

„Πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, εἰκότως. ἀλλ' ὅμως ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου. ἐστὲ μὲν γὰρ δι' ἅπαντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, δι' ὃ τιμιώτατοί εἰσιν· ὅσοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. ἅτε οὖν συγγενεῖς ὄντες πάντες τὸ μὲν πολὺ (b) ὁμοίους ἂν ὑμῖν αὐτοῖς γεννῶτε, ἔστι δ' ὅτε ἐκ χρυσοῦ γεννηθεῖν ἂν ἀργυροῦν καὶ ἐξ ἀργυροῦ χρυσοῦν ἔκγονον καὶ τᾶλλα πάντα οὕτως ἐξ ἀλλήλων. τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεός, ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσιν μηδὲν ὡς



τοὺς ἐκγόνους, ὅτι αὐτοῖς τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμέμεικται. καὶ ἐάν τε σφέτερος ἕκγονος ὑπόχαλκος ἢ (c) ὑποσίδηρος γένηται, μηδενὶ τρόπῳ κατελεήσουσιν, ἀλλὰ τὴν τῆ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὤσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργοὺς. καὶ ἂν αὖ ἐκ τούτων τις ὑπόχρυσος ἢ ὑπάργυρος φύῃ, τιμήσαντες ἀνάξουσι τοὺς μὲν εἰς φυλακὴν, τοὺς δὲ εἰς ἐπικουρίαν, ὡς χρημοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρήναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ.“ (Rep. 3.415a1–c7)

„Ganz natürlich, sagte ich. Aber höre dir trotzdem den Rest des Mythos an. Ihr alle, die ihr in der Stadt lebt, seid zwar Brüder, so werden wir ihnen erzählen, aber der schaffende Gott hat all denen, die zum Herrschen befähigt sind, bei der Geburt Gold beigemischt, weshalb sie am meisten geschätzt werden; all denen, die sich als Helfer eignen, hingegen Silber; Eisen und Erz aber den Bauern und den anderen Handwerkern. Weil ihr nun alle verwandt seid, solltet ihr in der Regel auch euch gleiche Kinder zeugen, es ist aber auch möglich, dass von Gold ein silberner und von Silber ein goldener Nachkomme abstammt und auch alle anderen so voneinander. Den Herrschenden trägt der Gott als erstes und vor allem auf, dass sie über nichts so gute Wächter sein sollen wie darüber und auf nichts so sehr achten sollen wie darauf, was ihren Nachkommen von diesen Metallen in die Seelen gegeben ist. Und falls einer ihrer Nachkommen mit einer ehernen oder eisernen Prägung zur Welt kommt, sollen sie ihn unter keinen Umständen bemitleiden, sondern ihm die Stellung zuweisen, die ihm von Natur aus zukommt, und ihn zu den Handwerkern und Bauern stoßen. Und wenn wiederum einer von jenen mit einer goldenen oder silbernen Prägung zur Welt kommt, sollen sie ihn ehren und entweder zu den Wächtern oder zu den Helfern erheben, weil eine Prophezeiung verkündet hat, dass die Stadt dann zugrunde gehen werde, wenn sie ein eiserner oder ein eherner Wächter bewache.“

Wie in Hesiods Zeitalter-Mythos findet sich auch in dieser Erzählung eine Abstufung in der Wertigkeit von Gold, Silber, Erz und Eisen, wobei jedoch zwischen Erz und Eisen nicht deutlich unterschieden wird. Gerade in Bezug auf die Goldmetaphorik stehen im Vergleich mit Hesiods Goldenem Zeitalter

klare Ähnlichkeiten hervor. So soll auch im vorliegenden Fall sicherlich eine Gottesnähe evoziert werden. Doch ergeben sich auch eine ganze Reihe von Unterschieden. Zuallererst gilt es darauf hinzuweisen, dass wir es bei Hesiod mit einer chronologischen Abfolge zu tun haben: Die Geschlechter lebten nicht gleichzeitig auf der Erde und stammten auch nicht voneinander ab. Bei Platon koexistieren die drei Klassen.<sup>13</sup> Des Weiteren handelt es sich bei Hesiod um eine Vergangenheitsvorstellung: Bis auf das Eiserne Geschlecht, die heutige Menschheit, und die Vertreter des Goldenes Geschlechts, die noch als „Wächter“ (φύλακες) über die aktuelle Menschheit wachen,<sup>14</sup> sind die Vertreter der unterschiedlichen Metall-Zeitalter in der Gegenwart nicht mehr präsent. Platon greift die Metall-Zeitalter nun auf und vereinigt, amalgamiert diese in seinem gleichsam zeitlosen Modell (Gatz 1967, 54; Hartman 1988, 109; Fago 1991, 240 f.; Cürsgen 2002, 54 f.; O'Connor 2007, 78). Sowohl bei Hesiod als auch bei Platon treten ferner Götter als Erschaffer der Metall-Menschen auf.<sup>15</sup> Während es bei Hesiod jedoch scheint, als ob die Götter bei der Erzeugung der Menschen nach einer Trial-and-Error-Methode vorgehen,<sup>16</sup> benötigt der „schaffende Gott“ (ὁ θεὸς πλάττων) in der „Politeia“ nicht mehr als einen Versuch. Sein Vorgehen erscheint dadurch um einiges planvoller.

Da anders als noch in Hesiods Mythos bei Platon nun nicht mehr alle Menschen über dieselben

<sup>13</sup> Zu diesem Vergleich siehe auch Hartman 1988, 104. Wie Hartman (1988, 105–109) darlegt, rückt die These zum hesiodischen Zeitalter-Mythos von Vernant (1960) die beiden Versionen eng zusammen. Vernant erkannte in den fünf Menschengeschlechtern die soziale Schichtung der Zeit Hesiods, wobei das Goldene und das Silberne Zeitalter für die Könige, das Eherne Zeitalter und das Zeitalter der Heroen für den Kriegerstand und das Eiserne Zeitalter für die Bauern stünden. Die zueinander in Kontrast gestellten Zeitalter würden dann jeweils die Dichotomie zwischen δίκη und ὕβρις ausdrücken. Im Falle des Eisernen Geschlechts sei diese Dichotomie im selben Zeitalter vollzogen; vgl. dazu auch Op. 179: ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μμεῖξεται ἐσθλά κακοῖσιν.

<sup>14</sup> Auch diese Textpassage wird von Platon in der „Politeia“ (5.468e5–469a6) aufgegriffen.

<sup>15</sup> Als Erschaffer des Goldenen und Silbernen Geschlechts werden die Götter des Olympos angeführt (Op. 110, 128). Ab dem Ehernen Geschlecht wird spezifischer Zeus genannt (Op. 143 f., 158).

<sup>16</sup> Siehe dazu bereits Preller 1852, 43. Siehe auch Clay 2003, 86, für die dieses Experimentieren aber keineswegs ein planloses Vorgehen von Seiten der Götter bezeichnet. Siehe dazu weiter auch Clay 2009, 79.

Wesenseigenschaften verfügen, handelt es sich bei der Metall-Prägung um eine verborgene Qualität, die es zu erkennen gilt. Um überhaupt den Charakter der Menschen offenbaren zu können, sind bestimmte Kenntnisse – gemeint sind: philosophische Kenntnisse – erforderlich; ansonsten können die in die Seele gelegten Metalle nämlich nicht bestimmt und somit auch nicht für die Gesellschaft genutzt werden. Im Gegensatz zu Hesiod fokussiert Platon also auf die Beschaffenheit bzw. auf die Qualität der Menschen, insbesondere auf die Qualität ihrer Seelen. Während bei Hesiod der Charakter der Menschen größtenteils aus ihrem Verhalten geschlossen wird, folgt die jeweils angebrachte Tätigkeit bei Platon erst aus der Eignung der Menschen; die Tätigkeit leitet sich also erst sekundär aus der Prägung der Menschen ab. Mit der Fokussierung auf die innere Beschaffenheit der Menschen wird auch eine Kritik des Adeimantos aus dem zweiten Buch (Rep. 2.365b1–c6) angemerkt, der angemerkt hatte, dass es, folge man den Dichtern, für die Menschen ja genüge, gerecht zu scheinen; wirklich sein müssten sie es nicht. Die Vertreter des Goldenen Geschlechts bei Platon verhalten sich als Herrscher nicht nur vorbildhaft, sondern sie sind es. Es findet hier also eine Korrektur der hesiodeischen Konzeption von Gerechtigkeit und somit auch eine Anpassung an das eigene philosophische Argument statt. Wie oben bereits angesprochen, dient der Prosperitätsgedanke, der sich in den „Werken und Tagen“ u. a. sowohl im Zeitalter-Mythos als auch in der Beschreibung der gerechten Stadt findet, als gedichtinterne Wissensressource, die Hesiod intentional für seine Aussagen und Aufforderungen verwendet. Platon greift nun auf die inhärente Wandelbarkeit hesiodeischer Inhalte zurück und aktualisiert den didaktischen Wert hesiodeischer Wissensressourcen für die eigene Vorstellung einer gerechten und stabilen Stadt. Hatte Hesiod in seinem Gedicht noch die Recht sprechenden Könige sowohl implizit als auch explizit eindringlich dazu ermahnt, ihre Entscheidungen gerecht zu treffen,<sup>17</sup> beschreibt Platon eine konsequente soziale Umstrukturierung, die überhaupt nur diejenigen Menschen in führende Positionen bringt, die sich dafür aufgrund

ihrer Veranlagung eignen und sich daher dem von Hesiod geschilderten Vergehen der ungerechten Rechtsprechung gar nie schuldig machen würden.

Anstelle des äußeren Reichtums wie bei Hesiod zeichnen sich die goldenen Menschen bei Platon durch inneren Reichtum aus. Später im dritten Buch (Rep. 3.416e–417a) wird den Wächtern sogar ausdrücklich untersagt, Gold und Silber zu verwenden, da dadurch die gottgegebenen Metalle in der Seele Schaden nehmen könnten, die Seele also korrumpiert werden könnte.<sup>18</sup> Bedeutung hat das innere, echte Metall und nicht das äußere. Platon fokussiert damit auf die Beschaffenheit, man könnte sagen: die Materialität der Seele. Die Metalle in der Seele und somit die Qualität im Menschen wird bei ihm zu einer sozialen Ressource, die es mit philosophischen Kenntnissen zu erkennen und zu nutzen gilt. Der innere Reichtum der Menschen ersetzt auf diese Weise den äußeren Wohlstand materiell fassbarer Ressourcen bei Hesiod. Die Nutzung dieser Ressource im Menschen führt schließlich zur sozialen Stabilität und erhält diese. Wie von David O'Connor festgehalten, werden die Menschen zu „public resources“ für die Stadt (O'Connor 2007, 83).

### Die Geburt von Kindern und Konflikten: Die Muserede im achten Buch der „Politeia“

Die Verantwortung, die Qualität eines Menschen zu erkennen, liegt bei den philosophisch geschulten Wächtern. Was geschieht, wenn diese ihrer Aufgabe nicht korrekt nachkommen, wird im achten Buch der „Politeia“ angesprochen. Dort beschreibt Sokrates, was passieren wird, wenn sich die ideale Herrschaftsform auflöst. Er spricht von einem allmählichen Degenerationsprozess. Aus der Aristokratie entwickeln sich erst eine Timokratie, dann eine Oligarchie, eine Demokratie und schließlich eine Tyrannis. Wie in Hesiods Zeitalter-

<sup>18</sup> Rep. 3.416e4–e8: „Gold und Silber aber, muss man ihnen sagen, haben sie von den Göttern göttliches (θεῖον παρά θεῶν) immer in der Seele und benötigen das menschliche (τοῦ ἀνθρώπου) nicht. Es sei ihnen auch nicht erlaubt, den Besitz jenes göttlichen Goldes dadurch zu verunreinigen, dass sie es mit sterblichem Gold vermischen [...]“. Siehe dazu auch Cürsgen 2002, 57; van Noorden 2015, 138 f.

<sup>17</sup> Siehe bes. Op. 35–39, 219–224, 248–264.

Mythos wird auch in dieser Abfolge die soziale Stabilität der unterschiedlichen Regierungsformen in den Blick genommen. Es handelt sich dabei nicht um einen pessimistisch-historischen Determinismus (Frede 1997, 252–257): Vielmehr findet sich hier ein didaktisches Modell, das vorführen soll, welche komplexen Wechselwirkungen zwischen menschlichem Charakter und sozialer Organisationsform und der darin verfolgten *Paideia* bestehen. Einerseits wirken sich Veränderungen in der menschlichen Gesinnung auf die Staatsform aus, andererseits beeinflusst auch die Staatsform die menschliche Gesinnung. Mit der Degeneration der Herrschaftsform geht die Degeneration der menschlichen Seele einher.

Die Gründe dafür, weshalb sich die eigentlich stabile Gemeinschaft überhaupt auflöst, werden den Musen in den Mund gelegt (Rep. 8.545d5–547a6). Auslöser für die Degeneration ist der Umstand, dass die Wächter – aufgrund der Unkenntnis oder falschen Anwendung der sogenannten „geometrischen Zahl“ – Paare zur falschen Zeit zusammenbringen, die dann zu einem ungünstigen Zeitpunkt Kinder zeugen. Die so gezeugten Kinder bringen nicht mehr die Gesinnung mit sich, die sie eigentlich bräuchten, womit der allmähliche Niedergang ihren Lauf nimmt.

„σύμπαρ δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικός, τοιοῦτου κύριος, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων, ἃς (d) ὅταν ἀγνοήσαντες ὑμῖν οἱ φύλακες συνοικίζωσιν νύμφας νυμφίοις παρὰ καιρόν, οὐκ εὐφυεῖς οὐδ’ εὐτυχεῖς παῖδες ἔσσονται, ὧν καταστήσουσι μὲν τοὺς ἀρίστους οἱ πρότεροι, ὅμως δὲ ὄντες ἀνάξιοι, εἰς τὰς τῶν πατέρων αὖ δυνάμεις ἐλθόντες, ἡμῶν πρῶτον ἄρξονται ἀμελεῖν φύλακες ὄντες, παρ’ ἔλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς, δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς, ὅθεν ἀμουσώτεροι γενήσονται ὑμῖν οἱ νέοι. ἐκ δὲ (e) τούτων ἄρχοντες οὐ πάνυ φυλακικοὶ καταστήσονται πρὸς τὸ (547a) δοκιμάζειν τὰ Ἡσιόδου τε καὶ τὰ παρ’ ὑμῖν γένη, χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν καὶ χαλκοῦν καὶ σιδηροῦν.“ (Rep. 8.546c7–547a2)

„Diese gesamte geometrische Zahl entscheidet darüber, nämlich über bessere und schlechtere Zeugungen. Wenn die Wächter diese nicht erkennen und euch junge Frauen und Männer zur un-rechten Zeit zusammenbringen, entstehen daraus

keine gut veranlagten und keine glücklichen Kinder. Die früheren Wächter werden zwar noch die besten davon aufstellen, weil diese aber trotzdem unwürdig sind, werden sie als Wächter, wenn sie in die Machtstellung der Väter gelangt sind, damit beginnen uns zu vernachlässigen, indem sie die musische Bildung weniger als nötig achten, dann auch die gymnastische, weshalb eure Jugend un-musischer werden wird. Aus dieser Jugend werden dann Herrscher erwählt, die überhaupt nicht mehr über die Fähigkeiten von Wächtern verfügen, um die bei Hesiod und bei euch vorkommen-den Geschlechter zu prüfen, das goldene, das silberne, das eherne und das eiserne.“

Die Musenrede im achten Buch der „Politeia“ vereinigt eine Vielzahl intertextueller Referenzen, nicht zuletzt auf das hesiodeische Werk. Die allerdeutlichste Hesiod-Referenz ist der Verweis auf die Metall-Zeitalter. In diesem Fall wird der Dichter sogar mit Namen genannt (Rep. 8.547a1).<sup>19</sup> Die Metalle werden aber nicht nur mit Hesiods Zeitalter-Mythos in Verbindung gebracht (Solmsen 1962, 183), sondern mit der Bemerkung „καὶ τὰ παρ’ ὑμῖν γένη“ („und die Geschlechter bei euch“) wird auch auf die Ausführungen im 3. Buch der „Politeia“, also auf Platons eigene Version des Zeitalter-Mythos, hingewiesen. Die Vorstellung ist eben nicht mehr nur eine hesiodeische, sondern mittlerweile auch eine platonische geworden;<sup>20</sup> und zumindest in der hier gewählten Darstellung eine in erster Linie platonische. Die Aussage verweist also auf den erfolgten Aneignungsprozess des Mythos für die eigene philosophische Argumentation.

Neben dieser überdeutlichen Bezugnahme auf den Zeitalter-Mythos der „Werke und Tage“ ist es vor allem das Auftreten der Musen, das mit Blick auf Platons Hesiod-Rezeption in der ausgewählten

<sup>19</sup> Noch in der Erwähnung des Zeitalter-Mythos im dritten Buch wurde nicht auf Hesiod Bezug genommen. Vielmehr heißt es dort, es handle sich um „etwas Phönizisches“ (Φοινικικόν τι, 414c4).

<sup>20</sup> Siehe auch van Noorden 2010, 199. Vgl. jedoch auch die Deutung von Schofield 2009, 107: „The consequent decline in the quality of the guards will result in an inability to discriminate properly between Hesiodic or Platonic metals.“

Passage Aufmerksamkeit verdient.<sup>21</sup> Die Göttinnen werden in der Stelle zwar mit Homer („wie Homer“, 8.545d7) verbunden, wenn Platon aus dem sechzehnten Gesang der „Ilias“ (112 f.) zitiert. Namentlich wird Hesiod hier nicht genannt. Der Umstand, dass die Musen zu Rednerinnen – wenn auch zu indirekten Rednerinnen, da Sokrates nur wiedergibt, wie sie in etwa sprechen würden – werden, erinnert jedoch markant an Hesiods Dichterweihe zu Beginn der „Theogonie“, in der Hesiod schildert, wie er durch die Musen zum Dichter berufen wurde. Dies zeigt sich besonders, wenn man sich die angeführte Begründung für die einsetzende Degeneration genauer betrachtet.

Die sogenannte geometrische Zahl bzw. Hochzeitszahl, deren Berechnung in „Politeia“ 8.546b–c beschrieben wird, hat in der Antike und auch in der modernen Forschung für Diskussionen gesorgt, aus der eine Vielzahl an Interpretationsansätzen hervorgegangen sind.<sup>22</sup> Ob es Platon tatsächlich darum geht, eine lösbare Rechnung aufzustellen, ist dabei umstritten und fraglich. Was vor allem ins Auge sticht, ist die offenkundig intentionale Rätselhaftigkeit der Passage, durch die der Rezipient dazu aufgefordert wird, den Sinn der Aussage zu ergründen (Blößner 1999, 142 f.). Es bleibt auch fraglich, worin der Fehler der Wächter genau liegt. An der Lösung der Rechnung scheint das Unterfangen kaum zu scheitern. Schließlich haben es die Wächter ja offensichtlich schon viele Male geschafft, den rechten Zeitpunkt zu bestimmen, und ist die Zahl einmal errechnet, so müsste diese gleich bleiben (Blößner 1999, 127 f.). Der Fehler scheint also vielmehr in der konkreten Anwendung der Zahl zu liegen, wobei sich in der Textstelle keine Indizien dazu finden, wie diese Anwendung genau aussehen könnte (Hellwig 1980, 96; Blößner 1999, 128–130).

Diese Rätselhaftigkeit der Musen-Rede erinnert nun an den oben bereits erwähnten Wahrheitsdiskurs im Proömium der „Theogonie“, wo

Hesiod sein Zusammentreffen mit den Musen schildert. Der Umstand, dass die Göttinnen die von ihnen inspirierten Inhalte in Lügen, die wie faktische Tatsachen erscheinen, und in wirklich wahre Äußerungen unterteilen (Th. 27 f.),<sup>23</sup> führt einerseits sogleich zur Frage, inwiefern sich denn nun die hesiodeische Dichtung durch einen besonders hohen Wahrheitsgehalt auszeichnet. Andererseits lässt sie die Inspirationskraft der Musen auch prinzipiell als eine höchst zwiespältige und für die Menschen nur unklar zu bestimmende Angelegenheit erscheinen.<sup>24</sup> Ebendiese Ambivalenz greift Platon in der vorliegenden Stelle auf: Mit der Erwähnung der Metalle nehmen die Göttinnen bei Platon, wie oben bereits erläutert, nämlich explizit auf die noble Lüge, das *γενναῖον ψεῦδος*, im 3. Buch der „Politeia“ Bezug, womit *per se* ein Wahrheitsdiskurs evoziert wird. Der Rezipient wird also sogleich auch dazu angeregt, sich über den Wahrheitsgehalt der vorliegenden Rede und der kommenden Darstellung des Degenerationsprozesses Gedanken zu machen. Die Ambivalenz der Musen zeigt sich bei Platon auch an der Charakterisierung ihrer Rede: Sie sprechen sowohl im epischen Stil, als auch tragisch und sogar scherzhaft.<sup>25</sup> Das eigentliche Wesen der Rede ist also kaum zu greifen. Sie wird von vornherein als Chimäre gekennzeichnet. Die Vielseitigkeit der Musenrede wird zudem aus der darin von Platon vollzogenen untrennbaren Verschmelzung verschiedener intertextueller Referenzen deutlich, die an dieser Stelle nur an einem Beispiel veranschaulicht werden soll.

<sup>23</sup> Th. 27 f.: „Wir verstehen es, viele Lügen zu erzählen, die wirklichen Dingen gleichen (*ψεῦδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοια*). Wir können jedoch, wenn wir dies wollen, auch Wahres künden (*ἀληθῆα γηρύσασθαι*).“

<sup>24</sup> Zur Ambivalenz der Musen-Aussage in der „Theogonie“ siehe insbesondere Pucci 1977, 8–14; Clay 2003, 58–64. Siehe auch Blößner 1999, 95 f.; van Noorden 2010, 196 f., hier bes. 197: „[...] Socrates’ detailed depiction of the Muses’ speech points out that the Muses of the *Theogony* were in fact capriciously declaring their epistemological superiority to Hesiod even as they inspired him. Plato has Socrates ironically refigure himself as ‘Hesiod’ through a consciousness of the *limitations* of human understanding.“

<sup>25</sup> Rep. 8.545d7–e3: „ἢ βούλει, ὡς περ Ὀμηρος, εὐχόμεθα ταῖς Μούσαις εἰπεῖν ἡμῖν ὅπως δὴ πρῶτον στάσις ἔμπεσε, καὶ φῶμεν αὐτὰς τραγικῶς ὡς πρὸς παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχηλούσας, ὡς δὴ σπουδῆ λεγούσας, ὑψηλολογουμένας λέγειν;“

<sup>21</sup> Siehe dazu auch van Noorden 2010, 195–198, hier bes. 195: „[...] the Muses, by recalling the openings of the *Theogony* and the *Works and Days*, connect Socrates’ discourse with a voice identified as ‘Hesiodic’.“

<sup>22</sup> Siehe Adam 1963, Appendix I zu Buch 8; von Ehrenfels 1962; Gaiser 1974; Hellwig 1980, 92–104; Frede 1997, 256; Blößner 1999, bes. 68–86; McNamee/Jacovides 2003; Sonntagbauer 2012; Seiler 2016.



Wie oben bereits angesprochen, wird in der Einleitung der Rede aus dem 16. Gesang der „Ilias“ zitiert, wo der Dichter die Musen dazu auffordert, ihm zu berichten, wie das Feuer das erste Mal bei den Schiffen der Achaier eingefallen sei (ὄπιως δὴ πρῶτον πῦρ ἔμπεσε νηυσὶν Ἀχαιῶν, 16.113). Platon ersetzt hier das Wort πῦρ („Feuer“) durch στάσις („sozialer Aufruhr“ oder konkreter: „Bürgerkrieg“). Diese thematische Umorientierung erinnert wiederum an den Musenanruf zu Beginn des ersten Gesangs der „Ilias“, wo Achilleus' Zorn angesprochen wird, der auf die berühmte Auseinandersetzung mit Agamemnon zurückgeht (ἔξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε/ Ἀτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς, Il. 1.6–7) (Seiler 2016, 21). Das Motiv des Streits ist nun aber längst nicht nur für die inhaltliche Ausrichtung der „Ilias“ prägend, sondern auch für die der „Werke und Tage“: Hier führen die Auseinandersetzung mit dem Bruder und die Unterscheidung der zwei Formen von Streit in das Gedicht ein (van Noorden 2010, 197 f.). Das Streitmotiv, das in Platons Musenrede anklingt, ist intertextuell also überaus vielschichtig. Platon greift auf verschiedene literarische Wissensressourcen zurück und vereinigt diese miteinander. Dieses Vorgehen wird auch gegen Ende der Musenrede nochmals deutlich, wo es heißt:

„ὁμοῦ δὲ μίγντος σιδηροῦ ἀργυρῶ καὶ χαλκοῦ χρυσῶ ἀνομοιότης ἐγγενήσεται καὶ ἀνωμαλία ἀνάρμοστος, ἃ γενόμενα, οὗ ἂν ἐγγένηται, αἰεὶ τίκτει πόλεμον καὶ ἔχθραν. ταύτης τοι γενεᾶς χρῆ φάναι εἶναι στάσιν, ὅπου ἂν γίγνηται αἰεὶ.“ (8.547a2–a6)

„Wenn aber Eisen mit Silber und Erz mit Gold gemischt wird, entsteht Unähnlichkeit und unstimme Ungleichheit, was, wo auch immer es entsteht, stets Krieg und Feindschaft erzeugt. Von dieser Herkunft, muss man sagen, stammt Aufruhr ab, wo auch immer sie einsetzt.“

In der „Theogonie“ nennt Hesiod die verhängnisvollen Abkömmlinge von Eris (Streit) (Th. 226–232). Darunter zählen unter anderem Schlachten (Υομίνας), Kämpfe (Μάχαι), Morde (Φόνοι) und Streitereien (Νευκέα). In der vorliegenden „Politeia“-Stelle wird nun von den Musen erläutert, wie es zur Erzeugung von Krieg und Feindschaft komme. Platon schafft hier also eine eigene Genealogie

für Auseinandersetzungen und Hader, verwendet aber nicht die Begriffe aus der „Theogonie“. Die Geburt von Krieg und Feindschaft ist in dieser Darstellung auch nicht wie in der „Theogonie“ ein einmaliges Ereignis, sondern letztlich ein menschlich, ja sozial erzeugtes, das sich bei gleichen Bedingungen wiederholen kann. Anders als in der „Theogonie“ handelt es sich bei Konflikten nicht um personifizierte göttliche Mächte, sondern um durch menschliche Unvorsichtigkeit herbeigerufene Phänomene. Dahinter steht schließlich der Gedanke, dass soziale Stabilität durch philosophisch geschulte Menschen bewahrt werden kann. Die Philosophie bzw. die philosophische *Paideia* wird hier zur Ressource, die geordnetes menschliches Zusammenleben gewährleistet.

Mit „ταύτης τοι γενεᾶς“ („von dieser Herkunft“) führt Platon gegen Ende der Musenrede daraufhin erneut ein „Ilias“-Zitat ein. Die Formulierung stammt aus dem 6. Gesang (211): Nachdem Glaukos Diomedes ausführlich seine Herkunft erläutert hat, schließt er seine Ausführungen mit dem Hinweis, dass dies das Geschlecht und das Blut sei, von dem er abstamme (ταύτης τοι γενεᾶς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι). Der Verweis auf die betreffende Stelle passt gerade deshalb in den Kontext der platonischen Musenrede, da im Anschluss an die Rede von Glaukos in der „Ilias“ geschildert wird, wie er und Diomedes ihre Rüstungen tauschen (O'Connor 2007, 79; van Noorden 2010, 196). Da Zeus dafür sorgt, dass Glaukos' Sinn getäuscht wird, tauscht dieser seine wertvollen Waffen aus Gold gegen solche aus Erz ein. Es ist wohl ebendieser in der „Ilias“ angesprochene Tausch unterschiedlich wertvoller Metalle, auf den Platon mit seinem Zitat anspielen wollte. Im aktuellen Kontext der Musenrede droht ebenfalls ein Austausch von Metallen, wenn auch einer mit weitreichenden sozialen Implikationen: Da die Wächter nicht mehr dazu fähig sind, die Seelenprägungen der Menschen korrekt einzuordnen, weisen sie die Menschen auch nicht mehr den richtigen Gruppen und Beschäftigungen zu. Die Metalle beginnen sich somit allmählich zu vermischen, woran schließlich die soziale Ordnung zerbricht.

Der Verweis auf die „Ilias“-Stelle direkt am Ende der Musenrede ist auch mit Blick auf die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der



Musen-Äußerung in der „Politeia“ interessant, denn die göttliche Täuschung von Glaukos im Bezugstext mahnt zur Vorsicht. Norbert Blößner sah in der Musenrede ein „Spiel mit Verführung und Verführbarkeit menschlichen Urteils“ (Blößner 1999, 157). Der Hinweis auf die göttliche Täuschung in der „Ilias“ ruft dazu auf, die Rede zu hinterfragen: Sokrates Gesprächspartner Glaukon soll sich nicht wie der homerische Glaukos in die Irre führen lassen, sondern das Gesagte kritisch begutachten.<sup>26</sup> Schließlich ist es gerade die Achtsamkeit und somit die Fähigkeit, sich nicht täuschen zu lassen, die einen zur Herrschaft geeigneten Wächter und somit den Philosophen an sich charakterisieren sollte (Rep. 3.413c5–414a6). Wenn Glaukon am Ende der Musenrede nicht kritisch auf deren angeblichen Wahrheitsgehalt reagiert, sondern diesen sogar bestätigt (Rep. 8.547a7), wird dadurch auch vorgeführt, dass gerade er für ein solches Amt eben nicht in Frage kommt.<sup>27</sup>

Anders als im Falle der ersten Erwähnung des Zeitalter-Mythos im dritten Buch der „Politeia“ wird hier im achten Buch also nicht mehr vorsichtig auf die Anwendung einer Täuschung hingewiesen. Hier ist der dialoginterne Gesprächspartner – und mit ihm wohl jeder Rezipient des Dialogs – selbst dafür verantwortlich, die Rede und ihre Inhalte nicht einfach zu glauben, sondern das darin enthaltene Wahrheitspotential zu ergründen (Hellwig 1980, 108). Mag der im achten und neunten Buch der „Politeia“ geschilderte Degenerationsprozess auch kaum real möglichen Abläufen entsprechen, so gibt er doch Aufschluss über den Zusammenhang zwischen Seele und staatlicher Verfassung, also genau über die Thematik, auf die das Gespräch zu Beginn des achten Buches von Sokrates hingelenkt wird (Rep. 8.544d5–e5).

Wenden wir uns zum Abschluss nochmals der sogenannten geometrischen Zahl zu, die den Musen gemäß den Zeitpunkt bestimmt, wann Kinder gezeugt werden sollen. Diese Zahl selbst nimmt – so die *communis opinio* – auf pythagoreisches

Gedankengut Bezug (Frede 1997, 256; Sonntagbauer 2012; Seiler 2016). Die Forderung des Einhaltens eines richtigen bzw. passenden Zeitpunkts (καιρός) für die Zeugung von Kindern erinnert aber auch an die „Tage“ Hesiods, wo dieser mehrmals über die korrekten Tage zur Geburt von Kindern spricht.<sup>28</sup> Nach Hesiod, für den es für praktisch jede Tätigkeit oder Beschäftigung einen geeigneten Zeitpunkt gibt, ist auch die Geburt von Kindern so festlegbar.<sup>29</sup> Zur Geburt eines Jungen eignet sich ihm gemäß beispielsweise gerade der zwanzigste Tag eines Monats (792 f.): So soll ein Mann, der an diesem Tag zur Mittagszeit auf die Welt kommt, mit viel Verstand gesegnet sein (μάλα γάρ τε νόον πεπυκασμένος ἐστίν). Auch die Wächter in der „Politeia“ müssen für die Kinderplanung laut den Musen den καιρός beachten. In diesem Fall reicht es jedoch nicht aus, einfach auf den rechten Tag im Monat zu achten, vielmehr ist erst das Errechnen eines hochkomplexen und undurchsichtigen Gleichnisses von Nöten. Zudem gilt es zu bedenken, dass die Wächter wohl auch erst dank ihrer geometrischen Ausbildung, die im siebten Buch der „Politeia“ behandelt worden war (Rep. 7.526c7–527c11), überhaupt fähig sind, die Zahl zu berechnen. Das hesiodeische Vorbild wird hier also deutlich verkompliziert und schließlich an das in der „Politeia“ verfolgte Bildungsprogramm angepasst. Hierzu passt auch, dass die Musen darauf hinweisen, dass die zur Unzeit gezeugten Kinder „unmusischer“ als ihre Vorfahren werden (Rep. 8.546d5–d7) und von den timokratischen Menschen später gesagt wird, dass sie die wahre Muse, die man mit Reden und Philosophie betreibt, vernachlässigen werden (Rep. 8.548b8–c2).<sup>30</sup> Es sind hier in der „Politeia“ nicht mehr die hesiodeischen Musen aus der „Theogonie“, sondern philosophische Musen, die von Sokrates angerufen werden (van Noorden 2010, 198 f.), und

<sup>26</sup> Die Ähnlichkeit der Namen (Γλαύκων, Γλαῦκος) macht einen Vergleich der beiden umso naheliegender.

<sup>27</sup> Zur Täuschung Glaukons siehe auch Hellwig 1980, 108; Blößner 1999, 96, 159. Dazu, dass weder Adeimantos noch Glaukon das Potential zum philosophischen Wächter mit sich bringen, siehe auch van Noorden 2015, 124 f.

<sup>28</sup> Blößner 1999, 112 Anm. 366 macht zwar darauf aufmerksam, dass Hesiod in den „Werken und Tagen“ dazu auffordert, „bestimmte Zeiten für bestimmte bäuerliche Arbeiten zu nutzen“, spricht jedoch nicht von einer Hesiod-Rezeption. Die von ihm angeführten Hesiod-Stellen lassen zudem die „Tage“ außen vor.

<sup>29</sup> Op. 782–788, 794 f., 812 f.

<sup>30</sup> „[...] διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἡμεληκῆναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκῆναι.“ Zur philosophischen Muse siehe auch Rep. 6.499d3–d4.

in deren Rolle er daraufhin schlüpft. Daraus lässt sich wiederum schließen, dass eben auch deren Rede in ihrer ganzen Rätselhaftigkeit nur mit philosophischen Kenntnissen richtig einzuordnen und ihre Bedeutung im Rahmen der von Sokrates gewählten Argumentation zu deuten ist (Hellwig 1980, 109 f.). Da der Rezipient, wie oben bereits festgehalten, dazu aufgefordert wird, die Aussagen der Musen kritisch zu hinterfragen, lässt sich die Entschlüsselung der Musenrede in diesem Sinne auch als eine Übung in philosophischen Fähigkeiten und damit selbst als Bestandteil einer in Platons Vorstellung gelungenen philosophischen *Paideia* interpretieren.

## Schluss

Nach einer erneuten Kritik im zehnten Buch der „Politeia“ macht Sokrates deutlich, dass die Dichtkunst nicht *per se* abzulehnen sei, sondern dass eine für Staaten und das menschliche Leben nützliche Dichtung durchaus willkommen wäre (Rep. 10.607c4–e3). Nach den oben angestellten Überlegungen kann dazu festgehalten werden, dass gerade durch die von Platon vorgenommenen Prozesse der Transformation und Amalgamierung hesiodeischer Inhalte eine Umarbeitung der „Theogonie“ und der „Werke und Tage“ in die für die Philosophie nützliche Literatur stattfindet. Platon dekonstruiert Hesiod zwar an verschiedenen Stellen, doch wählt er auch eine Reihe seiner Inhalte aus und lässt diese in angepasster Form für seine Argumentation wirken.<sup>31</sup> Zudem stellt er auch seine eigene Kreativität sehr deutlich heraus, wenn er über Hesiod hinausgeht: So schafft er neue Metall-Kombinationen und somit auch neues

literarisch verarbeitbares und für seine Ausführungen auch philosophisch überprüfbares Konfliktpotential.<sup>32</sup> Platon kreierte aus dem von Hesiod überlieferten Vergangenheitswissen also wieder neue Wissensressourcen und transformiert sowie adaptiert dadurch den didaktischen Wert der hesiodeischen Aussagen und die Autorität des archaischen Dichters.<sup>33</sup> So integriert er Elemente der bekannten *Paideia* in sein eigenes philosophisches Bildungskonzept.

<sup>31</sup> Siehe dazu van Noorden 2010 und 2015, 106–142, die auch den Fortgang der Erzählung in der „Politeia“ verfolgt und feststellt, dass Platon im Verlauf der Darstellung des Degenerationsprozesses unterschiedliche Textstellen aus den „Werken und Tagen“ (und nicht nur aus dem Zeitalter-Mythos), in denen Hesiod zu einem gerechten Verhalten mahnt, miteinander in Beziehung setzt und in seine eigene Argumentation für Gerechtigkeit einfügt; siehe dazu auch die Schlussfolgerung in van Noorden 2010, 194: „It turns out, then, that, although forbidden to argue like Hesiod and Homer, Socrates does use the races as a prompt to draw various points out of Hesiod’s wider argument for Perses and the Kings.“

<sup>32</sup> In Hesiods Darstellung des Eisernen Zeitalters heißt es, dass die Kinder ihren Vätern in Zukunft nicht mehr gleichen würden bzw. mit ihnen nicht mehr einer Meinung seien („οὐδὲ πατήρ παιδεσσιν ὁμοίος οὐδέ τι παῖδες“ 182; zur Bedeutung von ὁμοίος siehe Jones et al. 1996, s. v.). Im Fall der in der „Politeia“ geschilderten Degeneration gleichen die Kinder den Eltern tatsächlich nicht mehr, da sie über eine jeweils andere Seelenprägung verfügen; vgl. Rep. 8.547a2–a4.

<sup>33</sup> Siehe dazu auch van Noorden 2015, 137–142, die weniger die Autorität Hesiods als bekanntes Bildungsgut, sondern vielmehr die werkinterne Autorität des Dichters in den „Werken und Tagen“ in den Blick nimmt. Siehe weiter auch Erler 2001, 318–320, für den Platon alte traditionelle Weisheit durch seine Rezeptionshaltung, insbesondere durch die Erörterung dieser Weisheit im dialektischen Gespräch, in Wissen transponiert.

## Bibliographie

- Adam 1963*: J. Adam, The “Republic” of Plato (Cambridge 1963).
- Becker 2018*: M. Becker, Die Bedrohung der Polis. Hesiods „Werke und Tage“ als Zeugnis literarischer Bedrohungskommunikation. *Bedrohte Ordnungen* 9 (Tübingen 2018).
- Bichler 1995*: R. Bichler, Von der Insel der Seligen zu Platons „Staat“. *Geschichte der antiken Utopie* 1 = *Alltag und Kultur im Altertum* 3 (Wien 1995).
- Blößner 1999*: N. Blößner, Musenrede und „geometrische Zahl“. Ein Beispiel platonischer Dialoggestaltung. „Politeia“ VIII, 545c8–547a7. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse* 7 (Stuttgart 1999).
- Blusch 1970*: J. Blusch, Formen und Inhalt von Hesiods individuellem Denken. *Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft* 98 (Bonn 1970).
- Boys-Stones/Haubold 2010a*: G. R. Boys-Stones/J. H. Haubold, Introduction. In: G. R. Boys-Stones/J. Haubold (Hrsg.), *Plato and Hesiod* (Oxford 2010) 1–8.
- Boys-Stones/Haubold 2010b*: G. R. Boys-Stones/J. Haubold (Hrsg.), *Plato and Hesiod* (Oxford 2010).
- Brown 1998*: A. S. Brown, From the Golden Age to the Isles of the Blest. *Mnemosyne* 51.4, 1998, 385–410.
- Canevaro 2015*: L. G. Canevaro, Hesiod’s “Works and Days”. *How to Teach Self-Sufficiency* (Oxford 2015).
- Clay 2003*: J. S. Clay, *Hesiod’s Cosmos* (Cambridge 2003).
- Clay 2009*: J. S. Clay, “Works and Days”. Tracing the Path to *Arete*. In: F. Montanari/A. Rengakos/C. Tsagalis (Hrsg.), *Brill’s Companion to Hesiod* (Leiden 2009) 72–90.
- Crubellier 1996*: M. Crubellier, Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans les „Travaux et les jours“. In: F. Blaise/P. Judet de la Combe/P. Rousseau (Hrsg.), *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode. Cahiers de philologie* 16 (Lille 1996) 431–463.
- Currie 2012*: B. Currie, Hesiod on Human History. In: J. Marincola/L. Llewellyn-Jones/C. Maciver (Hrsg.), *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras. History Without Historians. Edinburgh Leventis Studies* 6 (Edinburgh 2012) 37–64.
- Cürsgen 2002*: D. Cürsgen, Die Rationalität des Mythischen. Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus. *Quellen und Studien zur Philosophie* 55 (Berlin 2002).
- von Ehrenfels 1962*: F. von Ehrenfels, Zur Deutung der platonischen Hochzeitszahl. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44.3, 1962, 240–244.
- Erler 2001*: M. Erler, Legitimation und Projektion. Die „Weisheit der Alten“ im Platonismus der Spätantike. In: D. Kuhn/H. Stahl (Hrsg.), *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt* (Heidelberg 2001) 313–326.
- Fago 1991*: A. Fago, Mito esiodico delle razze e logos platonico della psyché. Una comparazione storico-religiosa. *Studi e materiali di storia delle religioni* 15, 1991, 222–251.
- Falkner 1989*: T. M. Falkner, Slouching towards Boeotia. Age and Age-Grading in the Hesiodic Myth of the Five Races. *Classical Antiquity* 8.1, 1989, 42–60.
- Fontenrose 1974*: J. Fontenrose, Work, Justice, and Hesiod’s Five Ages. *Classical Philology* 69.1, 1974, 1–16.
- Ford 2010*: A. L. Ford, Plato’s Two Hesiods. In: G. R. Boys-Stones/J. Haubold (Hrsg.), *Plato and Hesiod* (Oxford 2010) 133–154.
- Frede 1997*: D. Frede, Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a–IX 576b). In: O. Höffe (Hrsg.), *Platon, „Politeia“*. *Klassiker Auslegen* 7 (Berlin 1997) 251–270.

- Gaiser 1974*: K. Gaiser, Die Rede der Musen über den Grund von Ordnung und Unordnung. In: K. Döring/W. Kullmann (Hrsg.), *Studia Platonica* (Amsterdam 1974) 49–84.
- Gatz 1967*: B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen. *Spudasmata* 16 (Hildesheim 1967).
- Giuliano 2005*: F. M. Giuliano, Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione. *International Plato Studies* 22 (Sankt Augustin 2005).
- Graziosi 2010*: B. Graziosi, Hesiod in Classical Athens. Rhapsodes, Orators, and Platonic Discourse. In: G. R. Boys-Stones/J. Haubold (Hrsg.), *Plato and Hesiod* (Oxford 2010) 111–132.
- Halliwell 2000*: S. Halliwell, The Subjection of Muthos to Logos. Plato's Citations of the Poets. *Classical Quarterly* 50.1, 2000, 94–112.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The 'Resource Turn'. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *Resource-Cultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 13–23.
- Hartman 1988*: M. Hartman, The Hesiodic Roots of Plato's Myth of the Metals. *Helios* 15.2, 1988, 103–114.
- Hellwig 1980*: D. Hellwig, Adikia in Platons „Politeia“. Interpretationen zu den Büchern VIII und IX. *Studien zur antiken Philosophie* 11 (Amsterdam 1980).
- Jones et al. 1996*: H. S. Jones/H. G. Liddell/R. Scott (Hrsg.), *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1996).
- Koning 2010*: H. Koning, Hesiod. The Other Poet. *Ancient Reception of a Cultural Icon. Mnemosyne Supplementum* 325 (Leiden 2010).
- Levin 2001*: S. B. Levin, The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited. *Plato and the Greek Literary Tradition* (Oxford 2001).
- McNamee/Jacovides 2003*: K. McNamee/M. L. Jacovides, Annotations to the Speech of the Muses (Plato "Republic" 546b-c). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 144, 2003, 31–50.
- Most 1998*: G. W. Most, Hesiod's Myth of the Five (or Three or Four) Races. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 1998, 104–127.
- Most 2010*: G. W. Most, Plato's Hesiod. An Acquired Taste? In: G. R. Boys-Stones/J. Haubold (Hrsg.), *Plato and Hesiod* (Oxford 2010) 52–67.
- Murray 1996*: P. Murray, Plato on Poetry. "Ion", "Republic" 376e–398b, "Republic" 595–608b (Cambridge 1996).
- Nightingale 1995*: A. W. Nightingale, Genres in Dialogue. *Plato and the Construct of Philosophy* (Cambridge 1995).
- van Noorden 2010*: H. van Noorden, 'Hesiod's Races and Your Own'. Socrates' 'Hesiodic' Project. In: G. R. Boys-Stones/J. Haubold (Hrsg.), *Plato and Hesiod* (Oxford 2010) 176–199.
- van Noorden 2015*: H. van Noorden, *Playing Hesiod. The 'Myth of the Races' in Classical Antiquity*. *Cambridge Classical Studies* (Cambridge 2015).
- O'Connor 2007*: D. K. O'Connor, Rewriting the Poets in Plato's Characters. In: G. R. F. Ferrari (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Plato's "Republic"* (Cambridge 2007) 55–89.
- Preller 1852*: L. Preller, Die Vorstellungen der Alten, besonders der Griechen, von dem Ursprunge und den ältesten Schicksalen des menschlichen Geschlechts. *Philologus* 7, 1852, 1–60.
- Pucci 1977*: P. Pucci, *Hesiod and the Language of Poetry* (Baltimore 1977).
- Rzach 1958*: A. Rzach, *Hesiodi Carmina. Accedit certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi*. Nachdruck der Ausgabe von 1913 (Stuttgart 1958).

- Sandbach 1967*: F. H. Sandbach, Plutarchi "Moralia", Volume VII (Leipzig 1967).
- Schofield 2009*: M. Schofield, Fraternité, inégalité, la parole de Dieu. Plato's Authoritarian Myth of Political Legitimation. In: C. Partenie (Hrsg.), Plato's Myths (Cambridge 2009) 101–115.
- Seiler 2016*: H. Seiler, Die pythagoreisch-naturwissenschaftlichen Grundlagen der Hochzeitszahl aus Platons „Staat“. *Altertumswissenschaftliche Texte und Studien* 44 (Hildesheim 2016).
- Slings 2003*: S. R. Slings, Platonis "Rempublicam". *Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit* (Oxford 2003).
- Solmsen 1962*: F. Solmsen, Hesiodic Motifs in Plato. In: K. von Fritz (Hrsg.), *Hésiode et son influence. Entreteniens sur l'antiquité classique* 7 (Genève 1962) 171–211.
- Sonntagbauer 2012*: W. Sonntagbauer, Von der Hochzeit der Gegensätze. Zur frühgriechischen Seelenlehre in der „Hochzeitszahl“ der platonischen „Politeia“. *Spudasmata* 145 (Hildesheim 2012).
- Strauss 1964*: L. Strauss, *The City and Man* (Chicago 1964).
- Vernant 1960*: J.-P. Vernant, Le mythe hésiodique des races. *Essai d'analyse structurale. Revue de l'histoire des religions* 157.1, 1960, 21–54.
- West 1978*: M. L. West, Hesiod, "Works & Days". Edited with Prolegomena and Commentary (Oxford 1978).
- West 1998*: M. L. West, Homerus, "Ilias". Volumen prius: Rhapsodiae I–XII (Stuttgart 1998).
- West 2000*: M. L. West, Homerus, "Ilias". Volumen alterum: Rhapsodiae XIII–XXIV (München 2000).
- West 2017*: M. L. West, Homerus, "Odyssea" (Berlin 2017).



Roland Hardenberg

## The Rise of a New Millet Assemblage in India

Keywords: resources, assemblages, millet, rice, India

### Summary

This paper first gives a general introduction to the concepts developed by the collaborative research centre SFB 1070 RESOURCECULTURES: Socio-cultural dynamics in the use of resources which was established by the German Research Council (DFG) at the University of Tübingen (Germany) in 2013. It begins with the key concept, ResourceCultures, which is based on a redefinition of the term resources. According to this approach, there is a constant interaction between societies and resources in the sense that societies are preserved but also transformed through the use of resources, and resources are valorised and changed in this process. For describing these dynamic processes, the interdisciplinary team of SFB 1070 coined two new terms, which will be explained in the first part of this paper: ResourceComplexes and ResourceAssemblages. In the second part, these different concepts and their analytical value are illustrated using an ethnographic example from Odisha in India. By focusing on the meaning and use of millets, the cultural dimension as well as the socio-cultural dynamics associated with this resource are highlighted. The conclusion deals with the question of how the model of a millet ResourceCulture contributes to a better understanding of socio-cultural dynamics that occur in India today.

### Zusammenfassung

Dieser Beitrag gibt zunächst eine allgemeine Einführung in die Konzepte des Sonderforschungsbereiches RESSOURCENKULTUREN:

Soziokulturelle Dynamiken im Umgang mit Ressourcen (SFB 1070), der 2013 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der Universität Tübingen (Deutschland) eingerichtet wurde. Zunächst wird der Schlüsselbegriff RessourcenKulturen vorgestellt, der auf einer Neudefinition des Ressourcenbegriffs basiert. Diesem Ansatz zufolge gibt es ständige Wechselwirkungen zwischen Gesellschaften und Ressourcen. Einerseits werden Gesellschaften durch die Nutzung von Ressourcen geschaffen, bewahrt und transformiert, andererseits werden auch die Ressourcen in diesem Prozess valorisiert und verändert. Zur Beschreibung dieser dynamischen Prozesse hat das interdisziplinäre Team des SFB 1070 zwei neue Begriffe geprägt, die im ersten Teil dieses Beitrags erläutert werden: RessourcenKomplexe und RessourcenAssemblagen. Im zweiten Teil werden diese Konzepte und ihr analytischer Wert anhand eines ethnographischen Beispiels aus Odisha (Indien) veranschaulicht. Im Mittelpunkt steht hier die Bedeutung und Verwendung der Ressource Hirse. Es werden sowohl die kulturelle Dimension als auch die soziokulturelle Dynamik, die mit dieser Ressource verbunden ist, hervorgehoben. Am Schluss befasst sich der Beitrag mit der Frage, wie das Modell einer Hirse-RessourcenKultur zu einem besseren Verständnis bestimmter soziokultureller Dynamiken beiträgt, die heute in Indien zu beobachten sind.

### 1. The Concept of ResourceCultures

The concept of ResourceCultures was developed within the framework of a Collaborative Research Centre (SFB 1070) established by the German Research Council (DFG) at the University of Tübingen (Germany) in 2013. SFB 1070 consists of an interdisciplinary team of researchers who investigate

the socio-cultural dynamics in the use of resources at different times and in various parts of the world. As part of their endeavours, the members of SFB 1070 developed a joint conceptual framework which serves as a starting point for further discussions and theoretical developments. A key concept of this collaborative research centre is the notion of ResourceCultures. The common definition is as follows: 'ResourceCultures may be understood as specific, dynamic models connecting certain resources, social forms of use, social relations, units and identities in a contingent, yet meaningful way' (Hardenberg et al. 2017, 20). The introduction to this volume already gives a first overview of the theoretical foundations underlying this definition. While the aim of the introduction is to present the general conceptual framework for the various contributions in this volume, the following sections present the theoretical foundations and considerations in more detail, in order to prepare the ground for a subsequent application of the various concepts of the research centre in the analysis of a concrete ethnographic example.

### 1.1. Cultural Dimension of Resources

The complex definition quoted above can be broken down into a few basic elements. ResourceCultures initially include specific resources. In contrast to many economic definitions, the collaborative research centre does not understand resources primarily as raw materials or scarce means of production and, in contrast to many sociological approaches, does not understand resources primarily as a means of meeting personal needs. SFB 1070 has developed a cultural approach to resources and defines resources in the following way: 'Resources are the means to create, sustain and alter social relations, units and identities within the framework of cultural ideas and practices' (Hardenberg et al. 2017, 14).

This definition is characterised by the following ideas. Firstly, all resources – also those commonly defined as material (e.g. oil, water, soil, plants) – are cultural because they acquire their meaning within the framework of culturally shaped practical interests, as Sahlins argued

against popular Marxist and materialist theories long ago (Sahlins 1976, 205–207). This means that the choice of what (and how it) is used to achieve certain goals depends on the cultural symbolic order shared in a community: 'This does not imply that we are forced to adapt an idealist alternative, conceiving culture as walking about on the thin air of symbols. It is not that the material forces and constraints are left out of the account, or that they have no real effects on the cultural order. It is that the effects cannot be read from the nature of the forces, for the material effects depend on their cultural encompassment' (Sahlins 1976, 206). When resources in this sense acquire their value within the framework of cultural conceptions, they only ostensibly serve individual interests, for these interests are shaped by the historically developed stocks of things, knowledge, meanings and values of certain human societies. Sewell argues in a similar way when he concludes: 'It is clear, then, that resources can plausibly be thought of as effects of cultural schemas' (Sewell 2005, 135). These meanings and values are often not uncontroversial and may even be in conflict with each other (Robbins 2018, 161), but they are an expression of the historical processes that have produced them. What a resource is, therefore, depends essentially on very basic ideas of social groups or associations, i.e. their ideas about what makes up humanity, how a community should live, what a good life is, what people should strive for.

Secondly, values may be organised in chains of value transformation (Robbins 2018, 160). This means that a resource A is used to reach resource B, which is used to reach resource C, and so on. Each resource is thus used to realise certain socially embedded values, such as love, wealth, social recognition or salvation. By using resources to achieve their goals, people thus produce value chains that are not simply individual in nature but cultural because they are based on shared values and realised through social interaction.

Thirdly, these values have subjective and objective dimensions as Joel Robbins (2015, 220) calls it: they are subjective because they are relevant for individual action, they are objective because they exist beyond the individual as an aspect of culture. Actions, however, may alter or transform

the resources used for realising these values. In this sense, resources themselves are not simply things, but rather, in the sense of SFB 1070, should be understood as processes, since they do not have an essential, unchangeable core but are changed while being used.

Fourthly, this approach assumes that resources used to achieve such cultural values can be both material and immaterial in nature, i.e. they include raw materials as well as services, knowledge or spiritual powers. In many cases, these two dimensions of resources cannot be separated at all, because it is immaterial qualities that make something a material resource and because, conversely, the immaterial is often materialised in the process of resource use (Hardenberg 2017a, 47). This focus on the dual nature of resources can help to broaden the one-sided view of the ‘materiality of resources’ (e.g. Bridge 2009; Richardson/Weszkalnys 2014) currently prevailing in many sciences. The concept of resources in SFB 1070 thus overcomes conventional dichotomies between nature and culture, between individual and community, and between materiality and immateriality.

## 1.2. The Cultural Use of Resources

The concept of ResourceCultures includes the idea that not only resources, but also the way in which we deal with them is an expression of cultural ideas and practices. As a result of historical processes, it emerges who in a particular community can and may handle the resources, which spiritual and embodied knowledge is available for this, which things or instruments are used and which prescriptions and prohibitions must be observed. The use of resources thus requires networks of both material and immaterial resources (Teuber/Schweizer 2020) that interact with each other in order to achieve the respective goals within the value chains.

On the one hand, these networks are rationally planned, i.e. people use the individual elements in a goal-oriented-way, taking into account their characteristics, and change them if necessary. Such networks can be called ‘resource complexes’,

a term that has been used before by different authors in anthropology (e.g. Firey 1960; Netting 1974, 39), archaeology (Renfrew 1972, 31; Santley/Rose 1979, 194) and geography (e.g. on ‘oil complex’ Watts 2005; Allen 2013), in order to describe how resources are part of (mostly biological, ecological or environmental) systems. In SFB 1070, the term ResourceComplexes specifically denotes the mechanical or functional relationships in networks for the use of material and immaterial resources.

On the other hand, relationships in such networks are not exclusively the product of human planning, because the various components also interact with each other. Such interactions are often contingent in the sense that certain new elements suddenly become available or others disappear so that the relationships in the network change. These interactions between components can also extend far beyond certain localities, so that geographical proximity is not the most important criterion for describing the intensity of such relationships (Beck 2000, 194 f.).

In order to describe these dynamic, contingent aspects of ResourceComplexes, the collaborative research centre has developed the concept of ResourceAssemblages. Deleuze and Guattari (Deleuze/Guattari 1992 [1980]) originally coined the philosophical concept of ‘assemblage’ (or in French ‘agencement’). The term ‘resource assemblage’ has become quite popular in recent years and is used in anthropology (e.g. Schritt 2016) archaeology (e.g. Johansen/Bauer 2018) and geography (e.g. Watts ‘oil assemblage’ 2012, 439) to denote arrangements which provide coherence and consistency to heterogeneous elements (Deleuze 2007, 179; DeLanda 2016, 20). In recent years, assemblage theory was enriched by different intellectual inspirations of the so-called ‘post-humanist approach’ in different disciplines. Particularly influential were the material turn (e.g. Reckwitz 2002; Miller 2005), new materialism (e.g. Coole/Frost 2010; Lemke 2015), Latour’s actor-network theory (Latour 1996; 2005), and Descola’s thoughts on animism and ontology (Descola 2011). If these writings are taken into account, assemblages seem to depend on ontological premises, i.e. on ideas about the nature and agency of the

components. The connections between the individual elements can be based on materiality, but also on certain mental or spiritual commonalities of the components. What constitutes their power of action or lack thereof, in turn, depends on local concepts of who or what has intentionality or what the causes of concrete events are. This in turn depends on what knowledge is perceived as relevant in a community in order to use certain resources. The concepts that SFB 1070 has developed to describe the use of resources, like the concept of the resource itself, thus overcome conventional dichotomies, especially between rational planning and contingency, material and immaterial networks, subject and object.

### 1.3. Socio-Cultural Dynamics in Dealing with Resources

The third component of the definition of ResourceCultures consists of the dynamics which shape groups and identities and result from the use of resources. This aspect emerges from the observation that the handling of resources over time triggers processes of change that go far beyond the concrete network for the use of a specific resource. The collaborative research centre focuses on three dynamics: the development of social structures, movements in space and changes in valuation or systems of meaning (Hardenberg 2017b, 30). The idea is that the use of resources can lead to changes in existing social structures or even to the formation of new social orders, which in turn can have an influence on the way the resource is used. The spatial location of resources, in turn, can lead to either resources being brought to people or, conversely, people moving to resources. Within the framework of this mobility, not only resources but also diverse things and ideas can be exchanged across spatial boundaries and thus bring about change. The characteristics of the environment in the context of this spatial mobility are also formative for the use of resources and are in turn shaped by this use. Finally, the way resources are used can also transform the chains of values. For example, if a resource is used to achieve certain values, and this value increasingly receives social recognition,

other values may become less important, with the result that the resources associated with them are neglected. Conversely, value developments that occur in areas that are not initially directly linked to the use of a specific resource can have long-term effects on its use and thus its value. We are currently observing this in the context of the environmental debates that are significantly changing the resource complexes surrounding oil and coal. From the perspective of the collaborative research centre, these processes of change are socio-cultural dynamics because they affect social relationships in the broadest sense, i.e. also between people and ‘other-than-humans’ (Harrison-Buck/Hendon 2018), and because they lead to shifts in meaning.

The aim is to generate models called ResourceCultures. The term ‘resource culture(s)’ (or in German ‘Ressourcenkultur(en)’) has earlier been used in Germany by a group of scholars from economics and business administration who study innovations for resource efficiency and cultures of trust in small and medium-sized enterprises (Klinke/Rohn 2012). Among them, Moldaschl (2012) has developed an approach to resource cultures that shows certain similarities to the concepts introduced here, because he stresses the importance of culture and history, of practices and collective labour. Within SFB 1070, RESSOURCECULTURES are not real entities, but models which generalise the relations between three components, i.e. resources, use of resources and the dynamics of socio-cultural groups and identities, which make it possible on the one hand to work out the specifics of developments in concrete spaces and times, and on the other hand to achieve comparability. Comparisons emphasise differences as well as similarities so that it should be possible to compare models that were generated from very different times and spaces, but still show characteristic features, with the help of certain parameters. For example, it could be asked why some ResourceCultures are particularly short-lived or long-lived, why they are spatially limited or very expansive, why they have a socially stabilising or highly differentiating effect, why they are hardly represented or become the subject of comprehensive symbolic orders. This comparative approach also makes it clear why the concept of ResourceCultures is

always used in the plural in the SFB: the diversity and difference over time and space should be emphasised.

## 2. The Cultural Dimension of Millet as a Resource

The following descriptions are based on research that was conducted between 2001 and 2003 in the highlands of Odisha in eastern India with people called Dongria Kond (Hardenberg 2018a). These data are supplemented by observations and literature studies that were made during recent years as part of the ‘Groningen-Frankfurt Millets Network’,<sup>1</sup> which has developed into a new research project on ‘millet assemblages’ in Odisha funded by the DFG. This network was established in 2018 and consisted of scientists from various disciplines who are working on long-term changes in the evaluation and handling of different millet varieties in Africa and India.

The Dongria Kond live in small villages in the so-called Niamgiri Mountain Range of the Rayagada District of Odisha (Hardenberg 2019). They belong to the larger category of Kond tribes whose members inhabit different mountain ranges and valleys in the Eastern Ghats of India and who have been studied by various ethnographers in the past (e.g. Bailey 1960; Boal 1997; Banerjee 1969, Jena et al. 2002; Nayak 1989; Patnaik/Das Patnaik 1982). Linguistically, the Kond are far from homogenous. Linguists distinguish between the Kui language spoken by inhabitants of the Kondmals (see Winfield 1928; 1929) and the Kuvi (or Kuwi) language of the less numerous southern branch of the Kond (see Israel 1979) to which the Dongria Kond belong. They are shifting (or ‘swidden’) cultivators, who grow various types of grain, pulses, tubers, fruits for subsistence and various cash crops such as castor seeds or turmeric roots on the often steep slopes of this mountain range (Hardenberg 2018b, 265). The Dongria Kond also cultivate a number of different millet varieties, such as little millet (*Panicum sumatrense*, Dongria: *hiko*), pearl millet

(*Cenchrus americanus*, syn. *Pennisetum glaucum*, Dongria: *arka*), finger millet (*Eleusine coracana*, Dongria: *dare*) and sorghum (*Sorghum bicolor*, Dongria: *kuyeng*).

The Odisha highlands are inhabited by various tribal groups considered to be the aboriginal people (Adivasi), who can be classified into different socio-cultural complexes (Pfeffer 2019, 142–157). Millet is considered the staple food by some of these groups, whose members often differ significantly in their way of life from the people who inhabit the valleys and coastal areas. Among these coastal people, millet is usually regarded as the food of the poor and of the Adivasis who are sometimes considered ‘primitive’ or ‘backward’ by them. Many coastal Odiyas think that millet is less tasty than rice, they consider the preparation of millet be particularly labour-intensive, and they regard shifting cultivation as a sign of technological backwardness.

For the Dongria Kond, millet is nevertheless associated with a number of different values that become visible when we take into account their cultural attributions of millet. Firstly, they consider millet to be particularly nutritious and, compared to other cereals such as rice, to be satiating and energising. Millet, according to the Dongria Kond, enables them to carry out their hard work.

Secondly, millet also has a certain economic value. Although millet cannot be sold at the markets, a previously agreed quantity of millet is handed over as payment for work in the fields. Millet in the form of cooked food is also given to the shepherds of the village, who look after the animals of the village community during the day.

Thirdly, millet is an appropriate gift in the context of social relationships, such as ritual friendships, village relationships or affinal partnerships. Giving and taking millet is an expression of social proximity and strengthens the value of solidarity.

Fourthly, millet also creates a relationship between different ‘persons’. As among other people studied by anthropologists in different parts of the world, personhood among the Dongria Kond is not only attributed to humans but more broadly includes also animals, plants, spirits and gods who collectively might be called ‘other than human beings’ (Hallowell 1960, 21). Little millet, for example, is a suitable gift to the gods, while finger

<sup>1</sup> <<https://www.frobenius-institut.de/forschung/laufende-projekte/559-milletts>> (last access 31.03.2020).



millet is especially associated with the ancestors. Cereals as a whole, i.e. the various types of millets, but also rice, are associated with the goddess Lahi Penu. The term Lahi is probably a linguistic variant of Laksmi, the Hindu goddess of wealth. Bundles of cereal straw, but also the heap of grain that is produced after threshing and sieving, are considered representations of the goddess Lahi Penu. In other words, millet creates a material connection between humans and other-than-humans, because millet is, on the one hand, a representation of spiritual powers, something that these powers give to humans, but also, conversely, a gift of humans to them.

Fifthly, millet, but also other plants, express the identity and special bond of the Dongria Kond with their land. Thus, the Dongria Kond do not consider themselves socially low compared to the people living in the valleys and plains, but on the contrary, as a socially high-status group of cultivators, because they live and work up in the mountains and are not dependent on anyone. They understand the fields in which they grow millet and other crops as the land of their ancestors, with whom they are connected by clan relations. Some of these clan names explicitly refer to cereals, thus creating a kind of totemic connection between people, plants and the land. For example, the name of one of the largest clans in the region studied, Sikoka or Hikoka, is a title derived from the Dongria word for little millet, *hiko*. Other examples of this connection are clan names such as Mandika derived from finger millet (Odiya: *mandia*), Manjika and Pdikaka from seeds (Odiya: *manji* and Dongria: *pdika*) or Kulisika from rice (Dongria: *kuli*). A number of other clan names also point to a connection with various trees and animals. Plants (and animals) are thus used to express social identities and the special kinship between people. They represent the value of social and spatial proximity (Hardenberg 2018a, 249–251).

Millet is, therefore, a resource in a sense given to the term by SFB 1070. From the point of view of the Dongria Kond millet is closely linked to their origin, way of life and identity. To them, millet is much more than just a food to satisfy individual needs. It is linked to their ideas of a good life, because millet is considered to be more saturating than other foods and helps to strengthen

social relationships with friends, neighbours, agnates and affines. Millet is also much more than a raw material, for millet is considered to be a representation of people's relationship with other-than-human beings. Those who have millet are rich, not only in the material sense, but also because millet stands for intact socio-cosmic relationships. Millet connects man, land and beings. If we want to understand how value chains emerge from these ideas, we need to look at the second component of ResoureCultures, the cultural use of the resource.

### 3. The Cultural Use of Millets

#### 3.1. Nutrition

Millet, as just explained, has a value as a foodstuff that satisfies hunger and gives a special strength that is needed for the hard work in the fields. The Dongria Kond produce millet within the scope of their shifting cultivation (Jena et al. 2002). This is a very extensive form of farming in which large areas of forest are cut down, but without clearing them. The land is farmed for three to five years, and then left fallow for about ten years. During this time, the forest and soil regenerate and can then be used for another growing period.

On a field prepared by logging and burning, the Dongria Kond usually sow and harvest several kinds of grain and other crops at the same time. In other words, they do not cultivate separate fields for individual cereals, but rather practise mixed cultivation. However, they pay close attention to the quality of the soil and decide beforehand which plants grow best where. Millet is one of the most important crops grown on these fields. This millet is harvested, threshed and sieved in winter and then stored in large baskets in the attics of the houses.

Various dishes are prepared from millet. Millet porridge, locally known as *kachpae*, which is prepared from finger millet, is particularly important in everyday life. To make *kachpae*, the women of the house pestle and grind the finger millet and, early in the morning, cook the millet in large iron pots with water and sometimes a little rice, beans and salt. The family takes this drink with them to their swidden fields, where the porridge is

consumed all day long while working. Some tribal people also prepare millet beer which is, however, unknown among the Dongria Kond. Other types of grain are also pestled, but usually not ground, cooked and then served like rice as a side dish.

The little millet (*Panicum sumatrense*), locally called *hiko*, plays a particularly important role in their daily diet. It is usually grown in larger quantities than other millet varieties and plays a major role as a staple food. Together with cooked meat (*unga*) and vegetables (*jau*), it is a standard dish in the kitchen of the Dongria Kond. This boiled millet is also prepared at the big feasts, but as I will explain later, it has been replaced by rice for some time now. In addition to cooked millet, ground millet is occasionally used for baking flat cakes, which also serve as a side dish.

When preparing the different types of millet, Dongria Kond pay close attention to the cardinal points east and west. These two directions carry immense value and serve as orientation points for many activities. Most villages (*nayu*) in the Niamgiri hills have two entrances (*dueri*), one to the west (*surju giri*), the other to the east (*dharmu giri*), and houses (*ijo*) are usually built in two rows along the east-west axis (Hardenberg 2009). The west is associated with the ancestors (*mahanenga*), here is the graveyard of the village and in the west of the house the finger millet is pestled and ground. The east is connected to the gods (*penka*), in the east of the village there are the shrines for the lineage deities (*ghata kudi*) and in the east of the house, the little millet is pestled.

The production of food from millet is generally very labour-intensive and is mainly in the hands of women. However, since the Dongria Kond have so far only been marginally involved in wage employment outside the village, the women do not have to distinguish between domestic work and paid employment. Food preparation is thus part of the work cycle, which begins in the morning in the village, continues in the fields and ends in the evening again in the village.

### 3.2. Economic Exchanges

The value of millet lies not only in its consumption, but also in its value as a medium of exchange.

Unlike all other crops, millet is not sold or exchanged in barter (*patela kina*), as the entire harvest is used for personal consumption. Since millet usually does not even cover their own consumption, some families have to buy rice in addition. However, I have documented isolated cases where millet was used as a form of payment. For example, one Dongria explained to me that he would give eight *mana* of little millet as payment to a couple who had worked in his field for two days, *mana* being a small bamboo basket that is used as a unit of measurement in the region. Millet is also used for a different kind of payment, namely for the services of the so-called Barika. This is a person from the caste of the Dombo, formerly weavers, today mostly traders and distillers, who is responsible for one or more villages as a messenger and mediator (Hardenberg 2017c, 160–163). At harvest time, he gets several *mana* of little millet and finger millet from these villages for his services. The children from the Dombo caste also get millet in the form of millet porridge when they herd the Dongria goats during the day. A certain form of payment is also made when the people who have helped to repair the roof of the house receive cooked food, often containing millet, for their work. However, as already mentioned, these are the exceptions to the general rule that millet is not sold or used as a wage or economic exchange value.

The situation is different with millet as a gift. From an anthropological point of view (Gregory 1982), the value of gifts does not consist in either the utility or exchange value, i.e. gifts do not primarily serve the satisfaction of needs (such as goods) or as a measure of the value of commodities. Gifts rather express social values, i.e. they create relationships between donors and recipients. The two sides in the exchange of gifts can be both human and other-than-human.

### 3.3. Exchange of Gifts Between Humans and Other-Than-Humans

As in other tribal communities of Odisha such as the Gadaba (Berger 2018, 252–259), millet, both in raw and cooked form, is widely used for by Dongria Kond creating and maintaining social and

ritual relations. This is the case, for example, with the often protracted marriage negotiations, which sometimes begin in childhood and over the years include a variety of gift transactions (Hardenberg 2018a, 255–344). In addition to various other crops and money, millet is also given to the bride's family by the groom's family for arranging the marriage. Even after the actual wedding (*hedi tana*), millet is exchanged as a gift between the affinal partners, for example, during visits and return visits of individual family members. Millet also plays a special role in hospitality at large village festivals attended by people from other villages. Thus, the young unmarried women (*daaska*) of the village serve the young, mostly potentially marriageable men (*daweng*) from other villages with cooked millet or give them uncooked millet for the way back. When some time later the former hosts themselves visit guests in another village, they are also offered millet. This is a typical characteristic of the exchange of gifts (Gregory 1982): the same thing, in this case millet, is given and taken, since it is not the economic value, but the social relationship that is in the foreground.

From the point of view of the Dongria Kond, the actual donors who enable them to have such an exchange and thus to survive are the gods (*penka*), especially the earth goddess, Dharni Penu, but also the gods of the mountains, the rivers, the wind, the house and many more who are involved in the process of agriculture. The harvest produced on the clan's land is considered a gift of the earth goddess, who is worshipped in every village in the form of a stone collection (*jakeri*). This stone setting consists of large flat as well as round stones, as used for crushing grain or turmeric. In fact, Hermann Niggemeyer, who conducted research in the 1950s at the neighbouring Kuttia Kond, writes that at this stone setting 'before the ceremonies the offerings, millet and turmeric, are grated' (Niggemeyer 1964, 29, translation RH). In return for the harvest, the clan members regularly sacrifice buffaloes at this stone setting in a ritual, which has found its way into the anthropological literature as the 'Meria(h)' sacrifice (e.g. Frazer 1894, 112; Hubert/Mauss 1964 [1898], 66; Eliade 1958, 345). When a clan sells its land to another clan, it also gives them an iron cooking place where the

sacred food (*bana paga*) is cooked from rice or millet during the sacrificial ceremonies. The grain is thus both the gift of the earth goddess to man, but is also offered in return by the clan to the gods in the context of sacrificial ceremonies. The gods, it is thought, smell the cooked food, while humans consume it afterwards.

Just as the clan as a whole offers sacrifices to the earth goddess in the village in return for the harvest, each house performs ceremonies for the goddess of the grain, Lahi Penu. On the one hand, she is worshipped in the fields at harvest time, on the other hand, she is worshipped at various ceremonies in the house. The idea is that the goddess Lahi Penu is brought into the house in the form of field crops, i.e. mainly millet, after the harvest. There she is kept in the form of grains in the attic and worshipped from time to time. In every house of the Dongria Kond there is a clay wall (*kandadae*) where rituals for Lahi Penu are regularly held. For this purpose, millet and other field products are laid out on the ground, and a small canopy is built above it to which a thread is attached. Over this thread, so the imagination, Lahi Penu, but also other gods, comes from above to below to the place of worship. In ritual recitations, Lahi Penu is often invoked to bring riches in food by making the plants grow and the weeds wither. If a lot of grain has been consumed at large house ceremonies or if a house is affected by death and thus impurity, then this goddess, according to the Dongria Kond's conception, 'leaves the house' and has to be fetched back by a shaman in an elaborate ritual.

Millet is thus part of a ResourceComplex that enables the Dongria Kond to realise certain values. This ResourceComplex consists of many items, such as the knives, dice and baskets needed for harvesting, transport and storage, the hearths, pots and cutlery needed to make the food, but also the extensive knowledge of the weather, environmental conditions, the characteristics of the different varieties of millet, pest control, etc., which is necessary for a successful harvest. Various people are also involved in this ResourceComplex, in addition to the family, especially the helpers from the village, but also the countless other-than-human beings who, from the Dongria's point of view, have an impact on their lives.

#### 4. Socio-Cultural Dynamics

Changes in this ResourceComplex around millet are partly due to dynamics that originate far outside the sphere of influence of the Dongria Kond. I would like to illustrate this with two examples. The first example concerns the changes that accompanied the introduction of rice. In the area of the Niamgiri Mountain Range, there are some places where wet rice can be cultivated because the territory is relatively flat and can be easily irrigated due to the proximity of mountain rivers. In these places, there are rice fields (*merang*), some of them in terraces, which are usually privately owned by certain families who have a document (*pota*) as proof of this. I do not know since when this rice cultivation in the mountains has existed, but I have observed that it is often not the Dongria Kond but the members of the Dombo caste who practice this form of agriculture. According to personal information from Prasanna Kumar Nayak, who conducted research among the Dongria Kond in the mid-1980s (Nayak 1989), the consumption of rice was not yet very widespread. He told me that the Dongria Kond looked at him in wonder as he cooked his rice and then poured the rice water away. Only 20 years later, at the time of my own research, rice consumption was already very widespread, both for daily nutrition and at large banquets. A main reason for this seems to me to be the Indian Public Distribution System (PDS). This scheme was developed between 1936 and 1965 (Mooij 1998) to provide food for the poor population. For many decades, this distribution system focused on rice, wheat and sugar, which were distributed at subsidised prices to those parts of the population that the state classified as ‘below poverty line’ (BPL). The special importance of rice and wheat in this scheme was again linked to the Green Revolution, in which the Indian population tried to produce enough grain to ensure food security for the population through new seeds and technological innovations.

During my stay in the Niamgiri Mountains, i.e. from 2001 to 2003, this scheme was implemented by a governmental development aid project called Dongria Kond Development Agency (DKDA). This organisation had its own office in the part of the

mountains where I was researching, where the officers distributed subsidised rice. For this purpose, Dongria Kond were given ration cards, on which it was written how much rice they received at reduced prices. This rice was usually of no particular quality, but was nevertheless gladly consumed by the Dongria Kond as a supplement to their own millet supplies. The development aid organisation also maintained a school in the mountains, where the school children were also supplied with rice as part of the so-called ‘midday scheme’ and thus got used to rice very early in their lives. As I had previously spent several years researching the Hindu-dominated coastal areas of Odisha, this rice consumption did not seem unusual at first. Only later did I realise that massive rice consumption was a novelty in the area and that the state was not the only source of change. I accompanied the Dongria Kond to the markets and towns at the foot of the mountains, where they sold their crops as cash crops and bought rice with the money earned. In some markets, they also engaged in barter, for example by directly exchanging beans, lentils or castor seeds for husked or unhusked rice.

The rice apparently fitted relatively easily into the previous cultural handling of other cereals such as millet. For example, rice began to substitute millet, not only as food, but also as a gift to people and spiritual beings. The Dongria Kond have their own terms for rice in their language in various states of processing, but when they talked about their food, they used one term, *paga*, which designates both rice and millet dishes. This was also in line with actual practice. At a feast, I could observe how a portion of cooked little millet was first placed in each bowl and then a portion of cooked rice was piled on top. At the grand feasts as well as in most smaller rituals to the deities, the rice seemed to slowly displace the millet. This may be due to the fact that it is easy to buy rice when large quantities are needed, that the rice one buys does not have to be prepared in the same time consuming way as millet, and that the idea that rice is the food of high-status people, be they human beings or spiritual beings, is gradually gaining ground. This reflects the influence of Hindu values, for which rice is a food that is also offered to the gods and returned by them as ‘blessed food’



(*prasad*) (Hardenberg 2017a, 49). Thus, in the case of the Dongria Kond, at the time of my research, a marginalisation of millet was gradually taking place and could be observed throughout Odisha, even India. However, as in other mountainous regions of India, this did not lead to a complete substitution of millet, which was still cultivated and consumed by the Dongria Kond.

This has to do with an opposite trend which brings me to my second example. Millets (including sorghum) have recently been promoted as the ‘Forgotten Foods for the Future’.<sup>2</sup> Under this motto, the Smart Food Initiative at the International Crop Research Institute for Semi-Arid Tropics (ICRISAT) has begun to develop new programs to make different types of millet attractive for people living in Africa and India. Key economic and political players have realised that millets may play an important role in reaching the Sustainable Development Goals.

The beneficial qualities of millets for health, well-being and environment were rediscovered only recently. This initiated a number of new campaigns for the promotion of millets and sorghum as a staple diet. Some of these campaigns highlight the nutritious value of minor millets compared to other cereals and stress the positive health effects of millet consumption (Bergamini et al. 2013, 314 f.). This leads to a revaluation of millets among the urban elite who begin to appreciate millets as ‘superfood’. Different NGOs are engaged in the promotion of millets as ‘nutri-cereals’ or even ‘miracle grains’ in the major cities of Odisha, where new shops and restaurants emerge which offer a range of products made of millet.

Furthermore, in 2017, the Prime Minister of India decided to make millets (including sorghum) part of the Public Distribution System (PDS).<sup>3</sup> The effect of the Prime Minister’s decision was that a sub-mission on ‘nutri-cereals’ – as the formerly ‘coarse grains’ were renamed – was established. In eastern India, the so-called ‘Odisha Millets Mission’ took up its work and set up special programs

for the promotion of millets which have since expanded and now cover 62 blocks in 12 districts of Odisha.<sup>4</sup> The main objectives of this mission are an increase in household consumption, higher productivity, increased availability and a better marketing of millets.

The new urban awareness of the health attributes of millets as well as the new state policies have an interesting effect: the tribal communities, whose dietary practices were formerly looked down upon, rise to the status of guardians of millets.<sup>5</sup> This has also been observed in North India, where the agricultural systems in the mountains are seen ‘as models for an alternative agricultural development based less on national food security policy and more on local food sovereignties’ (MacRae 2016, 231). Recent reports about the Dongria Kond and other hill tribes show that nowadays these people are considered as protectors or custodians of endangered millet species. Those engaged in the campaigns for millets have become aware that after the Green Revolution, not only the diversity of millet species but also the knowledge of cultivating and processing millets have considerably decreased. The Dongria Kond themselves seem to realise that they too, have neglected millets under the influences of increased rice consumption. A recent report says that therefore the Dongria Kond themselves have begun to actively search for neglected types of millets that are preserved in some regions while lost in others.<sup>6</sup> Certain practices, such as the exchange of seeds at festive occasions, are now seen as a suitable way to keep up and distribute the variety of millets seeds that still exists in the mountains.

If we look at these dynamics, it becomes clear that the millet ResourceComplex can also better be understood in diachronic terms as a millet ResourceAssemblage. As mentioned at the beginning, assemblages are characterised by the fact that new connections between components,

<sup>2</sup> <<https://www.icrisat.org/millets-and-sorghum-forgotten-foods-for-the-future/>> (last access 31.03.2020).

<sup>3</sup> <<https://www.financialexpress.com/market/commodities/government-renames-millets-as-nutri-cereals/1140338/>> (last access 31.03.2020).

<sup>4</sup> <<https://www.milletsodisha.com>> (last access 31.03.2020).

<sup>5</sup> <<http://www.ipsnews.net/2015/07/tribal-priestesses-become-guardians-of-seeds-in-eastern-india/>> (last access 31.03.2020).

<sup>6</sup> <<https://earthjournalism.net/stories/indian-tribe-revives-heirloom-seeds-for-health-and-climate-security>> (last access 31.03.2020).



which can be both material and immaterial, result in changes. Thus, the rice that came to the Niamgiri Mountains with the Public Distribution System was integrated into the social and cosmological exchange processes as well as into the culinary practices of the Dongria Kond. Millets experienced a certain devaluation in this process and were replaced by rice in some contexts. The consumption of rice also promoted the Dongria's participation in the region's markets, increasing their willingness to sell their own products and use this money to buy rice in shops or from traders. With the rice, new techniques came to the mountains, a different knowledge and probably the new diet also has long-term effects on the health of the mountain people. For quite different reasons, a contrary dynamic has then developed in recent years, which has brought about a revaluation of millets. This is the result of global processes, such as the damage to the environment, the spread of certain diseases or the protest against the inhuman consequences of mass production and monocultures. These developments set in motion political movements, new legislation, worldwide research and the activities of numerous governmental and non-governmental organisations and actors. This suddenly has an impact on remote areas such as the Odisha highlands, whose inhabitants are now seen as the keepers of a ResourceComplex that other people regard as particularly valuable under the new crisis conditions. In order to understand these processes, it is assumed that the concept of the ResourceAssemblage is helpful because the agency of all components that form a connection is considered: the millet assemblage of the Dongria Kond is shaped by the characteristics of the plants, the qualities of the soils, the type of technology, the changing knowledge, the global climate developments and the resulting political measures. Such a millet assemblage can experience territorial limitations under the influence of rice, but also territorial expansions due to the new interest in millets. Typically such structures are relatively unstable, because the meanings of the individual elements can change rapidly, as the changing evaluation of millets show, and because sudden developments in completely different places have an impact on the local situation.

Assemblage theory, therefore, provides a way for understanding how people and things are part of wider institutions, are embedded in systems of meaning and form contingent and often relatively unstable constellations. These insights also flow into the model of a ResourceCulture of millet, with which I would like to conclude this article.

## 5. ResourceCulture Millet

As described at the beginning, the concept of a ResourceCulture should serve to generate a model from its three components, i.e. resources, use of resources and its relation to social groups and identities. The previous remarks have shown that such a model has the character of an assemblage since socio-cultural dynamics change resource management, which in turn may also shape these dynamics. It is the character of an assemblage that social developments, spatial movements and symbolic evaluations are related to each other, but often in constellations that are not very stable, i.e. easily changeable. Nevertheless, the ResourceCulture of millet in the Odisha highlands seems to have certain characteristics if we look at the overall situation.

The resource millet is not just any food that can be replaced overnight, but probably one of the most central resources for people's way of life and their ideas of a good life. In social terms, millet is an important identity criterion, as the clan names and myths of the Dongria Kond demonstrate. Numerous social relationships are expressed through the exchange of millet, and the shared consumption of millet in the house, in the fields and at festivals marks the times when groups form socially. In social terms, this ResourceCulture is not characterised by strong economic inequalities, power differentials or elite formation, but by exchange, distribution, economic equality and rather short-term differences in status. In spatial terms, millet stands for the bond with the land and for the shifting cultivation on these steep mountain slopes, but also for a certain need for more and more land. A change in the place of residence and the fields is built into this system of shifting cultivation, as the forest regions need regeneration and the farmers,

therefore, have to use more distant territories and sometimes even relocate the entire village for this purpose. The work in the fields leaves only limited lasting traces, because after years of fallow, a mountain slope has to be prepared completely new for sowing. With regard to the evaluations of millet, it should be noted that the land and the crops are seen as beings with their own agency. The resource millet is provided by agricultural activities, but without the other-than-human beings, the Dongria Kond think, there will be no or no sufficient harvest. The all-pervading principle of this ResourceCulture is, therefore, the spirit of the gift: the goddess Dharni Penu gave birth to human beings, her husband Niamraja brought their culture to them, and various other-than-human beings are the ones who give them their food. People contribute their share through their work and through the sacrifices and rituals in which they give something back to the other-than-human beings for their gifts. The harvest serves not only to nourish oneself, but also to create and maintain socio-cosmic relationships, especially with the clans with which one marries and which therefore form the basis for the reproduction of one's own society.

## 6. Conclusion

How does this model of a millet ResourceCulture contribute to a better understanding of social dynamics? It becomes clear when we draw comparisons between ResourceCultures, as explained at the beginning. In the Indian context, for example, the ResourceCulture of millet differs significantly from the ResourceCulture of rice. In terms of social developments, rice cultivation and consumption are linked to greater population density, as higher yields can be achieved on the same land compared to millet, thus allowing more people to be fed. Because rice cultivation requires the labour-intensive planting of rice fields and at the same time is accompanied by irrigation systems that guarantee that the same fields can be used for agriculture for many years, rice farmers are generally much more sedentary than swidden farmers. According to anthropologists and archaeologists (e.g. Scott 2009; Fuller 2011), intensive rice cultivation is also said to have promoted the

emergence of early states, since rice cultivation can be centrally regulated and taxed. At present, this connection is clearly visible in India, as rice (and wheat) cultivation is highly regulated by the state. The state intervenes in all phases, i.e. in production, for example by subsidising seeds or introducing improved fertilisers and technologies, in distribution by regulating markets and even in consumption, as the so-called midday schemes in schools show. Unlike millet, Indian rice (especially Basmati) has been subject to patent regulation for decades, is a commodity that is traded globally and represents 'civilisation'.

The Dongria Kond participate in this ResourceCulture of rice less as producers and more as consumers, but the introduction of rice has far more consequences than the change in culinary habits. The rice is the means that creates a relationship between the mountain people and the people of the plains. Through the rice, the bureaucratic institutions of the plains get an influence on the local mountain communities. In the same way, rice also establishes a relationship between the Dongria Kond and the various market economy institutions of the plains, such as markets, traders and shops. Through rice, money is increasingly becoming an exchange medium, a measure of value and means of payment of the Dongria Kond, i.e. monetary calculations are beginning to play a role in various life contexts.

The ResourceCulture of rice is therefore likely to have far-reaching and long-term consequences, and above all to increase the dependency of the mountain dwellers, who had previously withdrawn into a kind of ecological and spatial niche and defended it with violence. My hypothesis is that they can escape the complete pressure to change as long as they remain producers of a millet ResourceCulture, i.e. stick to the shifting cultivation method. If they abandon this, their dependence on the ResourceCulture of rice will be complete, including the fragility inherent in rice farming. Many Indian rice farmers experience this fragility when their crop fails because of plant diseases and over-fertilisation of the soil or suddenly loses value due to a drop in prices. Over-indebtedness, loss of land and dependence on state subsidies are then often the result.

**Roland Hardenberg**

Goethe-University Frankfurt am Main  
 Institute of Social and Cultural  
 Anthropology  
 Director of the Frobenius Institute for  
 Research in Cultural Anthropology  
 Norbert-Wollheim-Platz 1  
 60323 Frankfurt am Main

University of Tübingen  
 SFB 1070 RESOURCECULTURES  
 Gartenstraße 29  
 72074 Tübingen  
 hardenberg@em.uni-frankfurt.de

**Bibliography**

- Allen 2013*: M. G. Allen, Melanesia's Violent Environments. Towards a Political Ecology of Conflict in the Western Pacific. *Geoforum* 44, 2013, 152–161.
- Bailey 1960*: F. G. Bailey, Tribe, Caste and Nation. A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa (Manchester 1960).
- Banerjee 1969*: S. Banerjee, Ethnographic Study of the Kuvi-Kandha (Calcutta 1969).
- Beck 2000*: S. Beck, Die Denaturierung des Labors. Anmerkungen zur Erforschung der Arbeitskultur in den Naturwissenschaften. In: I. Götz/A. Wittel (eds.), *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation* (Münster 2000) 175–196.
- Bergamini et al. 2013*: N. Bergamini/S. Padulosi/S. B. Ravi/N. Yenagi, Minor Millets in India. A Neglected Crop goes Mainstream. In: J. Fanzo/D. Hunter/T. Borelli/F. Mattei (eds.), *Diversifying Food and Diets. Using Agricultural Biodiversity to Improve Nutrition and Health* (London 2013) 313–325.
- Berger 2018*: P. Berger, Millet, Rice, and the Constitution of Society in Central India. *Paideuma. Zeitschrift für kulturalanthropologische Forschung / Journal of Cultural Anthropology* 64, 2018, 245–264.
- Boal 1997*: B. Boal, Human Sacrifice and Religious Change. *The Kondhs* (New Delhi 1997).
- Bridge 2009*: G. Bridge, Material Worlds. Natural Resources, Resource Geography and the Material Economy. *Geography Compass* 3.3, 2009, 1217–1244.
- Coole/Frost 2010*: D. Coole/S. Frost, Introducing the New Materialisms. In: D. Coole/S. Frost (eds.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics* (Durham 2010) 1–43.
- DeLanda 2016*: M. DeLanda, *Assemblage Theory* (Edinburgh 2016).
- Deleuze 2007*: G. Deleuze 2007, *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995* (Cambridge/Massachusetts 2007).
- Deleuze/Guattari 1992 [1980]*: G. Deleuze/F. Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* (Berlin 1992).
- Descola 2011*: P. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur* (Frankfurt am Main 2011).
- Eliade 1958*: M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (London 1958).

- Firey 1960*: W. Firey, *Man, Mind and Land. A Theory of Resource Use* (Glencoe/Illinois 1960).
- Frazer 1894*: J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion* (New York 1894).
- Fuller 2011*: D. Q. Fuller, *Pathways to Asian Civilizations. Tracing the Origins and Spread of Rice and Rice Cultures*. *Rice* 4.3/4, 2011, 78–92.
- Gregory 1982*: C. Gregory, *Gifts and Commodities* (London 1982).
- Hallowell 1960*: A. I. Hallowell, *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*. In: S. Diamond (ed.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin* (New York 1960) 19–52.
- Hardenberg 2009*: R. Hardenberg, 'Village Relations'. *Exchange and Territory in the Highlands of Orissa*. In: G. Pfeffer (ed.), *Tribal Society. Category and Ritual Exchange. Contemporary Society: Tribal Studies Volume 8* (New Delhi 2009) 135–158.
- Hardenberg 2017a*: R. Hardenberg, *From Durkheim to Hocart. Sacred Resources and the Quest for 'Life'*. *Durkheimian Studies / Etudes Durkheimiennes* 23, 2017, 40–56.
- Hardenberg 2017b*: R. Hardenberg, *Dynamic Correspondences. ResourceCultures*. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives*. *RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 25–34.
- Hardenberg 2017c*: R. Hardenberg, 'Juniors', 'Exploiters', 'Brokers' and 'Shamans' – A Holistic View on the Dombo Community in the Highlands of Odisha. In: U. Skoda/B. Pati (eds.), *Highland Odisha. Life and Society beyond the Coastal World* (Delhi 2017) 135–174.
- Hardenberg 2018a*: R. Hardenberg, *Children of the Earth Goddess. Society, Marriage, and Sacrifice in the Highlands of Odisha* (Boston 2018).
- Hardenberg 2018b*: R. Hardenberg, *Grains as Socio-Cosmic Resources in Odisha/India and Beyond. Rice and Millets in Competition*. *Paideuma: Zeitschrift für kulturanthropologische Forschung / Journal of Cultural Anthropology* 64, 2018, 265–283.
- Hardenberg 2019*: R. Hardenberg, *Dongria Kond. Fact Sheet*. In: M. Carrin/M. Boivin/G. Toffin/P. Hockings/R. Rousseleau/T. Subha/H. Lambs-Tyche (eds.), *Brill's Encyclopedia of the Religions of the Indigenous People of South Asia Online*, <<https://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-encyclopedia-of-the-religions-of-the-indigenous-people-of-south-asia-online>> (last access 31.03.2020).
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, *The 'Resource Turn'. A Socio-Cultural Perspective on Resources*. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives*. *RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 13–24.
- Harrison-Buck/Hendon 2018*: E. Harrison-Buck/J. A. Hendon, *An Introduction to Relational Personhood and Other-than-Human Agency in Archaeology*. In: E. Harrison-Buck/J. A. Hendon (eds.), *Relational Identities and Other-than-Human Agency in Archaeology* (Louisville 2018) 3–28.
- Hubert/Mauss 1964 [1898]*: H. Hubert/M. Mauss, *Sacrifice. Its Nature and Function* (Chicago 1964).
- Israel 1979*: M. Israel, *A Grammar of the Kuvi Language* (Trivandrum 1979).
- Jena et al. 2002*: M. K. Jena/P. Pathi/J. Dash/K. K. Patnaik/K. Seeland, *Forest Tribes of Orissa. Lifestyle and Social Conditions of Selected Orissan Tribes. Volume 1: The Dongaria Kondh. Man and Forest Series 2* (New Delhi 2002).
- Johansen/Bauer 2018*: P. G. Johansen/A. M. Bauer. *On the Matter of Resources and Techno-Politics. The Case of Water and Iron in the South Indian Iron Age*. *American Anthropologist* 120.3, 2018, 412–428.

- Klinke/Rohn 2012*: S. Klinke/H. Rohn (Hrsg.), RessourcenKultur. Vertrauenskulturen und Innovationen für Ressourceneffizienz im Spannungsfeld normativer Orientierung und betrieblicher Praxis (Freiburg im Breisgau 2012).
- Latour 1996*: B. Latour, On Actor-Network Theory. A Few Clarifications. *Soziale Welt* 47.4, 1996, 369–381.
- Latour 2005*: B. Latour, Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory (Oxford 2005).
- Lemke 2015*: T. Lemke, New Materialisms. Foucault and the ‘Government of Things’. *Theory, Culture & Society* 32.4, 2015, 3–25.
- MacRae 2016*: G. MacRae, Food Sovereignty and the Anthropology of Food. *Ethnographic Approaches to Policy and Practice*. *Anthropological Forum* 26.3, 2016, 227–232.
- Miller 2005*: D. Miller, Materiality. An Introduction. In: D. Miller (ed.), *Materiality* (Durham 2005) 1–50.
- Moldaschl 2012*: M. Moldaschl, Ressourcenkulturen messen, bewerten und verstehen. Ein Analyseansatz der Evolutorischen Theorie der Unternehmung. In: S. Klinke/H. Rohn (Hrsg.), *RessourcenKultur. Vertrauenskulturen und Innovationen für Ressourceneffizienz im Spannungsfeld normativer Orientierung und betrieblicher Praxis* (Freiburg im Breisgau 2012) 111–140.
- Mooij 1998*: J. Mooij, Food Policy and Politics. The Political Economy of the Public Distribution System in India. *The Journal of Peasant Studies* 25.2, 1998, 77–101.
- Nayak 1989*: P. K. Nayak, *Blood, Women and Territory. An Analysis of Clan Feuds of the Dongria Kondhs* (Delhi 1989).
- Netting 1974*: R. McC Netting, Agrarian Ecology. *Annual Review of Anthropology* 3.1, 1974, 21–56.
- Niggemeyer 1964*: H. Niggemeyer, *Kuttia Kond. Dschungel-Bauern in Orissa* (Frankfurt am Main 1964).
- Patnaik/Das Patnaik 1982*: N. Patnaik/P. S. Das Patnaik. *The Kondh of Orissa. Their Socio-Cultural Life and Development* (Bhubaneswar 1982).
- Pfeffer 2019*: G. Pfeffer, Lewis Henry Morgan’s Comparisons. Reassessing Terminology, Anarchy and Worldview in Indigenous Societies of America, Australia and Highland Middle India (New York 2019).
- Reckwitz 2002*: A. Reckwitz, The Status of the ‘Material’ in Theories of Culture. From ‘Social Structure’ to ‘Artefacts’. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 32.2, 2002, 195–217.
- Renfrew 1972*: C. Renfrew, *The Emergence of Civilisation. The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium B.C.* (London 1972).
- Richardson/Weszkalnys 2014*: T. Richardson/G. Weszkalnys, Introduction. *Resource Materialities*. *Anthropological Quarterly* 87.1, 2014, 5–30.
- Robbins 2015*: J. Robbins, On Happiness, Values, and Time. The Long and the Short of it. *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 5.3, 2015, 215–233.
- Robbins 2018*: J. Robbins, Where in the World are Values? In: C. Mattingly/R. Dyring/M. Louw/T. S. Wenzler (eds.), *Moral Engines. Exploring the Ethical Drives in Human Life* (New York 2018) 155–173.
- Sahlins 1976*: M. Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago 1976).
- Santley/Rose 1979*: R. S. Santley/E. K. Rose, Diet, Nutrition and Population Dynamics in the Basin of Mexico. *World Archaeology* 11.2, 1979, 185–207.
- Schritt 2016*: J. Schritt, From Nuclear Imperialism to Petro-Democracy? Resource Assemblages and the Emergence of a New Political Configuration in Niger. *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines* 50.2, 2016, 229–254.
- Scott 2009*: J. C. Scott, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven 2009).



*Sewell 2005*: W. H. Sewell Jr., *Logics of History. Social Theory and Social Transformation* (Chicago 2005).

*Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, *Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes*. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim, *Waters. Conference Proceedings for “Waters as a Resource” of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.)*. *RessourcenKulturen* 11 (Tübingen 2020) 9–19.

*Watts 2005*: M. Watts, *Righteous Oil? Human Rights, the Oil Complex, and Corporate Social Responsibility*. *Annual Review of Environment and Resources* 30, 2005, 373–407.

*Watts 2012*: M. Watts, *A Tale of Two Gulfs. Life, Death, and Dispossession Along Two Oil Frontiers*. *American Quarterly* 64.3, 2012, 437–467.

*Winfield 1928*: W. W. Winfield, *A Grammar of the Kui Language* (Calcutta 1928).

*Winfield 1929*: W. W. Winfield, *A Vocabulary of the Kui Language* (Calcutta 1929).

Frerich Schön and Laura Dierksmeier

## Water Scarcity at Sea

### Historical and Archaeological Perspectives on the Preservation of Freshwater on Volcanic Islands

Keywords: hydrological resources, water stress, water scarcity, island studies, historical water systems, Mediterranean archaeology

*We never know the worth of water,  
till the well is dry.*

Thomas Fuller (Gnomologia, 1732)

#### Summary

The aim of this study is to investigate from archaeological and historical perspectives how the resource water shaped the tangible and intangible world of certain island communities. Employing the academic framework of SFB 1070 RESOURCE-CULTURES, the historical water landscapes and architecture of two small volcanic islands, Tenerife, Spain, and Pantelleria, Italy, have been selected for analysis. Both islands display: a lack of lakes and rivers, limited or brackish groundwater, aquifers polluted with volcanic gasses, insufficient precipitation, and high rates of evaporation. The preliminary results of this pilot study show that these islands in the Mediterranean Sea and the Atlantic Ocean had some similar societal, religious, and cultural adaptations to the inherent limitations of their volcanic foundations. During both the Punic-Roman and the Spanish period, settlement locations, knowledge of weather, religious traditions and sanctuaries evolved from islanders' dependence on carefully collecting and preserving water from fog, rain, and springs.

#### Zusammenfassung

Ziel dieser Studie ist es, aus archäologischer und historischer Perspektive zu untersuchen, wie die Ressource Wasser die materielle und immaterielle Welt bestimmter Inselgemeinschaften geformt hat. Hierzu wurden die historischen Wasserlandschaften und die Architekturen der beiden kleinen Vulkaninseln, Teneriffa (Spanien) und Pantelleria (Italien), für die Analyse unter Verwendung des wissenschaftlichen Rahmens des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN ausgewählt. Beide Inseln haben kaum Seen oder Flüsse und verfügen nur über begrenztes, mit vulkanischen Gasen kontaminiertes oder brackiges Grundwasser sowie unzureichende Niederschläge in Verbindung mit hohen Verdunstungsraten. Die vorläufigen Ergebnisse dieser Pilotstudie zeigen, dass diese Inseln im Mittelmeer und im Atlantischen Ozean einige ähnliche gesellschaftliche, religiöse und kulturelle Anpassungen an die inhärenten Grenzen ihrer vulkanischen Grundlagen aufweisen. Sowohl während der punisch-römischen als auch während der spanischen Periode entwickelten sich Siedlungsstandorte, Wetterkenntnisse, religiöse Traditionen und Heiligtümer aus der Abhängigkeit der Inselbewohner von der sorgfältigen Sammlung und Konservierung von Wasser aus Nebel, Regen und Quellen.

#### Introduction

Current-day engineers have received prominent accolades for the reimplementation of historical

water systems.<sup>1</sup> Looking backwards in time to inform current-day water scarcity debates have proven to be more relevant than it appears at first glance. Archaeologists and historians have long collaborated to uncover together a better understanding of the interaction between human beings and their natural environments. Insight from interdisciplinary approaches has put forward additional postulates on societal resilience, pre-modern networks, migration, and cultural adaptations to adversity. Scholars have recognised a need for further interdisciplinary studies relevant to current day questions, including historical responses to climate and environmental changes. The aim of this study is to investigate from archaeological and historical perspectives how the resource water shaped the tangible and intangible world of two island communities, Tenerife, Spain, and Pantelleria, Italy. We work within the academic framework of SFB 1070 RESOURCECULTURES, which analyses resources together with the people, knowledge, technologies, and societal circumstances which make the use of resources possible (Bartelheim et al. 2015; Teuber/Schweizer 2020).

## Water as a Resource for Volcanic Islands

### The Resource Water

Beyond the two litres of water per day necessary for human survival, each additional drop of water used is culturally defined (World Health Organization 2004, 5). As one of the only naturally occurring resources that falls from the sky, civilisations over centuries have oriented their agricultural activities to the amount of available water

(Bartelheim/Montero Ruíz 2009) and created religious practices involving water (Bradley 2017; Fagan 2011; Tvedt 2015; 2016). Archaeological and written sources since antiquity show a highly differentiated knowledge of water as a resource, distinguishing between different types of water (spring water, groundwater, rainwater) and how to handle them specifically (Schmölder-Veit 2009, 15–20). The Roman architect Vitruvius stated that water ‘is of infinite utility to us, not only as affording drink, but for a great number of purposes in life; and it is furnished to us gratuitously’.<sup>2</sup> In the corpus of texts ascribed to Hippocrates, rainwater is described as the lightest, sweetest, finest and clearest water, as the sun draws the finest and lightest from water. At the same time, the storage of rainwater was seen by Hippocrates as particularly problematic; it decays quickly and acquires a putrid smell, as it is combined from mixed water sources, so it quickly becomes impure (Hipp., de aere, 8, 1–4; see Schmölder-Veit 2009, 163).<sup>3</sup> Specialised literature on hydraulic engineering dating back to the Roman Late Republican period gives detailed instructions on how rainwater can be used and stored: ‘If no running water is available, cisterns should be built undercover and a reservoir in the open, the one for the use of people and the other for cattle.’<sup>4</sup> How water quality can be improved is also described. Vitruvius, for example, advises: ‘If such constructions are in two compartments or in three so as to ensure clearing by changing from one to another, they will make the water much more wholesome and sweeter to use. For it will become more limpid, and keep its taste

<sup>1</sup> For example, the Parque Natural del Marjal del Pego-Oliva in Alicante, Spain has been implemented with much success following a technology used hundreds of years earlier, designed by Muslim engineers living on the Iberian Peninsula (during the Muslim Caliphate in Spain, 711–1492 AD), where large cisterns in the form of a water park are used to contain flood water that can then be used during times of drought. The water containment also prevents the intrusion of pollutants into the water supply. During most of the year, the cistern parks serve also as a place of recreation and nature park for local residents. The project has received several awards, including one from the Ministry of Agriculture and Environment of Spain.

<sup>2</sup> Vitruvius 8, 1, 1: *[Aqua] est enim maxime necessaria et ad vitam et ad delectiones et ad usum cotidianum.*

<sup>3</sup> See also Pliny n.h. 31, 33–34, who prefers water from wells instead of rainwater, because: *inficiatur halitu terrae, quo fit ut pluviae aquae sordium plurimum inesse sentiat* *cittissimeque ideo calefiat aqua pluvialis* (33).

<sup>4</sup> Varro, De re rustica 1, 11, 2: *Si omnino aqua non est viva, cisternae faciendae sub tectis et lacus sub dio, ex altero loco ut homines, ex altero ut pecus uti possit* (transl. Hooper/Ash 1934). See also Vitruvius 8, 6, 14: *sin autem loca dura erunt aut nimium venae penitus fuerint, tunc signis operibus ex tectis aut superioribus locis excipiendae sunt copiae*, or Columella 1, 5, 2: *Haec quoque si deficiet et spes artior aquae manantis coegerit, vastae cisternae hominibus piscinaeque pecori struantur; quae tamen pluvialis aqua salubritati corporis est accommodatissima, sed ea sic habetur eximia, si fictilibus tubis in contactam cisternam deducitur.*

without any smell, if the mud has somewhere to settle'.<sup>5</sup> Thus, there is a long archaeological and historical record of sources to provide insight into how limited freshwater resources have been managed over many centuries.

When analysing the past role of water in societies, it is valuable to use the academic framework of SFB 1070, which considers the role of resources in communities as part of larger Resource-Complexes, that is the aggregate of things needed to access and make use of a given resource (see also Teuber/Schweizer 2020). The Resource-Complex of water includes not only a source of water, but also a means of conveyance and a distribution method for access. The permanent conveyance and distribution of water often require an infrastructure of architecture, technology, and knowledge. Who receives the quickest, cleanest, and largest amount of freshwater is often related to the power structures of the specific territorial unit (on water and power, see: Förster/Bauch 2014). Thus, the total amount of water in existence is never the total amount of water available for use.

The ResourceComplex of water makes it apparent that a lack of water is an economically, socially, and culturally defined amount that varies from location to location. In this regard, also the deficit of water needs to be defined more closely. According to the Corporate Water Disclosure Guidelines, developed in the framework of the UN Global Compact, one can distinguish between 'water scarcity' and 'water stress' (Schulte 2014). 'Water scarcity' refers to a volumetric lack of water supplies, typically calculated as a ratio of the human water consumption to an available water supply in a defined area. Thus, water scarcity is a physical and objective calculation that can be measured consistently across regions and over time. In contrast, 'water stress' refers to the subjective inability to meet human, animal, and environmental demands for water. 'Compared to scarcity,

'water stress' is a more inclusive and broader concept. It considers several physical aspects related to water resources, including water scarcity, but also water quality, environmental flows, and the accessibility of water' (Schulte 2014).

Water stress is a timeless phenomenon and manifold examples from past societies detail historical problems of water supplies, especially in connection with settlements and agricultural yields, as well as with how conflicts and territorial divisions were resolved through water infrastructures, treaties, and agreements. This contribution examines two small volcanic islands as locations especially affected by water stress.

### Small Islands as Model Cases

In a study of ancient water harvesting techniques, Beckers et al. (2012/2013, 145) divide the natural water sources 'into those which are generated in humid regions or inherited from weather climate periods (allogenic) and those which are locally generated (autogenic)'. In mainland contexts, waters from allogenic sources which have their origins in humid areas passing through drylands (like the Nile in Egypt) or being directed artificially to a destination area, such as via aqueducts, play a crucial role for the water supply. Islands, in contrast, at least in pre-modern periods, depended totally on autogenic water sources like rainfall, local runoff or groundwater.<sup>6</sup> The isolated environment makes islands model cases to study how past societies dealt with water stress.

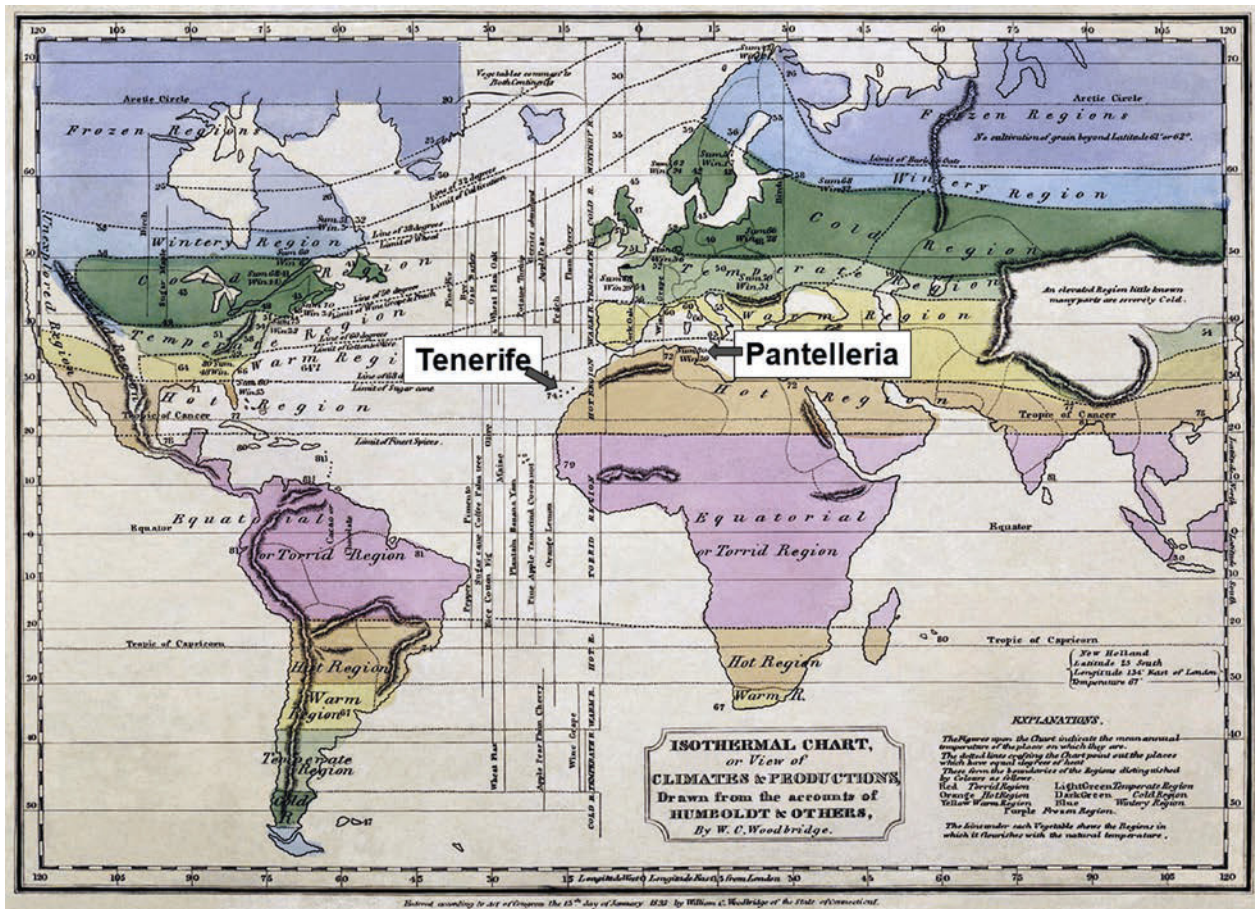
Two small volcanic islands have been selected for analysis in this chapter for several main reasons. First, small volcanic islands often lack freshwater resources.<sup>7</sup> Despite being surrounded 360 degrees by water, volcanic islands from antiquity

<sup>5</sup> Vitruvius 8, 6, 15: *ea autem si dublica aut triplica facta fuerint, uti percolationibus transmutari possint, multo salubriorem et suaviorem aquae usum efficient; limus enim cum habuerit, quo subsidat, limpidior fiet et sine odoribus conservabit saporem* (transl. Morgan 1914). See also Pliny n.h. 36, 173, Frontinus 91–93.

<sup>6</sup> See Falkland 1991 for the hydrology and water resources of small islands and Viola et al. 2014 for 'The State of Water Resources in Major Mediterranean Islands'; for water scarcity and stress on islands see e.g. Aubriet 1992; Lange/Donta 2006 and Donta/Lange 2008 for the Mediterranean Islands; Birdi 1997 for the Maltese Archipelago; Tsanis et al. 2011 for Crete or Sofroniou/Bishop 2014 for Cyprus.

<sup>7</sup> See Santamarta et al. 2014 for an 'Introduction to Hydrology of Volcanic Islands' focusing on the Canary Islands; see Antunes/Carvalho 2018 for the Azorean Islands.





**Fig. 1.** Tenerife and Pantelleria (approximate areas encircled and labelled) are both located in the ‘hot region’, <<http://digitalgallery.nypl.org/nypldigital/id?465012>>. Isothermal Chart. Map produced by William Channing Woodbridge in 1823 based on Alexander von Humboldt’s Data.

until today, could not use the plentiful saltwater available to them for their essential functions of human and animal consumption, agriculture irrigation, cooking, washing clothes, medicine making, and sanitation. Due to a lack of lakes and rivers, limited or brackish groundwater, aquifers polluted with volcanic gasses, inadequate precipitation, high rates of evaporation, leakage over 50% from conveyance sources to their points of delivery, and inequitable laws favouring elites, water access for many island residents was anything but a given. Even fires could only be put out with saltwater to the detriment of agriculture.

Second, the geographical isolation of small island communities and their limited physical size often make the effects of climate change more severe than on the mainland (Ratter 2018). For example, it is typical that only a few crops are grown on small volcanic islands, making the effects of crop failure detrimental for the economy and local food supplies (Royle 2004). Warm temperatures

and limited hygienic supplies make the control of epidemics (often introduced by sea travellers) more difficult. There are often limited specialised labourers, such as engineers, who can offer continuous solutions to hydraulic infrastructure problems created by storms (Braje et al. 2017). In addition, island climate is primarily influenced by its 360-degree border with the sea and its respective currents, winds, and storms.

Thus, a lack of hydrological resources, disconnection from land-based water support, and exposure to the sea and its variable weather patterns often prompt islands to reveal warning signs of the adverse effects of climate and environmental changes before they appear on the mainland (Baldacchino 2007). Studying island climate and water stress can shed light on the coping mechanisms, innovation, and resilience of former settlements in light of resource scarcity and climate-related migrations (Royle 2004; Stratford 2016). As Fitzpatrick has recently argued, ‘islands are



	<b>Tenerife (Canary Islands, Spain)</b>	<b>Pantelleria (Sicily, Italy)</b>
Area	2,036km <sup>2</sup>	83km <sup>2</sup>
Geological Origin	Volcanic	Volcanic
Highest Elevation	3,715m	836m
Rainfall	266mm/m <sup>2</sup>	485mm/m <sup>2</sup>
Distance to Mainland	284km to Africa; 1,342km to Spain	70km to Tunisia; 110km to Sicily/Italy
Coordinates	28.2916° N, 16.6291° W	36.82836 ° N, 11.94611° E

**Tab. 1.** Comparison of the Islands Discussed in this Chapter (Distances and amounts are approximate measurements).

important models for the future [...] island cultures and ecosystems can be seen as microcosms of the issues we have faced as humans, and provide important insights for understanding the fate of our species' (Fitzpatrick/Erlandson 2018, 283).

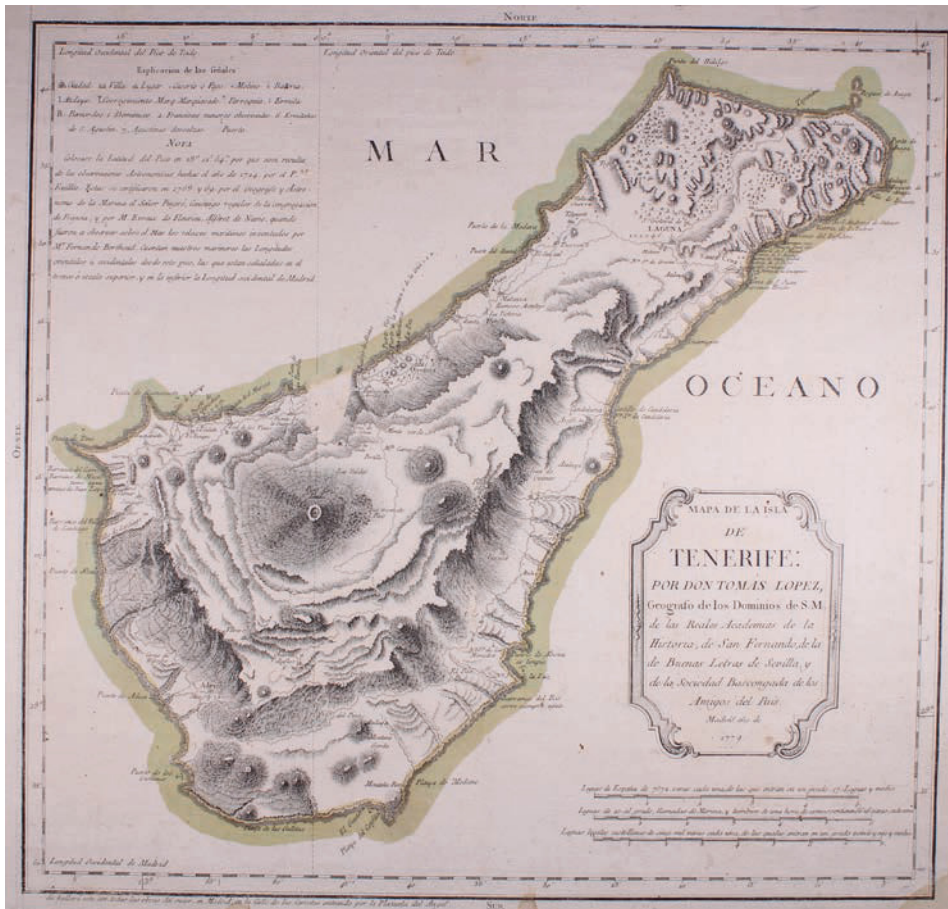
We have limited the scope of this study to the two volcanic islands of Tenerife (current-day Spain), which is studied by Laura Dierksmeier from historical perspectives of the early modern era (1500 AD to 1800 AD) and Pantelleria (current-day Italy), analysed by Frerich Schön from archaeological perspectives during the classical era (500 BC to 500 AD) (*fig. 1*).<sup>8</sup> In table 1 we have compared the islands of Tenerife and Pantelleria with a few attributes from current-day data.

### **Tenerife (Canary Islands/Spain)**

During the 15<sup>th</sup> cent. AD Spanish conquest, the name of Tenerife was adopted from residents of nearby island La Palma, who called the island *Tener y de Ife* (snow and high mountain) (Viera y Clavijo 1772, RSEAPT, RM-51). The history of Tenerife's name points to the dominance of its geological and geographical features, which directly affect local water supplies. Tenerife (*fig. 2*) has been selected for analysis in this section for several reasons. First, it is one of few small islands with seven different climate zones.<sup>9</sup> Unlike the other Canary Islands and islets, Tenerife can at the same time have snowfall and temperatures of 20° Celsius, making the amount and sources of water heterogeneous over the island landscape (Ministerio de Agricultura 2018, 20). Second, water sources on Tenerife dictated not only settlement patterns, town architecture, and local agriculture, but also influenced the largest source of overseas income of the Spanish Empire in the 18<sup>th</sup> cent.: herbal medicines (Schiebinger 2011). Third, due to its prominence as the capital during the early modern period and having the largest territory and population of the seven permanently settled Canary Islands, the range of extant source material on the topic of water is plentiful and illustrative. Fourth, since Tenerife was a melting pot for European botanical

<sup>8</sup> This contribution stems from a collaboration initiated within the SFB 1070 work group 'Insularitäten – Insularities' at the University of Tübingen, where the results of field research are compared to identify island-specific characteristics. As both Schön and Dierksmeier concluded that water stress were central themes affecting the historical and archaeological records of Tenerife and Pantelleria, this pilot study was initiated to explore the potential for future interdisciplinary research around the resource of island water, considering the holistic and integrative approach of SFB 1070. All quotations from German and Spanish were translated into English by the authors unless otherwise stated. Whenever possible, original quotations were included in the footnotes. Transcriptions of Spanish manuscript sources are included as they appear and have not been modernised to current-day norms. e.g. 'son' appears as 'fon' and 'muy' appears as 'mui'.

<sup>9</sup> The climate zones are: Cardonal – Tabaibal: 0–700m, Bosques Termófilos: 200–600m, Laurisilva: 500–1,000m, Fayal-Brezal: 1,000–1,500m: Pinar: 800–2,000m, Alta montaña: over 2,000m.



**Fig. 2.** La Orotava Valley mentioned in this section can be found on the northern coast in the centre. Map of Tenerife, 1779, by Royal Geographer Tomás López. Image courtesy of La Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife.

researchers (such as Prussian Botanist and Geographer Alexander von Humboldt, 1769–1859), island scholars (for example, Historian and Botanist José de Viera y Clavijo, 1731 in Tenerife – 1813), Spanish settlers, Latin American merchants, Mediterranean sailors, Italian Engineers, and indigenous inhabitants, a variety of responses to water stress can be documented.<sup>10</sup>

To study Tenerife's hydrological resources from historical perspectives, this section analyses three main topics: (1) water-oriented settlement patterns, (2) reported negative effects of volcanic activity and deforestation on water supplies and (3) cultural and religious responses to water stress. The history of water laws on the Canary Islands, water-related conflicts and the implementation of a water police force have been examined

previously and are not included in this discussion (see: Dierksmeier 2020; Gómez Gómez 2016; Macías Hernández 2009). Archive sources cited were accessed in the Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife (RSEAPT), and the Archivo Municipal of La Laguna, Tenerife.<sup>11</sup>

### Water-Oriented Settlement Patterns

Alexander von Humboldt noted during his travels to Tenerife: 'the Canary Islands generally suffer

<sup>10</sup> This section uses at times the term 'water stress' defined above, but it should be noted that this term was not used during the period under analysis.

<sup>11</sup> Laura Dierksmeier thanks Zulaika Navarro Abreu, Daniel García Pulido and Diana Ramos Jorge at the Archive of the Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife and Miguel Gómez Gómez, A. José Farrujia de la Rosa, María Hernández-Ojeda, and Carlos Rodríguez Morales for their kindness and assistance in preparation for and during archive research.

from water scarcity'.<sup>12</sup> In apparent contrast, José de Viera y Clavijo stated in his 'Dictionary of the Natural History of the Canary Islands' that some parts of Tenerife 'were favoured by nature with the best fresh and potable water from their sources' even though 'strictly speaking, there are no rivers' (Viera y Clavijo 1866, 16).<sup>13</sup> At first glance, Humboldt's notation as a foreign observer appears to be at odds with the report of local researcher Viera y Clavijo. The complete accounts of both scholars can, however, be reconciled with one another: Many areas of Tenerife suffered from a lack of water access, but some sources from springs and the snow of the volcanic peak were available with good water quality for those able to access them.

After the Spanish conquest of Tenerife in 1496, residents settled in the regions with the most natural sources of freshwater. Especially the Orotava Valley has a long settlement history starting with indigenous settlements before the Spanish conquest (Farrujia de la Rosa 2014, 9). Alexander von Humboldt, on his one-week trip to Tenerife in 1799, was particularly captivated by the freshwater sources in the Orotava Valley. Humboldt recorded his impression of the landscape, and his description is dominated by notes on the hydrological resources: 'The Villa de Orotava makes from a distance quite a good impression through the abundance of water that runs out of the location and alongside the main streets. The source Aqua mansa, contained in two big basins, propels several mills and is then led into the vineyards of the adjacent premises. The climate in the Villa is still cooler than at the harbour, as a strong wind blows from there from ten in the morning. The water, which with high temperatures evaporated into the air, often comes back down, and thereby the

climate becomes very foggy. The Villa is located some 312m above sea level' (Humboldt 1799, 98).<sup>14</sup>

The waters of the Orotava Valley had another settlement pull factor: the resettlement of 'exotic' plants. The role of the Canary Islands for plant commerce is highly relevant to transatlantic history, despite being often overlooked.<sup>15</sup> Due to the hydrological resources and fertile soil, plans were made since the 16<sup>th</sup> cent. for La Orotava to host a botanical garden (The Acclimation Garden of the Orotava Valley/Jardín de Aclimatación de La Orotava), where seeds and seedlings from China, India, and Latin America were to be planted after long sea voyages. A projected budget for the Acclimation Garden of Tenerife was prepared for the king of Spain already in the year 1544. The budget demonstrates that the highest costs would be for construction of walls, followed by the pipes to channel water to the garden, the cost of water itself, and the yearly labour of a head gardener and part-time workers (Rodríguez García 1979, 68–72). Humboldt reported about La Orotava: 'where there is artificial irrigation or frequent rainfall, there the ground is exceptionally fertile' (Humboldt 1799, 150).<sup>16</sup> An intermediate planting increased chances of plant survival before being transplanted again to Europe during times when peaceful sea travel was possible (Humboldt 1799, 90). Some of the first plantings failed due to torrential rains in the years of 1788 and 1789, but the garden subsequently housed a wide range of exotic plants (Rodríguez García 1979). The commerce of fragile herbal medicines from Latin America

<sup>12</sup> 'Die Kanarischen Inseln leiden im Allgemeinen an Wassermangel.' Humboldt's stay on Tenerife is memorialised in several locations today, such as at the 'Humboldt Point' where some of his sketches were drawn of the Orotava Valley and in the private botanical garden Jardín de Orquídeas de Sitio Litre, where Humboldt was hosted as a guest during his stay on Tenerife.

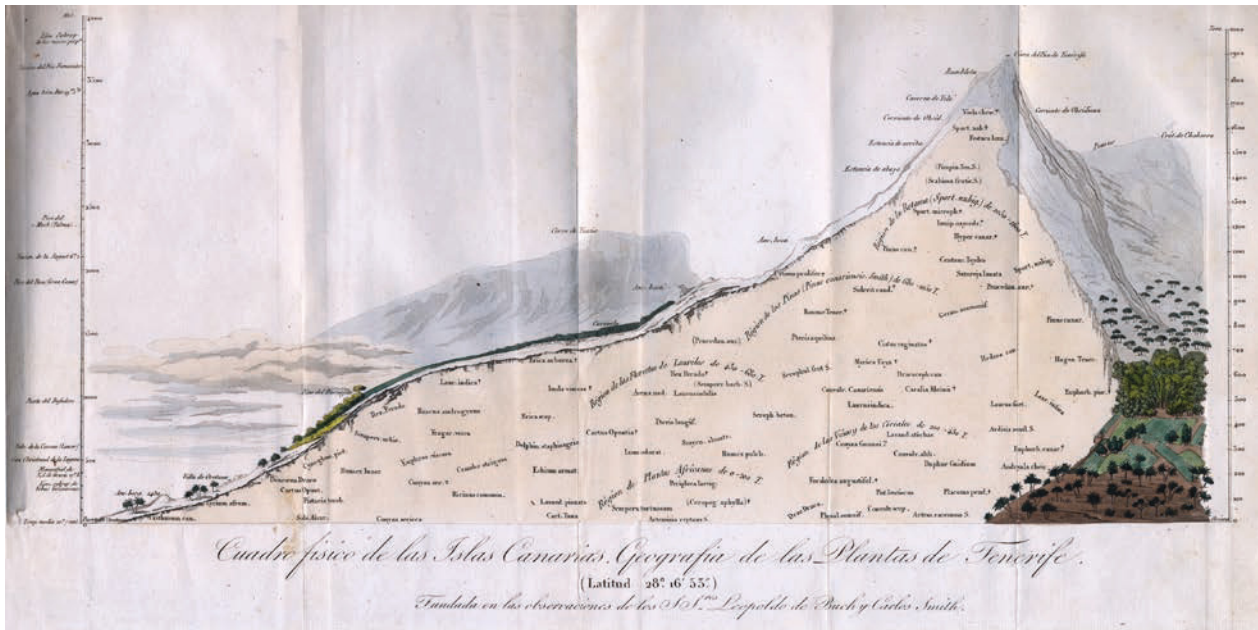
<sup>13</sup> 'Nuestras islas, con especialidad las de Canaria, Tenerife, Palma y Gomera, fueron favorecidas de la naturaleza con las mejores aguas dulces y potables de sus fuentes que las sacian, riegan y fertilizan. No hay propiamente ríos; pero hay arroyos caudalosos, hijos de manantiales.'

<sup>14</sup> 'Villa de Orotava macht schon von weitem einen guten Eindruck durch die Fülle der Gewässer, die auf den Ort zu-eilen und durch die Hauptstraßen fließen. Die Quelle Aqua mansa, in zwei große Becken gefaßt, treibt mehrere Mühlen und wird dann in die Weingärten des anliegenden Geländes geleitet. Das Klima in der Villa ist noch kühler als am Hafen, da dort von morgens zehn Uhr ein starker Wind weht. Das Wasser, das sich bei höherer Temperatur in der Luft aufgelöst hat, schlägt sich häufig nieder, und dadurch wird das Klima sehr neblig. Die Villa liegt etwa 312 m über dem Meer.'

<sup>15</sup> There appears to be only one academic publication on the role of the Canary Islands in the plant trade between Latin America and Europe published after the 19<sup>th</sup> cent., which is a meticulous study based on primary sources from the General Archive of the Indies in Seville, Spain: Rodríguez García 1979.

<sup>16</sup> 'Wo künstlich bewässert wird oder häufig Regen fällt, da ist auch der Boden ausnehmend fruchtbar.'





**Fig. 3.** Seen on this map of El Teide are Humboldt's five categories of botanical observations described in his travel log: 1. Region of African plants, 0–200m, 2. Region of wine grapes and cereals, 200–430m, 3. Region of forestas and laurels, 430–680m, 4. Region of pine trees (*Pinus canariensis*), 680–1050m, and 5. Region of *la retama* (flowering bushes), 1050–1600m. Humboldt's Drawing of El Teide Volcano on Tenerife, 3,700m.

outpaced the value of imports of gold and silver in the 18<sup>th</sup> cent. and became known as 'the green gold' (Schiebinger 2011, 119). The in-between location of Tenerife's botanical garden was of high value to the Spanish Crown. Thus, the settlement and resettlement of both people and plants were highly dependent on the availability of Tenerife's freshwater sources.

Locations with limited hydrological resources were either uninhabited or relied on rainfall collection, and the unpredictable water flows transferred via mountain ravines, called *barrancos* (Marzol Jaén 1988; Martín Rodríguez 1986). Water was transported via aqueducts, pipes made of wood or cone-shaped pottery inserted into one another to form a water-tight transfer system called *atanores* (Gómez Gómez 2016, 174). The architecture of colonial towns on Tenerife likewise reflected their dependency on freshwater storage systems, especially seen through the number of rainwater cisterns (*aljibes* in Spanish, from Arabic) and wells (González Falcón/de la Rosa Olivera 1970). Likewise, in rural areas, water cisterns of varying capacities dominated the landscape to collect and store amassed rainfall. Towns with agricultural production employed water mills, but

historical sources report that it was not uncommon to see those mills standing still due to water shortages.

### Effects of Volcanic Activity, Storms, and Deforestation on Tenerife's Hydrological Resources

Across the wide spectrum of water supplies on Tenerife, several environmental factors could severely disrupt the water system, such as volcanic eruptions, sandstorms from Africa, and human deforestation. With the highest mountain in Spain, Tenerife is home to the volcanic peak of El Teide at 3,718m high (7,500m above the ocean floor) (see *fig. 3*), the third tallest volcano in the world. Lava eruptions on El Teide account for the continuously changing rugged lava landscapes, which directly influence the local water supply (on Tenerife's volcanic foundations, see Bolan 1972). Volcanic activity drastically altered the landscape, affecting, among other things agricultural production.

Agriculture was the principal economic activity of Tenerife until the 1960s, despite the island's limited amount of fertile soil due to lava-covered landscapes (Morales Mato/Macías Hernández

2003).<sup>17</sup> The last major volcanic eruption that took place in 1798 was recorded to change Tenerife's landscape over months, as land plots previously used for food production were overrun with hot lava, destroying fertile soil, and preventing farming in certain areas (RSEAPT, 13 FAN, 16). Eruptions created pockets of lava where groundwater collected, and this water was often polluted with toxic volcanic gases and could not be used for drinking, sanitation, or irrigation. Volcanic activity also potentially decreased the islander's ability to rely on fish as a staple food source, and this, in turn, increased the importance of fertile soil and accessible water supplies to grow additional crops. According to Alexander von Humboldt, the lava streams overflowed into the sea and through the heating of the water fish consequently perished in a large circumference around the island. (Humboldt 1799, 126). Scholars of island studies recently debated why islanders often had low-fish diets at the international conference 'European Islands: Between Isolated and Interconnected Worlds, Interdisciplinary Perspectives' (Tübingen, Nov. 15–16, 2019). Humboldt's explanation could be one partial explanation as to why some islanders and their neighbouring islands had low fish diets, but alternate theories, such as the lack of equipment to catch fish deep in the Atlantic were likely also contributing factors.<sup>18</sup>

Thus, water resources and their effects on food production and islander diets were at the whim of volcanic activity. In addition to unpredictable volcanic eruptions, erratic storms caused major landscape changes, carrying away soil, and sometimes also farm animals and trees (RSEAPT, 13 FAN, 20 f.). The amount of water available and the fertility of the soil dictated the agricultural landscape (on Tenerife's groundwater, see: De

Ascanio y León, 1921).<sup>19</sup> Due to the proximity to Africa, Saharan sands had long created a dense, dry fog, known as *calima*, which contributes to the drying out of the soil. The phenomenon of *calima* was recorded historically: 'due to the immediacy of the coasts of Africa, breezes fill the atmosphere with dense clouds and make the days somewhat opaque' (RSEAPT, 13 FAN, 21).<sup>20</sup>

The connection between forests and rainfall, or between deforestation and depletion of water supplies is underscored by Juan Bautista Bandini, author of the 1816 'Elementary lessons on theoretical, practical and economic agriculture for the instruction of students in the Canary Islands' ('Leciones elementales de agricultura teórica, práctica y económica para la enseñanza de sus discípulos en las Islas de Canaria'): 'In this Island [Tenerife] they also had the barbarous mania to destroy the mountain forests (...) and they continue depleting each day the water for irrigation; these islanders do not want to let themselves be convinced that destroying the mountain forests, reduces the rain significantly, and as a result the springs; the mountains remain without a covering, and without fertiliser, the *calima* dries out the soil, and the winds increase considerably and there will be instability and changes during all seasons' (RSEAPT, 13 FAN, 46 f.).<sup>21</sup> Forest areas were cut down for use in shipbuilding at the command of Spanish officials and wealthy foreign investors, who did not

<sup>17</sup> See for example 'Malpaís' near Puertito de Güímar, Tenerife.

<sup>18</sup> Also access to the sea was altered through eruptions: The colonial town of Garachico, for example, remained the principal port for commerce only until 1706, when a large part of the town was destroyed by a volcanic eruption. The major port was then relocated to Puerto de la Cruz, at the base of the Orotava Valley.

<sup>19</sup> From Güímar to Pueblo del Rio, the soil consisted of decomposed pumice stone and silica. Everywhere else, the land for cultivation was said to be composed of decomposed sands, volcanic material (*escorias*), and balsaltic volcanic rock, dominated by a clay-like quality (RSEAPT, 13 FAN, 26).

<sup>20</sup> 'En la primavera por la inmediación á las costas de Africa fon mui frecuentes las brisas que cargan la atmósfera de nubes denfas, y hacen los dias algo opacos.'

<sup>21</sup> 'En esta Isla ha habido tambien la mania bárbara de destruir los montes [...] y por consiguiente los manantiales y las fuentes; quedaran fin abrigo las montañas y fin abono fecundo las colinas; se aumentarán considerablemente los vientos y habrá inconstancia y mudanza en las estaciones todas.' The same source likewise attributed the lack of water on Fuerteventura and Lanzarote to 'their lack of mountains and forests, and not least due to the heat which is more intense than on the other islands.' 'Las islas que mas padecen por la escasez de las aguas fon Fuerteventura y Lanzarote. La falta de montañas y de bosques, no menos que los calores que en ellas fon mas intensos que en las otras.' (RSEAPT, 13 FAN, 25).



consider the repercussions of deforestation on local water supplies.

The above complaint, which has not lost its relevance today (see Lyra/Rigo 2019), underscores the connection between trees and freshwater collection. Especially forests of native Canarian pine trees (*Pinus canariensis*) collected water not only through their roots but also via the absorption of atmospheric precipitations through their pine needles, collecting mist, fog, and dew. Humboldt recorded the extensive pine forests of Tenerife at 680–1050m of elevation.

### Climate Changes and Religious Responses

As part of the Spanish Empire, Tenerife was governed during the early modern period by both civil and ecclesiastical authorities under the King of Spain. Residents were encouraged by local officials to carry out processions to plead for the help of God for factors outside human control, such as for the safe childbirth of the queen, to expel epidemics, or to prevent natural disasters. Carlos Rodríguez Morales, director of the Archivo Histórico Provincial de Santa Cruz de Tenerife, has concluded that from 1650–1775 in La Laguna, Tenerife by far the largest number of prayer processions took place to combat water scarcity and periods of drought, followed by efforts to minimise epidemics (1672, 1703, 1712, 1741), plagues of locusts (1693, 1757), and volcanic eruptions (1704) (Rodríguez Morales 2002, 158). Archive sources accessed by the author from the Archivo Municipal of La Laguna document processions carried out for water scarcity (for example in 1684, 1761, 1778, 1779, 1785). Public prayer ceremonies beseeching God for water were interpreted contemporaneously as a punishment from God for human sins, although their performative function also was to communicate their needs to authorities who could potentially help them (Dierksmeier 2020).<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Rogatives on Tenerife are recorded in both town council meetings and ceremonies of thankfulness for the occurrence of rain following a public rogative procession. For a ceremony of gratitude for rainfall, see: Archivo Municipal de San Cristóbal de la Laguna, 1779.

During prayer processions, the local statue of the virgin (la Virgen de los Remedios, la Virgen de los Pinos, or la Virgen de Candelaria) was carried on the shoulders of men, often members of local religious brotherhoods (*cofradías/hermandades*) who performed this function during religious celebrations, followed by musicians and a procession of community members.<sup>23</sup> Rogation ceremonies were recorded on the day they occurred, and historians investigating palaeoclimatological data have found these sources to be helpful in reconstructing precise times of historical water stress. These sources, while orientated around religious aspects, record some climate descriptions which would otherwise be unobtainable today. Noteworthy studies considering church records on mainland Spain for climatological data have been carried out by, for example, Maria Jesus Esteban Rodrigo (Rodrigo et al. 1995) and Mariano Barriendos (1995; 1997; Barriendos et al. 1993).

The distinctiveness of Tenerife's climate and terrain led to an often discernible Tenerifeño identity. For example, funeral sermons and poems referenced 'the sacred Teide', 'the wind in the aged pine trees', 'arid loneliness', 'the rugged mountains', and the 'bellowing of the waves of the furious sea' (RSEAPT, RM 70). In a location with dramatic environmental extremes, islanders self-identified through the awe-inspiring but also fear-inducing environs associated with their island life, many of which exacerbated their acute problems of water stress. The collection of funeral poems specific to Tenerife is proof that Alexander von Humboldt's wish was at least partially fulfilled when he wrote: 'it is to be hoped that the blissful islands, where man feels everywhere the blessings and the hard hand of nature, will one day find a born Poet who extols them worthily' (Humboldt 1799, 152).<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Devotions to the Virgen del Pino can be found on Tenerife, Gran Canaria, Lanzarote, Fuerteventura and La Gomera, as well as in locations of Canarian emigrants, such as Venezuela, Cuba, and Mexico.

<sup>24</sup> 'Es ist zu hoffen, daß die glückseligen Inseln, wo der Mensch wie überall die Segnungen und die harte Hand der Natur empfindet, dereinst einen eingeborenen Dichter finden, der sie würdig besingt.'

## Pantelleria (Province of Trapani/Sicily/Italy)

The island of Pantelleria offers the second model case for insular water stress of this article. The American Geologist Henry S. Washington, who visited the island at the beginning of the 20<sup>th</sup> cent., stated: ‘Potable water is very scarce, though it is furnished by some of the volcanic springs, one of which forms a public fountain in the town. This is closed except for an hour every morning, when each household is allowed to draw its allotted supply. Some of the steam fumaroles are utilised by herdsman by covering them with brushwood, which condenses the water and gives rise to small rivulets. The rains are the main source of supply, the water being gathered on the flat, cemented roofs and preserved in cisterns beneath the houses. But after a long dry spell, as at the time of my visit, this supply is likely to fail and the whole population goes on short water rations’ (Washington 1913, 656).

Situated halfway between Sicily and Tunisia, the volcanic island forms a landmark for the navigation in the Strait of Sicily. The island lacks significant freshwater sources, no springs and rivers are available, rainfall is absorbed by the porous volcanic ground and discharged into the sea so that nearly no sufficient groundwater level can form. The volcanic history is also a constant risk for the human efforts to store water: A submarine eruption in October 1891, 5km off the north-western coast of the island, destroyed around 40 water cisterns on Pantelleria.<sup>25</sup> Similar events are attested archaeologically by repairs of earthquake damages in hydraulic systems in Late Antiquity (Schön et al. 2015, 287). Due to the volcanic origin of the islands’ landscape with its several inactive craters, it is characterised by a hilly and irregular surface. Flat surfaces usable for extensive agricultural cultivation are rare (Rotolo et al. 2017). The topography is dominated by two mountains in



**Fig. 4.** Pantelleria Island, satellite image (2010) with the indication of the sites mentioned in the text. Satellite Image (2010), <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ortofoto-piccola.jpg>> CC BY-SA 3.0 (l.).

the centre of the island, the Montagna Grande (ca. 840m asl.) and Monte Gibele (ca. 700m asl.) (fig. 4). The climate is typical for the Mediterranean with low precipitation (ca. 400mm/year), high average temperatures (ca. 18°C) and winds that blow almost constantly (Mantellini 2015). Most of the rain arrives between September and April (more than 20mm/m<sup>2</sup> per month), while the summer period between May and August (less than 20mm/m<sup>2</sup> per month) is almost without precipitation.<sup>26</sup>

The lack of water and the morphology of Pantelleria promoted the formation of a Resource-Complex around water, understood in the sense of SFB 1070 RESOURCECULTURES as a combination of humans, objects, knowledge and practices (Bartelheim et al. 2015), which is archaeologically attested by numerous rainwater cisterns, terraces and religious buildings connected to water. These material features show that, at least in Punic and Roman times, the periods examined in this section on the island, the cultural landscape and several aspects of life were closely linked to the resource water.

<sup>25</sup> Deecke 1893/Riccò 1892, 48 ‘Nachdem die Insel Pantelleria vom 14. Oktober 1891 an drei Tage lang von Erdstößen erschüttert worden war, wobei viele Cisternen platzten und ihr auf dieser wasserarmen Insel so kostbares Nass ausrinnen liessen.’ See also Baratto 1892, 11: ‘(...) in quella notte, credesi per effetto del terremoto, si spaccarono pure circa 40 cisterne nella punta Tracina per la regione Kamma fino a quella nominata Scauri (...)’

<sup>26</sup> For climate data over the period 1926–1985, see Mantellini 2015 with references. Precipitation patterns relevant for the use of cisterns are analysed in Körper 2014, 119–122.



Fig. 5. Pantelleria Island, Favare Grande. Pantelleria-Archive, University of Tübingen.

### Island Water Stress in Ancient and Early Modern Perspectives

Ancient written sources name Pantelleria Island ‘barren’ and a ‘deserted and harsh place’, but nevertheless, it was densely settled in the Punic and Roman periods.<sup>27</sup> On the contrary, the medieval Arab geographer Muhammed al-Idrisi called the island fertile and equipped with wells/cisterns (VII, 24, 1). Several Pantellerian toponyms of Arabic origin describe devices to extract water or the controlled use of it (Staccioli 2015).

In early modern scholarship and literature, ancient topics about Pantelleria were repeated: Eberhard David-Hauber, geographer, theologian and the author of the *Bibliotheca, acta et*

*scripta magica*, noted: ‘Pantallerea (...). Cossura, Cossyra, Cosyra. Sie hat vortreffliches Wasser, sonst aber einen unfruchtbaren Boden. Dahero Ovidius von ihr schreibt: *fertilis est Melite, sterili vicina Cosyrae*’ (Hauber 1741, 574 f.). In their search for curiosities, Early Modern writers were more fascinated by an insular water supply technique that was used until the 1960s, where volcanic exhalations produce drinkable water in the field of fumaroles, locally called *favare* (fig. 5). To catch the aqueous stream exhaling from the ground, the emersion point is supported by rock-cut niches and dry-stone walls. This construction is roofed by twigs, acting like a condenser. Water drops, falling down from the roof, were collected in a small pool at the bottom of the construction and canalised into cisterns (Ercoli 2000, 63 f. with fig. 4). Giovanni Agnolo Lottini, for example, wrote around 1600: ‘Là in Pantelleria, doue una spelonca vapori esala; e quei conuersi in acqua, tutta l’Isola adacqua’ (Lottini 1601, 79). Some years later, the Spanish author Jayme Rebullosa described the island ‘Pantalaria (...) no tiene otra agua sino la que se recoge en una cueva, donde multiplicandose de continuo los vapores y conuitiendose en agua, situen de lluvia, fuentes, y rios’ (Rebullosa 1622, 338).<sup>28</sup> Very similarly, Johann Heinrich Seyfried wrote in his *Poliologia*, ‘Das ist Beschreibung Aller berühmten Städte in der gantzen Welt’, published in 1683: ‘Pantalarea. (...) Ist eine kleine bergigte Insul, so des Ptolemei Kossyra seyn solle (...). Kein Wasser ist auf dieser Insul, ausser was in Cisternen bewahrtet wird. Die Natur aber hat durch ihre Sorgfalt mitten in der Insul in einem Felsen ein unergründlich Loch ausgehölet, aus welchem unaufhörlich starcke Dämpffe aufsteigen, so an die oben überhangende Felsen sich anschlagen, und in Wasser resolvieren, so durch Rinnen herausgeleitet wird, dessen Menschen und Vieh sich

27 Ovid, *fasti* III, 367: *sterili (...) Cosyrae*; Seneca, ad Hel. 6,4: *deserta loca et asperrimas insulas*.

28 See also Barezzi 1669, 353: ‘(...) per tutta l’Isola trouansi buon numero di cisterne; in mezzo à lei s’apre una spelonca, ò voragine, che volgarmente vien detta la fossa, dalla quale nasce di continuo tanti vapori, che conuertendosi in acqua se n’abonda tutta l’Isola non ve n’essendo altra (...)’



gebrauchen' (Seyfried 1683, 269).<sup>29</sup> During the Early Modern period, the main well of the town Pantelleria Centro was dug, that delivers about 1100l/min. The water is a little mineralised and is today purified by a desalination plant before it is allowed to be used (Ercoli 2000, 61). But the water has been consumed without purification over centuries. In his short description of Pantelleria, Friedrich Leopold Graf zu Stolberg noted: 'Die Luft der Insel ist gesund, ihre Einwohner sind stark. Sie trinken aus einer schweflichen Quelle, und brauchen das in Cisternen gesammelte Regenwasser zu anderen Bedürfnissen' (Stolberg 1822, 419).

### Rainwater Cisterns and Terraces: The Waterscape of an Island

The water supply of the earliest permanent human occupation on Pantelleria island during the Bronze Age was based on coastal wells dug into the volcanic ground to tap the shallow water table, which might have been contaminated to a certain degree by seawater (Ercoli 2000, 63; Mantellini 2015, 408).<sup>30</sup> Settlement activity on the island in the Punic and Roman period depended on the storage of rainwater, collected during the rainy season in a larger scale to bridge periods without precipitation, especially the dry summer months. This technique is widespread in the Mediterranean region; it requires a basic understanding of the weather regime and the hydrologic cycle on the one hand, and the possibility of collecting and storing rainwater on the other. Both requirements are given for the Mediterranean area in the mid-1<sup>st</sup> mill. BC (Beckers et al. 2012/2013). The natural water cycle

was basically understood and theorised in Greek philosophy as it is attested, for example, in the *Corpus Aristotelicum* (Koutsoyiannis et al. 2007; Toth/Hillger 2007–2020). In the writing 'De mundo' the origin of rainfall is described as a physical phenomenon: 'Cloud is a vaporous mass, concentrated and producing water. Rain is produced from the compression of a closely condensed cloud, varying according to the pressure exerted on the cloud; when the pressure is slight it scatters gentle drops; when it is great it produces a more violent fall, and we call this a shower, being heavier than ordinary rain, and forming continuous masses of water falling over earth'.<sup>31</sup> Very similar, rain is explained in Aristotle's *Meteorology* as a recurring – thus predictable phenomenon: 'Now the sun, moving as it does, sets up processes of change and becoming and decay, and by its agency the finest and sweetest water is every day carried up and is dissolved into vapour and rises to the upper region, where it is condensed again by the cold and so returns to the earth'.<sup>32</sup>

From the middle of the 1<sup>st</sup> mill. BC onwards, also the technical requirement for storing rainwater was available in the Mediterranean region (Schäfer et al. 2014). Cisterns were used to store rainwater collected during the humid period of the year for use throughout the year and to bridge drought during summer months. This principle was theorised by Aristotle in the 4<sup>th</sup> cent. BC to explain the origin of rivers, which are seen analogously to the consumption of water out of a cistern: 'It is thought that the water is raised by the sun and descends in rain and gathers below the earth and so flows from a great reservoir, all the rivers from one, or each from a different one. No water at all is generated, but the volume of the rivers consists of the water that is gathered into such reservoirs in winter. Hence rivers are always fuller in winter than in summer, and some are perennial, others not. Rivers are perennial where the reservoir is large and so enough water has collected in it to last out and not be used up before the winter rain returns. Where the reservoirs

<sup>29</sup> See also Meyer 1721, 591 (7): 'Pantalarea. (...) Man hält sie für die alte Kossyra. Das Erdreich ist dürre und traget kein Korn. Die Einwohner sind Catholisch, reden aber Arabisch, und sind die besten Schwimmer. Mitte auf der Insul ist eine tieffe Grube in einem Felsen, aus welcher beständig ein feuchter Dampf aufsteiget, sich oben an den Felsen henget, und zu Wasser wird, wovon die Einwohner samt ihren Vieh Wasser haben, welches sonst auf dieser Insel nirgends zu finden ist.' And very similar in Zedler 1740, Sp. 584 f., s.v. Pantalarea.

<sup>30</sup> For possible earlier, Neolithic or pre-Neolithic frequentation of the island, see Abelli et al. 2016 and Dawson 2014, 107–109.

<sup>31</sup> Aristotle, *De Mundo* 4. Transl. Forster/Dobson 1914.

<sup>32</sup> Aristotle, *Meteorology* II, 2. Transl. Webster 2004.





**Fig. 6a.** Pantelleria, Tracino. Terraced landscape.



**Fig. 6b.** Pantelleria, Tracino. Rural cistern on a terraced field. Both: Pantelleria-Archive, University of Tübingen.

are smaller, there is less water in the rivers, and they are dried up and their vessels empty before the fresh rain comes on. But if anyone will picture to himself a reservoir adequate to the water that is continuously flowing day by day, and consider the amount of the water, it is obvious that a receptacle that is to contain all the water that flows in

the year would be larger than the earth, or, at any rate, not much smaller'.<sup>33</sup>

The use of cisterns was already known in several parts of the Mediterranean during the Bronze Age, but during the 5<sup>th</sup> cent. BC it became a common feature of the water supply of urban as well as rural settlements and it relieved groundwater wells as the main technique of water acquisition.<sup>34</sup> This development towards the use of rainwater occurs more or less at the same time in the whole Mediterranean region.<sup>35</sup> A key innovation for the spread of cisterns in the Mediterranean was the invention of waterproof lime mortar that made it possible to construct impermeable water reservoirs independent from the underground (Schön 2020). The extensive collection and use of rainwater became widespread in the whole Mediterranean area and sometimes, in addition, an attribute connected to the foreign perception of some island communities, for instance of the inhabitants of Sardinia as attested by the Late Roman author Solinus: 'The winter showers are saved for the summer scarcity, for the Sardinian man has much wealth as regards rainy skies. They consume collected water, and it suffices for use where there are no bubbling rills'.<sup>36</sup>

During the mid-1<sup>st</sup> mill. BC Punic settlers colonised nearly the whole area of Pantelleria Island as is shown by architectural remains and pottery findings documented in several areas of the island. These settlers introduced agricultural terraces and cisterns for rainwater harvesting into the landscape of the island and transformed it with a considerable impact into a cultural landscape transformed by the adaptation to the water stress

<sup>33</sup> Aristotle, *Meteorology* I, 13. Transl. Webster 2004.

<sup>34</sup> For a general overview see Mays et al. 2013, for Minoan Greece see e.g. Cadogan 2007, for Bronze Age Israel see e.g. Faust 2012, for Bronze Age Spain see e.g. Soler Díaz et al. 2004.

<sup>35</sup> For Greece see Klingborg 2017, for Sicily see Bouffier 2009; 2014, for the Punic Mediterranean see Schön 2019; 2020 and Fumadó Ortega 2019a; 2019b.

<sup>36</sup> Solinus IV, 5: *Hibernae pluviae in aestivam penuriam reservantur, nam homo Sardus opem plurimam de imbrido caelo habet: hoc collectaneum depascitur, ut sufficiat usui ubi defecerint scaturrigines*, (transl. Apps 2011). For the archaeology of cisterns in Sardinia see Mezzolani 2014; Cespa 2014 and 2018.



Fig. 7. Pantelleria, Acropolis. View from south. Pantelleria-Archive, University of Tübingen.

of the island community. During extensive survey work carried out across the island since 1999 in the course of the project *Carta Archeologica di Pantelleria*, almost 700 rainwater cisterns were discovered, most of them in rural areas (Mantellini 2014; 2015). The survey evidence makes it highly probable that terracing was introduced on Pantelleria Island in this period to enable rain-fed agriculture (Spanò Giammellaro et al. 2008, 149–151) (fig. 6a–b). While there is a lack of stratigraphically excavated terraces in rural contexts, the existence of ancient terraces in the Acropolis area since the 4<sup>th</sup>/3<sup>rd</sup> cent. BC and in Scauri, a Late Roman settlement on the southwest shore of the island, confirm that this technique was well known in Antiquity (Schön et al. 2015; Almonte 2013; Marazzi/Tusa 2007). Agricultural terraces were crucial for the soil-, water-, and crop management of the hilly island landscape: terraces modified the slopes, contained soil erosion and increased soil depth; they caught and stored rainfall and moisture, they modified microclimates, eased cultivation and harvesting by providing levelled areas (Frederick/

Krahtopoulou 2000; Price/Nixon 2005; Bevan et al. 2013; Gibson 2015).

#### Religious Cults and Water on Pantelleria Island

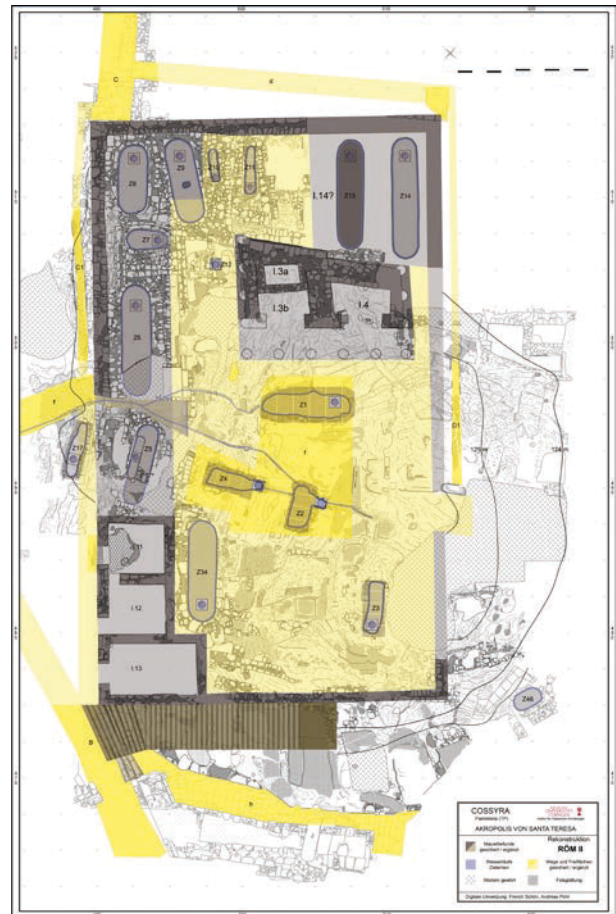
One could assume that stress or scarcity of water on small islands might have a particular religious dimension. Recently published studies on the role of water in the Phoenician and Punic religion seem to confirm this (Fumadó Ortega 2019b).<sup>37</sup> While in the Hellenistic period about half of the sanctuaries studied had water installations like wells, basins, pools, cisterns, etc., almost all sanctuaries located on the smaller Mediterranean

<sup>37</sup> This is underlined by a late 4<sup>th</sup>–early 3<sup>rd</sup> cent. BC inscription from a Phoenician sanctuary in Kition-Bamboula (Cyprus), where also several water installations were found. It mentioned maybe a ‘lord (or lords) of water’, but the reading is not clear. For the sanctuary see: Caubet 1986, esp. 158; for the inscription see: Yon 1982 and Mathys 2013, 180 f.





**Fig. 8a.** Pantelleria, Acropolis. Orthophoto with an indication of the cisterns and the sanctuary on the S. Teresa hill in the 1<sup>st</sup> cent. BC. Pantelleria-Archive, University of Tübingen.



**Fig. 8b.** Pantelleria, Acropolis. Plan of the sanctuary on the S. Teresa hill. Pantelleria-Archive, University of Tübingen.

islands had such hydraulic infrastructures. After the Roman conquest of Punic territories in the 3<sup>rd</sup> and 2<sup>nd</sup> cent. BC, this did not change, most of the sanctuaries remained in use, and their water infrastructures were maintained or extended. Also, new sanctuaries in the Punic tradition sharing

this feature were built following the Roman conquest.<sup>38</sup> Given the lack of written sources, it is difficult to determine which role water played exactly in the context of these sanctuaries. The placement of water installations inside a sanctuary can be explained with many reasons: Water might have been the object or purpose of cultic worship, or it was used as a medium of religious actions like purifying or healing rituals (Mathys 2013), or it was used in a profane way for the operation of a sanctuary, or – in the case of rainwater harvesting – the architecture was just used as a catchment to collect water for public water supply. One has also to consider, whether the place of the sanctuary

<sup>38</sup> For example, the Baal-Hammon and Caelestis sanctuary of Son Catlar on Menorca Island with an important cistern, see Torres Bagur et al. 2017, or the sanctuary of Astarte/Venus Ericina in Cagliari/Capo S. Elia on Sardinia, see Angiolillo/Sirigu 2009. For the connection of temples to water sources in Roman republican Italy in general see: Edlund-Berry 2006.

was chosen because of the existence of a certain water source or whether water installations were a feature of the sanctuary independent of its setting (Garbati/Pedrazzi 2019, 231; Fumadó Ortega 2019c).

### The Acropolis of Cossyra

The Acropolis of Cossyra, as the island of Pantelleria as well as its urban centre were called according to ancient written sources, was established on the summits of a double hill 1.5km south-east of the modern centre of the island (*fig. 7*). The settlement, which has been investigated since 2000 by excavations and an archaeological survey, was founded in the 8<sup>th</sup> cent. BC by West-Phoenician colonists and existed until the middle Roman Empire, when it was destroyed by an earthquake and never rebuilt (Schäfer et al. 2013; Schäfer et al. 2015). In addition to fortifications, political and domestic architecture and a road system, sanctuaries and water supply installations were excavated. Until now, 56 rainwater cisterns, constructed between the 4<sup>th</sup> cent. BC and the 1<sup>st</sup> cent. AD to supply the settlement, were found (Schön 2014; 2019; Schön et al. 2015) (*fig. 8a–b*). These cisterns were dug into the bedrock or constructed in masonry and stored the rainwater collected on the roofs, streets and courtyards of the surrounding architecture during the rainy season. Numerous cisterns with a considerable total storage volume of ca. 200m<sup>3</sup> in the 3<sup>rd</sup>–2<sup>nd</sup> cent. BC and more than 470m<sup>3</sup> at the end of the 1<sup>st</sup> cent. BC are connected to a sanctuary dedicated most probable to Melkart and Isis on the summit of Santa Teresa, the north-western Acropolis hill (Schön 2014, 109 Tab. 3; Schäfer et al. 2015). During the first construction phases of the temple in the 3<sup>rd</sup>–2<sup>nd</sup> cent. BC, one of the largest cisterns (64,9m<sup>3</sup>) was dug in front of the temple into the bedrock to store the rainwater collected on the roof of the temple (cistern Z1, *fig. 9a*) (Schön et al. 2015, 187 f.). The cistern is connected with an overflow channel to other cisterns on the terraces' downslope, which received surplus water from the upper cistern. A courtyard in front of the temple was equipped with an additional cistern (44m<sup>3</sup>), which was also connected to the overflow-system and had an external sedimentation



**Fig. 9a.** Pantelleria, Acropolis. Cistern Z1, view from north-east.



**Fig. 9b.** Pantelleria, Acropolis. Cistern Z2, view from north-east. Both: Pantelleria-Archive, University of Tübingen.

basin at the inflow (cistern Z2, *fig. 9b*) (Schön et al. 2015, 167–169). The overflow system connected no less than seven cisterns on different terraces inside and outside the sanctuary. It ensured that water would not get lost when single cisterns were filled, at the same time it worked as a basic cleaning system, because the sedimentation process effected that particles sank down in the water of the upper cisterns before the overflow was led to the cisterns downslope. This cleaning technique is well known also from ancient written sources like Vitruvius (see above). Additionally, the overflow channel of at least one of the cisterns was equipped with a fine grate to clean the water from



adrift macro pollutants on the surface of the water (Schön et al. 2015, 166–170). These archaeologically attested, mechanical cleaning techniques effected that the water stored in the architectural complex of the sanctuary was less clean than the water emitted to the lower parts of the settlement. Maybe further water-cleaning techniques were used, for instance, the use of carbon or the exposure of certain fishes into the cistern water to clean it.<sup>39</sup> Bones of fishes as well as charcoal fragments were excavated inside the cisterns, but it is not clear whether the remains were not just part of the later filling of the cistern with settlement dump after it came out of use.<sup>40</sup>

The water supply system connected to the sanctuary on the summit of the Acropolis hill was constructed as an integral part of the public water supply system of the settlement, as well as for the water requirements of the sanctuary itself. This is shown by the physical connection to the cisterns on the lower terraces outside the sanctuary. Nevertheless, the placing of the two main and initial cisterns of the system inside the sanctuary and in a very prominent place – the area directly in front of the temple building – might indicate that water or rain have also been the objective of cultic worship. Artefacts like *situlae*,<sup>41</sup> pottered, decorated, bucket-shaped water containers often used in the cult of Isis, a *louterion*,<sup>42</sup> a pottered water basin, or a *perirrhaterion*,<sup>43</sup> a marble water basin similar to a Christian stoup, found in the context of the sanctuary might indicate that water out of the cisterns was also used for religious rituals.<sup>44</sup>

The use of water for ritual action is probably attested also by a small sanctuary dedicated to Tanit or Tinnit, a goddess well known in the Punic world and identified with Iuno Caelestis in Roman times, that was just recently excavated close to the

city gate of the acropolis.<sup>45</sup> A libation cavity in a mortar pavement with the inset symbol of Tanit/Tinnit indicates the use of a liquid for the offering. Most probably water was used in the libation ritual as is shown by a similar sanctuary in Carthage, where traces of sinter are attested (Niemeyer et al. 2007, 217–233; Docter 2019, 439).

### Sanctuary at the Edge of the Lago di Venere

Close to the northern shore of Pantelleria, some kilometres away from the Acropolis side, a small endorheic saline lake in a volcanic crater called Lago Specchio di Venere is formed (Fornaro 2000; Calò et al. 2013) (*fig. 10a–b*). The lake is fed continuously by hydrothermal springs and seasonally by rainwater during the winter period, which leads to considerable fluctuations in the water level (Aiuppa et al. 2007). During Punic and Roman times an architectural complex, most probably a sanctuary, was built on the lower northern slope of the basin at the shore of the lake (Audino/Cerasetti 2004; Amadori et al. 2006).<sup>46</sup> Archaeological excavations unearthed the foundation walls of a two-room building, probably *in antis*, oriented toward the lake. The architectural decoration in ionic style, the presence of the remains of a possible altar and other archaeological findings like a fragment of a terracotta female votive supported the interpretation of the site as a sanctuary, dated by diagnostic pottery in the period between the late 3<sup>rd</sup> cent. BC to the 1<sup>st</sup> cent. BC and AD. A ground-penetrating radar survey produced evidence of an additional architectural complex of approximately 20x30m below the surface, which seems to be connected to the sanctuary (Urban et al. 2015; Murray et al. 2017). First test trenches unearthed structures of unknown function but connected to the lake sediments, so it seems clear that the sanctuary was directly connected to the

<sup>39</sup> In modern times on Pantelleria eels were used to clean cistern water, see Visintin/Errera 1958, this technique is also attested for the Antiquity, see Palladius 1, 17, 2: *anguillas sane piscesque fluviales mitti in his pascique convenient, ut horum natatu aqua stans agilitatem currentis imitetur*.

<sup>40</sup> For the animal remains out of two cisterns, see Steckel 2015.

<sup>41</sup> Schäfer 2015a, 806 with Fig. 5.

<sup>42</sup> Seifert-Paß 2015, 1031–1034 with Fig. 1–3.

<sup>43</sup> Schäfer 2015b, 1035 Cat. 1 with Fig. 2–6.

<sup>44</sup> For the role of water in the cultic worship of Isis, see Wild 1981.

<sup>45</sup> The sanctuary was excavated in trench V/XVI during the summer-campaign of 2019 by the Tübingen Excavation Project directed by T. Schäfer and F. Schön, a detailed report is in preparation. For Tanit/Tinnit in Punic religion, see Xella 2019.

<sup>46</sup> The site is currently re-studied by the Brock University Archaeological Project at Pantelleria directed by C. A. Murray, see: Urban et al. 2015; Murray et al. 2017.

lake (Murray et al. 2017, 3 f.). The dedication of the sanctuary is still not clear, but the placing and the physical connection of the architectural complex to the lake with its seasonally highly variable water table make it probable that water was the objective of religious worship. Also, healing rituals can be assumed in this context, because of the sulphurous, hydrothermal springs inside the lake.<sup>47</sup>

### Preliminary Results

First results from this interdisciplinary study reveal common challenges of small volcanic islands to manage the resource of freshwater. The limited precipitation and clean groundwater on Tenerife and Pantelleria Island expose the impact of geography, geology and morphology on the formation of specific ResourceComplexes around water, well attested by archaeological and historical sources. In both the ancient period on Pantelleria Island and the Early Modern period on Tenerife, the challenge of obtaining and preserving freshwater resources shaped the material and immaterial world of the volcanic island communities.

On Early Modern era Tenerife, knowledge of the locations and quality of freshwater sources influenced not only the settlement patterns of people, but also of plants sold as valuable herbal medicines. Local and foreign observers recorded environmental factors, such as volcanic eruptions, sandstorms from Africa and manmade deforestation, that exasperated water stress. As a response to both an absolute shortage of water and to natural hazards which perpetuated already scarce resources, islanders passed on religious traditions to cope with water stress, including rogative ceremonies to beseech God for water, at the same time alerting local authorities to their dire water needs.

Early Modern written sources show that also for Pantelleria island, water stress and the location of limited hydrological resources formed an integral part of the perception of the island. For the Punic-Roman period, numerous archaeological remains, such as cisterns and terraces,



**Fig. 10a.** Pantelleria, Lago di Venere, view from west. Pantelleria-Archive, University of Tübingen.



**Fig. 10b.** Pantelleria, Lago di Venere, view from north. Photo: Giorgio Galeotti, <[https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Lago\\_di\\_Venere\\_-\\_Pantelleria,\\_Trapani,\\_Italia\\_-\\_12\\_Agosto\\_2016.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Lago_di_Venere_-_Pantelleria,_Trapani,_Italia_-_12_Agosto_2016.jpg)> CC BY 4.0 (image cropped top and bottom).

demonstrate that efforts to manage scarce water resources influenced the landscape and the cityscape on the island. The connection of sanctuaries to water or water installations further indicates an important religious significance of water for the islanders. The archaeological sources on Pantelleria island clearly show that during the Punic and Roman period, the physical infrastructure and cultural landscape, as well as various facets of daily life, were deeply linked to and dependent on the resource of freshwater.

The islands examined here highlight that settlement locations, investments in local infrastructure, knowledge about nature, as well as religious

<sup>47</sup> For the use of sulphurous waters for healing rituals in Roman republican Italy, see: Edlund-Berry 2006.

traditions originated from islanders' dependence on limited hydrological resources. As the reliability, continuity, and predictability of water supplies were arguably as important as the total amount of water for agricultural production, the collection of rainwater via cisterns for periods of drought was of central importance to islanders living on parched volcanic landscapes. Freshwater supplies needed for human and animal consumption, agriculture, sanitation, and energy production via water mills influenced local island identities, memorialised in the historical sources of funeral poems and the archaeological remains of cults to water deities.

The preliminary results from this pilot study suggest that future interdisciplinary collaborations would be beneficial for a more comprehensive understanding of historical island water stress. Incorporating additional data from other academic disciplines, such as geography, anthropology, archaeobotany, philology, and literary

studies, as well as from different geographical areas and historical time periods would be a welcome collaboration for future research.

**Frerich Schön**

University of Tübingen  
SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
frerich.schoen@uni-tuebingen.de

**Laura Dierksmeier**

University of Tübingen  
SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
laura.dierksmeier@uni-tuebingen.de

**Archive Sources**

RSEAPT: Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife

RM-51

J. de Viera y Clavijo, *Noticias de la historia general de las Islas de Canaria* (1st Edition) (Madrid 1772).

RM-70

Asuntos eclesiásticos: Sermones, panegíricos, oraciones fúnebres y otras oraciones. 1749–1903. Legajo de sermones de autores canarios y de asuntos canarios. RM 70 (22/78).

13 FAN

Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife. J.B. Bandini, *Lecciones elementales de agricultura teórica, práctica y económica para la enseñanza de sus discípulos en las Islas de Canaria* (La Laguna 1816) 13 FAN.

Archivo Municipal de San Cristóbal de la Laguna

Asuntos eclesiásticos

(7), 1761

(13), 1779

Fábricas públicas

(27), 1684

Proclamaciones y rogativas

(9) 1785

(23) 1778

## Bibliography

- Abelli et al. 2016*: L. Abelli/M. V. Agosto/D. Casalbore/C. Romagnoli/A. Bosman/F. Antonioli/M. Pierdomenico/A. Sposato/F. Latino Chiocci, Marine Geological and Archaeological Evidence of a Possible Pre-Neolithic Site in Pantelleria Island, Central Mediterranean Sea. In: J. Harff/G. Bailey/F. Lüth (eds.), *Geology and Archaeology. Submerged Landscapes of the Continental Shelf*. Geological Society Special Publications 411 (London 2016) 97–110.
- Aiuppa et al. 2007*: A. Aiuppa/W. D’Alessandro/S. Gurrieri/P. Madonia/F. Parello, Hydrologic and Geochemical Survey of the Lake „Specchio di Venere“ (Pantelleria Island, Southern Italy). *Environmental Geology* 53, 2007, 903–913.
- Almonte 2013*: M. Almonte, Ricognizione topografica. Storia di un paesaggio mediterraneo. In: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), *Cossyra II. Ricognizione topografica. Storia di un paesaggio mediterraneo*. Tübinger Archäologische Forschungen 11 (Rahden/Westf. 2013) 3–371.
- Amadori et al. 2006*: M. L. Amadori/S. Armenio/R. Baldassari/B. Cerasetti/C. Del Vais/P. Ercolani/M. Manini/M. A. Mannino/S. Massa/G. Montesi/G. Raffaelli/B. Wilkens, Ricerche archeologiche al santuario del Lago di Venere (1998–2000). In: E. Acquaro/B. Cerasetti (eds.), *Pantelleria Punica. Saggi critici sui dati archeologici e riflessioni storiche per una nuova generazione di ricerca*. Studi e Scavi nuova serie 15 (Bologna 2006) 139–275.
- Angiolillo/Sirigu 2009*: S. Angiolillo/R. Sirigu, Astarte/Venere Ericina a Cagliari. Status quaestionis e notizia preliminare della campagna di scavo 2008 sul Capo Sant’Elia. *Studi Sardi* 34, 2009, 179–211.
- Antunes/Carvalho 2018*: P. Antunes/M. R. Carvalho, Surface and Groundwater in Volcanic Islands. Water from Azores Islands. In: U. Kueppers/C. Beier (eds.), *Volcanoes of the Azores. Revealing the Geological Secrets of the Central Northern Atlantic Islands* (Berlin 2018) 301–329.
- Apps 2011*: A. E. Apps, *Gaius Iulius Solinus and His Polyhistor* (PhD-Thesis Macquarie University, Department of Ancient History 2011).
- Ascanio y León, 1921*: R. de Ascanio y León, Tenerife y sus aguas subterráneas. Apuntes de geología e hidrografía. Imprenta de Suc. de M. Curbelo (La Laguna 1921).
- Aubriet 1992*: St. Aubriet, L’eau dans les petit îles de Méditerranée. *Secheresse* 3, 1992, 75–84.
- Audino/Cerasetti 2004*: A. Audino/B. Cerasetti, Pantelleria e il culto delle acque: il tempio romano del Lago di Venere. In: M. Khanoussi/P. Ruggeri/C. Vismara (eds.), *L’Africa Romana: ai confini dell’Impero – contatti, scambi, conflitti*. Atti del XV Convegno di Studio, Tozeur (Tunisia), 11–15 dicembre 2002 (Rome 2004) 1139–1150.
- Baldacchino 2007*: G. Baldacchino, *A World of Islands. An Island Studies Reader*. Institute of Island Studies (Charlottetown 2007).
- Baratto 1892*: E. Baratto, *Gli odierni fenomeni di Pantelleria* (Milano 1892).
- Barezzi 1669*: Barezzo Barezzi, *Il proprinomio storico, geografico e poetico delitie dei spiriti curiosi* (Venice 1669).
- Barriendos 1995*: M. Barriendos, The Use of Rogation Ceremony Records in Climatic Reconstruction. A Case Study from Catalonia (Spain). *Climatic Change* 30, 1995, 201–221.
- Barriendos 1997*: M. Barriendos, El clima de la Península Ibérica a través de los registros históricos. In: J. J. Ibañez/B. L. Valero Garcés/C. Machado (eds.), *El paisaje mediterráneo a través del espacio y del tiempo. Implicaciones en la desertificación*. Geoforma Ediciones (Logroño 1997) 343–361.
- Barriendos et al. 1993*: M. Barriendos y Vallvé/J. Pomés y Vives/J. Martín-Vide, L’aigua a Mataró. Inundacions i recursos hídrics (Segles XVIII–XX). Caixa d’Estalvis Laietana. Premio Iluro de monografia històrica (Mataró 1993).



- Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. K. Scholz/J. Staecker, Resource-Cultures. A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (eds.), *Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution, and Consumption in Late Prehistory and Early History*. *Archaeolingua* 35 (Budapest 2015) 39–49.
- Bartelheim/Montero Ruíz 2009*: M. Bartelheim/I. Montero Ruíz, Many Ores and Little Water – The Use of Resources during the Bronze Age on the Iberian Peninsula. In: M. Bartelheim/H. Stäuble (eds.), *The Economic Foundations of the European Bronze Age* (Rahden/Westf. 2009) 5–22.
- Beckers et al. 2012/2013*: B. Beckers/J. Berking/B. Schütt, Ancient Water Harvesting Methods in the Drylands of the Mediterranean and Western Asia. *eTopoi* 2, 2012/2013, 145–164.
- Bevan et al. 2013*: A. Bevan/J. Conolly/S. Colledge/C. Frederick/C. Palmer/R. Siddall/A. Stelattou, The Long-Term Ecology of Agricultural Terraces and Enclosed Fields from Antikythera, Greece. *Human Ecology* 41.2, 2013, 255–277.
- Birdi 1997*: N. Birdi, Water Scarcity in Malta. *GeoJournal* 41.2, 1997, 181–191.
- Bolan 1972*: P. J. Bolan, Geological Site Designation under the 1972 UNESCO World Heritage Convention, „Teide National Park“. In: C. V. Burek/C. D. Prosser (eds.), *The History of Geoconservation* (London 2008) 303–305.
- Bouffier 2009* : S. Bouffier, La gestion de l’eau en Sicile grecque. État de la question. *Pallas* 79, 2009, 65–79.
- Bouffier 2014* : S. Bouffier, Du puits à la citerne. L’évolution des choix hydrauliques dans l’habitat des villes grecques de Sicile du Ve au IIIe s. av. J.-C. In: St. Bourdin/J. Dubouloz/E. Rosso (eds.), *Peupler et habiter l’Italie dans le monde romain. Etudes d’histoire et d’archéologie offertes à Xavier Lafon* (Aix-en-Provence 2014) 181–190.
- Bradley 2017*: I. Bradley, *Water. A Spiritual History* (London 2017).
- Braje et al. 2017*: T. J. Braje/T. P. Leppard/S. M. Fitzpatrick/J. M. Erlandson, Archaeology, Historical Ecology and Anthropogenic Island Ecosystems. *Environmental Conservation* 33.3, 2017, 286–297.
- Cadogan 2007*: G. Cadogan, Water Management in Minoan Crete, Greece. The Two Cisterns of One Middle Bronze Age Settlement. *Water Science & Technology: Water Supply* 7.1, 2007, 103–111.
- Calò et al. 2013*: C. Calò/P. D. Henne/P. Eugster/J. Van Leeuwen/A. Gilli/Y. Hamann/T. La Mantia/S. Pasta/E. Vescovi/W. Tinner, 1200 Years of Decadal-Scale Variability of Mediterranean Vegetation and Climate at Pantelleria Island, Italy. *The Holocene* 23.10, 2013, 1477–1486.
- Caubet 1986* : A. Caubet, Les sanctuaires de Kition à l’époque de la dynastie phénicienne. In: C. Bonnet/E. Lipinski/P. Marchetti (eds.), *Religio Phoenicia. Acta Colloquii Namurcensis habit diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984*. Namur: Société des Etudes classiques, Collection d’études classiques 1 (Leuven 1986) 153–168.
- Cespa 2014* : S. Cespa, Nora. Sistemi di approvvigionamento idrico. In: T. Schäfer/F. Schön/A. Gerdes/J. Heinrichs (eds.), *Antike und moderne Wasserspeicherung. Internationaler Workshop vom 11.–14.05.2011 in Pantelleria*. *Tübinger Archäologische Forschungen* 12 (Rahden/Westf 2014) 181–200.
- Cespa 2018*: S. Cespa, Nora. I sistemi di approvvigionamento idrico. *Scavi di Nora VII* (Rome 2018).
- Dawson 2014*: H. Dawson, *Mediterranean Voyages. The Archaeology of Island Colonisation and Abandonment* (London 2014).
- Deecke 1893/Riccò 1892*: A. Riccò, Terremoti, Sollevamento ed Eruzione sottomarina a Pantelleria nella seconda metà ottobre 1891. *Bolletino della Società Geografica Italiana* 1892, 1–31; Zusammenfassung: W. Deecke, *Neues Jahrbuch für Mineralogie, Geologie und Paläontologie* 2, 1893, 48.
- Dierksmeier 2020*: L. Dierksmeier, Historical Water Scarcity on the Canary Islands, 1500–1800 AD. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim, *Waters. Conference Proceedings for ‘Waters as a*

Resource' of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). RessourcenKulturen 11 (Tübingen 2020) 39–47.

*Docter 2019*: R. Docter, Residential Architecture. In: C. López-Ruiz/B. R. Doak (eds.), *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean* (Oxford 2019) 435–452.

*Donta/Lange 2008*: A. A. Donta/M. A. Lange, Water Management on Mediterranean Islands. Pressure, Recommended Policy and Management Options. In: P. Koundouri (ed.), *Coping with Water Deficiency. From Research to Policymaking*. Environment and Policy 48 (Dordrecht 2008) 11–44.

*Edlund-Berry 2006*: I. Edlund-Berry, Hot, Cold, or Smelly. The Power of Sacred Water in Roman Religion, 400–100 BCE. In: C. E. Schultz/P. B. Harvey (eds.), *Religion in Republican Italy*. Yale Classical Studies 33 (New York 2006) 162–180.

*Ercoli 2000*: L. Ercoli, Ancient Systems of Hydraulic Supply in Sicily and Surrounding Small Islands. In: G. C. M. Jansen (ed.), *Cura Aquarum in Sicilia*. Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Conference on the History of Water Management and Hydraulic Engineering in the Mediterranean Region, Syracuse, 16–22 May 1998. Babesch Supplementum 6 (Leiden 2000) 57–67.

*Fagan 2011*: B. Fagan, *Elixir. A History of Water and Humankind* (London 2011).

*Falkland 1991*: A. Falkland, *Hydrology and Water Resources of Small Islands. A Practical Guide. A Contribution to the International Hydrological Programme*. Unesco Studies and Reports in Hydrology 49 (Paris 1991).

*Farrujia de la Rosa 2014*: A. J. Farrujia de la Rosa, *An Archaeology of the Margins. Colonialism, Amazighity and Heritage Management in the Canary Islands* (New York 2014).

*Faust 2012*: A. Faust, Water Systems in Bronze and Iron Age Israel. In: H. Selin (ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* <sup>2</sup>(Berlin 2012) <DOI: [https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4425-0\\_9473](https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4425-0_9473)> (last access 18.06.2020).

*Fitzpatrick/Erlandson 2018*: S. M. Fitzpatrick/J. M. Erlandson, Island Archaeology, Model Systems, the Anthropocene, and How the Past Informs the Future. *The Journal of Island and Coastal Archaeology* 13.2, 2018, 283–299.

*Fornaro 2000*: M. Fornaro (ed.), *Atti delle Giornate di Studio sul progressivo interrimento dello Specchio di Venere, Pantelleria, 28–29 ottobre 1999*. GEAM: Rivista della Associazione Georisorse e Ambiente 99, anno 37, no. 1 (Torino 2000).

*Förster/Bauch 2014*: B. Förster/M. Bauch, *Wasserinfrastrukturen und Macht von der Antike bis zu Gegenwart* (Berlin 2014).

*Forster/Dobson 1914*: E. S. Forster/J. F. Dobson, *Aristotle, De Mundo* (Oxford 1914).

*Frederick/Krahtopoulou 2000*: C. Frederick/A. Krahtopoulou, Deconstructing Agricultural Terraces. Examining the Influence of Construction Method on Stratigraphy, Dating and Archaeological Visibility. In: C. Frederick/P. Halstead (eds.), *Landscape and Land Use in Postglacial Greece*. Sheffield Studies in Aegean Archaeology (Sheffield 2000) 79–93.

*Fumadó Ortega 2019a*: I. Fumadó Ortega, L'apparition et la diffusion des citernes en Méditerranée phénico-punique. In: S. Bouffier/O. Belvedere/S. Vassallo (eds.), *Gérer l'eau en Méditerranée au premier millénaire avant J.C.* (Aix-en-Provence 2019) 169–183.

*Fumadó Ortega 2019b*: I. Fumadó Ortega, Wassermanagement im phönizisch-punischen Kulturraum. In: M. Bolder-Boos/N. Bagherpour (eds.), *Carthage Studies* 11 (Ghent 2019) 79–98.

*Fumadó Ortega 2019c*: I. Fumadó Ortega, La place des eaux dans les sanctuaires phénico-puniques. Bilan archéologique. In: B. A. Robinson/S. Bouffier/I. Fumadó Ortega (eds.), *Ancient Waterlands* (Aix-en-Provence 2019) 195–211.

- Garbati/Pedrazzi 2019* : G. Garbati/T. Pedrazzi, Eaux et cultes en Phénicie à l'époque perse. In: B. A. Robinson/S. Bouffier/I. Fumadó Ortega (eds.), *Ancient Waterlands* (Aix-en-Provence 2019) 213–224.
- Gibson 2015*: S. Gibson, The Archaeology of Agricultural Terraces in the Mediterranean Zone of the Southern Levant and the Use of the Optically Stimulated Luminescence (OSL) Dating Method. In: B. Lucke/R. Bäuml/M. Schmidt (eds.), *Soils and Sediments as Archives of Environmental Change, Geoarchaeology and Landscape Change in the Subtropics and Tropics*. Erlanger Geographische Arbeiten 42 (Erlangen 2015) 295–314.
- Gómez Gómez 2016*: M. A. Gómez Gómez, Estrategias y usos históricos del agua en Tenerife durante los siglos XVI y XVII (La Laguna 2016).
- González Falcón/de la Rosa Olivera 1970*: J. B. González Falcón/L. de la Rosa Olivera, *Arquitectura antigua de la ciudad de San Cristóbal de La Laguna* (Santa Cruz de Tenerife 1970).
- Hauber 1741*: Eberhard David Hauber, *Bibliotheca, Acta et Scripta Magica. Gründliche Nachrichten und Urtheile von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen* (Schauenburg 1741).
- Humboldt 1799*: A. von Humboldt/A. Gebauer (eds.), *Alexander von Humboldt. Seine Woche auf Teneriffa 1799, Beginn der Südamerika-Reise. Sein Leben – Sein Wirken* (Santa Úrsula/Teneriffa 2009).
- Klingborg 2017*: P. Klingborg, *Greek Cisterns. Water and Risk in Ancient Greece, 600–50 BC* (Uppsala 2017).
- Körper 2014*: J. Körper, Analyse der für die Wasserversorgung durch Zisternen relevanten Niederschlagscharakteristika auf Pantelleria und Lampedusa. In: T. Schäfer/F. Schön/A. Gerdes/J. Heinrichs (eds.), *Antike und moderne Wasserspeicherung. Internationaler Workshop vom 11.–14.05.2011 in Pantelleria*. Tübinger Archäologische Forschungen 12 (Rahden/Westf. 2014) 119–122.
- Koutsoyiannis et al. 2007*: D. Koutsoyiannis/N. Mamassis/A. Tegos, Logical and Illogical Exegeses of Hydro-meteorological Phenomena in Ancient Greece. *Water Science & Technology Water Supply* 7.1, 2007, 13–22, <<https://doi.org/10.2166/ws.2007.002>> (last access 26.05.2020).
- Lange/Donta 2006*: M. A. Lange/A. A. Donta, Climate Change and Vulnerabilities to Drought on Mediterranean Islands. In: P. Koundouri/K. Karousakis/D. Assimacopoulos/P. Jeffrey/M. A. Lange (eds.), *Water Management in Arid and Semi-Arid Regions. Interdisciplinary Perspectives* (Cheltenham 2006) 107–135.
- Lottini 1601*: Giovanni Agnolo Lottini, *Giudetta: sacra rappresentazione* (Florence 1601).
- Lyra/Rigo 2019*: B. U. Lyra/D. Rigo, Deforestation Impact on Discharge Regime in the Doce River Basin. *Revista Ambiente & Água* 14.4, 2019, 1–11.
- Mantellini 2014*: S. Mantellini, Water Harvesting on Pantelleria Island. Archaeological Survey and Analysis of the Bottle-Shaped Cisterns. In: T. Schäfer/F. Schön/A. Gerdes/J. Heinrichs (eds.), *Antike und moderne Wasserspeicherung. Internationaler Workshop vom 11.–14.05.2011 in Pantelleria*. Tübinger Archäologische Forschungen 12 (Rahden/Westf. 2014) 73–101.
- Mantellini 2015*: S. Mantellini, The Implications of Water Storage for Human Settlement in Mediterranean Waterless Islands. *Environmental Archaeology* 20.4, 2015, 406–424.
- Marazzi/Tusa 2007*: M. Marazzi/S. Tusa (eds.), *Pantelleria 1* (Salerno 2007).
- Macías Hernández 2009*: A. Macías Hernández, La colonización europea y el derecho de aguas. El ejemplo de Canarias, 1480–1525. *Hispania. Revista Española de Historia* 69.233, 2009, 715–738.
- Martín Rodríguez 1986*: F. G. Martín Rodríguez, *La primera imagen de Canarias. Los dibujos de Leonardo Torriani*. Colegio Oficial de Arquitectos de Canarias (Santa Cruz de Tenerife 1986).
- Marzol Jaén 1988*: M. V. Marzol Jaén, *La lluvia. Un recurso natural para canarias* (Santa Cruz de Tenerife 1988).

- Mathys 2013*: H. P. Mathys, Aspects of Purity in the Phoenician World. In: C. Frevel/C. Nihan (eds.), Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism. Dynamics in the History of Religion 3 (Leiden 2013) 175–182.
- Mays et al. 2013*: L. Mays/G. P. Antoniou/A. N. Angelakis, History of Water Cisterns. Legacies and Lessons. Water 5.4, 2013, 1916–1940.
- Meyer 1721*: H. W. Meyer, Compendieuse. Staatsbeschreibung des durchlauchtigen Weltkreises 3 (Braunschweig 1721).
- Mezzolani 2014*: A. Mezzolani Andreose, Le cisterne nella Sardegna di età punica. Un quadro tipologico e comparativo. In: T. Schäfer/F. Schön/A. Gerdes/J. Heinrichs (eds.), Antike und moderne Wasserspeicherung. Internationaler Workshop vom 11.–14.05.2011 in Pantelleria. Tübinger Archäologische Forschungen 12 (Rahden/Westf. 2014) 135–155.
- Ministerio de Agricultura 2018*: Ministerio de Agricultura y Pesca, Alimentación y Medio Ambiente 2018.
- Morales Mato/Macías Hernández 2003*: G. Morales Mato/A. Macías Hernández, Génesis, desarrollo y estado actual del espacio rural de Canarias. *Ería* 62, 2003, 265–302.
- Morgan 1914*: M. H. Morgan, Vitruvius. The Ten Books of Architecture (Cambridge/Mass. 1914).
- Murray et al. 2017*: C. A. Murray/C. Vella/T. M. Urban/M. Anastasi, Investigating the proposed sanctuary near the volcanic Lago di Venere, Pantelleria, Italy, in 2014 and 2015. *Antiquity* 91.356, 2017, 1–5.
- Niemeyer et al. 2007*: H. G. Niemeyer/K. Schmidt/R. F. Docter (eds.), Karthago. Die Ergebnisse der Hamburger Grabung unter dem Decumanus Maximus. Hamburger Forschungen zur Archäologie (Mainz am Rhein 2007).
- Price/Nixon 2005*: S. Price/L. Nixon, Ancient Greek Agricultural Terraces. Evidence from Texts and Archaeological Survey. *American Journal of Archaeology* 109, 2005, 665–694.
- Ratter 2018*: B. M. W. Ratter, Geography of Small Islands. Outposts of Globalisation (Cham 2018).
- Rebullosa 1622*: Jayme Rebullosa, Descripcion de todas las provincias y reynos del mundo sacada de las relaciones Toscanes de Iuan Botero Benes (Gerona 1622).
- Rodrigo et al. 1995*: F. S. Rodrigo/M. J. Esteban-Parra/Y. Castro-Diez, The Onset of the Little Ice Age in Andalusia (Southern Spain). Detection and Characterisation from Documentary Sources. *Annales Geophysicae* 13.3, 1995, 330–338.
- Rodríguez García 1979*: V. Rodríguez García, La historia del Jardín Botánico de Tenerife en el siglo XVIII. Las fuentes documentales del A.G.I. de Sevilla (Las Palmas 1979).
- Rodríguez Morales 2002*: C. Rodríguez Morales, Calamidades y regocijos. El Cabildo de Tenerife y las devociones populares (siglos XVII y XVIII). In: Memoria Ecclesiae XX, Actas del XIV Congreso de Archiveros de la Iglesia en España (Oviedo 2002) 155–163.
- Rotolo et al. 2017*: S. G. Rotolo/V. Agnesi/C. Conoscenti/G. Lanzo, Pantelleria Island (Strait of Sicily). Volcanic History and Geomorphological Landscape. In: M. Soldati/M. Marchetti (eds.), Landscapes and Landforms of Italy. World Geomorphological Landscapes (Cham 2017) 479–487.
- Royle 2004*: S. A. Royle, A Geography of Islands. Small Island Insularity (London 2004).
- Santamarta et al. 2014*: J. C. Santamarta/R. J. Lario-Bascones/J. Rodríguez-Martín/L. E. Hernández-Gutiérrez/R. Poncela, Introduction to Hydrology of Volcanic Islands. 2014 International Conference on Environment Systems Science and Engineering. *IERI Procedia* 9, 2014, 135–140.
- Schäfer 2015a*: T. Schäfer, Zusammenfassung. In: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), Cossyra I. Die Ergebnisse der Grabungen auf der Akropolis von Pantelleria / S. Teresa. Der Sakralbereich. Tübinger Archäologische Forschungen 10 (Rahden/Westf. 2015) 805–827.



- Schäfer 2015b*: T. Schäfer, Gefäße aus Marmor und Kalkstein. In: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), Cossyra I. Die Ergebnisse der Grabungen auf der Akropolis von Pantelleria/S. Teresa. Der Sakralbereich. Tübinger Archäologische Forschungen 10 (Rahden/Westf. 2015) 1035–1038.
- Schäfer et al. 2013*: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), Cossyra II. Ricognizione topografica. Storia di un paesaggio mediterraneo. Tübinger Archäologische Forschungen 11 (Rahden/Westf. 2013).
- Schäfer et al. 2014*: T. Schäfer/F. Schön/A. Gerdes/J. Heinrichs (eds.), Antike und moderne Wasserspeicherung. Internationaler Workshop vom 11.–14.05.2011 in Pantelleria. Tübinger Archäologische Forschungen 12 (Rahden/Westf. 2014).
- Schäfer et al. 2015*: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), Cossyra I. Die Ergebnisse der Grabungen auf der Akropolis von Pantelleria / S. Teresa. Der Sakralbereich. Tübinger Archäologische Forschungen 10 (Rahden/Westf. 2015).
- Schiebinger 2011*: L. Schiebinger, Prospecting for Drugs. European Naturalists in the West Indies. In: S. Harding (ed.), The Postcolonial Science and Technology Studies Reader (Durham 2011) 110–126.
- Schmölder-Veit 2009*: A. Schmölder-Veit, Brunnen in den Städten des westlichen Römischen Reichs. Palilia 19 (Wiesbaden 2009).
- Schön 2014*: F. Schön, Insulare Wasserversorgung. Antike Regenwassersammel- und -speicheranlagen auf Pantelleria und Linosa (Italien). In: T. Schäfer/F. Schön/A. Gerdes/J. Heinrichs (eds.), Antike und moderne Wasserspeicherung. Internationaler Workshop vom 11.–14.05.2011 in Pantelleria. Tübinger Archäologische Forschungen 12 (Rahden/Westf. 2014) 103–108.
- Schön 2019*: F. Schön, Regenwasser als Ressource in Punischen Siedlungskontexten des zentralen Mittelmeerraumes. Zisternen in Karthago und Pantelleria. In: S. Bouffier/O. Belvedere/S. Vassallo (eds.), Gérer l'eau en Méditerranée au premier millénaire avant J.C. (Aix-en-Provence 2019) 211–226.
- Schön 2020*: F. Schön, Wasserressourcen in Karthago und den punischen Städten des zentralen Mittelmeerraumes. In: J. Bergemann (ed.), Kultur und Natur in der antiken Mittelmeerwelt. Italienische und deutsche Forschungen in Archäologie und Geschichte und ihre Bedeutung für die moderne Diskussion über Klimawandel. Göttinger Studien zur Mediterranen Archäologie (Rahden/Westf. 2020) 51–61.
- Schön et al. 2015*: F. Schön/K. Schmidt/I. Laube, Die antiken Befunde auf der Hügelkuppe von S. Teresa. Der Sakralbereich. Grabungsbericht der Kampagnen 2000 – 2012, Schnitt I/VIII, XIX. In: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), Cossyra I. Die Ergebnisse der Grabungen auf der Akropolis von Pantelleria / S. Teresa. Der Sakralbereich. Tübinger Archäologische Forschungen 10 (Rahden/Westf. 2015) 153–290.
- Schulte 2014*: P. Schulte, Defining Water Scarcity, Water Stress, and Water Risk. Pacific Institute, February 2014, <<https://pacinst.org/water-definitions>> (last access 15.12.2019).
- Seifert-Paß 2015*: A. Seifert-Paß, Ein Louterionfragment. In: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), Cossyra I. Die Ergebnisse der Grabungen auf der Akropolis von Pantelleria / S. Teresa. Der Sakralbereich. Tübinger Archäologische Forschungen 10 (Rahden/Westf. 2015) 1031–1034.
- Seyfried 1683*: Johann Heinrich Seyfried, Poliologia. Das ist Beschreibung Aller berühmten Städte in der gantzen Welt (Sulzbach 1683).
- Sofroniou/Bishop 2014*: A. Sofroniou/S. Bishop, Water Scarcity in Cyprus. A Review and Call for Integrated Policy. Water 6.10, 2014, 2898–2928.
- Soler Díaz et al. 2004*: J. A. Soler Díaz/R. Pérez Jiménez/C. Ferrer García/D. Belmonte Mas/J. Vicedo Jover, La cisterna nº 1 del yacimiento de la Illeta dels Banyets (El Campello, Alicante). Resultados de las actuaciones previas a la puesta en valor de una estructura de la Edad del Bronce. In: L. Hernández Icaraz/M. S. Hernández Pérez (eds.), La Edad del Bronce en tierras valencianas y zonas limítrofes (Alicante 2004) 269–283.

- Spanò Giammellaro et al. 2008*: A. Spanò Giammellaro/F. Spatafora/P. van Dommelen, Sicily and Malta. Between Sea and Countryside. In: P. van Dommelen/C. Gómez Bellard, Rural Landscapes in the Punic World. Monographs in Mediterranean Archaeology 11 (London 2008) 129–158.
- Staccioli 2015*: G. Staccioli, L'ultima isola musulmana in Italia, Pantelleria (Bint al-riyāh). Symposia Melitensia 11, 2015, 193–225.
- Steckel 2015*: J. Steckel, Archäozoologische Untersuchungen der Zisternenverfüllungen Z10 und Z12. In: T. Schäfer/K. Schmidt/M. Osanna (eds.), Cossyra I. Die Ergebnisse der Grabungen auf der Akropolis von Pantelleria / S. Teresa. Der Sakralbereich. Tübinger Archäologische Forschungen 10 (Rahden/Westf. 2015) 391–395.
- Stolberg 1822*: Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, Reise in Deutschland, der Schweiz, Italien und Sicilien, Band 3 (Hamburg 1822).
- Stratford 2016*: E. Stratford, Island Geographies. Essays and Conversations (Florence 2016).
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim, Waters. Conference Proceedings for 'Waters as a Resource' of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). RessourcenKulturen 11 (Tübingen 2020) 9–19.
- Torres Bagur et al. 2017*: A. Torres Bagur/B. Obrador Cursach/J. C. de Nicolás Mascaró, Baal-Hammon, Caelestis y el dios del plenilunio en el santuario con taula de San Catlar (Ciudadella de Menorca). In: F. Prados Martínez/H. Jiménez Vialás/J. J. Martínez García (eds.), Menorca entre fenicis i púnics. Universidad de Murcia. Publicaciones del Cepoat 2 (Murcia 2017) 245–319.
- Toth/Hillger 2007–2020*: G. Toth/D. Hillger, Ancient and Pre-Renaissance Contributors to Meteorology (Colorado State University 2007–2020), last updated 22.05.2020, <<http://rammb.cira.colostate.edu/dev/hillger/ancient.htm>> (last access 26.05.2020).
- Tsanis et al. 2011*: I. K. Tsanis/A. G. Koutroulis/I. N. Daliakopoulos/D. Jacob, Severe Climate-Induced Water Shortage and Extremes in Crete. Climate Change 106.4, 2011, 667–677.
- Tvedt 2015*: T. Tvedt (ed.), A History of Water. Series I–II (London 2015.)
- Tvedt 2016*: T. Tvedt, Water and Society. Changing Perceptions of Societal and Historical Development (London 2016).
- Urban et al. 2015*: T. M. Urban/C. A. Murray/C. Vella/A. Lahikainen, Ground-Penetrating Radar Survey on the Island of Pantelleria (Italy) Reveals an Ancient Architectural Complex with Likely Punic and Roman Components. Journal of Applied Geophysics 123, 2015, 164–169.
- Viera y Clavijo 1866*: J. de Viera y Clavijo, Diccionario de historia natural de las islas canarias, ó índice alfabético descriptivo de sus tres reinos animal, vegetal y mineral, por D. José de Viera y Clavijo. Gran Canaria, Volume 1, Edition (Gran Canaria 1866), <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000042056&page=1>> (last access 26.05.2020).
- Viola et al. 2014*: F. Viola/M. Sapiano/M. Schembri/C. Brincat/A. Lopez/A. Toscano/E. Diamadopoulos/B. Charalambous/B. Molle/M. Zoumadakis/A. Torrens Armengol/M. Gallinas Vich/M. Teresa Noto, The State of Water Resources in Major Mediterranean Islands. Water Resources 41.5, 2014, 639–648.
- Visintin/Errera 1958*: B. Visintin/G. Errera, Eels in Drinking Water, with Special Reference to the Cisterns of the Island of Pantelleria. Hygienic Aspects and Vital Resistance to Active Chlorine. Rendiconti dell'Istituto Superiore di Sanit 21.7/8, 1958, 737–747.
- Washington 1913*: H. S. Washington, The Volcanoes and Rocks of Pantelleria. The Journal of Geology 21.7, 1913, 653–670.
- Webster 2004*: E. W. Webster, Aristotle, Meteorologica (Oxford 1923).

- Wild 1981*: R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain* (Leiden 1981).
- World Health Organization 2004*: World Health Organization, *Water Requirements, Impinging Factors, and Recommended Intakes* by A. Grandjean (2004), <[https://www.who.int/water\\_sanitation\\_health/dwq/nutwaterrequir.pdf](https://www.who.int/water_sanitation_health/dwq/nutwaterrequir.pdf)> (last access 26.05.2020).
- Xella 2019*: P. Xella, Religion. In: C. López-Ruiz/B. R. Doak (eds.), *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean* (Oxford 2019) 273–292.
- Yon 1982*: M. Yon, *Le Maître de l'eau à Kition. Archéologie au Levant: Recueil à la mémoire de Roger Saidah. Collection de la Maison de l'Orient Méditerranéen 12: Séries archéologique 9* (Lyon 1982) 251–263.
- Zedler 1740*: J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Welches bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden wurde, Band 26* (Leipzig 1740).

Sandra Teuber

## Urban Gardens as ResourceComplexes

Keywords: interdisciplinary collaboration, ResourceComplex, urban green infrastructure

### Acknowledgements

I thank the German Research Foundation (DFG) for supporting this research through the Collaborative Research Center (SFB) 1070 RESOURCECULTURES. Many members of SFB 1070 discussed ideas and shared insights with me for which I am very grateful. Among others, these include Beat Schweizer, Pia Hilsberg, Karin Pfister, Marc Schwenzer, Daniel Steinberg, Jörg Baten, Steffen Hillmert, Sabine Klocke-Daffa, Monique Scheer, and my PhD advisors Thomas Knopf and Thomas Scholten. I also greatly appreciate the valuable remarks of two anonymous reviewers that improved this contribution significantly.

### Summary

The process of urbanisation leads to an increasing number of urban inhabitants. As proposed in the Millennium Ecosystem Assessment of 2005, they require necessities such as food and water as well as recreational areas for their well-being. Gardens, as part of the urban green infrastructure, provide such areas for their users and potentially for visitors as well. However, the term 'garden' encompasses many different types of gardens, such as allotment gardens or garden plots, community gardens, home gardens, intercultural gardens and more. These gardens have different characteristics and, thus, attract different individuals and social groups. The present explorative study investigates the social group of gardeners using the conceptual framework of SFB 1070 RESOURCECULTURES. It is meant as a methodological exercise

to test the analytical tool ResourceComplex for its applicability to research in the context of urban gardening.

### Zusammenfassung

Der Prozess der Urbanisierung führt zu einer steigenden Anzahl an Stadtbewohnern. Laut Millennium Ecosystem Assessment von 2005 benötigen diese für ihr Wohlergehen Dinge wie Nahrung und Wasser aber auch Naherholungsgebiete. Gärten, als Teil der städtischen grünen Infrastruktur, bieten solche Bereiche für ihre Nutzer und möglicherweise auch für Besucher. Der Begriff 'Garten' umfasst jedoch viele verschiedene Arten von Gärten, wie Kleingärten oder Gartenparzellen, Gemeinschaftsgärten, Hausgärten, interkulturelle Gärten und mehr. Diese Gärten weisen unterschiedliche Merkmale auf und ziehen daher unterschiedliche Individuen und soziale Gruppen an. Die vorliegende explorative Studie untersucht die soziale Gruppe der Gärtner unter Verwendung des konzeptionellen Rahmens des SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN. Die Studie testet das Analyseinstrument RessourcenKomplex auf seine Anwendbarkeit für die Forschung im Kontext der urbanen Gärten.

### Introduction

Scenarios predict that by the year 2030 approximately five billion people will be living in urban areas worldwide (Fragkias et al. 2013, 409). These people will need food and clean water as well as other elements for their well-being. The Millennium Ecosystem Assessment of the United Nations studied the influence of the ecosystem on human health, society and economy. Despite cultural and technological advances, humankind depends on



the provisioning, regulating, supporting as well as on the cultural ecosystem services (Millennium Ecosystem Assessment 2005, v–vi). Especially aesthetic values become important for human well-being in cities and towns worldwide: ‘The demand for aesthetically pleasing natural landscapes has increased in accordance with increased urbanization. There has been a decline in quantity and quality of areas to meet this demand. A reduction in the availability of and access to natural areas for urban residents may have important detrimental effects on public health and economies’ (Millennium Ecosystem Assessment 2005, 44). This indicates the importance of natural landscapes for urban inhabitants. As they spend most of their time in built up areas, the green infrastructure – which summarises parks, gardens, cemeteries and other green areas within a city or town – can be considered important for the public. The maintenance of the green infrastructure relies on city workers, gardeners and urban farmers. Gardeners cultivate small patches of land surrounding their home or on empty lots, or tend to potted plants. Studies found that gardeners consume more fruit and vegetables (for summary see McCormack et al. 2010, 402). Further, allotment gardeners report good well-being (Calvet-Mir et al. 2016, 332 f.) and their physical activity is greater than that of a control group (van den Berg et al. 2010, 6). This indicates that gardening affects the well-being of the gardener. Taylor/Lovell (2014, 294) further suggest that through gardening social or ethnic identities are reproduced, which can turn gardens into sites for personal growth. However, this raises several questions: who identifies as a gardener? What factors lead to this identification? Do shared characteristics exist among the social group of gardeners? This chapter tries to find an answer to these questions by using the resource concept of SFB 1070 RESOURCECULTURES (Bartelheim et al. 2015; Teuber/Schweizer 2020). According to this concept, resources are socially or culturally constructed means that influence identity formation of individuals and groups as well as social relations (Hardenberg et al. 2017). This concept further assumes that any resource interacts with other specific elements, which can be analysed by using the ResourceComplex approach (Bartelheim et al. 2015; Hardenberg et al. 2017, 14 f.).

This chapter focuses on a social group that identifies as gardeners. It compares two groups with each other, gardeners who tend to garden plots and home gardeners, by using the Resource-Complex approach. It is a methodological exercise to show if and how this approach can be used in interdisciplinary research. The data used for illustration is part of a greater research project conducted between 2013 and 2017, which dealt with land use over time in Central Europe (Teuber et al. 2015; Teuber et al. 2017) and also investigated soil use in allotment gardens in SW-Germany (Teuber et al. 2019). All data presented in this chapter belong to a pre-test conducted prior to the allotment garden study. Thus, the sample size presented here is too small for quantitative evaluation. Still, the data is used to illustrate how the Resource-Complex approach can be used in research. Further, the data is put into the wider context of gardening research to point towards differences within the gardening community, which show that the gardening group consists of a diverse set of people.

### Garden Plots

In Germany, gardens that are not located next to one’s dwelling are quite common. These are commonly referred to as allotment garden (= ‘Kleingarten’), garden plots, ‘Schrebergarten’ or ‘Laubenkolonie’. The first gardening area to meet the criteria of what would later be called ‘Kleingarten’ or allotment was located in the town of Kappeln and dates back to around 1800 (Nilsen 2014; Keshavarz/Bell 2016). According to Nilsen (2014, 58), Karl von Hessen-Kassel instructed Major von Motz to establish gardens on an area of 10.7 hectares for the residents – mostly working to middle class – of the area, who signed the first leases in 1806. On the other hand, Keshavarz/Bell (2016, 14) state that the gardens in Kappeln were founded in 1814 by the priest Christian Friedrich Heinrich Schröder by dividing church land and leasing the gardens to the poor to provide them with the means for small-scale food production. While the founding person is unclear, the reason for the creation of these garden plots seemingly was to improve the living conditions of the working and

middle class residents. In Germany, the allotment garden movement relied on philanthropic and private initiatives that sought to alleviate public health problems and create social cohesion (Nilsen 2014, 60–63). Another example for this are the so called ‘Schrebergärten’, which were named after orthopaedist Daniel Gottlob Moritz Schreber, who argued for playgrounds in cities but did not actually establish gardens himself (Appel et al. 2011, 24). After his death in 1861, the ‘Schreberverein’ was founded, an association to promote his agenda, which eventually led to establishments of gardens in the outskirts of German cities (Nilsen 2014, 68–70), simultaneously abandoning the original idea of Schreber himself. The so-called ‘Eisenbahnergärten’ are a further example for the top-down establishment of gardens. These gardens were founded on railway premises, so that only the railway workers had access to them (Appel et al. 2011, 26).

After the war of 1870/1871 many people moved to Berlin and settled in so called ‘Lauben(pieper) kolonien’ in areas outside of the city, where they built the ‘Lauben’ (arbours) and cultivated small gardens (Appel et al. 2011, 24). However, these gardens were not created by philanthropists but were the result of a competitive housing market (Nilsen 2014, 72). Thus, they belong to a different category than the above mentioned examples as it was a bottom-up movement, where residents took the matter in their own hands to provide themselves with housing and means of food production (Nilsen 2014, 72–75). Similarly, during and after the World Wars, city inhabitants turned to gardening within the city limits. However, as Nilsen (2014, 87–89) points out, officials such as Karl von Mangoldt, the general secretary of the German Association for Housing Reform, had recognised the importance of allotments for food provisioning in war time and encouraged the establishment of gardens and small scale animal husbandry in many German municipalities during the first years of World War I. After the war, food security in times of crisis remained a major issue, which led to the German law ‘Kleingarten- und Kleinpachtlandordnung’ of 1919, which determined the price of the land lease and prevented speculation of horticultural land (Appel et al. 2011, 28). In Nazi Germany, the allotment gardens were forced

into conformity and the Nazis supported gardening for nutritional reasons but more importantly for their blood and soil ideology (Appel et al. 2011, 29). In 1949, the allotment garden association ‘Verband deutscher Kleingärtner e.V.’ was founded, which was renamed to ‘Bundesverband Deutscher Gartenfreunde’ in 1974 (Appel et al. 2011, 29). Today, this association has more than 900,000 members, who garden on an area of 40,000 hectares in 905,000 gardens (Bundesverband Deutscher Gartenfreunde e.V. 2019). Their activities are regulated by the ‘Bundeskleingartengesetz’. This federal law states that a third of the garden area has to be used for food production and applies to all allotment gardens that share paths and club houses or playgrounds with each other (BKleingG 28.02.1983). Despite this law, a recent study found that food production is not the only and often not the main motivation for gardeners to lease an allotment within the German allotment garden association (Teuber et al. 2019). Further, not all gardeners who tend to a garden plot in Germany are part of an association and if their garden is isolated on an agricultural field, the ‘Bundeskleingartengesetz’ does not apply to them. Even if there are several gardens next to each other, but they do not have shared spaces, the law does not apply to them. The present study focusses on gardeners who tend to such garden plots that are located in the proximity to other garden plots but are not part of an association. Due to the non-existence of shared spaces between the gardens, the gardeners do not have to follow the ‘Bundeskleingartengesetz’. These gardens will from now on be summarised as ‘garden plots’ to distinguish them from the allotment gardens and their legal implications. The question is, whether shared characteristics exist that shape the identity and social relations within the group of people who tend to a garden plot that is not located next to their home.

### Home Gardens

Home gardens or domestic gardens are usually seen as complex multifunctional areas surrounding a home or dwelling with elements such as lawns, ornamental plants, vegetable plots, and sometimes paved structures or plant containers,

and which are often separated from the surrounding area by a fence, a hedge or other means (Loram et al. 2007; Galluzzi et al. 2010; Taylor/Lovell 2014). A study of domestic gardens and their spatial distribution in Flanders shows that gardens make up 21% of the residential areas (Dewaelheyns et al. 2014, 132). In another study in Sheffield, UK, gardens occupy 23% of the city's area (Gaston et al. 2005, 396). Similarly, the total gardening area within the administrative boundary of Oxford amounts to 9km<sup>2</sup> or 19.6%, while Edinburgh's gardens occupy 29.9km<sup>2</sup> or 11.3% of the city's total administrative area (Loram et al. 2007, 603). Despite this presence of gardens within cities and towns, there has been little to no research on home gardens (Taylor/Lovell 2014). The lack of information on domestic gardens, their historic development, their historic and contemporary use, their contribution to green infrastructure and urban agriculture, and their absence from policy measures has also been pointed out by Dewaelheyns et al. (2018). The few existing studies on home gardens often focus on topics such as biodiversity, fertiliser use or ecosystem services. A reason could be that these topics have been receiving increasing attention in light of the Millennium Ecosystem Assessment (2005) and the development of the United Nations Sustainable Development Goals (Sachs 2012; Griggs et al. 2013; United Nations 2019). A variety of studies investigated the biodiversity in home gardens, for example in Great Britain (Gaston et al. 2005; Cannon et al. 2005) and in gardens in Bogota, Columbia (Sierra-Guerrero/Amarillo-Suárez 2017). The contribution of gardens to the conservation of genetic diversity on a global scale is given by Galluzzi et al. (2010). While Gaston et al. (2005) mainly investigated the effects of different measures such as the creation of ponds on the biodiversity in gardens, they also provide insights into the home gardening community. They state that gardeners regularly invest considerable amounts of money into their gardens, have access to a vast amount of literature on gardening for biodiversity, and do not want to leave patches of lawn uncut for longer periods of time, because they worry about what their neighbours might think (Gaston et al. 2005, 396 f.). Thus, the perception of the neighbours seems to be an important factor influencing management decisions in home

gardens. In another study in Flanders, Dewaelheyns et al. (2013) conducted a survey on the use of fertilisers in domestic gardens, which can affect the environment negatively. The survey also included questions on the gardener's self-perception where most respondents identified themselves as neither passionate nor ecological gardeners (Dewaelheyns et al. 2013, 29). This seems to indicate that home gardeners do not necessarily identify as passionate gardeners, if they identify as gardeners at all. This raises the question, if home gardeners and gardeners tending to garden plots belong to the same social group, or if there are two or more groups of gardeners identifiable in Germany. Therefore, an investigation of both garden plots and home gardens will provide insights into the gardening community of contemporary Germany.

## Theories and Methods

The comparison of both garden types uses the resource concept of SFB 1070 *RESOURCECULTURES*. Resources within this framework are defined as culturally constructed means that create and sustain or alter social identities and relations (Bartelheim et al. 2015, 39 f.). They are culturally defined, because resources only exist according to cultural ideas and valuations (Hardenberg et al. 2017), as illustrated by Schweizer (2018, 193 f.) for things gaining importance during different archaeological time periods. Within the framework of SFB 1070, the term resource can be used for raw materials such as gold, water, or soil, and for intangible things such as knowledge or speech, if society or a social group attributes a specific value to them and the resource itself affects the identity of its users or social relations within a given group. However, it is not possible to investigate an individual resource and its effects on social identities and relations without considering its interactions with and dependencies on other resources and further elements. This led to the development of the ResourceComplex approach within SFB 1070 as a combination of things or objects, persons or individuals, knowledge, technologies and practices (Bartelheim et al. 2015, 39 f.). This approach combines notions of Gudeman's (2001, 27–30) base concept, of Latour's (1999) Actor-Network-Theory

(ANT) and of Ingold's (2011, 63–65) meshwork. The ResourceComplex can be used as an analytical tool to detect elements influencing the use of any resource and its effects on identity formation and social relations (Teuber/Schweizer 2020). As many people tending to a garden call themselves gardeners and often have social relations with other self-proclaimed gardeners, there seems to be a shared identity among this group of people and specific social relations among them. According to the SFB 1070's definition, this implies that the social group identifying as gardeners is strongly connected to a specific ResourceComplex. The question is which resources and elements are needed for a person to identify as gardener? Further, are the characteristics of the ResourceComplex the same in garden plots and home gardens? Alternatively, is it necessary to distinguish between people cultivating garden plots and home gardeners and can the ResourceComplex, as an analytical tool, be used to compare the two groups with each other?

Generally, many resources and elements are needed while working in a garden. Besides the soil cultivated by the gardener, seeds are required, and tools are used. Further, knowledge of soils and plants and their interaction with the overall environment is necessary, and infrastructure in its broadest sense facilitates the movement of people, foodstuff, tools, fertilizers, water and much more. Thus, different elements are intricately connected in the daily lives of gardeners, which necessitates the investigation of a ResourceComplex 'garden'. Its elements are neither natural nor cultural, as every element of the ResourceComplex has natural as well as cultural and social dimensions. Thus, the separation of nature and culture is abolished within any ResourceComplex (Teuber/Schweizer 2020). The critique of this artificial separation has a long history. It resulted in a variety of theoretical approaches. Among them are the ANT that includes non-human actants into the investigation (Latour 1999), and the entanglement approach that stresses that all things – natural and artificial – are entangled with each other leading to dependencies and dependences (Hodder 2012). In the natural sciences, theoretical approaches include social-ecological systems (Berkes/Folke 1998), the panarchy and adaptive

systems approach that investigates changes and transformations in human and natural systems (Holling et al. 2002; Gunderson 2003), and complex adaptive systems theory (CAS) which uses computer simulation to understand systems on different scales (Holland 1992; Lansing 2003). Within the framework of SFB 1070, the ResourceComplex as an analytical tool combines natural and cultural dimensions to overcome the separation of culture and nature. However, this leads to a significant challenge for scientists using it, as they need to consider research from other disciplines to understand the interactions of the different elements within any ResourceComplex.

A further difficulty is to identify all resources and elements of a ResourceComplex. Within SFB 1070, considerations about resources and connected elements take place in an interdisciplinary group to get different perspectives on the objective. However, the possibility remains that certain elements of the ResourceComplex in question are missed. For the present case study, the ResourceComplex 'garden' was discussed in a group consisting of soil scientists, cultural anthropologists, sociologists and economists. Thus, soil was investigated as a central element of the ResourceComplex. However, it was impossible to investigate soils without considering its interactions with the flora and fauna present in each garden. Moreover, the gardener's knowledge of processes happening in their garden was integral to the research. Thus, the ResourceComplex 'garden' consists of soils, plants, and tools, of the gardener's knowledge and management practices, of climatic conditions, and of German laws and regulations. All these resources and elements have different scales and materialities. In the present example, the soil is a tangible resource, which is strongly affected by the intangible elements climate and knowledge. This means that the intangible knowledge of the gardener affects the very material substance soil. While the scale of knowledge cannot be clearly delimited, a recent study found that allotment gardeners rely on personal experience in the garden (Teuber et al. 2019). Another factor affecting gardener's knowledge could be books written in the gardener's native language as Gaston et al. (2005) mentioned for their example on biodiversity. Thus, the scale of knowledge



is possibly smaller than the scale of the climate, which is global.

In the following, the elements ‘management practices’ and ‘knowledge’ of the ResourceComplex ‘garden’ are analysed for home gardens and garden plots. The question is if all respondents belong to the same social group, which can be summarised as ‘gardener’, or if it is necessary to distinguish between home gardeners and people cultivating a garden plot. In the latter case, the identification as gardener is based on different characteristics of the ResourceComplex ‘garden’. The present study relies on an explorative study with 31 participants using a questionnaire, which was followed by an unstructured interview. It took place in house gardens ( $n = 13$ ) and in garden plots where the gardeners are not members of an allotment garden association ( $n = 18$ ). All participants of this study were recruited through a newspaper announcement. The study focused on the elements ‘knowledge’ and ‘management practices’ of the ResourceComplex ‘garden’. The questionnaire started with an open-ended question that asked for associations with the terms ‘garden’ and ‘soil’. It was followed by questions on soil knowledge. The first questions on knowledge were ‘yes’ or ‘no’ questions. The second part of the knowledge section asked for a self-evaluation using a 5-point Likert Scale. Further, the gardeners were asked about their gardening activities with the answer possibilities ‘never’, ‘yearly’, ‘monthly’, ‘weekly’, and ‘daily’. The questionnaire ended with the common questions concerning age, gender, education, work status, but also travel time to the garden and weekly stays in the garden. The very last question was open-ended, which mostly resulted in a semi-structured interview. All surveys took place in the garden so that the surveyor was able to document the garden use and take notes on the cultivated plants and the presence of compost heaps or raised beds. The open-ended answers were analysed qualitatively, by putting the answers into categories when possible. Due to the small sample size, the statistical analysis of the categorical and ordinal data collected with the questionnaire was limited to descriptive statistics using the statistic language R (R Core Team 2019) and percentages for comparison. The results of the explorative study eventually led to the allotment garden study

of Teuber et al. (2019), which compared allotment gardeners in the federal state capital Stuttgart with allotment gardeners in the rural town Villingen-Schwenningen, both located in the German federal state of Baden-Wurttemberg.

### **The ResourceComplex ‘Garden’ – A Small Explorative Case Study in SW-German Home Gardens and Garden Plots**

The present case study focuses on 31 gardeners. Neither the 18 gardeners tending to garden plots separated from their home nor the 13 home gardeners have to obey rules concerning food production, as would be the case for gardeners in an allotment association. Therefore, they can create any kind of garden, ranging from ornamental to kitchen gardens or to lawn as the only vegetation in the garden. All gardens belong to the Schwarzwald-Baar-Heuberg region in Southwest Germany.

The age distribution in the group tending to garden plots ranges from 34 to 81 years, with an average age of 69 years. Half of the participants were female. One of the gardeners tending to garden plots was still employed fulltime, two were employed half time, and the rest had been retired by the time the study was taking place. The members of this group spent an average of six days a week in their garden, with the range being two to three times a week to daily. The travel time to the respective garden varies between five and 15 minutes with the mean travel time of ten minutes.

The home gardeners’ ages are between 64 and 78 years, with an average age of 70 years. Eight female and five male home gardeners participated in the study. Two home gardeners were still working fulltime; the rest had already been retired. The home gardeners spent an average of six days a week in their garden, with a minimum of one day a week and the maximum of seven days a week.

These results show that both home gardeners and people gardening away from their home on average spend the same amount of time in their garden. Both groups have an average age of 69 to 70 years, but the age range is wider in the group of garden plot users. The employment rate is similar, with most gardeners being retired, which is

Associations with 'garden'	free time/ recreation	planting/ yield	work	flowers
Garden plot	13 (= 72,2%)	4 (= 22,2%)	6 (= 33,3%)	–
Home garden	5 (= 38,5%)	4 (= 30,8%)	–	2 (= 15,4%)

Associations with 'soil'	soil amendment/ fertiliser	plants/ yield	NS ideology	activity of digging or rummaging
Garden plot	7 (= 38,8%)	6 (= 33,3%)	–	1 (= 5,5%)
Home garden	1 (= 7,6%)	1 (= 7,6%)	2 (= 15,4%)	2 (= 15,4%)

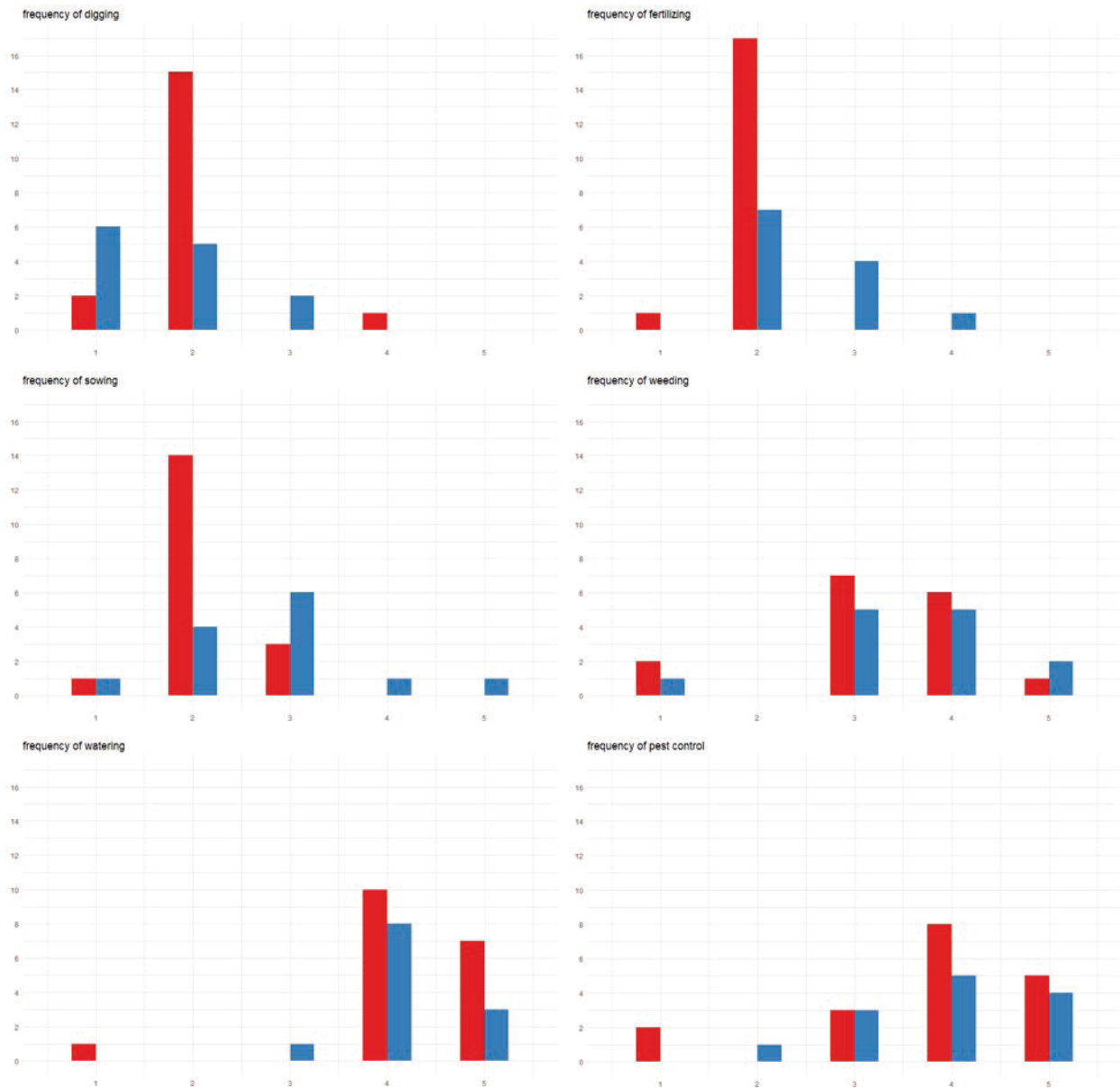
**Tab. 1.** Results of the open-ended question concerning associations with the terms 'garden' and 'soil' divided into respondents from garden plots and from home gardens.

not surprising considering the average ages. A difference is observable in the male to female ratio, with a higher number of female gardeners in the home gardens. Gray et al. (2013, 200) stated that garden work is gendered, with more women than men working in the garden. While in the present study more women than men tended to their home garden, in the garden plots as many women as men were gardening. However, the numbers in general are small, so that more research would be needed to see whether gardening in Germany is a gendered activity. Further, the research of Teuber et al. (2019) indicates that allotment gardeners are often male, as 96 of the 167 respondents were male and 71 female. This might indicate that there is a higher number of male allotment gardeners in Germany. This would be contrary to the finds of Gray et al. (2013, 200) for a home gardening program in California and to other studies on gardening in the Global South which were summarised by Taylor/Lovell (2014, 296). However, the number of respondents in the present study is too small to provide a general conclusion for gardening in Germany.

The first open-ended question asked: what is your association with the terms 'garden' and 'soil'? The gardeners were allowed to give more than one answer (*tab. 1*). The answers to this open-ended question indicate that the gardeners of garden plots seem to have a more consistent approach to gardens and soil, as finding generalised categories for them was unproblematic. The home gardeners,

on the other hand, had very different associations with the two terms. These were so diverse that it was often not possible to find a generalised category for them. Further associations of the home gardeners with the term 'garden' include 'reflection of architecture', 'beauty', 'terrace', and 'deckchair', each stated by one gardener. The home gardeners association with soil also includes among others 'steadfastness', 'down-to-earth', 'humus, sand, loam', and 'smell of soil' each stated by one gardener. The recreational aspect of gardens seems to be greater for garden plots than for home gardens. Even if the terms deckchair and terrace are added to the recreational category for the home gardeners, the percentage of them associating gardens with recreation only amounts to 53.2% and remains lower than that of the garden plot users. While deckchair might point to relaxing in the garden, it is also possible that this was named due to it being in sight during the survey. The terrace could be related to relaxation but also to architecture or the fact that the survey took place there. Thus, neither of these terms was placed into the category 'free time/recreation'. Respondents in the garden plots strongly connect soil with fertiliser and with plants, while two home gardeners immediately connected soil to the blood-and-soil-ideology of the Nazi regime, without any connection between these two gardeners.

The next set of nominal questions aimed at assessing the soil knowledge of the gardeners. Only ten respondents in the garden plots (= 55.5%) but



**Fig. 1.** The frequency in which the gardeners of the garden plots (red) and the home gardeners (blue) dig, fertilise, sow, weed and water their plants, as well as actively control pests such as snails or aphids. The numbers on the x-axis refer to 1 = never, 2 = yearly, 3 = monthly, 4 = weekly, 5 = daily. (data collected by Sandra Teuber, analysed using R Core Team 2019).

eleven home gardeners (= 76.9%) know different soils. Ten respondents tending to garden plots (= 55.5%) and twelve home gardeners (= 92.3%) know about soil erosion. Overall, the home gardeners seemingly possess greater knowledge about soils, as the majority of them knows different soils and the process of soil erosion.

When it comes to the self-evaluation, the home gardeners also seem to be more confident in their capabilities: eight (= 61.5%) claim to be able to assess the soil quality in their garden, while three

(= 23.1%) are unsure and only two (= 15.4%) state that they are rather not able to assess it. The respondents of the garden plots have a higher variety. Seven (= 38.8%) of them state that they are able to assess soil quality, while six (= 33.3%) are unsure about their ability to judge it and five of them (= 27.7%) are (rather) not able to assess it. This is surprising, because the associations with the terms 'soil' and 'garden' gave the impression that the group tending to garden plots had a more direct approach to their soils. However, less than

half of them consider themselves capable of assessing the soil's quality. Analysing the gardening activities might give further insights into this finding.

The home gardeners and the respondents tending to garden plots were all asked about their garden management practices, which included digging, sowing or planting, fertilising, weeding, pest control and watering of the plants. The differences between the groups concerning their engagement with the soil and plants in their gardens are shown in fig. 1. All but three respondents of the garden plot group (= 83.3%) dig on a yearly basis, which points toward a regular engagement with soils in this group. Two respondents of this group stated that they do not dig the soil at all. One person had only started gardening in the year of the survey. As a newcomer, this gardener was busy figuring out what to do and had not yet dug into the soil. The other person had a garden with many fruit trees and bushes so that digging was only required when a new tree or bush was planted. The gardener who digs weekly also had started gardening recently and was creating new plots throughout the garden. Further, the approach there was to try Square-Foot-Gardening, where each plot is repeatedly replanted after it is harvested, with the goal to increase the yield of each area. Only five home gardeners (= 38.5%) dig yearly and two (= 15.4%) dig monthly, which indicates that approximately half of the home gardeners do not regularly work with the soil in their garden. The six home gardeners (= 46.2%) who do not dig, have several reasons for this. One of them owns a land-marked garden, which is maintained by professional gardeners. Another home gardener stated that due to his increasing age the garden is slowly turned into a low maintenance area with trees and wild flowers. Two home gardeners do raised bed gardening, so that digging is not a yearly activity but only has to be done every couple of years. The other two home gardeners tended to their garden but had a bigger focus on perennial flowering plants. Despite the limited work with soils, the home gardeners know about soils and claim to be able to assess soil quality, as stated above. As this is not in congruence with their active engagement with soils, this might be related to their education. Ten home gardeners (= 76.9%) and only two

gardeners cultivating garden plots (= 11.1%) had either obtained the Abitur or a university degree. Thus, their soil knowledge might not be related to working with the material itself but goes back to what they learned in school. Further, interviewer effects need to be considered whenever a survey is performed. As the interviewer was a PhD student, respondents who have not attended university might have responded less confident than if they had talked to someone else. This means that they might have compared their knowledge to the interviewer's knowledge and might have assumed that the experiential knowledge they possess is not the knowledge the interviewer was looking for.

Fertilising is a yearly activity in all but one of the garden plots, but more frequently done in the home gardens, as four gardeners fertilise monthly and one weekly. This might be related to the flowering plants, as these seem to be highly valued so that fertiliser is applied according to the suggestions of the plant producers, which was explained by one home gardener in detail in the unstructured interview after the questionnaire. The more frequent fertilising in home gardens shows that the notion of Taylor/Lovell (2014, 291) of negative ecological effects provided by gardens could be right. As fertiliser is used more frequently in the home gardens than in the garden plots, the infiltration could lead to high concentrations of potassium, nitrogen and phosphorus in the garden soils. These kinds of negative externalities of gardens were shown by Dewaelheyns et al. (2013, 31 f.), whose analyses of garden soils showed higher phosphorus levels than needed in a garden.

Sowing, weeding, watering and pest control are regular activities in both garden forms with minor differences between them. Sowing is done more often in the home gardens than in the garden plots, with six home gardeners sowing monthly, one weekly and one daily.

The knowledge about soils and soil-plant-interactions was further discussed at the end of the questionnaire, where an open-ended question gave the opportunity for a semi-structured interview. Ten home gardeners (= 76.9%) and eight gardeners of the garden plot group (= 44.4%) described in detail which plants they cultivate and what cultivation practices they use. Six home gardeners (= 46.2%) and seven respondents who tend



to garden plots (= 38.8%) talked about soils and their soil management practices which include the use of compost, manure, green manure and regularly loosening up the soil. With one gardener of the garden plot group, this led to a discussion about the depletion of soils on agricultural fields, and another one of this group talked about the importance of oxygen in soils. These semi-structured interviews show that both, the home and the garden plot gardeners have knowledge about soils and the soil-plant-interactions, even though they gave different answers in the questionnaire section about soil knowledge. However, similar to the results of Teuber et al.'s (2019) allotment study, the garden plot group of this explorative study seemingly relies on experiential knowledge, which they gained through trial-and-error experiments in their gardens.

The overall results of the present study suggest that the gardeners have specific knowledge about soils and plants. However, differences among them exist concerning soil knowledge and the direct contact with soils in form of management practices. Considering that knowledge and management practices are part of the ResourceComplex 'garden', based on this observation two different groups of people exist who identify as gardeners. The home gardeners have a greater knowledge about soils, and know about processes that are not directly connected to the garden, such as soil erosion. The gardeners cultivating garden plots away from their home also have knowledge about their soils, but it seems to be connected to the gardening practices and experiences with the soils there, as the interviews after the questionnaire suggested. On the other hand, more garden plot owners than home gardeners actively engage with the soil in their garden, as the frequency of digging indicates. Differences in management practices are also observable in the frequency of fertilising. By using the ResourceComplex approach and focusing on the elements knowledge and management practices, the identification of different social units in the German gardening community was possible. If the results of Teuber et al.'s (2019) allotment garden association study with 167 participants are also considered, the differences between home gardens and gardens away from one's home are reinforced. This study

differentiated between urban and rural allotment gardens. The result is that 79.4% in the urban and 82.9% in the rural allotments dig once or twice a year (Teuber et al. 2019). Thus, the garden plot users of the present explorative study seem to have similar management practices to the ones of Teuber et al.'s (2019) study. The home gardeners on the other hand dig less often, but sow and fertilise more. This might be related to ornamental plants. The study of Gaston et al. (2005, 396 f.) indicated that the neighbours' opinion mattered to the gardeners in their study. This could be an explanation for the more frequent sowing and fertilising in the home gardens of the present study, because annual flowering plants need to be sown throughout the year, but an aesthetically pleasing garden might be important for the home gardeners. However, as the present findings concerning home gardeners rely on a very limited number of participants, the informative value needs to be examined critically. Even more so, as all participating home gardeners had ornamental or kitchen garden plots. This means that there are no accounts for home gardens where lawn is the main vegetation. Therefore, the results on home gardens probably contain a bias and an overrepresentation of people who are tending to ornamental or kitchen gardens. Thus, no statement about people can be made, who own a home garden made up of lawn. However, the latter might not identify as gardeners in the first place, which would explain why they did not sign up for the study after its announcement in a regional newspaper.

Coming back to the SFB 1070 resource concept, this indicates that the ResourceComplex 'garden' leads to the identification of several groups of gardeners within contemporary Southwest Germany. While there are users of gardens with lawn, they might not refer to themselves as gardener, and thus did not participate in the study. Home gardeners who have ornamental or vegetable plots identify as gardeners, but have different management practices than gardeners who tend to garden plots separated from their home. The people tending to a garden plot also identify as gardeners but have a different knowledge about soils and soil-plant interaction than the home gardeners with ornamental or kitchen gardens. Thus, the ResourceComplex 'garden' has different characteristics in the two

gardening groups analysed for this chapter. The knowledge about soil differs between the two garden forms despite the fact that all gardeners are of roughly the same age, attended school in Germany and live in the same region. Further, the initial associations with the terms 'garden' and 'soil' indicated that the garden plot group has a consistent understanding of both terms, while the home gardeners associate very different things with them. This means that by investigating specific elements of one ResourceComplex, a comparison of different groups within society seems to be possible. While the presented example used gardens in contemporary Germany, where great similarities were expected, a similar comparison might be possible through time or over greater distances – and maybe even between disciplines.

### **Perspectives for Interdisciplinary Research Using the ResourceComplex Approach**

The example showed how the ResourceComplex approach enables the comparison of different groups within society with each other. It also illustrated that communication between scientists from different disciplines is necessary to understand the intricate connections between the elements of a ResourceComplex – and ideally interdisciplinary collaboration. The latter can be challenging as scientists of different disciplines are educated according to their disciplinary agenda and learn a specific approach to any research question. Andersen (2016) explained that any scientific discipline can simultaneously be understood as 'an epistemic unit consisting of a set of closely related cognitive resources such as, for example, concepts, models and theories, and as a social unit consisting of highly similar experts who were employing and at the same time developing their shared cognitive resources' (Andersen 2016, 2). Thus, the scientific community of a discipline agrees on research questions and their solutions (Andersen 2016, 2). However, this creates the problem of circularity, as common conceptions are shared within a disciplinary community and the community consists of scientists who share them (Kuhn 2012, 175). Further, as the community consists of specialists who underwent

the same training and learned the same lessons, communication within the community is fruitful, while communication with specialists from other sciences often leads to misunderstandings and disagreement between the involved scientists (Kuhn 2012, 176). This was also observed during the study of the ResourceComplex 'garden', as the involved soil scientists had a different set of theories, methods and concepts than for example the cultural anthropologists. Still, interdisciplinary collaboration happened through the use of the ResourceComplex approach and led to a better understanding on how resources come into being, are used and valued, and in turn influence the group that uses them. Andersen states that for interdisciplinary collaboration, scientists working together need something that combines the 'cognitive resources that are distributed among them and which they do not all possess individually' (Andersen 2016, 6). She implies that further expertise is needed to achieve this collaboration, than only the disciplinary based expertise of the involved scientists (Andersen 2016, 6). The ResourceComplex approach could be seen as such a tool, which in a first step enables scientists from different disciplines to communicate with each other, despite the different backgrounds. By refining this analytical tool, it could eventually lead to an interdisciplinary study, where scientists from different disciplines investigate elements of one ResourceComplex and share their insights to understand the ResourceComplex as a whole. Turning back to gardens, this means that soil scientists analyse the soil, sociologists and cultural anthropologists give insights into knowledge generation and different orders of knowledge, and biologists and botanists provide input on cereals, vegetables and fruits and their requirement. Political scientists and economists analyse the impact of the political and economic system on gardens, and cartographers might analyse the distribution of soil types and the effects of different catchment areas. This would lead to a holistic analysis of the investigated ResourceComplex and would generate a better knowledge of the research objective and the interactions of the different resources and elements with each other. A perspective for future research could be that the ResourceComplex approach enables scientists from different disciplines to develop

a new and interdisciplinary research question. This was already suggested by Teuber/Schweizer (2020) as a benefit of this approach. The present case study indicates that this might be possible if more work is put into a further development of this tool.

**Sandra Teuber**

University of Tübingen  
SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
sandra.teuber@uni-tuebingen.de

## Bibliography

- Andersen 2016*: H. Andersen, Collaboration, Interdisciplinarity, and the Epistemology of Contemporary Science. *Studies in History and Philosophy of Science* 56, 2016, 1–10.
- Appel et al. 2011*: I. Appel/C. Grebe/M. Spithöver, Aktuelle Garteninitiativen. Kleingärten und neue Gärten in deutschen Großstädten (Kassel 2011).
- Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. K. Scholz/J. Staecker, Resource-Cultures. A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (eds.), *Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution, and Consumption in Late Prehistory and Early History* 35 (Budapest 2015) 39–50.
- Berkes/Folke 1998*: F. Berkes/C. Folke, Linking Social and Ecological Systems for Resilience and Sustainability. In: F. Berkes/C. Folke (eds.), *Linking Social and Ecological Systems. Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience* (Cambridge 1998) 1–25.
- BKleinG 28.02.1983*: Bundeskleingartengesetz. BKleingG, last updated 28.02.1983, <<http://www.gesetze-im-internet.de/bkleingg/index.html>> (last access 08.12.2019).
- Bundesverband Deutscher Gartenfreunde e.V. 2019*: Bundesverband Deutscher Gartenfreunde e.V., Zahlen und Fakten, <<http://www.kleingarten-bund.de/de/portrait/zahlen-und-fakten/>> (last access 19.06.2017).
- Calvet-Mir et al. 2016*: L. Calvet-Mir/H. March/H. Nordh/J. Pourias/B. Cakovská, Motivations behind Urban Gardening. ‚Here I Feel Alive‘. In: S. Bell/R. Fox-Kämper/N. Keshavarz/M. Benson/S. Caputo/S. Noori/A. Voigt (eds.), *Urban Allotment Gardens in Europe* (New York 2016) 320–341.
- Cannon et al. 2005*: A. R. Cannon/D. E. Chamberlain/M. P. Toms/B. J. Hatchwell/K. J. Gaston, Trends in the Use of Private Gardens by Wild Birds in Great Britain 1995–2002. *Journal of Applied Ecology* 42, 2005, 659–671.
- Dewaelheyns et al. 2013*: V. Dewaelheyns/A. Elsen/H. Vandendriessche/H. Gulinck, Garden Management and Soil Fertility in Flemish Domestic Gardens. *Landscape and Urban Planning* 116, 2013, 25–35.
- Dewaelheyns et al. 2014*: V. Dewaelheyns/E. Rogge/H. Gulinck, Putting Domestic Gardens on the Agenda Using Empirical Spatial Data. The Case of Flanders. *Applied Geography* 50, 2014, 132–143.
- Dewaelheyns et al. 2018*: V. Dewaelheyns/A. Jakobsson/K. Saltzman, Strategic Gardens and Gardening. Inviting a Widened Perspective on the Values of Private Green Space. *Urban Forestry & Urban Greening* 30, 2018, 207–209.
- Fragkias et al. 2013*: M. Fragkias/B. Güneralp/K. C. Seto/J. Goodness, A Synthesis of Global Urbanization Projections. In: T. Elmqvist/M. Fragkias/J. Goodness/B. Güneralp/P. J. Marcotullio/R. I. McDonald/S. Parnell/M. Schewenius/M. Sendstad/K. C. Seto/C. Wilkinson (eds.), *Urbanization, Biodiversity and Ecosystem Services. Challenges and Opportunities. A Global Assessment* (Dordrecht 2013) 409–435.
- Galluzzi et al. 2010*: G. Galluzzi/P. Eyzaguirre/V. Negri, Home Gardens. Neglected Hotspots of Agro-Biodiversity and Cultural Diversity. *Biodiversity and Conservation* 19, 2010, 3635–3654.

- Gaston et al. 2005*: K. J. Gaston/R. M. Smith/K. Thompson/P. H. Warren, Urban Domestic Gardens II. Experimental Tests of Methods for Increasing Biodiversity. *Biodiversity and Conservation* 14, 2005, 395–413.
- Gray et al. 2013*: L. Gray/P. Guzman/K. M. Glowa/A. G. Drevno, Can Home Gardens Scale up into Movements for Social Change? The Role of Home Gardens in Providing Food Security and Community Change in San Jose, California. *Local Environment* 19, 2013, 187–203.
- Griggs et al. 2013*: D. Griggs/M. Stafford-Smith/O. Gaffney/J. Rockstrom/M. C. Öhmann/P. Shyamsundar/W. Steffen/G. Glaser/N. Kanie/I. Noble, Comment. Sustainable Development Goals for People and Planet. *Nature* 495, 2013, 305–307.
- Gudeman 2001*: S. F. Gudeman, *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture* (Malden/Massachusetts 2001).
- Gunderson 2003*: L. H. Gunderson, Adaptive Dancing. Interactions between Social Resilience and Ecological Crises. In: F. Berkes/J. Colding/C. Folke (eds.), *Navigating Social-Ecological Systems. Building Resilience for Complexity and Change* (Cambridge 2003) 33–52.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‘Resource Turn’. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *Resource-Cultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5* (Tübingen 2017) 13–23.
- Hodder 2012*: I. Hodder, *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* (Chichester/West Sussex 2012).
- Holland 1992*: J. H. Holland, Complex Adaptive Systems. *Daedalus* 121, 1992, 17–30.
- Holling et al. 2002*: C. S. Holling/L. H. Gunderson/G. D. Peterson, Sustainability and Panarchies. In: L. H. Gunderson/C. S. Holling (eds.), *Panarchy. Understanding Transformations in Human and Natural Systems* (Washington/D.C. 2002) 63–103.
- Ingold 2011*: T. Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (London 2011).
- Keshavarz/Bell 2016*: N. Keshavarz/S. Bell, A History of Urban Gardens in Europe. In: S. Bell/R. Fox-Kämper/N. Keshavarz/M. Benson/S. Caputo/S. Noori/A. Voigt (eds.), *Urban Allotment Gardens in Europe* (New York 2016) 8–32.
- Kuhn 2012*: T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions. 50<sup>th</sup> Anniversary Edition* (Chicago 2012).
- Lansing 2003*: J. S. Lansing, Complex Adaptive Systems. *Annual Review of Anthropology* 32, 2003, 183–204.
- Latour 1999*: B. Latour, On Recalling ANT. *The Sociological Review* 47, 1999, 15–25.
- Loram et al. 2007*: A. Loram/J. Tratalos/P. H. Warren/K. J. Gaston, Urban Domestic Gardens X. The Extent & Structure of the Resource in Five Major Cities. *Landscape Ecology* 22, 2007, 601–615.
- McCormack et al. 2010*: L. A. McCormack/M. N. Laska/N. I. Larson/M. Story, Review of the Nutritional Implications of Farmers’ Markets and Community Gardens. A Call for Evaluation and Research Efforts. *Journal of the American Dietetic Association* 110, 2010, 399–408.
- Millennium Ecosystem Assessment 2005*: Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-Being. Synthesis* (Washington/D.C. 2005).
- Nilsen 2014*: M. Nilsen, *The Working Man’s Green Space. Allotment Gardens in England, France, and Germany, 1870–1919* (Charlottesville 2014).
- R Core Team 2019*: R Core Team, *R. A Language and Environment for Statistical Computing* (Vienna 2019).
- Sachs 2012*: J. D. Sachs, From Millennium Development Goals to Sustainable Development Goals. *The Lancet* 379, 2012, 2206–2211.



- Schweizer 2018*: B. Schweizer, Dinge in Gräbern – Artefakte als Ressourcen. In: S. Wefers/I. Balzer/M. Augstein/J. Fries-Knoblach/C. Later/K. Ludwig/C. Tappert/P. Trebsche/J. Wiethold (eds.), KunstHandWerk. Beiträge der 26. Tagung der AG Eisenzeit gemeinsam mit der Keltenwelt am Glauberg und der hessenARCHÄOLOGIE im Landesamt für Denkmalpflege Hessen in Bad Salzhausen, 3.–6. Oktober 2013. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 84 (Langenweißbach 2018) 193–205.
- Sierra-Guerrero/Amarillo-Suárez 2017*: M. C. Sierra-Guerrero/A. R. Amarillo-Suárez, Socioecological Features of Plant Diversity in Domestic Gardens in the City of Bogotá, Colombia. *Urban Forestry & Urban Greening* 28, 2017, 54–62.
- Taylor/Lovell 2014*: J. R. Taylor/S. T. Lovell, Urban Home Food Gardens in the Global North. *Research Traditions and Future Directions. Agriculture and Human Values* 31, 2014, 285–305.
- Teuber et al. 2015*: S. Teuber/P. Kühn/T. Scholten, BodenKulturen – die Bodennutzung in Mitteleuropa im Wandel der Zeit. In: G. Wessolek (ed.), *Von ganz unten. Warum wir unsere Böden besser schützen müssen* (München 2015) 259–272.
- Teuber et al. 2017*: S. Teuber/J. J. Ahlrichs/J. Henkner/T. Knopf/P. Kühn/T. Scholten, Soil Cultures – the Adaptive Cycle of Agrarian Soil Use in Central Europe. *An Interdisciplinary Study Using Soil Scientific and Archaeological Research. Ecology and Society* 22(4).13, 2017.
- Teuber et al. 2019*: S. Teuber/K. Schmidt/P. Kühn/T. Scholten, Engaging with Urban Green Spaces. A Comparison of Urban and Rural Allotment Gardens in Southwestern Germany. *Urban Forestry & Urban Greening* 43, 2019, 126381.
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (eds.), *Waters. Conference Proceedings for ‘Waters as a Resource’ of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). RessourcenKulturen 11* (Tübingen 2020) 9–19.
- United Nations 2019*: United Nations, Sustainable Development Goals, <<https://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/>> (last access 05.09.2019).
- van den Berg et al. 2010*: A. E. van den Berg/M. van Winsum-Westra/S. de Vries/S. M. E. van Dillen, Allotment Gardening and Health. A Comparative Survey among Allotment Gardeners and their Neighbors without an Allotment. *Environmental Health. A Global Access Science Source* 9, 2010, 1–12.

Jan Johannes Miera

## Räume – Ressourcen – Rituale

### Gedanken zur Konstruktion einer liminalen Landschaft während der Urnenfelderzeit und der vorrömischen Eisenzeit im Südwesten der Schwäbischen Alb

Schlüsselwörter: Landschaftsarchäologie, Geographische Informationssysteme (GIS), Ritualtheorie, Liminalität, Heidentor von Egesheim, Urnenfelderzeit, Vorrömische Eisenzeit

#### Danksagung

Herzlichen Dank an zwei anonyme Gutachter\_innen für ihre Anmerkungen zur Verbesserung einer früheren Fassung dieses Beitrages.

#### Zusammenfassung

Ausgehend von einer kritischen Betrachtung des Konzeptes des „Naturheiligtums“ wird im vorliegenden Beitrag die kulturelle Konstruktion von Landschaften in prähistorischen Gesellschaften diskutiert. Als Fallbeispiel dient das Heidentor von Egesheim im Landkreis Tuttlingen und dessen Bedeutung für die Besiedlung des Großen Heuberges von der Urnenfelderzeit bis zum Ende der Latènezeit. Bei dem Arbeitsgebiet handelt es sich um einen klar umgrenzten Naturraum, der zu allen Seiten hin durch Flusstäler von benachbarten Landschaften abgegrenzt wird. Auf der Basis einer archäologischen Quellenkritik wird die Fundstellenverteilung evaluiert und der geborgene Fundstoff ausgewertet. Für den Großen Heuberg lässt sich ein sehr guter Forschungsstand feststellen. Angesichts zahlreicher Geländebegehungen und Luftbildprospektionen kann davon ausgegangen

werden, dass die materiellen Hinterlassenschaften der prähistorischen Besiedlung weitestgehend erfasst wurden, sodass aus der Fundstellenverteilung Aussagen über Siedlungsdynamiken sowie die Konstruktion von Landschaften abgeleitet werden können. Nach einer Zusammenstellung von theoretisch begründbaren Indizien zur Identifikation von rituellen Aktivitäten können das Heidentor und zwei weitere Fundstellen als Ritualorte beschrieben werden. Unter Berücksichtigung des Konzeptes der Liminalität und mit Hilfe von ergänzenden Sichtfeldanalysen wird aufgezeigt, dass die rituelle Nutzung des Heidentores mit einer spezifischen Landschaftskonzeption des Großen Heuberges einhergegangen ist. Bereits in der Urnenfelderzeit zeichnet sich ab, dass das Heidentor abseits übriger Fundstellen in einem fundleeren Bereich liegt. Aus der hallstattzeitlichen Fundstellenverteilung lassen sich drei Landschaften ableiten: eine „Landschaft der Lebenden“ mit Siedlungen und Grabhügeln auf der Westseite des Großen Heuberges, auf der Ostseite eine „Landschaft der Ahnen“, in der ausschließlich Grabhügel erfasst wurden und letztlich das „Nichts“, der fundleere Bereich im direkten Umfeld des Heidentores. Das „Nichts“ wird bis zum Ende der Nutzung dieses Ritualortes in der mittleren Latènezeit aufrechterhalten. In der Spätlatènezeit wird erstmals eine Siedlung gegründet, die im potentiellen Sichtfeld des Heidentores liegt. Durch den integrativen Einsatz von Quellenkritik, Theorie und räumlichen Analysen ist es somit möglich, ein Netzwerk aus Orten, Dingen und Praktiken zu

erfassen, welches bei einer schlichten Deutung der Fundstelle als „Naturheiligtum“ nicht hätte identifiziert werden können.

## Summary

Starting from the critical review of the ‘natural sanctuaries’ concept (German: Naturheiligtümer), this article discusses the cultural construction of landscapes for prehistoric societies. The Heidentor (‘Pagan’s Gate’) near Egesheim in the district of Tuttlingen and its significance for the settlement of the Great Heuberg (German: Großer Heuberg) from the Urnfield period to the end of the La Tène period serves as a case study. Based on an archaeological source criticism, the site distribution is evaluated and the recovered material is analysed. Due to numerous field and aerial surveys, it can be assumed that the material remains of prehistoric settlements have been recorded to the greatest extent possible. Thus, statements on settlement dynamics and the construction of landscapes can be derived from the distribution of sites. After a compilation of criteria for the identification of ritual activities, the Heidentor and two additional sites can be described as ritual sites. By using the concept of liminality and supplementing it with viewshed analyses, it is argued that the ritual use of the Heidentor probably was accompanied by a specific landscape concept of the Great Heuberg. During the Urnfield period, the Heidentor was located away from contemporary sites. Three landscapes can be derived from the distribution of Hallstatt period sites: a ‘Landscape of the Living’ with settlements and burial mounds on the western side of the Great Heuberg, on the eastern side a ‘Landscape of the Ancestors’ in which only burial mounds were recorded, and finally a ‘Void’, an empty area in the immediate vicinity of the Heidentor. It is argued that this empty area may have been deliberately maintained until the end of the use of the Heidentor in the middle La Tène period. During the Late La Tène period, for the first time a settlement is founded in the potential viewshed of the Heidentor. Through the integrative use of source criticism, theory and spatial analysis, it is, thus, possible to grasp a network of places, things and practices that could not have been identified

if the Heidentor had simply been interpreted as a ‘natural sanctuary’.

## 1. Einleitung

Bereits im frühen 20. Jh. hat Eugen Mogk darauf hingewiesen, dass in prähistorischer Zeit unterschiedliche Arten von Ritualorten genutzt wurden: (I) künstlich errichtete Strukturen und (II) ausgewählte Punkte in der Landschaft, an denen keine oder nur minimale Veränderungen vorgenommen wurden (Mogk 1915, 481; 1916, 494 f.). Spätestens seit dem Aufsatz von Armin Stroh über den Maximilianfelsen gelten „von Menschen genutzte unveränderte Formen der Erdoberfläche“ als eine eigenständige Kategorie (Stroh 1962, 45). Seit den 1980er Jahren werden Fundstellen dieser Art häufig als „Naturheiligtümer“ bezeichnet (Dehn 1981; Schauer 1981; Stroh 1983; Müller 1993; Schauer 1996; Pankau 2008; Wieland 2012). Kennzeichnend für den Umgang mit dieser Fundstellengattung ist eine scheinbare Selbstevidenz. Wie Thomas Meier und Petra Tillessen (2014, 66) aufzeigen konnten, werden die theoretischen Kriterien zur Identifikation von „Naturheiligtümern“ nur selten benannt. Zumeist findet sich nicht mehr als der Hinweis, dass „Naturheiligtümer“ in Gestalt von Höhlen, Mooren, großen Steinen usw. in Erscheinung treten können (Dehn 1981, 373 f.; Maier 1984; Schauer 1996; Kossack 1999, 132–134). Im Kern geht das Konzept des „Naturheiligtums“ auf einen Aufsatz von Carsten Colpe über „Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen“ zurück (Colpe 1970; Meier/Tillessen 2014, 60–69). Darin postulierte Colpe eine „Dialektik des Heiligen“. Demnach könne jede natürliche Erscheinungsform eine „Chiffre des Heiligen“ sein (Colpe 1970, 29). Ihm zufolge kann der Mensch „Heiligtümer“ weder erschaffen noch auswählen. Das „Heilige“ könne nur „entdeckt“ werden. Für Colpe ist die Allgegenwärtigkeit des „Heiligen“ somit eine *conditio sine qua non*: „Was einen Ort zum Heiligtum macht, sein *genus proximum* also, [...] ist das Heilige“ (Colpe 1970, 19). Diese Perspektive befreie „von der falschen Fixierung, dass an einem bestimmten Ort kein Heiligtum gewesen sein kann“ (Colpe 1970,

33). Stattdessen würde sich das „Heilige“ solange an einer Fundstelle manifestieren, bis das Gegenteil bewiesen wurde. Grundsätzlich müsse nach der Devise *in dubio pro deo* verfahren werden (Colpe 1970, 29).

Zumindest in theoretischen Arbeiten über den archäologischen Umgang mit Ritualen und Religion ist die praktische Anwendbarkeit dieser Überlegungen hinterfragt worden (Bemmann/Hahne 1992, 32–34; Zipf 2003, 20; Eggert 2015, 266). So kann mit Hinblick auf die epistemologischen Grundlagen der Prähistorischen Archäologie das „Heilige“ nicht *per se* für jede Fundstelle postuliert werden, weil archäologische Quellen nicht selbstevident, sondern fragmentarisch und mehrdeutig sind (Eggert 2015, 264; Miera 2019, 2 f.). In der Folge sind immaterielle Informationen, die für religiöse Glaubenssysteme und Praktiken relevant waren, unwiederbringlich verschwunden (Leach 1966a, 407; Zipf 2003, 20; Eggert 2015, 264 f.). Ferner ist seitens der Landschaftsarchäologie die Dichotomie von Kultur und Natur, welche das Konzept des „Naturheiligtums“ impliziert, kritisiert worden (Gramsch 1996; 2003; Meier 2009). Es handelt sich hierbei um ein kulturelles Konstrukt aus der Neuzeit (Bargatzky 1986, 13–23; Groh/Groh 1991; Bargatzky 2008; Scheid 2015; Morgain 2018; Schützeichel 2019).

Der vorliegende Beitrag knüpft an diese Überlegungen an und diskutiert die Konstruktion von Räumen in prähistorischen Gesellschaften. Als Fallbeispiel wird das Heidentor von Egesheim im Landkreis Tuttlingen auf dem Großen Heuberg herangezogen. Diese Fundstelle ist wiederholt als „Naturheiligtum“ bezeichnet worden (Bauer/Kuhnen 1993; 1995; Müller 2002, 177 f.; Dürr 2012, 208; Wieland 2012). Ausgehend von einer quellenkritischen Betrachtung der Fundstelle und des Forschungsstandes für den Großen Heuberg wird durch den kombinierten Einsatz theoretischer Überlegungen zu Liminalität und archäologischen Möglichkeiten zur Identifikation von Ritualen sowie durch den Einsatz Geographischer Informationssysteme eine neue Interpretation für das Heidentor und dessen Beziehung zur umliegenden Landschaft erarbeitet. Es folgen zunächst eine Darstellung des Arbeitsgebietes und eine Erläuterung der Methoden. Im Anschluss werden die einzelnen Ergebnisse vorgestellt und im Diskussionsteil zu

einer Synthese zusammengefügt. Den Abschluss bildet ein kurzes Resümee.

## 2. Arbeitsgebiet

### 2.1. Der Große Heuberg

Der Große Heuberg ist ein Naturraum im Südwesten der Schwäbischen Alb (Huttenlocher 1962; 1964). Es handelt sich um eine Hochfläche mit einer maximalen Ausdehnung von 10 x 20 km, die ungefähr eine Fläche von 110 km<sup>2</sup> umfasst. Kennzeichnend für diese Landschaft sind zwei Sporne: der Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen auf der Westseite und die Oberburg bei Egesheim auf der Ostseite. Der Große Heuberg wird durch Flusstäler eingerahmt: Im Westen durch das Tal mit den Flüssen Prim und Faulenbach, im Süden durch die Donau, im Osten durch die Bära und im Norden durch die Untere Bära. Mittig auf der Hochfläche entspringt der Fluss Lippach, welcher nach Süden zur Donau fließt und somit den Großen Heuberg in eine westliche und eine östliche Hälfte teilt. Das Hochplateau erreicht eine Höhe von bis zu 1000 m ü. NN und gehört deshalb zu den höchsten Bereichen der Schwäbischen Alb (Huttenlocher 1962, 157). Aufgrund der geologischen Beschaffenheit handelt es sich um eine Karstlandschaft (vgl. Gradmann 1964, 276–284). Kennzeichnend sind zudem steinreiche, flachgründige und wasserdurchlässige Rendzinen, die nur mit Einschränkungen für agrarwirtschaftliche Zwecke genutzt werden können und aus diesem Grund vornehmlich mit Wald und Wiesen bestanden sind (Schalch 1908, 76 f.; Lazar 2005, 32, 34; Lazar/Rilling 2006, 50). Typisch für das Klima dieses Naturraumes ist eine Kombination aus hohen Niederschlägen (ca. 1000 mm), niedrigen Temperaturen im Jahresmittel (ca. 6°C) und durchschnittlich 130–145 Frosttagen pro Jahr (Gradmann 1964, 300; Deutscher Wetterdienst 2019).

### 2.2. Das Heidentor von Egesheim, Lkr. Tuttlingen

Das Heidentor ist eine natürliche Felsformation in Form eines sechs Meter hohen und vier Meter



breiten Tors (*Abb. 1*). Es befindet sich im nordöstlichen Bereich des Großen Heuberges oberhalb des Dorfes Egesheim. Dort steht das Tor am Rand der Oberburg auf einem nach Norden ausgerichteten Steilhang, auf einer Höhe von ca. 925 m ü. NN. Das Gefälle erreicht hier eine Neigung von mehr als 50° (Durst 1905, 13; Biel 1987, 236 f.; Dehn 1992, 102, 104).

### 3. Methoden

#### 3.1. Archäologische Quellenkritik

##### 3.1.1. Auswertung zum Forschungsstand und Aussagefähigkeit der überlieferten Quellen

Eine grundlegende Voraussetzung für die Analyse der prähistorischen Raumgestaltung auf dem Großen Heuberg ist eine Aufarbeitung der archäologischen Forschungsgeschichte in dieser Landschaft. In diesem Rahmen wird untersucht, wo und zu welchen Zeitpunkten verschiedene Personen oder Institutionen Feldarbeiten durchgeführt haben. Ausgehend von diesen Feststellungen lässt sich die Verteilung der Fundstellen evaluieren und die Zuverlässigkeit der hieraus ableitbaren Siedlungsdynamiken einschätzen. Im Hinblick auf das Heidentor wird die Literatursauswertung der Frage nachgehen, ob der aktuelle Forschungsstand ausreicht, um Aussagen über die Nutzung dieses Ortes und dessen Beziehung zu den Fundstellen aus der näheren Umgebung treffen zu können.

##### 3.1.2. Chronologische Darstellung des Fundstoffes

Komplementär zu diesen Auswertungen wird der urnenfelder-, hallstatt- und latènezeitliche Fundstoff präsentiert. Im Vordergrund stehen die Verteilung der Fundstellen auf der Hochfläche sowie die Erkenntnisse über Ressourcennutzung, die aus den archäologischen Untersuchungen gewonnen werden konnten. Separat erfolgt für das Heidentor und die Oberburg eine chronologische Darstellung der materiellen Hinterlassenschaften und den hieraus ableitbaren Nutzungsphasen. Diese

Beschreibungen bilden die Grundlage für eine Diskussion der Raumnutzung mit dem Konzept der Liminalität.

### 3.2. Theoretische Grundlagen

#### 3.2.1. Archäologische Indizien für rituelle Handlungen

Einen Einblick in die kulturelle Konstruktion von Räumen bietet neben der Verteilung von Siedlungen und Bestattungspätzen auch der Nachweis von rituellen Handlungen. Um die Existenz solcher Aktivitäten auf dem Großen Heuberg überprüfen zu können, werden im Folgenden Kriterien zusammengestellt, die eine Identifikation von Ritualen auf Basis materieller Hinterlassenschaften ermöglichen.

Wegweisend für die Erforschung prähistorischer Rituale und Religionen in der angelsächsischen Archäologie sind die Überlegungen, welche seit der Mitte der 1980er Jahre von Colin Renfrew vorgelegt wurden (Renfrew 1985; 1994; Renfrew/Bahn 2001, 408 f.; Renfrew 2007). Die von ihm formulierten Kriterien decken vier Bereiche ab.

(I) Steigerung von Aufmerksamkeit: Kennzeichnend für die Teilnahme an Ritualen sind Zustände religiöser Erregung sowie eines erhöhten Bewusstseins. Erreicht werden diese unter anderem dadurch, dass Rituale zu festgelegten Zeiten an ausgewählten Orten stattfinden und einen vorbestimmten Ablauf besitzen. Eine Steigerung der Aufmerksamkeit kann ferner durch die Stimulation der menschlichen Sinne hervorgerufen werden. Archäologisch manifestiert sich dieses Kriterium durch die Wahl besonderer Orte wie etwa Berggipfel, Höhlen, Haine, Quellen oder Gebäude, die sich durch ihre Lage bzw. Bauweise von den üblichen Strukturen unterscheiden. Charakteristisch für rituell genutzte Orte kann die Anwesenheit von Altären, Bänken, Teichen, Wasserbecken, Feuerstellen oder Opfergruben sein, ferner der Einsatz von besonderen Gefäßen oder Lampen. Zudem können diese Orte durch die Wiederholung von Symbolen auffallen, d. h. durch Redundanz (Renfrew 1985, 16–19; 1994, 51; 2007, 114 f.). (II) Kennzeichen von liminalen Räumen: Rituale werden in Übergangszonen durchgeführt, die sich



**Abb. 1.** Das Heidentor von Egesheim, Landkrs. Tuttlingen (Foto: Chris Miera, 2016).

durch eine besondere Atmosphäre von alltäglich genutzten Räumen unterscheiden. Je nach Inhalt, können rituelle Handlungen an öffentlichen Plätzen durchgeführt werden, weil sie gesehen werden müssen, oder an versteckten Orten, weil sie einem kleinen Personenkreis vorbehalten sind. Rituell genutzte Orte besitzen eine besondere Atmosphäre. Sie können als mysteriös oder sogar bedrohlich empfunden werden. Zudem sind diese Orte oftmals mit besonderen Vorstellungen von ritueller bzw. religiöser Reinlichkeit verbunden, d. h. durch die An- bzw. Abwesenheit bestimmter Dinge oder Verhaltensweisen wird die Funktionalität der Ritualorte gewährleistet (Renfrew 1985, 16–19; 1994, 51; 2007, 114 f.). (III) Gegenwart des Transzendenten und dessen symbolischer Fokus: Das Gelingen eines Rituals kann eine für die teilnehmenden Personen erfahrbare Anwesenheit von Göttern oder transzendenten Kräften voraussetzen, zum Beispiel in Form von Symbolen, Bildern, Plastiken oder versteckt in zur Schau gestellten Behältnissen. Denkbar sind Tiersymboliken, Mischwesen und Referenzen auf Bestattungsrituale (Renfrew 1985, 13 f., 18 f., 22–24; 1994, 51 f.; 2007, 114 f.). (IV) Teilnahme und Darbietung: Zu der aktiven Partizipation an Ritualen können spezifische Bewegungen, Tanz, Musik, Gebärden oder Nahrungsmittel bzw. Halluzinogene gehören, die am Ritualort selbst ikonographisch dokumentiert sind. Des

Weiteren sind materielle Opfer in Form von ausgewählten Objekten, Nahrungsmitteln, Flüssigkeiten, Votiven, Tieren oder sogar Menschen möglich. Die Darbietung von materiellen Opfern kann mit deren Zerstörung einhergehen. Kennzeichnend für Rituale können die Opferung von Wertobjekten oder große Investitionen in die Architektur des Ritualortes sein (Renfrew 1985, 16, 18 f.; 1994, 52; 2007, 114 f.).

Manfred K. H. Eggert formulierte auf der Basis von Überlegungen des Religionswissenschaftlers Carsten Colpe (1970), des Archäologen Michael Müller-Wille (1989) sowie ethnographischen Studien insgesamt vier archäologische Kriterien zur Bestimmung von Ritualorten (Eggert 2015, 264–267, Abb. 5).

(I) Das Kriterium der Topographie bzw. der Außergewöhnlichkeit: Dieses Kriterium geht davon aus, dass zumindest ein Teil der rituellen Handlungen an ausgewählten Lokalitäten durchgeführt wurde. In diesem Sinne können auffällige topographische Positionen in der Landschaft, zum Beispiel Moore, Seen, Flüsse, Quellen, abgelegene Bergregionen, Pässe, Felstürme, Höhlen sowie kleine Inseln einen Hinweis auf rituelle Handlungen liefern. (II) Das Kriterium des archäologischen Materials: Dieses Kriterium bezieht sich auf charakteristische Kombinationen bzw. Spektren von Artefakten. Hierzu gehören Scherbenpackungen,

Knochenschichten sowie die Auswahl von Metallobjekten. (III) Das Kriterium der Intentionalität: Die bewusste Beschädigung, Zerstörung und/oder Deponierung von Objekten kann ein Bestandteil von Ritualen sein. (IV) Das Kriterium der Wiederholung: Archäologisch lässt sich Wiederholung daran erkennen, dass die infrage kommenden Funde und Befunde verschiedenen aufeinanderfolgenden Zeitabschnitten zugeordnet werden können.

Gabriele Zipf (2003) orientierte sich an einer Arbeit von Edmund R. Leach (1977) und formulierte auf dieser Basis mehrere Indizien. Zipf betonte, dass Rituale nicht nur an der Kombination von ausgewählten Artefakten erkannt werden können, sondern auch an spezifischen Objektclassen. Charakteristisch für Rituale sei die Nutzung von Objekten, die in gewisser Hinsicht selbst Übergangs- und Grenzsituationen symbolisieren. Hierzu gehören Dinge, die bei Ritualen Übergänge bzw. Schwellen überschreiten wie etwa Nahrung oder Körperausscheidungen (Blut, Urin, Tränen) sowie Personen, die „zwischen den Welten“ kommunizieren können (Schauspieler, Priester, Schamanen). Einen weiteren Hinweis auf rituelle Aktivitäten bieten Objekte, die Übergänge ermöglichen (Waffen) und Überreste von transformativen Prozessen wie Kochen, Feuer, Reinigung, Sterben und Gebären. Indizien sind demnach unter anderem Asche, Knochen und Leichen. Ferner können widersprüchliche bzw. paradoxe Bilder und Situationen (toter Gott, jungfräuliche Mutter) sowie Konzentrationen redundanter Symbole ein Indiz für rituelle Handlungen sein (Leach 1977, 172; Zipf 2003, 20 f.).

### 3.2.2. Liminalität

Das Konzept der Liminalität wurde von Arnold van Gennep (1909) entwickelt und durch die Forschungen von Victor W. Turner international bekannt (Thomassen 2009). Van Gennep entwarf die These, dass das Leben eines Menschen in jeder Gesellschaft aus einer Abfolge von kulturell definierten Übergängen besteht, zum Beispiel Veränderungen in Bezug auf den Wohnort, das Alter, den sozialen, politischen, beruflichen oder religiösen Status einer Person. Je nach Kontext kann die

Teilnahme an Übergangsriten für einzelne Personen oder Kollektive verpflichtend bzw. optional sein (Feinberg 2004, 311). In diesem Sinne können Übergangsriten als ein Mittel beschrieben werden, das die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen ermöglicht (Turner 1967, 95; Crosby 2009, 8 f.).

Van Gennep (1981, 20) formulierte ein Modell, in dem Übergangsriten in drei Phasen aufgegliedert werden: (I) Riten der Trennung, (II) Riten des Übergangs und (III) Riten der Zusammenführung. Das von Turner elaborierte Konzept der Liminalität geht auf die zweite Phase zurück und wurde anhand von Feldstudien zu Initiationsriten, Festen und Pilgerbewegungen erarbeitet (Turner 1967; 1969; 1973; 2008).

Der Wechsel eines kulturell anerkannten Status wird häufig dadurch eingeleitet, dass zunächst der alte Status aufgehoben wird und die betreffenden Personen sich in eine Schwellensituation begeben, bevor sie den neuen Status annehmen können. Die Aufhebung bzw. Umkehr von Ordnungen und das hieraus resultierende Chaos sind charakteristisch für die liminale Phase. Die Anti-Struktur und Ambiguität des Schwellenzustandes können durch den Gebrauch von Farben, Symbolen, Masken usw. markiert werden. Zudem kann es sein, dass die Personen während der liminalen Phase keine Namen, Ränge, Rechte oder Besitztümer haben – sie verlieren ihre Individualität (Turner 1967, 97–101). In der Folge bilden Personen, die gemeinsam eine liminale Phase durchlaufen, eine Gruppe gleicher Individuen. Turner (1969, 96 f.; 2004; 2008, 250 f., 256–259) prägte für dieses Phänomen den Begriff der *communitas*.

Aufgrund der Aufhebung bzw. Umkehr von Strukturen kann die liminale Phase als Gefahr empfunden werden. Die Aufgabe von Riten des Übergangs besteht deshalb darin, diesen Strukturwandel zu begleiten und zu kontrollieren, um für alle beteiligten Personen einen sicheren Übergang von einem fest definierten kulturell anerkannten Status in den nächsten zu ermöglichen. Mit anderen Worten: Übergangsriten stellen sicher, dass die liminale Phase eine temporäre Erscheinung ist und nicht in einen dauerhaften Zustand übergeht. Um dieses Ziel erreichen zu können, befolgen sie einen vorgegebenen zeitlichen Ablauf (Leach 1966b, 402–407).



Häufig geht Liminalität mit einer physischen Trennung der involvierten Personen von ihrer Gruppe und einer Eingliederung in einen veränderten geistigen oder körperlichen Zustand einher. Für die betreffenden Personen stellt die liminale Phase eine tiefgehende individuelle Erfahrung dar, die an einem Ort stattfindet, welcher aufgrund seiner geographischen oder kulturellen Lage bzw. physischen Umgebung die liminalen Praktiken ermöglicht und die Intensität der hierbei gemachten Erfahrungen steigert (Ahlrichs et al. 2018c, 208). Liminale Orte besitzen oftmals eine periphere Lage bzw. sind eine Metapher für Übergangs- oder Grenzsituationen (Gebirge, Höhlen, Moore/Sümpfe, Ödland, Wüsten usw.). Aufgrund ihrer Beschaffenheit können sie sowohl auf emotionaler als auch psychischer Ebene ein Gefühl von Fremdheit hervorrufen (Turner 1973, 214; Thomassen 2009, 16; Cross et al. 2015, 6). Ein weiteres Merkmal liminaler Orte ist, dass sie in der Regel nicht dauerhaft bewohnt sind und nur temporär genutzt werden, d. h. für die Dauer der Rituale (Cross et al. 2015, 6). Liminale Orte schaffen Erfahrungen von Raum, Zeit und Emotionen, die sich grundlegend von denen aus der alltäglichen Realität der beteiligten Personen unterscheiden. Sie führen zu Veränderungen auf individueller Ebene und auf der Ebene von Gruppen. Bereits während der Reise zu diesen Orten werden die Beteiligten zusehends aus den alltäglichen Strukturen herausgelöst je näher sie ihrem Ziel kommen (Turner 1973, 204 f., 217–219).

Das Aufsuchen von liminalen Orten reproduziert gewissermaßen die einzelnen Phasen von Übergangsriten, d. h. Trennung, Übergang und Eingliederung (Ahlrichs et al. 2018c, 208 f.). Vor diesem Hintergrund eröffnet das Konzept der Liminalität neue Perspektiven auf die Konstruktion und Wahrnehmung von Landschaften. Es definiert jeden Ritualort als einen liminalen Ort, der kulturell konstruiert wird und erst durch eine Kontextualisierung mit der umliegenden Landschaft verstanden werden kann. Im Hinblick auf die vorausgegangenen Darstellungen können das Fehlen von Infrastruktur und Abgeschlossenheit in geographischer und/oder kultureller Hinsicht als Indizien zur Identifikation solcher Orte herangezogen werden.

### 3.3. Räumliche Auswertungen mit einem Geographischen Informationssystem

#### 3.3.1. Sichtfeldanalysen

Begleitend zu der Aufarbeitung der archäologischen Quellen und deren theoretischer Diskussion werden durch den Einsatz eines Geographischen Informationssystems (GIS) räumliche Untersuchungen durchgeführt. Zu diesen gehört die Ermittlung von Sichtfeldern. Diese zeigen an, welche Areale von einem gegebenen Punkt aus im Gelände sichtbar sind und welche nicht (Connolly/Lake 2006, 225–233; Posluschny 2008). In der vorliegenden Arbeit werden die Sichtfeldanalysen mit dem *System for Automated Geoscientific Analyses* (SAGA) durchgeführt (Conrad et al. 2015). Als Kartengrundlage wird ein digitales Höhenmodell mit einer Zellenauflösung von 90 m aus der *Shuttle Radar Topography Mission* (SRTM) der *National Aeronautics and Space Administration* (NASA) verwendet (Jarvis et al. 2008). Dieser Datensatz ist gewählt worden, weil hiermit in vergleichenden Untersuchungen nahezu identische Resultate erzielt wurden wie z. B. mit einem LiDAR-Höhenmodell mit einer Auflösung von 1 x 1 m oder dem ASTER Global DEM V2 mit einer Auflösung von 30 x 30 m (Miera 2020; Miera et al. in Vorb.). Im Hinblick auf anthropologische Untersuchungen zur Körpergröße in prähistorischer Zeit wird eine durchschnittliche Höhe von 1,6 m gewählt (vgl. Hermanussen 2003, Tab. 1). Durchgeführt werden die Sichtfeldanalysen ausschließlich für die Siedlungen aus der Urnenfelderzeit, der Hallstattzeit und der Latènezeit auf dem Großen Heuberg sowie für das Heidedorf. Im Vordergrund steht hierbei die Frage, wie die Sichtverhältnisse bei klarem Wetter und fehlender Vegetation waren, d. h. ob die Landschaft der Hochfläche an sich gut einsehbar war bzw. ob das Heidedorf an einem Platz liegt, der damals von den Siedlungen aus einsehbar gewesen ist.

#### 3.3.2. Zeit-Distanz-Analyse

Im Rahmen einer Zeit-Distanz-Analyse wird ermittelt, innerhalb welcher Zeit vom Heidedorf aus



die übrigen Bereiche auf der Hochfläche erreicht werden können. Räumliche Auswertungen dieser Art leisten einen weiteren Beitrag zur potentiellen Wahrnehmung und praktischen Nutzung einer Landschaft. Als Grundlage für diese Auswertung dient ein R-Skript, welches im Tübinger Sonderforschungsbereich 1070 entwickelt und im Open Access publiziert wurde. Unter Berücksichtigung einer durchschnittlichen Gehgeschwindigkeit von 5 km/h und der lokalen Topographie (Hangneigung) berechnet dieses R-Skript reproduzierbare Polygone mit Zeit-Distanzen nach der Formel von Waldo R. Tobler (1993) (hierzu Ahlrichs et al. 2016a; Miera et al. in Vorb.).

Als Kartengrundlage für diese Auswertung wird ebenfalls der SRTM-Datensatz der NASA mit einer Auflösung von 90 m eingesetzt (Jarvis et al. 2008). Als Ausgangspunkt für die Ermittlung der Zeit-Distanzen wird das Heidentor von Egesheim gewählt. Diese Modellierung dient der Feststellung des zeitlichen Aufwandes, den Besucher\_innen des Heidentores auf sich nehmen mussten, wenn sie sich von unterschiedlichen Startpunkten auf der Hochfläche auf den Weg zu der Felsformation begaben. Wie bei der Sichtfeldanalyse, so besitzt auch das Ergebnis dieser geographischen Auswertung einen idealtypischen Charakter. Insofern sind die Ergebnisse der Modellierung als eine Annäherung an die potentielle Wahrnehmung der Landschaft zu verstehen.

## 4. Ergebnisse

### 4.1. Archäologische Quellenkritik

#### 4.1.1. Forschungsstand zur prähistorischen Besiedlung des Großen Heuberges

Die ersten systematischen Fundzusammenstellungen für den Großen Heuberg erstellte der Topograph Eduard Paulus der Ältere (Paret 1948; Schiek 1983; Kreienbrink 2007). Er veröffentlichte eine Karte für Württemberg, auf der Fundstellen aus der vorrömischen Eisenzeit, der römischen Kaiserzeit und dem Mittelalter kartiert waren (Paulus 1859; 1867; 1875; 1876a; 1877; 1882). Auf dem Großen Heuberg konnte er unweit von Bubsheim, Königsheim, Mahlstetten und Kolbingen mehrere

Grabhügelgruppen registrieren (vgl. Paulus 1876a). Ergänzend zu seinem Kartenwerk verfasste er Oberamtsbeschreibungen für die Bezirke Spaichingen und Tuttlingen, in denen er ebenfalls auf Grabhügel und Wallanlagen hinwies (Paulus 1876b, 210, 336, 340; 1879, 231, 356, 376–377, 421).

In den 1880er Jahren wurden bei Königsheim durch den Naturhistorischen Verein für den Heuberg und den oberen Schwarzwald aus Spaichingen mehrere Grabhügel untersucht (Paret 1961, 252; Zürn 1987, 204; Schmid 1992, 57–59). Kurze Zeit später führte Julius Steiner bei Spaichingen auf dem Dreifaltigkeitsberg und bei Egesheim auf der Oberburg Geländebegehungen durch (Steiner 1897).

Nach dieser Pionierphase pausierte die Erforschung des Großen Heuberges. In den 1920er Jahren setzte sie wieder ein, als der Pfarrer Albert Aich auf dem Dreifaltigkeitsberg Geländebegehungen und kleinere Ausgrabungen durchführte (Goessler 1926, 40; Müller/Nübling 2010, 16). Zwischen 1929 und 1939 führte der Archäologe Hermann Stoll auf dem Großen Heuberg und in angrenzenden Landschaften Feldbegehungen durch. Hierbei konnte er auf der Hochfläche mehrere neue Grabhügelgruppen und Siedlungen aus der Urnenfelderzeit und der Hallstattzeit registrieren (Stoll/Gehring 1938; Stoll 1942; Goessler 1948).

In den späten 1930er und den 1940er Jahren befassten sich zwei Privatmänner mit der prähistorischen Besiedlung auf dem Hochplateau. Im direkten Umfeld von zwei Grabhügeln untersuchte Emil Kost bei Böttingen den Götzenaltar (*Abb. 2*). Bei dieser Gelegenheit entdeckte er Keramik aus der späten Urnenfelderzeit und der späten Hallstattzeit bzw. der frühen Latènezeit (Paret 1951, 68; Schmid 1991, 46, 68). Nach dem Zweiten Weltkrieg untersuchte Peter Reiser die Oberburg und das Heidentor (Reiser/Schick 1962). Darüber hinaus führte er Geländebegehungen bei Mahlstetten, Böttingen und Bubsheim sowie an deren nördlichem Rand bei Gosheim durch (Reiser 1951a; 1951c; 1962a; Schick 1962). Ergänzend nutzte Reiser Baumaßnahmen, um nach Fundstellen zu suchen (Reiser 1951b; 1962b).

Nach dem Zweiten Weltkrieg führten der Ingenieur Walter Potschigmann und der Bauarbeiter Georg Schöppler archäologische Baubetreuungen durch und öffneten Grabhügel (Reinert 1951a;

1951b; 1951c; Schmid 1991, 54 f., 57). Im Jahr 1948 untersuchte Potschigmann bei Böttingen einen Grabhügel aus der frühen Hallstattzeit (Reinert 1951b; Schmid 1992, 5; Miera 2020). Darüber hinaus konnte er hallstattzeitliche Siedlungen bei Stetten und Rietheim feststellen (Schmid 1992, 66, 80). Schöppler untersuchte bei Königsheim einen Grabhügel aus der späten Hallstattzeit (Zürn 1987, 204).

In den 1950er und 1960er Jahren war der Archäologe Rudolf Ströbel für die Denkmalpflege im Landkreis Tuttlingen verantwortlich (Ströbel 1962). In dieser Funktion betreute er Baumaßnahmen und führte Notbergungen durch (Benzing 1974). Darüber hinaus fanden unter seiner Leitung von 1958 bis 1960 auf dem Dreifaltigkeitsberg Ausgrabungen statt (Ströbel 1961; Müller/Nübling 2010, 16). In der Zeit von 1965–1975 übernahm Siegfried Neumann die Denkmalpflege im Landkreis Tuttlingen. Zudem stellte er sämtliche Fundstellen des Landkreises in einer Liste zusammen und koordinierte eine weitere Ausgrabung auf dem Dreifaltigkeitsberg (Schmid 1991, 21; Müller/Nübling 2010, 16).

In den 1960er Jahren veröffentlichten Oscar Paret (1961), Hermann Streng (1960; 1962a; 1962b), Karl Heizmann (1968), Manfred Schröder (1967) sowie Hartwig Zürn und Siegwalt Schiek (Zürn/Schiek 1969) Arbeiten, in denen der lokale Forschungsstand zusammengefasst wurde.

In den 1980er Jahren erfolgte eine systematische Aufarbeitung der Ortsakten im Landkreis Tuttlingen (Nübling 1985). In diesem Rahmen wurden von Verena Nübling und Beate Schmid die bereits bekannten Fundstellen aufgesucht, um Angaben aus der Literatur zu deren geographischer Lage und der Erhaltung zu prüfen. Ihre Geländearbeiten mündeten zudem in der Entdeckung von neuen Fundstellen (Schmid 1991, 22, 75 f.). Des Weiteren erfolgte durch Schmid eine Auswertung des Fundstoffes von allen damals bekannten Fundstellen (Schmid 1991; 1992). Überdies führten Doris Jakobi und Siegfried Britsch Prospektionen durch, in deren Zuge sie potentielle Grabhügel feststellten (Nübling 1984; Wesselkamp 1993, 126–128). Zur selben Zeit veröffentlichten Jörg Biel (1987) und Hartwig Zürn (1987) Studien, in denen sie die Funde von Höhensiedlungen und aus hallstattzeitlichen Grabhügeln zusammenstellten.

Parallel zu den Geländebegehungen erfolgten durch Otto Braasch und Rolf Gensheimer zwischen 1980 und 2003 Luftbildprospektionen, durch die neue potentielle Grabhügelgruppen identifiziert werden konnten (Miera 2020). In den frühen 1990er Jahren verbesserte sich der Forschungsstand durch Ausgrabungen und Geländebegehungen am Heidentor und auf der Oberburg (Dehn 1992; Dehn/Klug 1993). Zeitgleich veröffentlichte Gerhard Wesselkamp (1993) eine Arbeit, in deren Katalog er die sicheren und fraglichen Grabhügel auf der Hochfläche zusammenstellte. Wenige Jahre später erschienen Aufarbeitungen zur Spätlatènezeit (Wieland 1996) und Urnenfelderzeit (Kreutle 2007).

Zuletzt erfolgte eine Neubewertung der prähistorischen Siedlungsdynamiken zwischen der Baar und angrenzenden Landschaften des Schwarzwaldes und des südwestlichen Bereiches der Schwäbischen Alb im Rahmen eines geoarchäologischen Forschungsprojektes (Knopf et al. 2015; Ahlrichs et al. 2016b; Henkner et al. 2017; Knopf/Ahlrichs 2017; Ahlrichs et al. 2018a; 2018b; 2018c; Henkner 2018a; 2018b; Miera et al. 2019; Miera 2020). Im Rahmen einer quellenkritischen Untersuchung konnten Miera et al. (2019) Indizien dahingehend feststellen, dass natürliche Quellenfilter wie das Relief und die Witterungsverhältnisse auf der Baar und in angrenzenden Naturräumen wie dem Großen Heuberg die Erhaltung und Zugänglichkeit prähistorischer Keramik beeinflusst haben könnten. Es lässt sich allerdings keine konkrete Aussage darüber treffen, ob und in welchem Umfang die Urnenfelderzeit und die vorrömische Eisenzeit hiervon betroffen sind. Zudem wird das Fehlen urnenfelderzeitlicher Bestattungsplätze auf dem Großen Heuberg wahrscheinlich darauf zurückzuführen sein, dass Flachgräberfelder tendenziell eher bei Bodeneingriffen wie Baumaßnahmen entdeckt werden als bei Geländebegehungen (Miera 2020).

Im Hinblick auf die vorausgegangenen Darlegungen kann für den Großen Heuberg ein sehr guter Forschungsstand konstatiert werden: Das geborgene Fundmaterial ist nahezu vollständig publiziert und in verschiedenen Studien diskutiert worden (siehe hierzu auch Miera 2020). Darüber hinaus kann angesichts der wiederholten Geländebegehungen und der Luftbildprospektionen

davon ausgegangen werden, dass die materiellen Hinterlassenschaften der prähistorischen Besiedlung sowie sichere und potentielle Grabhügel auf dem Großen Heuberg soweit erfasst wurden, dass aus der Verteilung der Fundstellen zuverlässige Aussagen über Siedlungsdynamiken und die Konstruktion von Landschaften auf der Hochfläche abgeleitet werden können (siehe hierzu Miera et al. 2019; Miera 2020).

#### 4.1.2. Forschungsstand zum Heidentor und der Oberburg

In der archäologischen Forschung ist das Heidentor seit dem 19. Jh. bekannt. In seiner Beschreibung des Oberamts Spaichingen deutete Eduard Paulus der Ältere den Namen der Oberburg als Indiz dafür, dass auf dem Bergrücken einst eine Burg gestanden haben könnte (Paulus 1876b, 372; 1897, 341; 1905, 499). In den 1890er Jahren wurden im Rahmen der archäologischen Landesaufnahme von Julius Steiner auf der Oberburg und am Heidentor Geländebegehungen durchgeführt (Steiner 1897, 8).

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges führte der Lehrer Peter Reiser auf der Oberburg Geländebegehungen durch und legte sogar Sondagen an (Dehn 1998, 22). In einem kleinen Abri auf der Nordostseite des Bergrückens fand er Keramik aus der mittleren Bronzezeit (Biel 1987, 49, 176). Am Heidentor entdeckte er Keramikfragmente aus der Urnenfelderzeit, der Hallstattzeit, der frühen Latènezeit und dem Mittelalter (Streng 1960, 30; Ströbel 1962, 138; Seiffer 1972, 82). In den 1970er Jahren wurde aus einer Privatsammlung ein Miniaturgefäß aus der späten Hallstattzeit bzw. der frühen Latènezeit publiziert, das sehr wahrscheinlich vom Heidentor stammt (Groezinger/Reim 1980).

Als Nübling und Schmid im Zuge der systematischen Aufarbeitung der Ortsakten für den Landkreis Tuttlingen in den 1980er Jahren auf dem Großen Heuberg Geländebegehungen vornahmen, wurde erneut prähistorische Keramik am Heidentor gefunden (Nübling 1986). Darüber hinaus wurden auf der Oberburg zahlreiche Hügel mit einer Aufschüttung aus Steinen registriert, die als Grabhügel diskutiert wurden (Schmid 1992, 16;

Wesselkamp 1993, 124 f.; Bauer/Kuhnen 1993, 256; Dehn 1998, 22; Klug-Treppe 2000, 222). Es gibt allerdings keine archäologischen Untersuchungen, die diese Vermutung bestätigen. Eher das Gegenteil scheint hier vorzuliegen: Mehrere Autoren haben darauf hingewiesen, dass die Oberburg im 19. Jh. für Ackerbau genutzt wurde. Vor diesem Hintergrund kann es sich um Steine handeln, die beim Pflügen störten und deshalb beiseite geschafft wurden (Stoll 1942, 106; Streng 1960, 30; Biel 1987, 237).

Im November 1991 wurde dem Landesmuseum in Stuttgart ein Fundensemble aus Metallartefakten vom Heidentor zum Kauf angeboten (Bauer/Kuhnen 1993, 239). Bei den Verhandlungen mit dem Landesdenkmalamt wurde zunächst angegeben, dass die Artefakte durch einen Erdrutsch freigelegt worden seien (Bauer/Kuhnen 1993, 239 f.). Bei einer Besichtigung der Fundstelle wurden im Hangbereich unterhalb des Heidentores auf einer Fläche von 8–12 m Breite und 30 m Länge mehrere Schürfgruben registriert (Dehn 1992, 102 f., Abb. 66; Schöller 1993, Abb. 3; Legant 2008, 154). Dies hatte zur Folge, dass zwei Personen wegen Unterschlagung und Hehlerei archäologischer Funde angezeigt wurden (Legant 2008). Bei der Gerichtsverhandlung stellte sich heraus, dass die Fundstelle in den späten 1980er Jahren mit Metallsonden abgesucht worden war und die Funde anschließend auf den Schwarzmarkt gelangten (Bauer/Kuhnen 1993, 240). Insofern ist davon auszugehen, dass die sichergestellten Artefakte lediglich einen Teil des tatsächlichen Fundspektrums darstellen. Darüber hinaus mehrten sich Indizien dahingehend, dass bei den Raubgrabungen auch Vogelkopffibeln und anthropomorphe Anhänger entdeckt wurden, deren Verbleib unbekannt ist (Bauer/Kuhnen 1993, 240).

Angesichts der Zerstörung der Fundstelle wurden 1991–1993 Notgrabungen durchgeführt, um die Authentizität der eingesandten Metallfunde zu prüfen und die Fundstelle am Heidentor vor weiteren Raubgrabungen zu schützen. Zeitgleich wurden Schnitte auf dem Plateau der Oberburg angelegt und Geländebegehungen vorgenommen (Dehn 1992; Dehn/Klug 1993). Das Spektrum der geborgenen Artefakte umfasst ungefähr 143 kg Keramikfragmente, 3 kg unverbrannte

Knochenfunde, Fibeln, Ringe, transluzide Glasperlen, Pfeilspitzen, Pfeilbolzen, Haarnadeln, Gürtelhaken und ein Regenbogenschüsselchen (Kuhnen 1991; Dehn 1992; Bauer/Kuhnen 1993; Dehn 1993; Denk 2010, 9). Weil die Mehrheit der Fibeln bei ihrer Entdeckung geschlossen war, ist die Vermutung geäußert worden, dass sie bei ihrer Niederlegung Textilien zusammenhielten (Bauer/Kuhnen 1993, 251; Dehn 1993, 104; 1998, 24 f.; Rieckhoff/Biel 2001, 196; Dehn 2012, 741). Diese Vermutung wird ferner dadurch gestützt, dass an mindestens einer Fibel tatsächlich Textilreste erhalten waren (von Kurzynski 1996, 106).

Den Vorberichten zu den Ausgrabungen kann entnommen werden, dass die Kleinfunde am Hang unterhalb der Felsformation geborgen wurden. Diese Beobachtung wird als Indiz dafür genommen, dass die Objekte durch das Tor geworfen wurden (Dehn/Klug 1993, 99; Dehn 1998, 24; Rieckhoff/Biel 2001, 195; Müller 2002, 177 f.; Dehn 2012, 741; Nick 2018, 45 f.). Darüber hinaus wurden in einem Schnitt, welcher die Grabungsflächen auf dem Plateau mit denen am Felsbogen verband, Keramikfunde aus der Hallstatt- und Latènezeit sichergestellt. Es handelt sich hauptsächlich um Fragmente von Bechern, Schalen und Schüsseln – für Siedlungskontexte typische grobe Vorratsgefäße wurden kaum geborgen (Dehn/Klug 1993, 100–102, Abb. 62: 4–6, Abb. 62: 7–8; Dehn 1993, 104; 1998, 24; Denk 2010, 9; Dehn 2012, 741).

Auch wenn die Ausgrabungen am Heidentor und auf der Oberburg inzwischen fast 30 Jahre zurückliegen, gibt es noch keine abschließende Publikation der Ergebnisse. Diese wird jedoch bald zu erwarten sein, da in den letzten Jahren mehrere (bislang unveröffentlichte) Masterarbeiten zu der Fundstelle verfasst wurden, zum Beispiel über die Keramik (Denk 2006), die Kleinfunde (Nowak-Mohr 2014), die Befunde (Sikorski 2015) und Grabhügel im Umfeld der Fundstelle (Babetzki 2017). Dennoch vermitteln die Vorberichte zu den Rettungsgrabungen (Dehn 1992; Dehn/Klug 1993) zusammen mit einer umfassenden Auswertung der sichergestellten Metallobjekte aus den illegalen Grabungen (Bauer/Kuhnen 1993; 1995) ein detailliertes Bild zur Nutzung des Heidentors und der Oberburg in prähistorischer Zeit (vgl. Ahlrichs et al. 2018c, 209–212).



**Abb. 2.** Der Götzenaltar im Gewann Zahnholz bei Böttingen, Landkrs. Tuttlingen (Foto: Jan Miera, 2015).

## 4.2. Chronologische Übersicht

### 4.2.1. Chronologische Übersicht zum Fundstoff auf dem Großen Heuberg

#### Urnenfelderzeit

Während der Urnenfelderzeit war der Große Heuberg dünn besiedelt (Abb. 5; Ahlrichs et al. 2018a, 281–284). Zu den wenigen untersuchten Fundstellen aus dieser Zeit gehört die Höhensiedlung auf dem Dreifaltigkeitsberg (Ströbel 1961; Biel 1980, 29, 31, Abb. 1; 1987, 317). Hier konnten Gruben mit Keramik aus der späten Urnenfelderzeit dokumentiert werden (Müller/Nübling 2010, 56 f.). Auch auf dem gegenüberliegenden Sporn bei Egesheim gab es eine Höhensiedlung (Dehn/Klug 1993, 99 f.). Obertägig aufgelesene Keramikfragmente weisen auf Siedlungen bei Gosheim (Kreutle 2007, 600) sowie bei Dürbheim und Mahlstetten hin (Schmid 1992, 13; Kreutle 2007, 609). Im Tal der Lippach gibt es mehrere Höhlen, in denen urnenfelderzeitliche Keramik gefunden wurde. Zu diesen gehören die Große Grotte bei Mahlstetten und ferner die Paradieshöhle sowie die Rappenfelshöhle nördlich von Mühlheim an der Donau (Kreutle 2007, 609–610). Zu den außergewöhnlichen Fundstellen dieser Periode gehören das Heidentor, wo urnenfelderzeitliche Keramik gefunden wurde, und der sogenannte Götzenaltar. Bei der letztgenannten Fundstelle handelt es sich um einen massiven Kalksteinblock, der bei Böttingen im Gewann Zahnholz auf einem natürlichen Hügel steht (Abb. 2). Bekannt wurde die Fundstelle zu Beginn des 20. Jh., als 20 m nordöstlich und 19 m



südwestlich des Kalksteinblocks jeweils ein potentieller Grabhügel entdeckt wurde (Goessler 1909, 9). Im August 1939 führte Emil Kost im Bereich des Hügels sowie direkt am Götzenaltar kleine Ausgrabungen durch. Hierbei konnte er Keramikfragmente aus der späten Urnenfelderzeit und der vorrömischen Eisenzeit sicherstellen (Paret 1951, 68; Streng 1960, 25; Schmid 1992, 6).

Trotz der Feldarbeiten sind keine detaillierten Aussagen über die Größe, innere Struktur oder wirtschaftliche Organisation der urnenfelderzeitlichen Siedlungen möglich. Auffallend ist zudem das Fehlen von zeitgleichen Bestattungsplätzen. Gegenwärtig lassen sich aus dem fragmentarischen Fundstoff für die einzelnen Fundstellen keine Anhaltspunkte über bedeutende immaterielle oder materielle Ressourcen ableiten. Zu den Ausnahmen in dieser Hinsicht gehören der Götzenaltar und das Heidentor (siehe Abschnitt 4.3.1).

### Hallstattzeit

Mit dem Übergang zur Hallstattzeit wird die Siedlung auf der Oberburg aufgegeben. Zeitgleich lässt sich eine Zunahme in der Siedlungsaktivität auf dem Großen Heuberg beobachten (Abb. 6). Im Gegensatz zur Urnenfelderzeit lassen sich für die Hallstattzeit sowohl Siedlungen als auch Bestattungsplätze auf dem Großen Heuberg nachweisen. Die Siedlungen auf dem Dreifaltigkeitsberg (Biel 1987, 317–323; Müller/Nübling 2010, 57), bei Dürbheim (Schmid 1992, 13) und Mahlstetten (Schmid 1992, 62) bestanden weiterhin. Auch der Götzenaltar bei Böttingen wurde in der späten Hallstattzeit aufgesucht (Paret 1951, 68; Schmid 1992, 6). Ferner liegen in der Umgebung von Böttingen Hinweise auf drei Siedlungsplätze vor (Schmid 1992, 4 f.). Keramikfunde deuten auf Siedlungsplätze bei Dürbheim, Rietheim und Stetten (Schmid 1992, 13, 66, 80). Darüber hinaus sind auf der Hochfläche zahlreiche Felder mit Stein- bzw. Erdhügeln registriert worden. Einige von ihnen enthalten Bestattungen aus der Hallstattzeit (Stoll/Gehring 1938; Streng 1960, 28–31; Paret 1961, 251 f.).

Ein herausragender Fund wurde in der Mitte des 19. Jh. bei Mahlstetten gemacht. Nahe des Tafelkreuzes südöstlich des Ortes wurde im Jahr 1846 der Ringertsbühl ausgegraben und eine

Bestattung aus der späten Hallstattzeit entdeckt. Gefunden wurden ein Skelett, Keramik, Tonnenarmbänder, ein Halsring und drei Ohringe (Zürn 1987, 206; Schmid 1992, 62 f.). Besonderes Aufsehen erregte eine halbmondförmige Fibel aus Bronze mit Klapperblechen. An dem Artefakt konnten verschiedene Modifikationen nachgewiesen werden. Neben der Spirale wurden auch der Fibelfuß und die figürliche Zier entfernt, die in der Regel aus Wasservögeln oder Pferdeköpfen besteht (Schickler 2001, 39). Spuren mit scharfen Kanten weisen darauf hin, dass die Teile mit einem Meißel gezielt abgetrennt wurden. Das Artefakt war nach diesen Bearbeitungen noch für einige Zeit in Verwendung. Angezeigt wird dies durch partielle Glättungen in den Bereichen, wo Teile der Fibel abgetrennt wurden (Schickler 2001, 39). Bis heute ist dies der westlichste Fund einer Halbmondfibel (Augstein 2011, 47). Im Wesentlichen konzentriert sich die Verbreitung dieser Objekte auf die Ostalpen, Süditalien, die Region an der unteren Donau, die Ägäis und Kleinasien (Augstein 2011, 48).

Als Potschigmann 1948 auf der Flur alter Berg bei Böttingen einen Grabhügel untersuchte, stieß er auf zwei Körperbestattungen und ein schlecht erhaltenes Brandgrab (Reinert 1951b). Eines der beiden Körpergräber enthielt neben zwölf Gefäßen ein stark korrodiertes Eisenschwert, welches eine Datierung nach Ha C nahelegt (Gerdsen 1986, 111 f.; Schmid 1991, 57; 1992, 5; Miera 2020). Der als Brandgrab beschriebene Befund soll einen Schmelzklumpen aus einer Gold-Silber-Legierung enthalten haben (Schmid 1991, 52). Die Datierung dieses Befundes ist aufgrund der Grabungsdokumentation unsicher (Schmid 1991, 57). Nach Zürn (1987, 203) ist eine Datierung des Brandgrabes in die Urnenfelderzeit möglich.

Ein weiterer bedeutsamer Fund stammt aus einem Grabhügel auf der Flur Brühl bei Gosheim. Als der Hügel 1987 im Rahmen einer Rettungsgrabung untersucht wurde, konnten zwei Bestattungen im Zentrum und eine Nachbestattung dokumentiert werden (Klug 1988, Abb. 54). Der letztgenannte Befund enthielt Holzreste, Leichenbrand und eine etruskische Schnabelkanne als einzige Beigabe (Klug 1988, 79 f.). Artefakte dieser Art sind hauptsächlich aus „Fürstengräbern“ bekannt, in denen sie eine von vielen Beigaben darstellen (Frey 1957; Moosleitner 1985; Oberrath

2001). Aufgrund ihrer weiträumigen Verbreitung gelten Schnabelkannen als Indizien für Handelskontakte zwischen der Hallstattkultur und dem Raum südlich der Alpen (Frey 1966; Kimmig 1983, 39–41, 67; Kromer 1986, 21–24). Insofern lässt sich auch anhand der Nachbestattung bei Gosheim aufzeigen, dass die lokale Bevölkerung am Großen Heuberg während der späten Hallstattzeit in überregionale Netzwerke eingebunden war (Klug 1988, 79–81).

Aus dem bekannt gewordenen Fundstoff lassen sich kaum Anhaltspunkte über bedeutsame Ressourcen für die hallstattzeitliche Besiedlung ableiten. Weder zu der räumlichen Ausdehnung noch der zeitlichen Tiefe der Siedlungsplätze können derzeit nähere Angaben gemacht werden. Im Gegensatz zu dem eher unauffälligen Fundstoff aus der Urnenfelderzeit weisen die etruskische Schnabelkanne von Gosheim und die Halbmondfibel von Mahlstetten erstmals auf weitreichende Verbindungen hin. Selbiges trifft auch auf Fibelfunde am Heidentor zu (siehe hierzu Abschnitt 4.2.2). Des Weiteren werden mit dem Schwertfund und dem Schmelzklumpen aus dem Grabhügel bei Böttingen herausragende gesellschaftliche Statussymbole und materieller Reichtum in der frühen Hallstattzeit auf dem Großen Heuberg fassbar (vgl. Gerdsen 1986). Weil außergewöhnliche Artefakte wie die Halbmondfibel eine bedeutsame Ressource für rituelle Handlungen waren (Schickler 2001, 212), stellt sich die Frage, ob die Anwesenheit dieses Objektes auf dem Großen Heuberg in einem Zusammenhang mit der rituellen Nutzung des Heidentores gestanden haben könnte.

## Latènezeit

Der Latènezeit können wenige Fundstellen zugeordnet werden (Abb. 7). Zu diesen gehört die Höhsiedlung auf dem Dreifaltigkeitsberg. Keramikfragmente aus Gruben bezeugen eine Besiedlung während der frühen und mittleren Latènezeit (Wieland 1996, 292; Müller/Nübling 2010, 57 f.). Bei Königsheim weisen Keramikfunde auf drei latènezeitliche Siedlungsplätze hin, von denen einer in die Frühlatènezeit datiert (Reiser 1962b; Wieland 1996, 292). Ferner wurde auch am Götzenaltar bei Böttingen Keramik geborgen, für die

eine Datierung in die frühe Latènezeit infrage kommt (Paret 1951, 68; Schmid 1991, 46, 68). Demgegenüber weisen die Funde am Heidentor auf eine Nutzung dieses Ortes in der frühen und der mittleren Latènezeit hin (siehe Abschnitt 4.2.2.; Abb. 3). Nahe der Ostkante der Hochfläche wurden Keramikfragmente aus der späten Latènezeit in einem Schacht nahe der Ruine Grannegg gefunden (Wieland 1996, 60, 290 f.). In der unmittelbaren Umgebung wurden spätlatènezeitliche Scherben in der Beilsteinhöhle entdeckt (Wieland 1996, 291). In der späten Latènezeit wurde auf dem Kirchberg bei Bubsheim eine Siedlung gegründet (Schmid 1992, 8; Wieland 1996, 290).

Außergewöhnlich ist der Fund einer Maskenscheibe bei Königsheim (Goessler 1934, Abb. 1; Paret 1935, Taf. XX.1; Jacobsthal 1944b, Taf. 121.201). Das Objekt wurde 1884 entdeckt, als der Naturhistorische Verein Spaichingen auf dem Wachtbühl einen Steinhügel untersuchte (Schmid 1991, 70). Es stammt voraussichtlich aus einer frühlatènezeitlichen Nachbestattung in der Hügelauflaufschüttung. Geborgen wurde das Skelett eines Kindes zusammen mit Glasperlen, Ringen und Fibeln aus Bronze. In der Publikation der Funde wurde die Maskenscheibe damals jedoch nicht erwähnt (von Hölder 1895, 37 f.). Das Artefakt wurde später von Peter Goessler im Magazin des Spaichinger Museums bei den Funden von 1884 bemerkt (Goessler 1934, 205). Hergestellt wurde die Maskenscheibe aus Eisen und Bronze. Das Objekt besitzt einen Durchmesser von ca. 50 mm und ist stark korrodiert. Zu erkennen ist der Kopf eines Menschen, unter dem sich ein *Torques* abzeichnet. Auf der Stirn konnte Goessler ein „tropfenblattartiges Gebilde“ erkennen. Hinter dem Kopf sind zwei Wülste zu sehen, die an Fischblasen erinnern. Hohlräume weisen darauf hin, dass die Augen und der Mund ursprünglich ausgefüllt waren – womöglich mit Emaille oder Korallen (Goessler 1934, 206 f.). Aufgrund der Gestaltung datiert die Maskenscheibe in die frühe Latènezeit. Der Fundort ist insofern ungewöhnlich, als dass die Darstellungen auf der Scheibe gängigen Machtsymbolen entsprechen und mit Personen assoziiert werden, die innerhalb der damaligen Gesellschaft einen höheren Status innehatten (vgl. Jacobsthal 1944a; Kimmig 1988; Joachim 1995; Frey 2007). Der Fundort der Maskenscheibe bei Königsheim nimmt im

Vergleich zu zeitgleichen „Fürstengräbern“ und Zentralorten dieser Periode eine periphere Lage ein (vgl. Baitinger 2013).

Insgesamt bleiben die zentralen Ressourcen der latènezeitlichen Besiedlung des Großen Heuberges weitestgehend unbekannt. Auffallend ist die Erhaltung der überregionalen Kontakte während der frühen und mittleren Latènezeit. Der überlieferte Fundstoff deutet an, dass mit dem Übergang zur Spätlatènezeit ein Bruch in der Landnutzung einhergegangen ist. Dieser wird nicht nur durch einen Rückgang in der Fundstellendichte und das Fehlen von überregionalen Kontakten gekennzeichnet, sondern auch durch das Ende der Nutzung von Orten wie dem Götzenaltar und dem Heidentor.

#### 4.2.2. Chronologische Übersicht zum Fundstoff am Heidentor und auf der Oberburg

Mittlere Bronzezeit (Bz B/C), 1550–1300 v. Chr.

Es gibt keine Indizien für eine Anwesenheit des Menschen auf der Oberburg im Neolithikum bzw. in der frühen Bronzezeit. Die archäologischen Feldarbeiten in den frühen 1990er Jahren haben gezeigt, dass auf der Oberburg auch in der mittleren Bronzezeit keine Siedlung existierte. Es gibt lediglich Keramikfragmente aus einem kleinen Abri auf der nordöstlichen Seite des Bergrückens (Biel 1987, 49, 176). Am Heidentor wurde hingegen keine Keramik aus dieser Periode gefunden (Abb. 3). Unter den Kleinfunden aus Metall befinden sich allerdings zwei Fingerringe mit Spiralen (Bauer/Kuhnen 1993, Abb. 7, 248). Nach Bauer und Kuhnen (1993, 248) sind Artefakte dieser Art sowohl aus der mittleren Bronzezeit als auch aus der frühen Latènezeit bekannt. Es ist daher möglich, dass das Heidentor bereits in der mittleren Bronzezeit für rituelle Zwecke aufgesucht wurde.

Späte Bronzezeit (Bz D), 1300–1200 v. Chr.

Durch die Geländebegehungen und Ausgrabungen konnte auf der Oberburg eine Siedlung aus der späten Bronzezeit nachgewiesen werden.

Zeitgleiche Funde am Heidentor gibt es nicht (Dehn/Klug 1993, 99 f.).

Frühe Urnenfelderzeit (Ha A),  
1200–1050 v. Chr.

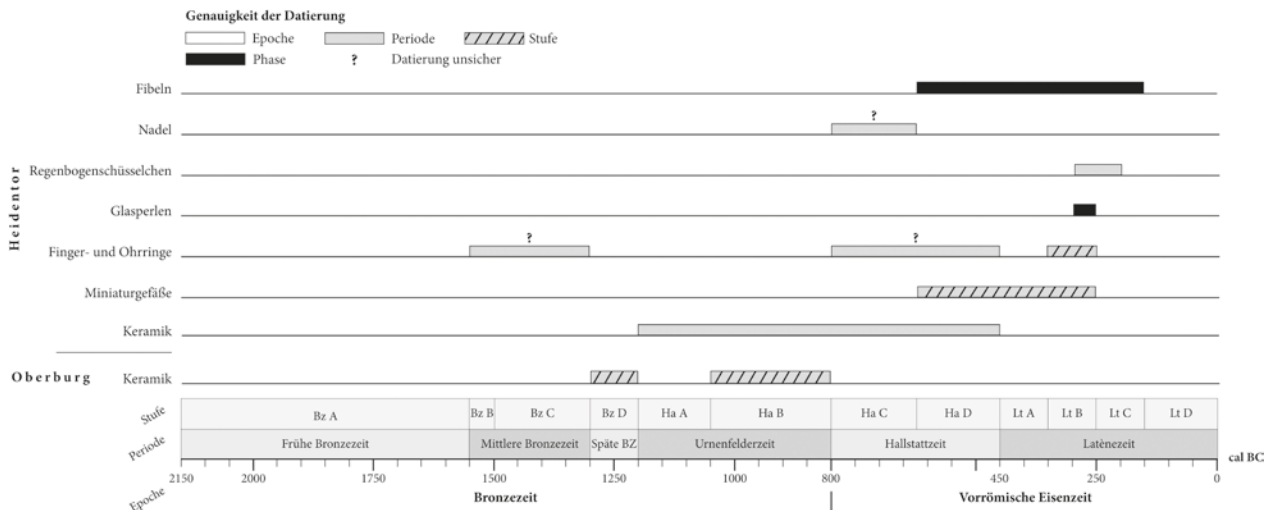
Am Heidentor wurden Keramikfragmente gefunden, die allgemein in die Urnenfelderzeit datieren (Reiser/Schiek 1962, 232, Taf. 28.B.1; Ströbel 1962, 138; Biel 1987, Taf. 1.F.1; Dehn/Klug 1993, 100, Abb. 62: 1–3, Abb. 62: 12; Denk 2010, 9). Allerdings kann den Vorberichten zu den Ausgrabungen nicht entnommen werden, ob sich unter den Funden auch welche aus der frühen Urnenfelderzeit befinden. Insofern ist eine rituelle Nutzung des Heidentores während dieser Zeit möglich. Aus dem Bereich der Siedlung auf der Oberburg sind ebenfalls keine Funde aus der Stufe Ha A bekannt. Nach dem derzeitigen Stand der Forschung ist deshalb davon auszugehen, dass mit dem Übergang zur Urnenfelderzeit die Siedlung auf der Oberburg aufgegeben wurde.

Späte Urnenfelderzeit (Ha B), 1050–800 v. Chr.

Für eine Nutzung des Heidentores in der späten Urnenfelderzeit gibt es nur indirekte Hinweise: Im Zuge der Ausgrabungen auf der Oberburg wurde eine Siedlung aus der späten Urnenfelderzeit entdeckt (Dehn/Klug 1993, 99 f.). Daher ist es wahrscheinlich, dass sich unter den urnenfelderzeitlichen Scherben am Heidentor auch einige aus der Stufe Ha B befinden. Es darf zumindest angenommen werden, dass die Existenz der Felsformation den Bewohner\_innen der Siedlung bekannt war.

Frühe Hallstattzeit (Ha C), 800–620 v. Chr.

Mit dem Übergang zur frühen Hallstattzeit wurde die Siedlung auf der Oberburg abermals aufgelassen. Es gibt kaum Hinweise auf eine Nutzung des Heidentores zu dieser Zeit: Bei einer Auswertung der Keramikfunde stellte Jörg Biel lediglich fest, dass einige Scherben an das Ende der Stufe Ha C und in die erste Hälfte der Phase Ha D1 datieren (Biel 1987, 93 f., 110, 206, Taf. 1.F.1–14).



**Abb. 3.** Die Chronologie des Fundstoffes am Heidendor und auf der Oberburg, Landkrs. Tuttlingen (Grafik: Jan Miera 2019).

### Späte Hallstattzeit (Ha D), 620–450 v. Chr.

Kennzeichnend für die späte Hallstattzeit (Ha D) sind die bereits erwähnten Miniaturgefäße (Reiser/Schiek 1962; Groezinger/Reim 1980; Biel 1987, 206; Dehn/Klug 1993, 102 f.; Dehn 1993, 104; 1998, 24). Für die Machart und Verzierung dieser Gefäße gibt es in Südwestdeutschland keine vergleichbaren Funde. Nach dem aktuellen Wissensstand handelt es sich um eine lokale Form von Keramik, welche eigens für die Rituale am Heidendor hergestellt wurde (Dehn/Klug 1993, 102).

In ihrer Auswertung der Kleinfunde aus den Raubgrabungen konnten Bauer und Kuhnen (1993, 241–243) Fibeln identifizieren, die sich unterschiedlichen Phasen innerhalb der späten Hallstattzeit zuordnen lassen: In die Phase Ha D1 (620–530 v. Chr.) datiert eine Schlangenfibel. In die Phase Ha D2 (530–510 v. Chr.) datieren eine Paukenfibel und eine Doppelpaukenfibel. Nach Ha D3 (510–450 v. Chr.) datieren eine Spitzpaukenfibel, sieben Fußzierfibeln, vier Fußpaukenfibeln, zwei Spiralzierfibeln, drei Fußzierfibeln, eine Fibel mit einfachem Nadelhalter und breiter Armbrustspirale, eine eiserne Fußzierfibel und eine Bronzefibel. An den Übergang von Ha D3 in die frühe Latènezeit datieren drei Weidacher Fibeln, fünf drahtförmige Fibeln, vier zart gearbeitete Bronzefibeln und eine Certosafibel (Bauer/Kuhnen 1993, 244 f.). Aus der chronologischen Häufigkeitsverteilung der Fibeln ergibt sich nach Bauer und Kuhnen (1993, Abb. 1–7, 10) eine Steigerung der

Nutzungsfrequenz von der Phase Ha D1 bis nach Ha D3. Die Verbreitungskarten zu den genannten Fibeltypen bezeugen Kontakte innerhalb Südwestdeutschlands, in die Oberpfalz, nach Südthüringen und den westlichen Hallstattkreis (Bauer/Kuhnen 1993, 241–243).

### Frühe Latènezeit (Lt A/B), 450–275 v. Chr.

Von den Keramikfunden lassen sich die angeführten Miniaturgefäße der frühen Latènezeit zuordnen (Reiser/Schiek 1962; Groezinger/Reim 1980; Biel 1987, 206; Dehn/Klug 1993, 100, 102 f.; Dehn 1993, 104; 1998, 24). Des Weiteren können verschiedene Kleinfunde in diesen Zeitabschnitt datiert werden: Knöpfe, Glasperlen, Blechperlen und diverse Ringe aus Metall (Bauer/Kuhnen 1993, 248; Schönfelder 2007, 309, 318). Ebenfalls in die Stufen Lt A und Lt B datieren zwei Bogenfibeln, drei Marzabotto-Fibeln, drei Fibeln mit bandförmigem Fuß, eine Duxer Fibel sowie eine Frühlatènefibel mit rechteckiger Bügelführung und eine Fibel vom Münsinger Typ (Bauer/Kuhnen 1993, 245–247). Die Verbreitungskarten zu diesen Fibeln zeigen, dass sich mit dem Übergang zur Latènezeit die überregionalen Kontakte der Besucher\_innen des Heidentores verändert haben. Die Fibeln stammen aus Ostfrankreich, der Schweiz, der Oberpfalz, Nordbayern, Böhmen, Mähren und Ungarn (Bauer/Kuhnen 1993, 245–249). Weitreichende Kontakte zeichnen sich ebenfalls in den Glasperlen ab: Die



Verbreitung dieser Artefakte konzentriert sich auf Norditalien und Südosteuropa (Schönfelder 2007, Abb. 2).

Mittlere Latènezeit (Lt C), 275–150 v. Chr.

Der mittleren Latènezeit lassen sich eine Fibel vom Mittellatèneschema (Bauer/Kuhnen 1993, 247) und ein Regenbogenschüsselchen zuordnen (Nick 2006, 24, 168, 480).

### 4.3. Theoretische Grundlagen

#### 4.3.1. Archäologische Indizien für rituelle Handlungen

Heidentor von Egesheim

Die archäologische Situation am Heidentor erfüllt mehrere der Kriterien, die von Renfrew, Eggert und Zipf zusammengestellt wurden. (I) Aufgrund seiner Gestalt und geographischen Lage erfüllt das Heidentor das Kriterium der herausgehobenen Topographie bzw. der Außergewöhnlichkeit. Des Weiteren symbolisiert das Tor selbst eine Schwellen- bzw. Übergangssituation im Sinne von Leach. Aufgrund seiner Beschaffenheit bewirkt der Ort zugleich eine Steigerung der Aufmerksamkeit im Sinne von Renfrew. (II) Das Heidentor ist ein paradoxer Ort. Die physische Erscheinung gleicht derjenigen eines Tores, allerdings kann dieses aufgrund der Lage am Steilhang nicht durchquert werden. (III) Unter den geborgenen Funden befinden sich Objekte, die Übergänge ermöglichen: Pfeil- und Lanzenspitzen. (IV) Keramik und Knochen repräsentieren Überreste von transformativen Prozessen. Zugleich bezeugen sie das Kriterium der Teilnahme und Darbietung. (V) Auch die Besucher\_innen des Heidentores haben wahrscheinlich einen transformativen Prozess durchlebt: indem sie im Verlauf der Rituale die Kleidung wechselten. Als Indizien können die geschlossenen Fibeln und Gürtelschnallen sowie Textilreste an einer Fibel herangezogen werden. (VI) Auch das Kriterium der Intentionalität wird erfüllt. Dies ergibt sich aus der Konzentration von Fundobjekten am Hang unterhalb des

Heidentores sowie aus der bewussten Deponierung von funktionstüchtigen Objekten. (VII) Die Lage der Artefakte weist darauf hin, dass die Objekte wahrscheinlich durch das Heidentor geworfen wurden. Sollte dies der Realität entsprechen, dann haben die Artefakte im Zuge ihrer Deponierung ebenfalls eine Schwelle überschritten. Darüber hinaus würde dies bedeuten, dass mit dem Wurf durch das Heidentor eine Veränderung der kulturellen Bewertung der Artefakte verknüpft gewesen ist – schließlich wurden sie im Anschluss nicht wieder aufgesammelt. (VIII) Das Kriterium des archäologischen Materials ist erfüllt: Es liegt eine charakteristische Kombination von Objekten aus dem Bereich Kleidung bzw. Schmuck vor, die allein durch eine bewusste Auslese zustande gekommen sein kann. (IX) Das Kriterium der Wiederholung wird erfüllt, weil die geborgenen Artefakte aus unterschiedlichen aufeinanderfolgenden Zeitabschnitten stammen. (X) Die Miniaturgefäße repräsentieren aufgrund ihrer dysfunktionalen Proportionierung eine paradoxe Fundgruppe. (XI) Das Heidentor befindet sich in einem liminalen Raum, der aufgrund seiner Gestalt und Lage sowie der schweren Einsehbarkeit eine Atmosphäre besitzt, die sich von alltäglichen Raumwahrnehmungen abgrenzen lässt. Zudem fehlen bislang archäologische Hinweise auf eine Besiedlung der Oberburg während der Hallstattzeit und der Latènezeit, sodass das Heidentor in dieser Zeit vermutlich über keine Infrastruktur verfügte und der Ort nur temporär besucht werden konnte. Das Fehlen von Infrastruktur ist ein charakteristisches Indiz für liminale Orte und kann nach Renfrew seinen Ursprung in Reinlichkeitsvorstellungen haben, mit denen die Funktionsfähigkeit von Ritualorten aufrecht erhalten werden soll.

Lediglich das Kriterium der Gegenwart des Transzendenten und dessen symbolischer Fokus lässt sich am Heidentor nicht aufzeigen, da weder eine Redundanz von Symbolen noch Darstellungen von Menschen, Tieren oder Mischwesen mit Sicherheit nachgewiesen werden konnten. Diese Beobachtung wäre im Sinne von Renfrew ein Argument dafür, dass die Rituale am Heidentor nicht im Zusammenhang mit der Verehrung von Gottheiten stehen und somit keinen religiösen Hintergrund hatten.

### Götzenaltar bei Böttingen

Auch der Götzenaltar kann mit Hinblick auf die Kriterien zur Identifikation von Ritualorten als solcher diskutiert werden. (I) Der massive Kalksteinblock hebt sich nicht nur aufgrund seiner weißen Oberfläche von der Umgebung ab, sondern auch aufgrund der Größe und der Tatsache, dass er prominent auf einem Hügel steht. Dies hat eine Steigerung der Aufmerksamkeit zur Folge. Zudem erfüllt der Ort das Kriterium der Topographie bzw. der Außergewöhnlichkeit. (II) Das Vorhandensein von fragmentierter Keramik kann sowohl als Indiz für die Aufnahme von Nahrung als auch die Deposition bzw. Opferung von Nahrung sein und somit Übergangs- und Grenzsituationen nach Leach symbolisieren. Zugleich bezeugt sie das Kriterium der Teilnahme und der Darbietung. (III) Darüber hinaus handelt es sich bei den geborgenen Funden um ein ausgewähltes Spektrum an Objekten – es gibt keine anderen Arten von Artefakten außer der Keramik. (IV) Ferner kann der Ort unter dem zweiten Kriterium von Renfrew als liminaler Raum diskutiert werden, da in der unmittelbaren Umgebung keine Siedlungen liegen – weder aus der Urnenfelderzeit noch aus der Hallstatt- oder der Latènezeit. (V) Während sich der Ort in der Urnenfelderzeit weitab von anderen Fundstellen befindet, kann für die Hallstattzeit und die Frühlatènezeit die Gegenwart des Transzendenten in Erwägung gezogen werden, nachdem direkt neben dem Götzenaltar zwei Grabhügel aufgeschüttet wurden. Es ist denkbar, dass mit diesem Wandel in der Landschaftsnutzung eine inhaltliche Neuorientierung der rituellen Nutzung des Kalksteinblocks einhergegangen ist und dieser fortan im Kontext von Bestattungsritualen aufgesucht wurde.

### Ruine Grannegg

Im Falle der spätlatènezeitlichen Fundstelle bei Grannegg kann ebenfalls von einem Ritualort gesprochen werden. (I) Es handelt sich um einen natürlichen Schacht mit einer Tiefe von ungefähr zehn Metern und einem Durchmesser von fünf bis sechs Metern (Wieland 1996, 60). Auch hier kann eine Steigerung der Aufmerksamkeit

durch die Außergewöhnlichkeit bzw. Topographie in Erwägung gezogen werden. (II) Teilnahme und Darbietung werden durch die Anwesenheit von Keramik bezeugt. Nach dem gemeinsamen Verzehr von Nahrung wurden die Behältnisse in den Schacht geworfen und somit mutwillig zerbrochen. (III) Auch das Kriterium des archäologischen Materials wird erfüllt, weil nur Keramik gefunden wurde.

### 4.3.2. Liminalität

Während der urnenfelder-, hallstatt- und latènezeitlichen Besiedlung des Großen Heuberges befindet sich das Heidentor in geographischer wie auch in kultureller Hinsicht an einem liminalen Ort. Die Verbreitungskarten der Fundstellen zeigen ein wiederkehrendes Muster: Kennzeichnend für die drei Perioden ist der Umstand, dass sich in der näheren Umgebung des Heidentors keine Fundstellen befinden. Der nordöstliche Bereich des Großen Heuberges ist trotz der zahlreichen Feldbegehungen frei von Fundstellen. Dieses Fehlen von Infrastruktur kann als das Resultat einer bewussten Konzeption der Landschaft gewertet werden, deren Wahrnehmung durch die rituelle Nutzung dieses Ortes geprägt wurde. In diesem Sinne stellt der Ritualort selbst eine Ressource dar, welche für die kulturelle Konstruktion des Raumes von entscheidender Bedeutung war. Von der Urnenfelderzeit bis zur mittleren Latènezeit wurde im Nordosten des Großen Heuberges ein leerer Raum geschaffen, in dem sich das Heidentor befand. Diese Beobachtung muss insofern präzisiert werden, als dass während der Urnenfelderzeit auf der Oberburg eine Siedlung existierte und somit ein gewisses Maß an Infrastruktur gegeben war. Zusammen mit dem Heidentor befand sich diese weitab von den übrigen Fundstellen auf der Hochfläche. Die nächstgelegene Siedlung befand sich vermutlich an der Nordkante des Großen Heuberges bei Gosheim in über 5 km Entfernung (Abb. 5). Die Gegenwart dieser Siedlung relativiert zwar den Aspekt der kulturellen Liminalität, allerdings ändert sie nicht den Umstand, dass das Heidentor aufgrund der Keramikfunde als urnenfelderzeitlicher Ritualort beschrieben werden kann. Es ist möglich, dass es sich bei den

Keramikfunden am Tor um Siedlungsabfälle handelt. Gegen diese Vermutung spricht jedoch, dass bei der Untersuchung der Oberburg eine Siedlung aus der späten Bronzezeit (Bz D) auf dem Bergrücken festgestellt wurde (Dehn/Klug 1993, 99 f.). Da am Heidentor keine spätbronzezeitliche Keramik geborgen wurde, liegt der Gedanke nahe, dass das Felstor erstmals in der Urnenfelderzeit als Ritualort konzeptioniert wurde und während der späten Bronzezeit eine unbedeutende Felsformation war. Mit dem Übergang zur Hallstattzeit tritt die liminale Lage des Heidentores noch stärker hervor, da nun die Siedlung auf der Oberburg aufgegeben wird (*Abb. 6*). Bei den räumlich am nächsten gelegenen Fundstellen, nahe der heutigen Ortschaft Bubsheim, handelt es sich um Bestattungsplätze. Die nächsten hallstattzeitlichen Siedlungen befinden sich unweit der Quelle der Lippach. Bis zum Ende seiner rituellen Nutzung in der mittleren Latènezeit nimmt das Heidentor eine liminale Lage ein. Bis dahin liegen die nächsten Siedlungen in einigen Kilometern Entfernung bei Königsheim. In der späten Latènezeit wird auf dem Kirchberg eine Siedlung gegründet (*Abb. 7*).

Im Falle des Götzenaltars lässt sich für die Urnenfelderzeit ohne Weiteres eine liminale Lage im Verhältnis zu den übrigen Fundstellen konstatieren. Die nächste Siedlung befindet sich in über 4 km Entfernung auf der Westseite des Großen Heuberges. Mit dem Übergang zur Hallstattzeit verändert sich das Umfeld des Götzenaltars. Unweit des Kalksteinblockes werden Grabhügel angelegt. Diese Neugestaltung der Landschaft könnte mit einem Wandel der Ritualinhalte einhergegangen sein. Aufgrund des Fehlens von Siedlungen lässt sich eine Anbindung an die lokale Infrastruktur nicht beobachten. Während der Latènezeit werden 1 bis 2 km östlich des Götzenaltars bei Königsheim Siedlungen gegründet. Vor diesem Hintergrund ist nun erstmals eine Anbindung des Ritualortes an die lokale Infrastruktur denkbar. Zugleich lässt sich ein räumlicher Bezug zwischen dem Ritualort und nahe gelegenen frühlatènezeitlichen Bestattungsplätzen konstatieren.

Der Schacht in der Ruine Grannegg nimmt in geographischer wie auch in kultureller Hinsicht in der späten Latènezeit eine liminale Lage ein. In der näheren Umgebung sind weder Siedlungen noch Bestattungsplätze bekannt.

#### 4.4. Räumliche Auswertungen mit einem Geographischen Informationssystem (GIS)

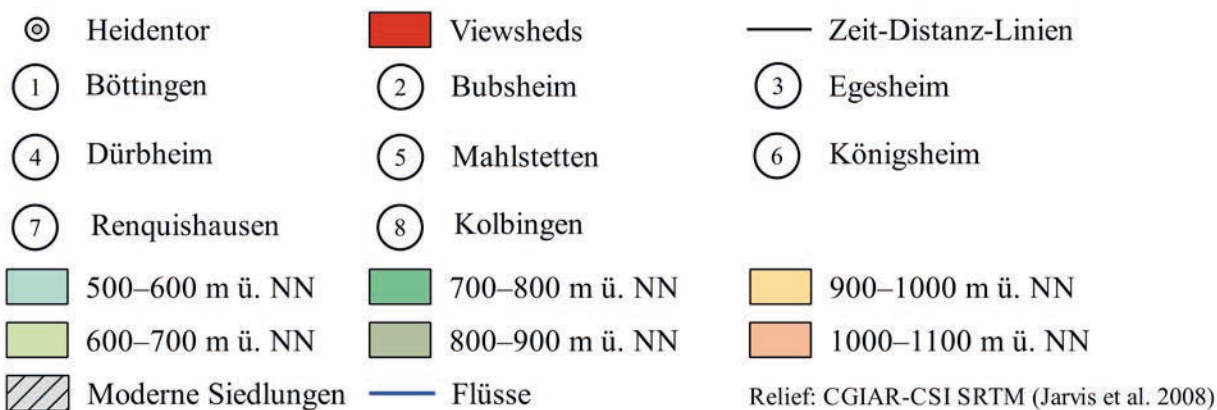
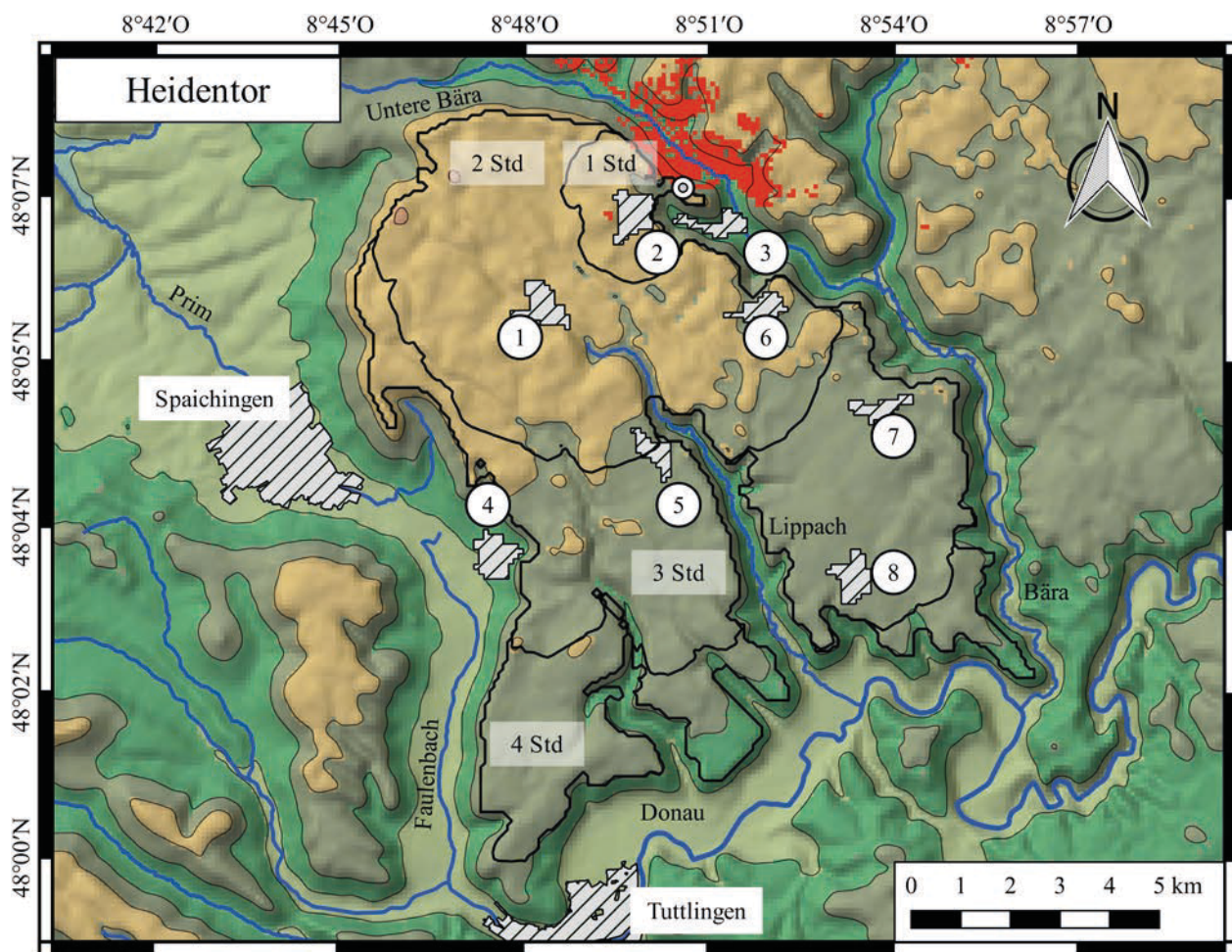
##### 4.4.1. Sichtfeldanalysen

Während der Urnenfelderzeit ist die Hochfläche des Großen Heuberges von den Siedlungen aus nur bedingt einsehbar gewesen (*Abb. 5*). Selbst bei fehlender Vegetation waren weder das Heidentor noch der Götzenaltar sichtbar. Die letztgenannte Fundstelle liegt zwar auf einem kleinen Hügel, allerdings befindet sich dieser wiederum in einer größeren Senke und somit in einer auf größere Distanzen nur bedingt einsehbaren Geländeposition. Die Lage der Siedlungen auf dem Dreifaltigkeitsberg sowie am Rand der Hochfläche bei Gosheim und Dürbheim deutet an, dass die Täler der Flüsse Prim und Faulenbach sowie die Quelle der Unteren Bära überblickt werden sollten. Insofern könnte die visuelle Kontrolle der angrenzenden Räume als Ressource verstanden werden, welcher bei der Siedlungsplatzwahl eine entscheidende Rolle zukam.

Die visuelle Kontrolle über die Flusstäler westlich des Großen Heuberges bleibt während der Hallstattzeit bestehen. Der Götzenaltar rückt in das potentielle Sichtfeld der Siedlungen, welche auf den Kuppen bei Böttingen gegründet werden (*Abb. 6*). Auffallend ist, dass trotz dieser Lage der nördliche Bereich der Hochfläche und weite Teile der östlichen Hälfte des Großen Heuberges wahrscheinlich nicht überblickt werden konnten. Fast alle sicheren und potentiellen Bestattungsplätze aus diesen Arealen liegen außerhalb der Sichtfelder der zeitgleichen Siedlungen. Lediglich einige der Grabhügel in der unmittelbaren Umgebung der Siedlungen auf der Westhälfte des Großen Heuberges sind einsehbar. Das Heidentor befindet sich weiterhin in einer versteckten Lage.

Nachdem mit dem Übergang zur Latènezeit die Siedlungen bei Böttingen aufgegeben werden, liegt der Götzenaltar erneut außerhalb der Sichtfelder der umliegenden Siedlungen (*Abb. 7*). Das Relief auf der Hochfläche ist so heterogen, dass selbst von den bei Königsheim neu gegründeten Siedlungen der Kalksteinblock nicht gesehen werden konnte. Bemerkenswert ist, dass in der späten Latènezeit auf dem Kirchberg bei Bubsheim eine





**Abb. 4.** Eine kombinierte Darstellung des potentiellen Sichtfeldes (Viewshed) des Heidentores bei fehlender Vegetation und der vom Ritualort ausgehenden Zeit-Distanzen (Karte: Jan Miera 2019).

Siedlung gegründet wird. Dies ist die einzige topographische Position auf der Hochfläche, von der aus das Heidentor sehr wahrscheinlich sichtbar gewesen ist.

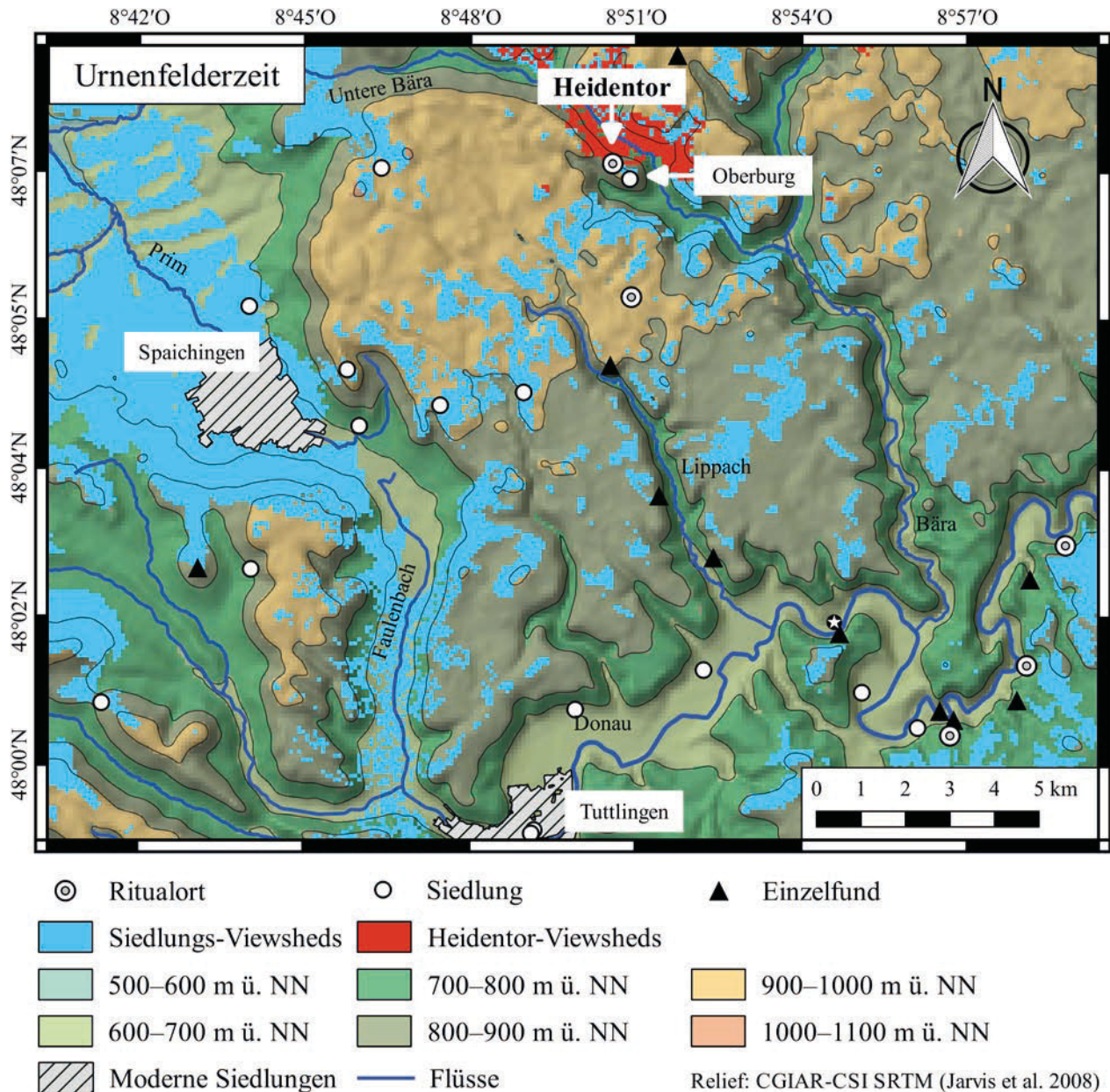
Die Sichtfeldanalyse für das Heidentor zeigt, dass selbst bei fehlender Bewaldung von diesem Standort aus nur das Tal der Unteren Bära und die gegenüberliegende Südwestkante der Hochfläche des Kleinen Heuberges einsehbar gewesen

sind. Von der Hochfläche des Großen Heuberges war bestenfalls die Südostseite des Kirchberges sichtbar.

#### 4.4.2. Zeit-Distanz-Analyse

Die Zeit-Distanz-Analyse für den Großen Heuberg zeigt, dass das Heidentor vermutlich innerhalb





**Abb. 5.** Die urnenfelderzeitliche Besiedlung auf dem Großen Heuberg, ergänzt durch die Fundstellen in den angrenzenden Landschaften nach Schmid 1992, Kreutle 2007 sowie Königer und Schöbel 2010. Markiert sind ferner die Sichtfelder (Viewsheds) der Siedlungen auf dem Großen Heuberg (Karte: Jan Miera 2019).

von vier Stunden von den äußersten Punkten dieser Landschaft erreicht werden konnte (Abb. 4). Vom Kirchberg und der Niederung südlich von Bubsheim betrug der Fußweg zum Heidentor schätzungsweise eine Stunde. In etwa zwei Stunden mussten in Kauf genommen werden, wenn der Ausgangspunkt der Reise zwischen den Ortschaften Königsheim und Renquishausen, bei Mahlstetten oder am Eingang zum Tal der Lippach im Zentrum der Hochfläche lag. Die Höhensiedlung auf dem Dreifaltigkeitsberg sowie die Bereiche nördlich von Rußberg und bei Kolbingen

befanden sich in einer Entfernung von grob zwei bis drei Stunden zum Heidentor.

## 5. Diskussion

Im Hinblick auf die archäologische Forschungsgeschichte ist davon auszugehen, dass die Besiedlung des Großen Heuberges während der Urnenfelderzeit tatsächlich sehr dünn gewesen ist (Abb. 5). Die zehn festgestellten Fundstellen bezeugen, dass die Wahrnehmung und Nutzung der Hochfläche

womöglich sowohl von wirtschaftlichen als auch rituellen Aspekten geprägt waren. Einzelfunde aus Höhlen entlang der Lippach weisen darauf hin, dass der Fluss eine natürliche Wegeführung auf das Hochplateau vorgegeben haben könnte. Auffallend ist, dass sich vier der fünf urnenfelderzeitlichen Siedlungen am Rand der Hochfläche befinden. Die Sichtfelder legen den Verdacht nahe, dass die Höhensiedlungen bewusst so angelegt wurden, dass angrenzende Täler eingesehen werden konnten. Lediglich die Siedlung bei Mahlstetten weicht von diesem Schema ab. Hier könnte die Nähe zur Lippach bzw. zu deren Quelle eine Rolle gespielt haben. Hinweise auf eine rituelle Nutzung der Landschaft geben das Heidentor und der Götzenaltar, welche von den Siedlungen aus nicht sichtbar waren. Da an beiden Orten keine symbolischen Hinweise auf eine Verehrung von Göttinnen bzw. Göttern vorliegen, könnte die Nutzung dieser Ritualorte mit Übergangsriten verbunden gewesen sein. Das Fehlen von Fundstellen in der unmittelbaren Umgebung zum Heidentor und dem Götzenaltar lässt darauf schließen, dass während der Urnenfelderzeit aktiv „kulturelle Leerräume“, d. h. liminale Räume, geschaffen wurden. Vom Götzenaltar bis zur nächsten Siedlung bei Mahlstetten musste voraussichtlich eine Reisedauer von einer Stunde in Kauf genommen werden. Vom Heidentor und der Siedlung auf der Oberburg waren es zwei Stunden bis zu den Siedlungen bei Gosheim und Mahlstetten.

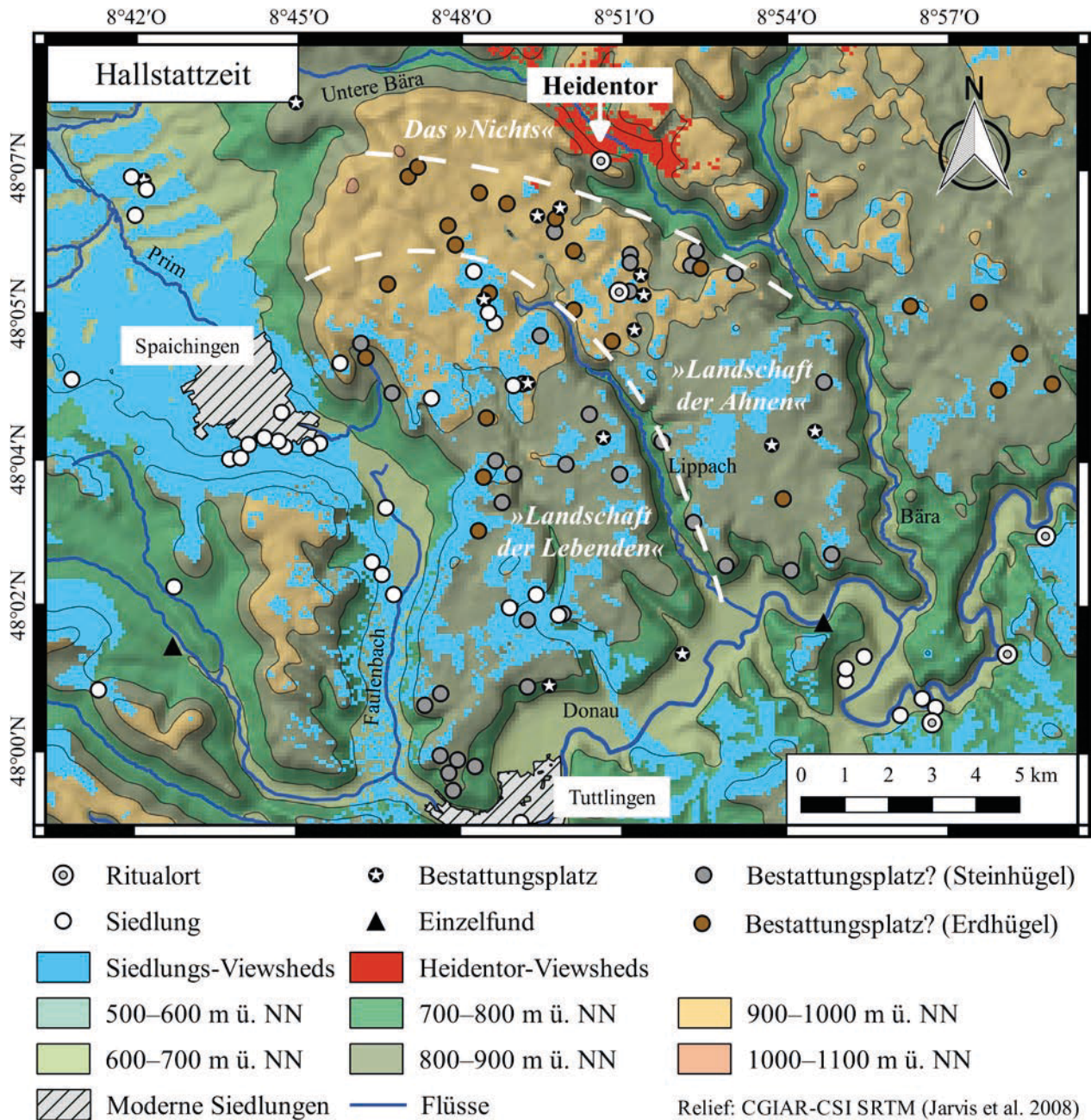
Mit dem Übergang zur Hallstattzeit verdichtet sich die Besiedlung. Zugleich tritt die Liminalität der Ritualorte deutlicher hervor. Nachdem die Siedlung auf der Oberburg aufgegeben wird, befindet sich das Heidentor abseits der zeitgleichen Siedlungen und Bestattungsplätze. Aufgrund seiner Hanglage am Rand der Oberburg liegt es außerhalb der Sichtfelder der hallstattzeitlichen Siedlungen auf der Hochfläche. Der Götzenaltar liegt nun inmitten einer Landschaft aus Grabhügeln, fernab der nächst gelegenen Siedlungsplätze bei Böttingen – aber voraussichtlich noch in deren potentielltem Sichtfeld. Generell zeigt die Verteilung der hallstattzeitlichen Siedlungsplätze und Grabhügelfelder ein bemerkenswertes Muster (*Abb. 6*). Während sich auf der Westseite des Großen Heuberges sowohl Siedlungen als auch Grabhügel feststellen lassen, wurden trotz

wiederholter Geländebegehungen auf der Ostseite der Hochfläche bislang nur Grabhügel erfasst. Sowohl die sicheren als auch die fraglichen Bestattungsplätze befinden sich mehrheitlich außerhalb der Sichtfelder der zeitgleichen Siedlungen. Dies gilt insbesondere für die Grabhügel auf der Ostseite des Großen Heuberges. Des Weiteren ist im nordöstlichen Bereich des Großen Heuberges ein leerer Raum zwischen den Grabhügeln und dem Heidentor zu beobachten.

Insgesamt lassen sich aus der Verteilung der Fundstellen drei Landschaften ableiten: (I) auf der Westhälfte des Großen Heuberges die „Landschaft der Lebenden“, in der sowohl Siedlungs- als auch Bestattungsplätze registriert wurden, (II) auf der Osthälfte des Großen Heuberges die „Landschaft der Ahnen“, in der ausschließlich Bestattungsplätze beobachtet wurden und (III) das „Nichts“, der liminale Raum im direkten Umfeld des Heidentores im Nordosten des Großen Heuberges. Die Abfolge dieser Landschaften entspricht einer räumlichen Metapher für eine Aufhebung von Strukturen mit zunehmender Nähe zum Ritualort. Das Heidentor befindet sich demnach in einem kulturell konstruierten „Nichts“. Dieser liminale Bereich ist der Kern der Rituallandschaft auf dem Großen Heuberg. Kennzeichnend für diesen Raum ist die Abwesenheit von Strukturen wie Siedlungen oder Bestattungen. Selbst verstreute Einzelfunde aus der Hallstattzeit konnten hier bislang nicht entdeckt werden (*Abb. 6*).

Die Gliederung der Hochfläche legt den Gedanken nahe, dass der Weg zum Felstor und somit die Erfahrung der Landschaft ein wichtiger Bestandteil der Rituale waren. Nahe gelegt wird dies durch die räumliche und visuelle Trennung der Siedlungen und Grabhügel. Das Heidentor befindet sich zudem bis zuletzt außerhalb der Sichtfelder der Siedlungsplätze. Die Rituale am Felstor begannen wahrscheinlich mit der Trennung von der Gemeinschaft in der „Landschaft der Lebenden“. Mit dem Passieren der „Landschaft der Ahnen“ setzte die Auflösung von Strukturen ein und gleichzeitig wurde im Angesicht der Grabhügelfelder den Ursprüngen der gesellschaftlichen Konventionen gedacht, die spätestens mit dem Erreichen des „Nichts“ für die Dauer der Übergangsrituale am Heidentor ihre Wirksamkeit verloren. Im Anschluss führte der Weg erneut an den





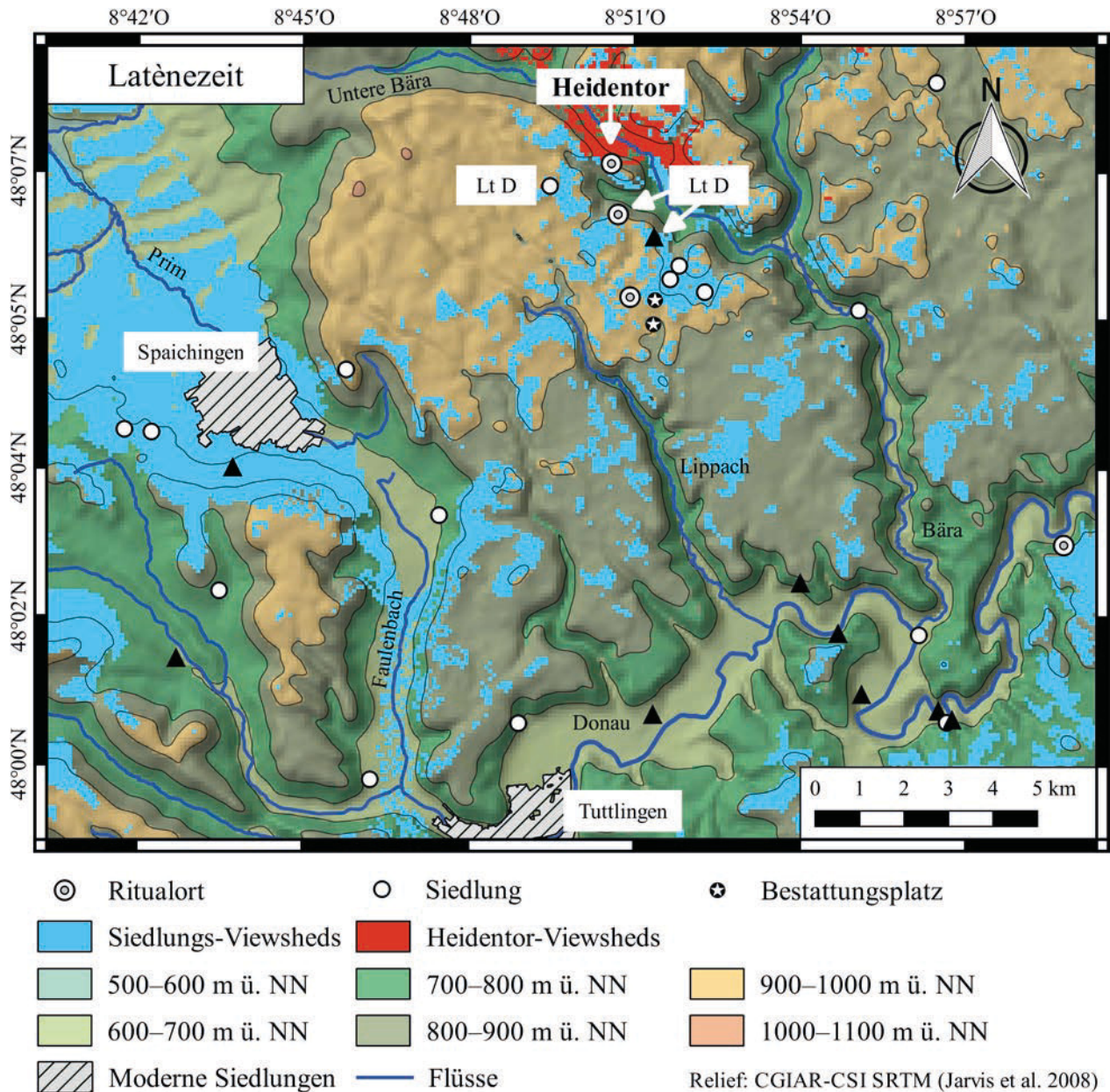
**Abb. 6.** Die hallstattzeitliche Besiedlung auf dem Großen Heuberg, ergänzt durch die Fundstellen in den angrenzenden Landschaften nach Paret 1961, Wahle 1973, Biel 1987, Zürn 1987, Schmid 1992 und Wesselkamp 1993. Markiert sind ferner die Sichtfelder (Viewsheds) der Siedlungen auf dem Großen Heuberg (Karte: Jan Miera 2019).

Gräbern derjenigen Generationen vorbei, welche die gegenwärtig gültigen Werte und Normen geprägt hatten. In der „Landschaft der Lebenden“ wurde die Rückkehr in die Gemeinschaft mit Riten der Zusammenführung abgeschlossen. Für den Weg zum Heidentor mussten selbst von den nächst gelegenen Siedlungen bei Böttingen ungefähr 1,5 Stunden eingeplant werden. Nicht nur die Metallfunde am Heidentor, sondern auch Inventare aus Grabhügeln bei Gosheim, Böttingen

und Mahlstätten weisen darauf hin, dass die Gesellschaft auf dem Großen Heuberg während der Hallstattzeit überregionale Kontakte besaß und offenkundig auch gewillt war, einige der seltenen Importobjekte am Heidentor zu opfern.

Für die Latènezeit lässt sich die soeben dargestellte Gliederung der Hochfläche nicht mehr aufzeigen (Abb. 7). Lediglich das „Nichts“ bleibt bestehen. Den letzten Hinweis auf eine bewusste Konstruktion dieser räumlichen Metapher für die





**Abb. 7.** Die latènezeitliche Besiedlung auf dem Großen Heuberg, ergänzt durch die Fundstellen in den angrenzenden Landschaften nach Schmid 1992 und Wieland 1996. Markiert sind ferner die Sichtfelder (Viewsheds) der Siedlungen auf dem Großen Heuberg (Karte: Jan Miera 2019).

Anti-Struktur liefert eine Siedlung aus der späten Latènezeit. Diese wurde auf der Südostseite des Kirchberges bei Bubsheim angelegt, nachdem die rituelle Nutzung des Heidentores in der mittleren Latènezeit ein Ende fand. Sie befindet sich nicht nur in der unmittelbaren Umgebung des Felstores, sie liegt an dem einzigen Platz auf der Hochfläche, von dem aus das Heidentor potenziell gesehen werden konnte. Mit dem Ende der rituellen Aktivitäten ging demnach ein Wandel in der Konzeption der Landschaft einher. Rituale wurden fortan an

einem anderen verborgenen Ort durchgeführt – der Ruine Grannegg. Zeitgleich lässt sich ein Rückgang der überregionalen Kontakte feststellen.

## 6. Abschließende Bemerkungen

Im Rahmen einer quellenkritischen Auswertung wurde herausgearbeitet, dass der Große Heuberg seit dem 19. Jh. bis in die jüngste Zeit hinein nahezu durchgehend untersucht wurde. Im Hinblick



auf Forschungs- und Rettungsgrabungen, Geländebegehungen und Luftbildprospektionen sowie Baustellenbetreuungen lässt sich für diese Landschaft ein sehr guter Forschungsstand konstatieren. Unter Berücksichtigung von archäologischen Kriterien zur Identifikation von Ritualorten sowie dem Konzept der Liminalität und Sichtfeldanalysen lassen sich Aussagen über die Wahrnehmung bzw. Konzeption der Landschaft aus der Verteilung der Fundstellen ableiten.

Während der Urnenfelderzeit gibt es wenige Siedlungen auf dem Großen Heuberg. Diese befinden sich vornehmlich am Rand der Hochfläche und haben aufgrund ihrer Lage einen guten Blick in die angrenzenden Flusstäler bei Spaichingen, Gosheim und Egesheim. Fernab der Siedlungen kann östlich von Böttingen ein Ritualort am Götzenaltar festgestellt werden. Auch das Heidentor auf der Oberburg bei Egesheim wird wahrscheinlich rituell genutzt. Kennzeichnend für die hallstattzeitliche Landnutzung ist eine markante Steigerung der Fundstellendichte, wobei die Siedlungen mehrheitlich auf der Westseite der Hochfläche erfasst wurden und nur wenige mittig in der Landschaft zu finden sind. Am Götzenaltar und beim Heidentor finden weiterhin Rituale statt. Während das Heidentor sich nach der Aufgabe der Siedlung auf der Oberburg gewissermaßen in einem leeren Raum befindet, werden in der Umgebung des Götzenaltars mehrere Grabhügel angelegt. Aus der Verteilung der hallstattzeitlichen Fundstellen kann eine Gliederung der Hochfläche in eine „Landschaft der Lebenden“ im Westen, eine „Landschaft der Ahnen“ im Osten und einen liminalen Raum (das „Nichts“) im direkten Umfeld des Heidentores abgeleitet werden. Das „Nichts“ zeichnet sich durch das Fehlen von Infrastruktur aus und kann somit als eine räumliche Metapher für die charakteristische Anti-Struktur von Übergangsriten gedeutet werden. Diese Beobachtungen können dahingehend interpretiert werden, dass das Durchschreiten und Erleben dieser kulturell konstruierten Räume ein wichtiger Bestandteil von Übergangsritualen am Heidentor war. Die Ergebnisse der Sichtfeldanalysen unterstützen eine derartige Gliederung des Hochplateaus während der Hallstattzeit. So ist die Mehrheit der Grabhügel

in der „Landschaft der Ahnen“ nicht von den Siedlungen aus sichtbar. Das Heidentor kann weder von den Siedlungen noch den Bestattungsplätzen gesehen werden. Weitere indirekte Hinweise für die Auswirkung der rituellen Nutzung des Heidentores auf die Besiedlung des Großen Heuberges geben herausragende Grabinventare wie diejenigen von Gosheim, Böttingen und Mahlstetten. In der Latènezeit verändert sich die Konzeption der Landschaft: Während die „Landschaft der Lebenden“ und die „Landschaft der Ahnen“ aufgelöst werden, wird der liminale Raum im Umfeld des Heidentores bis in die mittlere Latènezeit aufrechterhalten. In dieser Zeit sind sowohl am Heidentor als auch in Gräbern weiterhin überregionale Kontakte und Statussymbole fassbar. Nach der Aufgabe der rituellen Nutzung des Heidentores wird in dessen potenziellen Sichtfeld eine Siedlung auf dem Kirchberg gegründet, gleichzeitig lässt der Fundstoff keine weiträumigen Kontakte seitens der Bevölkerung auf dem Großen Heuberg erkennen. Mit dem Übergang von der mittleren zur späten Latènezeit wird die liminale Landschaft endgültig aufgegeben und der Naturraum neu konzeptualisiert.

### **Jan Johannes Miera**

Universität Leipzig  
Historisches Seminar, Professur für  
Ur- und Frühgeschichte  
Ritterstraße 14  
04109 Leipzig

Friedrich-Schiller-Universität Jena  
Seminar für Ur- und Frühgeschichtliche  
Archäologie  
Löbdergraben 24a  
07743 Jena  
jan\_johannes.miera@uni-leipzig.de

## Bibliographie

- Ahlich et al. 2016a*: J. J. Ahlich/P. Gries/K. Schmidt, Distance Relationships or Does Distance Matter. A Non-Isotropic Spatial Relationship by Integrating Human Energy Expenditure in Terrain Based Estimations. Seamless Worklow for Defining Archaeological Site Exploitation Territories (SET) by Using the Open Source (Geo-)Statistical Language R. Technical Note 3: Collaborative Research Center 1070 – Geoscientific and Archaeological Research (Tübingen 2016).
- Ahlich et al. 2016b*: J. J. Ahlich/J. Henkner/S. Teuber/K. Schmidt/T. Scholten/P. Kühn/T. Knopf, Archaeological and Archaeopedological Approaches to Analyze the Development of Marginal Areas in Prehistory. A Case Study from the Western Baar, SW Germany. In: P. Kołodziejczyk/B. Kwiatkowska-Kopka (Hrsg.), Landscape as Impulsion for Culture. Research, Perception & Protection. Landscape in the Past & Forgotten Landscapes 2 (Krakau 2016) 39–49.
- Ahlich et al. 2018a*: J. J. Ahlich/J. Henkner/K. Schmidt/T. Scholten/P. Kühn/T. Knopf, Bronzezeitliche Siedlungsdynamiken zwischen der Baar und angrenzenden Naturräumen. In: D. Neumann/B. Nessel/M. Bartelheim (Hrsg.), Bronzezeitlicher Transport. Akteure, Mittel und Wege. RessourcenKulturen 8 (Tübingen 2018) 269–303, doi.org/10.15496/publikation-26722.
- Ahlich et al. 2018b*: J. J. Ahlich/J. Henkner/K. Schmidt/T. Scholten/P. Kühn/T. Knopf, L'utilisation des terres pendant la période néolithique sur la colline du Fürstenberg à la bordure sud du Baar en Allemagne du sud-ouest. In: O. Lemerrier/I. Sénépart/M. Besse/C. Mordant (Hrsg.), Habitations et habitat du Néolithique à l'âge du Bronze en France et ses marges. Actes des IIe Rencontres Nord/Sud de Préhistoire récente, Dijon, 19–21 November 2015 (Toulouse 2018) 619–622.
- Ahlich et al. 2018c*: J. J. Ahlich/K. Riehle/N. Sultanalieva, The Production of Liminal Places. An Interdisciplinary Account. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 56, 2018, 205–242.
- Augstein 2011*: M. Augstein, Ein Grab mit Halbmondfibeln aus Dietfurt a. d. Altmühl, Lkr. Neumarkt i. d. Opf. Aspekte der Distinktion im Rahmen hallstattzeitlicher Bestattungssitten. Germania 87, 2009 (2011), 41–74.
- Babetzki 2017*: A. Babetzki, Grabhügel als identitätsstiftende Monumente einer „Rituallandschaft“ der Bronze- und Eisenzeit im Umfeld des „Heidentores“ bei Egesheim. Ungedruckte Masterarbeit (Bochum 2017).
- Baitinger 2013*: H. Baitinger, Die Fürstensitze der Späthallstatt-/Frühlatènezeit als Zentralisierungsphänomen. In: S. Hansen/M. Meyer (Hrsg.), Parallele Raumkonzepte (Berlin 2013) 243–262.
- Bargatzky 1986*: T. Bargatzky, Einführung in die Kulturökologie. Umwelt, Kultur und Gesellschaft (Berlin 1986).
- Bargatzky 2008*: T. Bargatzky, „Transzendenz im Diesseits“. Voraussetzungen des Naturhandelns in der „Urproduktiven Gesellschaft“. In: T. Knopf (Hrsg.), Umweltverhalten in Geschichte und Gegenwart. Vergleichende Ansätze (Tübingen 2008) 91–107.
- Bauer/Kuhnen 1993*: S. Bauer/H.-P. Kuhnen, Frühkeltische Opferfunde von der Oberburg bei Egesheim, Lkr. Tuttlingen. In: A. Lang/H. Parzinger/H. Küster (Hrsg.), Kulturen zwischen Ost und West. Das Ost-West-Verhältnis in vor- und frühgeschichtlicher Zeit und sein Einfluss auf Werden und Wandel des Kulturraums Mitteleuropa (Berlin 1993) 239–292.
- Bauer/Kuhnen 1995*: S. Bauer/H.-P. Kuhnen, Ein „Starker Ort“. Der frühkeltische Opferplatz bei Egesheim, Lkr. Tuttlingen. In: A. Haffner (Hrsg.), Heiligtümer und Opferkulte der Kelten (Stuttgart 1995) 51–54.
- Bemmann/Hahne 1992*: J. Bemmann/G. Hahne, Ätereisenzeitliche Heiligtümer im nördlichen Europa nach den archäologischen Quellen. In: H. Beck/D. Ellmers/K. Schier (Hrsg.), Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5 (Berlin 1992) 29–68.

- Benzing 1974*: A. G. Benzing, Dr. Rudolf Ströbel. Schriften des Vereins für Geschichte und Naturgeschichte der Baar 30, 1974, 15–19.
- Biel 1980*: J. Biel, Die bronze- und urnenfelderzeitlichen Höhensiedlungen in Südwürttemberg. Archäologisches Korrespondenzblatt 10, 1980, 23–32.
- Biel 1987*: J. Biel, Vorgeschichtliche Höhensiedlungen in Südwürttemberg-Hohenzollern. Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 24 (Stuttgart 1987).
- Colpe 1970*: C. Colpe, Theoretische Möglichkeiten zur Identifizierung von Heiligtümern und Interpretation von Opfern in ur- und parahistorischen Epochen. In: H. Jankuhn (Hrsg.), Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 14. bis 16. Oktober 1968. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, dritte Folge, Nr. 74 (Göttingen 1970) 18–39.
- Conolly/Lake 2006*: J. Conolly/M. Lake, Geographical Information Systems in Archaeology (Cambridge 2006).
- Conrad et al. 2015*: O. Conrad/B. Bechtel/M. Bock/H. Dietrich/E. Fischer/L. Gerlitz/J. Wehberg/V. Wichmann/J. Böhner, System for Automated Geoscientific Analyses (SAGA) v. 2.1.4. Geoscientific Model Development 8, 1991–2007, 2015, <<https://doi.org/10.5194/gmd-8-1991-2015>> (letzter Zugriff 12.12.2019).
- Crosby 2009*: J. Crosby, Liminality and the Sacred. Discipline Building and Speaking with the Other. Liminalities. A Journal of Performance Studies 5, 2009, 1–19.
- Cross et al. 2015*: D. Cross/J. Swart/N. Kinnie, The Liminality of Liminality. A Systematic Review of Organisationally Liminal Spaces. Paper Presented at the APROS/EGOS Conference, Sydney, Australia, <[https://www.academia.edu/15685551/The\\_liminality\\_of\\_liminality\\_A\\_systematic\\_review\\_of\\_organisationally\\_liminal\\_spaces](https://www.academia.edu/15685551/The_liminality_of_liminality_A_systematic_review_of_organisationally_liminal_spaces)> (letzter Zugriff 30.09.2020).
- Dehn 1981*: W. Dehn, Heilige Felsen und Felsheiligtümer. In: H. Kaufmann/K. Simon (Hrsg.), Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte, Teil I. Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege, Beiheft 16 (Berlin 1981) 373–384.
- Dehn 1992*: R. Dehn, Das „Heidentor“ bei Egesheim, Kreis Tuttlingen: Ein bedeutendes archäologisches Denkmal der Hallstatt- und Frühlatènezeit durch Raubgrabungen zerstört. Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 1991, 1992, 102–105.
- Dehn 1993*: R. Dehn, „Heidentor“. Ein Kultplatz aus keltischer Zeit. In: E. Sangmeister (Hrsg.), Zeitspuren. Archäologisches aus Baden. Archäologische Nachrichten aus Baden 50 (Freiburg/Breisgau 1993) 104–105.
- Dehn 1998*: R. Dehn, Der keltische Opferplatz Heidentor. In: H.-J. Schuster (Hrsg.), Egesheimer Heimatbuch. Eine Heuberggemeinde in Geschichte und Gegenwart (Horb am Neckar 1998) 22–25.
- Dehn 2012*: R. Dehn, Heidentor, Deutschland. In: S. Sievers/O. H. Urban/P. C. Ramsel (Hrsg.), Lexikon zur keltischen Archäologie, A–K. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission 73 (Wien 2012) 741–742.
- Dehn/Klug 1993*: R. Dehn/J. Klug, Fortführung der Grabungen am „Heidentor“ bei Egesheim, Kreis Tuttlingen. Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 1992, 1993, 99–103.
- Denk 2006*: I. Denk, Die Keramik des früheisenzeitlichen Opferplatzes am Heidentor bei Egesheim, Landkreis Tuttlingen. Ungedruckte Masterarbeit (Freiburg im Breisgau 2006).
- Denk 2010*: I. Denk, (Brand-)Opferplätze im außeralpinen Bereich. Ein Diskussionsbeitrag. In: F. Mandl/H. Stadler (Hrsg.), Archäologie in den Alpen. Alltag und Kult. Vom 16. bis 18. Oktober 2009 veranstaltete die ANISA in Haus im Ennstal die Tagung „Archäologie in den Alpen – Alltag und Kult“. Nearchos 19 = Forschungsberichte der ANISA 3 (Haus im Ennstal 2010) 7–14.

- Dürr 2012*: M. Dürr, Opfer für die Götter. Frühkeltische Kultplätze in Südwestdeutschland. In: Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg (Hrsg.), Die Welt der Kelten. Zentren der Macht – Kostbarkeiten der Kunst (Ostfildern 2012) 208.
- Durst 1905*: C. Durst, Vom Heuberg. Blätter des Schwäbischen Albvereins 17, 1905, 11–14.
- Deutscher Wetterdienst 2019*: Deutscher Wetterdienst, Vieljährige Stationsmittelwerte für die Klimareferenzperiode 1961–90, für aktuellen Standort und Bezugsstandort, Version V0.x (Offenbach 2019).
- Eggert 2015*: M. K. H. Eggert, Das Rituelle als erkenntnistheoretisches Problem der Archäologie. In: T. L. Kienlin (Hrsg.), Fremdheit. Perspektiven auf das Andere. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 264 (Bonn 2015) 255–278.
- Feinberg 2004*: B. Feinberg, Passage, Rites of. In: F. A. Salamone (Hrsg.), The Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals (London 2004) 311–314.
- Frey 1957*: O.-H. Frey, Die Zeitstellung des Fürstengrabes von Hattingen im Elsaß. Germania 35, 229–249.
- Frey 1966*: O.-H. Frey, Der Ostalpenraum und die antike Welt in der frühen Eisenzeit. Germania 44, 1966, 48–66.
- Frey 2007*: O.-H. Frey, Keltische Kunst in vorrömischer Zeit. Kleine Schriften aus dem Vorgeschichtlichen Seminar der Philipps-Universität Marburg 57 (Marburg 2007).
- van Gennep 1909*: A. van Gennep, Les rites de passage (Paris 1909).
- van Gennep 1981*: A. van Gennep, Les rites de passage. Réimpression de l'édition de 1909 Émile Nourry, augmentée en 1969, Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme (Paris 1981).
- Gerdsen 1986*: H. Gerdsen, Studien zu den Schwertgräbern der älteren Hallstattzeit (Mainz am Rhein 1986).
- Goessler 1909*: P. Goessler, Vorrömische Metallzeit. Fundberichte aus Schwaben 17, 1909, 9–24.
- Goessler 1926*: P. Goessler, Bronzezeit. Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge, 3, 1924–1926, 31–42.
- Goessler 1934*: P. Goessler, Ein Schmuckstück aus der frühen Latènezeit. Altschlesien 5, 1934, 205–208.
- Goessler 1948*: P. Goessler, Zur Erinnerung an Dr. Hermann Stoll, gestorben am 10. Dezember 1944. Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 8, 1948, 415–445.
- Gradmann 1964*: R. Gradmann, Süddeutschland, Band 2: Die einzelnen Landschaften (Darmstadt 1964).
- Gramsch 1996*: A. Gramsch, Landscape Archaeology. Of Making and Seeing. Journal of European Archaeology 4, 1996, 19–38, doi.org/10.1179/096576696800688060.
- Gramsch 2003*: A. Gramsch, Landschaftsarchäologie. Ein fachgeschichtlicher Überblick und ein theoretisches Konzept. In: J. Kunow/J. Müller (Hrsg.), Archäoprognose Brandenburg I. Symposium Landschaftsarchäologie und geographische Informationssysteme. Forschungen zur Archäologie im Land Brandenburg 8 (Wünsdorf 2003) 35–54.
- Groeziinger/Reim 1980*: A. Groeziinger/H. Reim, Egesheim (Kreis Tuttlingen). Fundberichte aus Baden-Württemberg 5, 1980, 74.
- Groh/Groh 1991*: R. Groh/D. Groh, Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur (Frankfurt/Main 1991).
- Heizmann 1968*: K. Heizmann, Die abgegangenen Wohnplätze des Kreises Tuttlingen. Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 30, 1968, 26–44.
- Henkner et al. 2017*: J. Henkner/J. J. Ahlrichs/S. Downey/M. Fuchs/B. R. James/T. Knopf/T. Scholten/S. Teuber/P. Kühn, Archaeopedology and Chronostratigraphy of Colluvial Deposits as a Proxy for Regional Land Use History (Baar, Southwest Germany). CATENA 155, 2017, 93–103, doi.org/10.1016/j.catena.2017.03.005.



- Henkner et al. 2018a*: J. Henkner/J. J. Ahlrichs/E. Fischer/M. Fuchs/T. Knopf/M. Rösch/T. Scholten/P. Kühn, Land Use Dynamics Derived from Colluvial Deposits and Bogs in the Black Forest, Germany. *Journal of Plant Nutrition and Soil Science* 181, 2018, 240–260, doi.org/10.1002/jpln.201700249.
- Henkner et al. 2018b*: J. Henkner/J. J. Ahlrichs/S. Downey/M. Fuchs/B. James/A. Junge/T. Knopf/T. Scholten/P. Kühn, Archaeopedological Analysis of Colluvial Deposits in Favourable and Unfavourable Areas. Reconstruction of Land Use Dynamics in SW Germany. *Royal Society Open Science* 5, 2018, doi.org/10.1098/rsos.171624.
- Hermanussen 2003*: M. Hermanussen, Stature of Early Europeans. *Hormones* 2, 2003, 175–178, doi.org/10.14310/horm.2002.1199.
- von Hölder 1895*: H. F. von Hölder, Untersuchungen über die Skelettfunde in den vorrömischen Hügelgräbern Württembergs und Hohenzollerns. *Fundberichte aus Schwaben* 2, 1894, Ergänzungsheft (Stuttgart 1895).
- Huttenlocher 1962*: F. Huttenlocher, 093 Hohe Schwabenalb. In: E. Meynen/J. Schmithüsen/J. Gellert/E. Neef/H. Müller-Miny/J. H. Schultze (Hrsg.), *Handbuch der naturräumlichen Gliederung Deutschlands* (Bad Godesberg 1962) 157–158.
- Huttenlocher 1964*: F. Huttenlocher, Die naturräumlichen Einheiten auf Blatt 178 Sigmaringen. *Geographische Landesaufnahme 1:200.000, Naturräumliche Gliederung Deutschlands* (Bad Godesberg 1964).
- Jacobsthal 1944a*: P. Jacobsthal, *Early Celtic Art, Volume 1: Text* (Oxford 1944).
- Jacobsthal 1944b*: P. Jacobsthal, *Early Celtic Art, Volume 2: Plates* (Oxford 1944).
- Jarvis et al. 2008*: A. Jarvis/H. I. Reuter/A. Nelson/E. Guevara, Hole-Filled SRTM for the Globe Version 4. Available from the CGIAR-CSI SRTM 90m Database, <<http://www.cgiar-csi.org/data/srtm-90m-digital-elevation-database-v4-1>> (letzter Zugriff 12.12.2019).
- Joachim 1995*: H.-E. Joachim, Waldalgesheim. Das Grab einer keltischen Fürstin. *Kataloge des Rheinischen Landesmuseums Bonn* 3 (Köln 1995).
- Kimmig 1983*: W. Kimmig, Die griechische Kolonisation im westlichen Mittelmeergebiet und ihre Wirkung auf die Landschaften des westlichen Mitteleuropa. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 30, 1983, 3–78.
- Kimmig 1988*: W. Kimmig, Das Kleinaspergle. Studien zu einem Fürstengrabhügel der frühen Latènezeit bei Stuttgart. *Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg* 30 (Stuttgart 1980).
- Klug 1988*: J. Klug, Ein hallstattzeitlicher Grabhügel in Gosheim, Kreis Tuttlingen. *Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg* 1987, 1988, 78–81.
- Klug-Treppe 2000*: J. Klug-Treppe, Prähistorische Grabhügel als vielfältige Bezugspunkte in Zeit, Landschaft und archäologischer Forschung. Hügel als Bestattungsplatz und Grabform. *Denkmalpflege in Baden-Württemberg* 29, 2000, 217–224.
- Knopf/Ahlrichs 2017*: T. Knopf/J. J. Ahlrichs, Der Magdalenenberg in Raum und Zeit. Die Stellung des Großgrabhügels in seinem Umland und der Besiedlungsgeschichte der Region. *Archäologische Informationen aus Baden-Württemberg* 77, 2017, 52–65.
- Knopf et al. 2015*: T. Knopf/J. J. Ahlrichs/J. Henkner/T. Scholten/P. Kühn, Archäologische und bodenkundliche Untersuchungen zur Besiedlungs- und Landnutzungsgeschichte der Baar. *Schriften des Vereins für Geschichte und Naturgeschichte der Baar* 58, 2015, 9–24.
- Köninger/Schöbel 2010*: J. Köninger/G. Schöbel, Bronzezeitliche Fundstellen zwischen Bodensee und Oberschwaben. In: I. M. Matuschik (Hrsg.), *Vernetzungen. Aspekte siedlungsarchäologischer Forschung. Festschrift für Helmut Schlichtherle zum 60. Geburtstag* (Freiburg im Breisgau 2010) 385–438.

- Kossack 1999*: G. Kossack, Religiöses Denken in dinglicher und bildlicher Überlieferung Alteuropas aus der Spätbronze- und frühen Eisenzeit (9.–6. Jahrhundert v. Chr. Geb.) (München 1999).
- Kreienbrink 2007*: F. Kreienbrink, Mapping the Past. Eduard Paulus the Elder (1803–1878) and the Archaeological Survey of Württemberg. *Bulletin of the History of Archaeology* 17, 2007, 4–13, doi.org/10.5334/bha.17202.
- Kreutle 2007*: R. Kreutle, Die Urnenfelderkultur zwischen Schwarzwald und Iller. Südliches Württemberg, Hohenzollern und südöstliches Baden, Band 1: Text und Katalog. *Arbeiten zur Archäologie Süddeutschlands* 19 (Büchenbach 2007).
- Kromer 1986*: K. Kromer, Das östliche Mitteleuropa in der frühen Eisenzeit (7.–5. Jh. v. Chr.). Seine Beziehungen zu den Steppenvölkern und antiken Hochkulturen. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 33, 1986, 1–93.
- Kuhnen 1991*: H.-P. Kuhnen, Fundeinlieferung per Post. Ein ungewöhnlicher Sammelfund aus frühkeltischer Zeit. *Württembergisches Landesmuseum Stuttgart. Bericht für die Mitglieder der Gesellschaft zur Förderung des Württembergischen Landesmuseums e. V. für das Jahr 1990*, 1991, 19–20.
- von Kurzynski 1996*: K. von Kurzynski, „... und ihre Hosen nennen sie bracas“. Textilfunde und Textiltechnologie der Hallstatt- und Latènezeit und ihr Kontext. *Internationale Archäologie* 22 (Espelkamp 1996).
- Lazar 2005*: S. Lazar, Bodenzustandsbericht Baar. Landesanstalt für Umweltschutz Baden-Württemberg 19 (Karlsruhe 2005).
- Lazar/Rilling 2006*: S. Lazar/K. Rilling, Die Böden der Baar. In: A. Siegmund (Hrsg.), *Faszination Baar. Porträts aus Natur und Landschaft* (Donaueschingen 2006) 37–56.
- Leach 1966a*: E. R. Leach, Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development. *Philosophical Transactions of the Royal Society in London B* 251/722, 403–408, doi.org/10.1098/rstb.1966.0026.
- Leach 1966b*: E. R. Leach, Zwei Aufsätze über die symbolische Darstellung der Zeit. In: W. E. Mühlmann/E. W. Müller (Hrsg.), *Kulturanthropologie* (Köln 1966) 392–408.
- Leach 1977*: E. R. Leach, A View from the Bridge. In: M. Spriggs (Hrsg.), *Archaeology and Anthropology. Areas of Mutual Interest. BAR Supplementary Series* 19 (Oxford 1977) 161–176.
- Legant 2008*: G. Legant, Tatort ‚Heidentor‘. Verwischte Spuren und viele offene Fragen. In: F. Brunecker (Hrsg.), *Raubgräber – Schatzgräber* (Stuttgart 2008) 152–161.
- Maier 1984*: R. A. Maier, Schachthöhlen und Felstürme als urgeschichtliche Opferplätze. In: S. Rieckhoff-Pauli/W. Torbrügge (Hrsg.), *Regensburg – Kelheim – Straubing, 1: Zur Siedlungsgeschichte der südlichen Frankenalb, des Vorderen Bayerischen Waldes und der Donauebene. Führer zu archäologischen Denkmälern in Deutschland* 5 (Stuttgart 1984) 204–211.
- Meier 2009*: T. Meier, Umweltarchäologie – Landschaftsarchäologie. In: S. Brather/D. Geuenich/C. Huth (Hrsg.), *Historia archaeologica. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 70 (Berlin 2009) 697–734.
- Meier/Tillessen 2014*: T. Meier/P. Tillessen, Archaeological Imaginations of Religion. An Introduction from an Anglo-German Perspective. In: T. Meier/P. Tillessen (Hrsg.), *Archaeological Imaginations of Religion. Archaeolingua, Series minor* 31 (Budapest 2014) 11–247.
- Miera 2019*: J. J. Miera, Ursachen, Formen und Konsequenzen des Erzählens in der Prähistorischen Archäologie. Eine Synthese der deutschsprachigen Theoriedebatte. *Forum Kritische Archäologie* 8, 2019, 1–24, doi.org/10.6105/journal.fka.2019.8.1.
- Miera 2020*: J. J. Miera, Ur- und frühgeschichtliche Siedlungsdynamiken zwischen Gunst- und Ungunsträumen in Südwestdeutschland. Eine landschaftsarchäologische Fallstudie zur Baar und den angrenzenden Naturräumen des Schwarzwaldes und der Schwäbischen Alb. *RessourcenKulturen* 10 (Tübingen 2020), doi.org/10.15496/publikation-45820.

- Miera et al. 2019*: J. J. Miera/J. Henkner/K. Schmidt/M. Fuchs/T. Scholten/P. Kühn/T. Knopf, Neolithic Settlement Dynamics Derived from Archaeological Data and Colluvial Deposits between the Baar Region and the Adjacent Low Mountain Ranges, Southwest Germany. *E&G Quaternary Science Journal* 68, 2019, 75–93, doi.org/10.5194/egqsj-68-75-2019.
- Miera et al. in Vorb.*: J. J. Miera/P. Gries/K. Schmidt, Modeling Timescapes. Delineating Site Exploitation Territories (SET) by Using Topography Derivates and the Open-Source Statistical Language R.
- Mogk 1915*: E. Mogk, Heiligtümer – Heilige Orte. In: J. Hoops (Hrsg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, zweiter Band: F–J (Straßburg 1915) 477–484.
- Mogk 1916*: E. Mogk, Religion. In: J. Hoops (Hrsg.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, dritter Band: K–Ro (Straßburg 1916) 488–496.
- Moosleitner 1985*: F. Moosleitner, Die Schnabelkanne vom Dürrenberg. Ein Meisterwerk keltischer Handwerkskunst. *Schriftenreihe des Salzburger Museums Carolino Augusteum* 7 (Salzburg 1985).
- Morgain 2018*: R. Morgain, Nature/Culture Distinction. In: H. Callan (Hrsg.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (London 2018) 1–3, doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1978.
- Müller 1993*: F. Müller, Kultplätze und Opferbräuche. In: H. Dannheimer/R. Gebhard (Hrsg.), *Das keltische Jahrtausend. Landesausstellung des Freistaates Bayern, Prähistorische Staatssammlung, und der Stadt Rosenheim vom 19. Mai–1. November 1993 im Lokschuppen Rosenheim. Ausstellungskataloge der prähistorischen Staatssammlung* 23 (Mainz am Rhein 1993) 177–188.
- Müller 2002*: F. Müller, Götter, Gaben, Rituale. *Religion in der Frühgeschichte Europas* (Mainz am Rhein 2002).
- Müller/Nübling 2010*: D. Müller/V. Nübling, Die Befestigungen auf dem Dreifaltigkeitsberg bei Spaichingen (Landkreis Tuttlingen). *Atlas archäologischer Geländedenkmäler in Baden-Württemberg, Band 2.21. Vor- und frühgeschichtliche Befestigungen* 21 (Stuttgart 2010).
- Müller-Wille 1989*: M. Müller-Wille, Heidnische Opferplätze im frühgeschichtlichen Europa nördlich der Alpen. Die archäologische Überlieferung und ihre Deutung. *Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jahrgang* 7, 1989, 4–52.
- Nick 2006*: M. Nick, Gabe, Opfer, Zahlungsmittel. Strukturen keltischen Münzgebrauchs im westlichen Mitteleuropa. *Freiburger Beiträge zur Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends* 12 (Rahden/Westfalen 2006).
- Nick 2018*: M. Nick, The Impact of Coinage on Ritual Offerings during the Late Iron Age (c. 250–25/15 BC). In: N. Myberg Burström/G. Tarnow Ingvardson (Hrsg.), *Divina Moneta. Coins in Religion and Ritual. Religion and Money in the Middle Ages* 2 (London 2018) 30–48.
- Nowak-Mohr 2014*: K. Nowak-Mohr, Der Opferplatz vom Heidentor von Egesheim im Spiegel seiner Kleinfunde. *Ungedruckte Masterarbeit* (Bochum 2014).
- Nübling 1984*: V. Nübling, Mühlheim an der Donau (Kreis Tuttlingen). *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 9, 1984, 751.
- Nübling 1985*: V. Nübling, Zur Listenerfassung der Bodendenkmale im Landkreis Tuttlingen. *Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge* 48, 1985, 6–19.
- Nübling 1986*: V. Nübling, Notiz in den Ortsakten über eine Geländebegehung am Heidentor, 02.10.1986. *Fachbereich Inventarisierung (Referat 84.2). Freiburg im Breisgau: Archäologische Denkmalpflege.*
- Oberrath 2001*: S. Oberrath, Der Hügel mit bronzener Schnabelkanne von Inzigkofen-Vilsingen, Kr. Sigmaringen, und die hallstattzeitlichen Grabhügel der Umgebung. *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 25, 2001, 329–387, doi.org/10.11588/fbbw.2001.0.72840.

- Pankau 2008*: C. Pankau, Hallstattzeitliche Opferplätze auf der Schwäbischen Ostalb? In: M. Egg/P. Trebsche/I. Balzer/J. Fries-Knoblach/J. K. Koch/H. Nortmann/J. Wiethold (Hrsg.), Ritus und Religion in der Eisenzeit. Beiträge zur Sitzung der AG Eisenzeit während der Jahrestagung des Mittel- und Ostdeutschen Verbandes für Altertumsforschung e. V. in Halle an der Saale 2007. Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 49 (Langenweissbach 2008) 115–124.
- Paret 1935*: O. Paret, Besprechungen. Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 8, 1935, 157–158.
- Paret 1948*: O. Paret, Eduard Paulus. Geograph, Geognost und Archäologe. Schwäbische Lebensbilder 4, 1948, 168–186.
- Paret 1951*: O. Paret, Hallstattzeit. Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 11, 1951, 67–84.
- Paret 1961*: O. Paret, Württemberg in vor- und frühgeschichtlicher Zeit (Stuttgart 1961).
- Paulus 1859*: E. Paulus, General Karte von Württemberg. Mit archäologischer Darstellung der römischen und altgermanischen (keltischen) Überreste. 4 Blätter im Maßstab 1:200.000 (Stuttgart 1859).
- Paulus 1867*: E. Paulus, General Karte von Württemberg. Mit archäologischer Darstellung der römischen und altgermanischen (keltischen) Überreste, 2. Auflage. 4 Blätter im Maßstab 1:200.000 (Stuttgart 1867).
- Paulus 1875*: E. Paulus, Ueber vorrömische Alterthümer in Württemberg. Schriften des Württembergischen Alterthums-Vereins 2, 1875, 74–85.
- Paulus 1876a*: E. Paulus, General Karte von Württemberg. Mit archäologischer Darstellung der römischen und altgermanischen (keltischen) Überreste, 3. Auflage. 4 Blätter im Maßstab 1:200.000 (Stuttgart 1876).
- Paulus 1876b*: E. Paulus, Beschreibung des Oberamts Spaichingen (Stuttgart 1876).
- Paulus 1877*: E. Paulus, Die Alterthümer in Württemberg. Sonderdruck aus den Württembergischen Jahrbüchern (Stuttgart 1877).
- Paulus 1879*: E. Paulus, Beschreibung des Oberamts Tuttlingen (Stuttgart 1879).
- Paulus 1882*: E. Paulus, Archäologische Karte von Württemberg. Mit Darstellung der römischen, altgermanischen (keltischen) und fränkischen (alemannischen) Überreste, 4. Auflage. 4 Blätter im Maßstab 1:200.000 (Stuttgart 1882).
- Paulus 1897*: E. Paulus, Die Kunst- und Altertums-Denkmale im Königreich Württemberg. Inventar Schwarzwaldkreis (Stuttgart 1897).
- Paulus 1905*: E. Paulus, Das Königreich Württemberg. Eine Beschreibung nach Kreisen, Oberämtern und Gemeinden, Band 2: Schwarzwaldkreis (Stuttgart 1905).
- Posluschny 2008*: A. Posluschny, Sehen und gesehen werden. Sichtbarkeitsanalysen als Werkzeug archäologischer Forschungen. In: D. Krause (Hrsg.), Frühe Zentralisierungs- und Urbanisierungsprozesse. Zur Genese und Entwicklung frühkeltischer Fürstensitze und ihres territorialen Umlandes. Kolloquium des DFG-Schwerpunktprogramms 1171 in Blaubeuren, 9.–11. Oktober 2006 (Stuttgart 2008) 367–380.
- Reinert 1951a*: E. Reinert, Tuttlingen. Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 11, 1951, 63–64.
- Reinert 1951b*: E. Reinert, Böttingen (Kreis Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 11, 1951, 67–68.
- Reinert 1951c*: E. Reinert, Tuttlingen. Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 11, 1951, 83–84.
- Reiser 1951a*: P. Reiser, Bubsheim (Kreis Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 11, 1951, 68.
- Reiser 1951b*: P. Reiser, Egesheim (Kreis Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 11, 1951, 73.
- Reiser 1951c*: P. Reiser, Gosheim (Kreis Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 11, 1951, 73.



- Reiser 1962a*: P. Reiser, Mahlstetten (Kr. Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 16, 1962, 230.
- Reiser 1962b*: P. Reiser, Königsheim (Kr. Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 16, 1962, 243.
- Reiser/Schiek 1962*: P. Reiser/S. Schiek, Egesheim (Kr. Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 16, 1962, 232.
- Renfrew 1985*: C. Renfrew, The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi. The Annual of the British School at Athens, Supplementary Volume 18 (London 1985).
- Renfrew 1994*: C. Renfrew, The Archaeology of Religion. In: C. Renfrew/E. B. Z. Zubrow (Hrsg.), The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology. New Directions in Archaeology (Cambridge 1994) 47–54.
- Renfrew 2007*: C. Renfrew, The Archaeology of Ritual, of Cult, and of Religion. In: E. Kyriakidis (Hrsg.), The Archaeology of Ritual (Los Angeles 2007) 109–122.
- Renfrew/Bahn 2001*: C. Renfrew/P. Bahn, Archaeology. Theories, Methods and Practice (London 2001).
- Rieckhoff/Biel 2001*: S. Rieckhoff/J. Biel, Die Kelten in Deutschland (Stuttgart 2001).
- Schalch 1908*: F. Schalch, Geologische Spezialkarte des Grossherzogtums Baden. Erläuterungen zu Blatt Blumberg (Nr. 53) (Heidelberg 1908).
- Schauer 1981*: P. Schauer, Urnenfelderzeitliche Opferplätze in Höhlen und Felsspalten. In: H. Lorenz (Hrsg.), Studien zur Bronzezeit. Festschrift für Wilhelm Albert v. Brunn (Mainz am Rhein 1981) 403–418.
- Schauer 1996*: P. Schauer, Naturheilige Plätze, Opferstätten, Deponierungsfunde und Symbolgut der jüngeren Bronzezeit Süddeutschlands. In: Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichte (Hrsg.), Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas. Ergebnisse eines Kolloquiums in Regensburg, 4.–7. Oktober 1993. Regensburger Beiträge zur Prähistorischen Archäologie 2 (Regensburg 1996) 381–416.
- Scheid 2015*: J. Scheid, Natur und Religion. Zu einigen Missverständnissen. In: K. Sporn/S. Ladstätter/M. Kerschner (Hrsg.), Natur – Kult – Raum. Akten des internationalen Kolloquiums, Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012. Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften Band 51 (Wien 2015) 303–312.
- Schickler 2001*: H. Schickler, Heilige Ordnungen. Zu keltischen Funden im Württembergischen Landesmuseum (Stuttgart 2001).
- Schiek 1962*: S. Schiek, Bubsheim (Kr. Tuttlingen). Fundberichte aus Schwaben, Neue Folge 16, 1962, 241.
- Schiek 1983*: S. Schiek, Zur Geschichte der archäologischen Denkmalpflege in Württemberg und Hohenzollern. Denkmalpflege in Baden-Württemberg 12, 1983, 52–58.
- Schmid 1991*: B. Schmid, Die urgeschichtlichen Funde und Fundstellen der Baar, Text und Tafeln (Rheinfelden 1991).
- Schmid 1992*: B. Schmid, Die urgeschichtlichen Funde und Fundstellen der Baar, Katalog (Rheinfelden 1992).
- Schöllner 1993*: E. Schöllner, Unerlaubte Grabungen – Fragen des Fundverbleibes. Zum Denkmalschutzgesetz des Landes Baden-Württemberg aus polizeilicher Sicht. Denkmalpflege in Baden-Württemberg 22, 1993, 179–181.
- Schönfelder 2007*: M. Schönfelder, Zurück aus Griechenland. Spuren keltischer Söldner in Mitteleuropa. Germania 85, 2007, 307–328.
- Schröder 1967*: M. Schröder, Die vor- und frühgeschichtliche Sammlung im Tuttlinger Heimatmuseum. Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 29, 1967, 35–56.

- Schützeichel 2019*: R. Schützeichel, Kultur – Natur. In: S. Moebius/F. Nungesser/K. Scherke (Hrsg.), Handbuch Kulturosoziologie (Wiesbaden 2019) 45–60, doi.org/10.1007/978-3-658-07616-0\_4.
- Seiffer 1972*: W. Seiffer, Aus der Geschichte unserer Heimat. 1200 Jahre Egesheim. Festvortrag bei der Jubiläumsfeier am 28.08.1971. Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 35, 1972, 81–92.
- Sikorski 2015*: B. Sikorski, Die Befunde des Heidentores von Egesheim und die siedlungsgeschichtliche Einbettung in der vorrömischen Eisenzeit. Ungedruckte Masterarbeit (Bochum 2015).
- Steiner 1897*: J. Steiner, Archäologische Landesaufnahme im Jahr 1896 und im Frühjahr 1897. Fundberichte aus Schwaben 5, 1897, 7–18.
- Stoll 1942*: H. Stoll, Urgeschichte des Oberen Neckargebietes und der Baar. Ungedruckte Habilitationsschrift (Freiburg im Breisgau 1942).
- Stoll/Gehring 1938*: H. Stoll/E. Gehring, Vor- und frühgeschichtliche Karte von Rottweil und Umgebung (Rottweil 1938).
- Streng 1960*: H. Streng, Aus der Vorgeschichte des Kreises. Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 17/18, 1960, 3–31.
- Streng 1962a*: H. Streng, Aus dem Altertum. Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 22–24, 1962, 7–16.
- Streng 1962b*: H. Streng, Mittelalter. Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 22–24, 1962, 17–43.
- Ströbel 1961*: R. Ströbel, Ausgrabung am Dreifaltigkeitsberg. Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 19–21, 1961, 75–81.
- Ströbel 1962*: R. Ströbel, Fundberichte aus dem Kreis Tuttlingen (Auszug). Tuttlinger Heimatblätter, Neue Folge 22–24, 1962, 137–138.
- Stroh 1962*: A. Stroh, Der Maximiliansfelsen im Landkreis Eschenbach (Oberpfalz). Zu einer neuen Gattung obertägiger Bodendenkmäler. In: J. Werner (Hrsg.), Aus Bayerns Frühzeit. Festschrift Friedrich Wagner. Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte 16 (München 1962) 45–49.
- Stroh 1983*: A. Stroh, Heilige Felsen. Die Oberpfalz 71, 1983, 321–327.
- Thomassen 2009*: B. Thomassen, The Uses and Meanings of Liminality. International Political Anthropology 2, 2009, 5–27.
- Tobler 1993*: W. R. Tobler, Three Presentations on Geographical Analysis and Modelling: Non-Isotropic Modelling, Speculations on the Geometry of Geography, Global Spatial Analysis. National Center for Geographic Information and Analysis. Technical Report 93–1, <<https://escholarship.org/uc/item/05r820mz>> (letzter Zugriff 12.12.2019).
- Turner 1967*: V. W. Turner, Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage. In: V. W. Turner (Hrsg.), The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual (Ithaca 1967) 93–111.
- Turner 1969*: V. W. Turner, Liminality and Communitas. Form and Attributes of Rites of Passage. In: V. W. Turner (Hrsg.), The Ritual Process. Structure and Anti-Structure (Chicago 1969) 94–130.
- Turner 1973*: V. W. Turner, The Center Out There. Pilgrim's Goal. History of Religions 12, 1973, 191–230.
- Turner 2004*: E. Turner, Communitas, Rites of. In: F. A. Salamone (Hrsg.), The Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals (London 2004) 97–101.
- Turner 2008*: V. W. Turner, Liminalität und Communitas. In: A. Belliger/D. J. Krieger (Hrsg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch (Wiesbaden 2008) 249–260.
- Wahle 1973*: E. Wahle, Beiwort zu den Karten III, 1–2. In: K. H. Schröder/M. Schaab (Hrsg.), Historischer Atlas von Baden-Württemberg, Band III: Vor- und Frühgeschichte (Stuttgart 1973) 1–12.

- Wesselkamp 1993*: G. Wesselkamp, Die bronze- und hallstattzeitlichen Grabhügel von Oberlauchringen, Kr. Waldshut mit einem Exkurs über Steingrabhügel am Hochrhein. Materialhefte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 17 (Stuttgart 1993).
- Wieland 1996*: G. Wieland, Die Spätlatènezeit in Württemberg. Forschungen zur jüngeren Latènekultur zwischen Schwarzwald und Nördlinger Ries. Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 63 (Stuttgart 1996).
- Wieland 2012*: G. Wieland, „Besondere Orte. ‚Naturheilige‘ Plätze“. In: Archäologisches Landesmuseum Baden-Württemberg (Hrsg.), Die Welt der Kelten. Zentren der Macht – Kostbarkeiten der Kunst (Ostfildern 2012) 277–283.
- Zipf 2003*: G. Zipf, Religion und Rituale in der Archäologie. In: H. Maué (Hrsg.), Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums (Nürnberg 2003) 17–22.
- Zürn 1987*: H. Zürn, Hallstattzeitliche Grabfunde in Württemberg und Hohenzollern. Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 25 (Stuttgart 1987).
- Zürn/Schiek 1969*: H. Zürn/S. Schiek, Die Sammlung Edelman im Britischen Museum zu London. Urkunden zur Vor- und Frühgeschichte aus Südwürttemberg-Hohenzollern 3 (Stuttgart 1969).

Tobias Schade

## Vom Fund zum Exponat

### Inwertsetzungsprozesse und Authentizitätsvorstellungen am Beispiel der ‚Bremer Kogge‘

Schlüsselwörter: Authentizität, Inwertsetzung, Objektbiographie, ‚Bremer Kogge‘, museale Ausstellungen

#### Danksagung

In Dank und Erinnerung an Jörn Staecker (†). Mein Dank gilt auch Thomas Thiemeyer und Aikaterini Filippidou (alle Projekt C 07 des SFB 1070) für die Diskussionen, die Kritik und den Austausch über Methodik und Theorien.

Ich danke auch den Interviewten für die Gespräche und den Mitarbeitenden und Verantwortlichen des Deutschen Schiffahrtsmuseums (Bremerhaven) für die hilfreiche Unterstützung und die freundliche Erlaubnis, Unterlagen des DSM sowie Bilder aus der Ausstellung zu nutzen, sowie den anonymen Gutachtern/Gutachterinnen für die Anmerkungen und Kommentare zu diesem Beitrag.

Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN an der Universität Tübingen für ihre Unterstützung.

#### Zusammenfassung

Die ‚Bremer Kogge‘ von 1380 ist eines der Leitobjekte des Deutschen Schiffahrtsmuseums in Bremerhaven – wenn nicht sogar das zentrale Exponat. Sie ist integraler Bestandteil des Selbstverständnisses der Institution und wird auch in den Medien als Kern des Museums wahrgenommen. Die damit verbundenen Bewertungen und Inwertsetzungen begannen mit der Bergung des

Wracks im Jahr 1962 und der Identifizierung des Wracks als ‚Kogge‘ durch einen hinzugezogenen Wissenschaftler.

Durch museale Praktiken und gesellschaftliche Dynamiken wurde der archäologische Fund im Rahmen von Wiederaufbau und Konservierung zu einem musealen Exponat – immer auch begleitet durch Öffentlichkeit und Medien. Dieser Prozess schien vorläufig mit der Exponierung des fertig konservierten Wracks im Jahr 2000 abgeschlossen. Jedoch verformte sich das Wrack, so dass eine neue Form der Präsentation gefunden werden musste. Heute hängt das Wrack nicht mehr von der Decke, sondern wird durch ein ‚Korsett‘ gestützt und etwaige Materialveränderungen werden weiter beobachtet.

Mit Hilfe von diachronen Ausstellungsstudien und Experteninterviews wird am Beispiel der ‚Bremer Kogge‘ ein Prozess der Musealisierung nachgezeichnet und nach Authentizitätsvorstellungen sowie Inwertsetzungsprozessen im musealen Raum gefragt. ‚Authentizität‘ ist dabei nichts Gegebenes, sie ist eine sozio-kulturelle Zuschreibung: Diese wird durch Autoritäten vorgenommen und berührt auch Fragen nach der Einzigartigkeit, der Echtheit und dem Alter. Gesellschaftliche und museale Bewertungen sowie Inszenierungen in den Ausstellungen unterliegen dabei diskursiven Prozessen. Damit werden ‚authentische Dinge‘ im Weiteren auch zu ‚Ressourcen‘. Das Exponat ‚Bremer Kogge‘ ist ein sozio-kulturell konstruiertes Objekt, das etwas wert ist, und das durch Akteure, hier das Museum, aktiviert und genutzt werden kann – sei es als Besuchermagnet, als Legitimation oder als Objekt der Forschung.



## Summary

The ‘Bremen cog’ from 1380 is one of the central objects of the German Maritime Museum in Bremerhaven (‘Deutsches Schifffahrtsmuseum’, DSM). It is an integral part of the institution’s self-image and also perceived in the media as the core of the museum. The associated valuations (‘Inwertsetzungen’) began with the salvage of the wreck in 1962 and its identification as a ‘cog’ by a scientist.

Through museum practices and social dynamics, for example reconstruction and conservation, the archaeological find became a museum exhibit – always accompanied by the public and media. This process seemed to be completed with the exhibition of the conserved wreck in 2000. However, the wreck deformed, so that a new form of presentation had to be found. Today, the wreck no longer hangs from the ceiling, but is supported by a ‘corset’, and any changes in the material are still monitored.

With the help of diachronic exhibition studies and interviews with experts, a process of musealisation is traced using the example of the ‘Bremen cog’. Also, perceptions of authenticities and processes of valuations in the museum are examined. Because authenticity is not a given, it is a socio-cultural attribution: this is done by authorities and is also related to aspects of uniqueness, originality and age.

Evaluations in the society and the museum, as well as staging in the exhibitions, are subject to discursive processes. Thus, ‘authentic things’ also become ‘resources’. The exhibit ‘Bremen cog’ is a socio-culturally constructed object that has a specific value and that can be activated and used by actors: In this case by the museum – be it as an attraction for visitors, as legitimation or as an object of research.

## Authentizität Vom Begriff zur Inwertsetzungskategorie

In jüngerer Zeit wurden Konzepte und Vorstellungen von ‚Authentizität(en)‘ in verschiedenen

Disziplinen vielfach diskutiert.<sup>1</sup> Dabei reflektiert der wissenschaftliche Diskurs auch die gesteigerte Nutzung und Bedeutung in der Öffentlichkeit und im Sprachgebrauch.<sup>2</sup> Das ‚Authentische‘ ist zurzeit allgegenwärtig, so gilt es in Bezug auf die ‚Personale Authentizität‘ (Saupe 2017) möglichst ‚authentisch‘ zu sein oder so wahrgenommen zu werden (z. B. in Werbung, Pop-Kultur, Politik, Social Media und im Coaching), aber auch ‚Authentisches‘ zu erleben oder zu erfahren (z. B. im Tourismus). Hingegen zielen die ‚Empirische und materielle Authentizität‘ (Saupe 2017) sowie die Diskussion um ‚Orte und Räume des Authentischen‘ (Saupe 2017) viel mehr auf die Fragen nach Referenzen, Evidenzen, Provenienzen und Originalität ab und sind auch stark im musealen Raum und den Diskussionen der Denkmalpflege und zum Kulturerbe zu verorten (vgl. Saupe 2017).

Umgangssprachlich beschreibt Authentizität das ‚Echte‘, das ‚Wahre‘, das ‚Originale‘ – kurz die Idee einer „unverstellten Unmittelbarkeit“ (Sabrow 2016, 32).<sup>3</sup> Das Bedürfnis nach Authentizität wird dabei unterschiedlich zu erklären versucht: als anthropologische Konstante (vgl. Seidenspinner 2007, 2 f.), als Phänomen der Moderne und Gegenwart (Bendix 1997; Sabrow 2016, 43) bzw. als Wert der Postmoderne (Assmann 2012, 29) oder

1 Vgl. zu ‚Authentizität‘ u. a. Crew/Sims 1991; Lowenthal 1992; Lethen 1996; Bendix 1997; Phillips 1997; Knaller/Müller 2006; Fischer-Lichte/Pflug 2007; Knaller 2007; Seidenspinner 2007; Jones 2010; Rössner/Uhl 2012; Holtorf 2013; Fitzenreiter 2014a; Kämper/Voigt-Goy 2018; Zu erwähnen ist hier auch der Leibniz-Forschungsverbund ‚Historische Authentizität‘, vgl. dazu Sabrow/Saupe 2016a; Eser et al. 2017; Saupe 2017.

2 Nach Saupe 2015, 2 wurde ‚Authentizität‘ seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. ein wichtiges Schlagwort; Kämper 2018, 18 erkennt anhand des Vorkommens der Wörter ‚Authentizität/authentisch‘ in deutschsprachigen Texten seit 1986 einen „[...] leichten, aber stetigen Anstieg des Gebrauchs [...]“.

3 Nach Saupe 2015, 2 bedeutet Authentizität dem Wort nach „[...] Echtheit im Sinne eines Verbürgten [...]“, aber auch Urheberschaft, Glaubwürdigkeit, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Treue zu sich selbst; Fitzenreiter 2014b, 1 f. erkennt in dem Authentischen auch das, was unverfälscht und ehrlich ist, aber auch das „ur-sprüngliche oder originelle“ und das, was legitimiert; Sabrow/Saupe 2016b, 7 verknüpfen die Suche nach Authentizität mit der Suche nach vermeintlich Echtem, Wahrem und nach Originalen; Assmann 2012, 27–29 verbindet das Authentische (das Echte) einerseits mit dem Aufrichtigen, andererseits markiere es das Unverfügbare.

als ‚Sehnsuchtpunkt‘ einer entfremdeten Gesellschaft (Seidenspinner 2007, 8, 12; Saupe 2017, 11 f., 59).

Gerade auch im musealen Raum hat Authentizität eine große Bedeutung (Burmeister 2010, 240 f.; Hampp/Schwan 2014, 349; Schweizer 2014, 134; Thiemeyer in Vorb.). Museen gelten als Orte „authentischer Objekte par excellence“ (Saupe 2015, 10). Deutlich formuliert auch das Bundesländer-Eckpunktepapier zu den Forschungsmuseen.<sup>4</sup> Es solle in Museen ein Bildungserlebnis ermöglicht werden, „[...] das gerade durch die Authentizität der Objekte eine Nachvollziehbarkeit wissenschaftlicher Ergebnisse [...] begünstigt“ (GWK 2012, 12). Aber wie entsteht diese „Authentizität der Objekte“? 1. Durch das Material, die Geschichte, die Funktion des Objekts – im Sinne seiner Dinglichkeit (von Stülpnagel 2014); 2. Durch eine Inszenierung<sup>5</sup> und Nicht-Inszenierung (Schweizer 2014, 126) oder durch die in Ausstellungen verwendeten Medien, die Dinge erst authentisieren (Siemer 2017, 39) oder 3. durch die Rezeption der Besucherinnen und Besucher (de Jong 2012, 20; Thiemeyer in Vorb.)?

Authentizität berührt dabei die ‚Echtheit‘<sup>6</sup> der Dinge (= Originale), aber es geht auch um die Einzigartigkeit, das ‚Besondere‘ (Burmeister 2014, 101, 103 f.; Thiemeyer in Vorb.) – oft in Verbindung mit einer ‚Aura‘ in Bezug auf W. Benjamin (2013) – und kulturelle und ökonomische Werte (Hutter/Throsby 2008). Dem gegenüber stehen Kopien oder Nachbildungen in verschiedenen Formen,

die, obwohl Nicht-Originale, nicht zwingend ‚unauthentisch‘ wirken müssen. Durch diese sind im Museum emotionale oder sinnliche Zugänge möglich, die mittels eines Originals nicht immer erfahrbar sind. Auch (historisierte) Fiktionen können aufgrund einer Inszenierung, einer Anmutungsqualität oder (Nicht-)Wissens authentisch wirken. Somit sind auch eine ‚inszenierte Authentizität‘ (Samida 2014), ‚Effekte des Authentischen‘ (Lethen 1996, 205; Seidenspinner 2007, 15; Saupe 2015, 7 f., 13 f.) oder ‚Authentizitätsfiktionen‘ (Pirker et al. 2010) zu beobachten.

Authentizität ist aber nichts Gegebenes, sie ist etwas Zugeschriebenes (vgl. Jones 2010, 182; Saupe 2015, 2 f.). Deshalb ist sie nicht zu fassen oder zu messen, stattdessen ist es nur möglich, Authentizitätsvorstellungen zu beschreiben und dabei Effekte des Authentischen (Lethen 1996, 209) und museale Praktiken und Diskurse zu analysieren (Saupe 2015, 15; Thiemeyer in Vorb.) – oder eine Rezeption durch Besucherinnen und Besucher zu untersuchen (Hampp/Schwan 2014).

Authentizitätszuschreibungen unterliegen dynamischen Aushandlungsprozessen in vielschichtigen Akteursnetzwerken: So bedarf es in Museen einer (wissenschaftlichen) Autorität, die etwas ‚authentifiziert‘ (identifiziert) und ‚authentisiert‘ (beglaubigt) (vgl. Saupe 2017, 4).<sup>7</sup> Dadurch wird ein Ding in Wert gesetzt und zum Exponat in einer Ausstellung, so dass dieses – oder das Wissen um dieses – Teil des kollektiven Gedächtnisses werden kann.<sup>8</sup> Die Bedeutung des Dinges wird u. a. durch die Wechselwirkung zwischen Institution, musealen Akteuren, Objekten sowie auch Besucherinnen und Besuchern konstituiert und bestätigt.<sup>9</sup>

4 In der Museumsdefinition von ICOM von 2007 ist aber keine unmittelbare Referenz zur ‚Authentizität‘ zu finden (<<https://icom.museum/en/standards-guidelines/museum-definition/>>, letzter Zugriff 25.03.2020).

5 Eine ‚Inszenierung‘ wird nach Thiemeyer 2015b als medienübergreifende ästhetische Praxis im Rahmen einer musealen Ausstellungsstrategie verstanden.

6 In Hinblick auf Authentizität im Kulturerbe ist das Dokument von Nara (1994) von ICOMOS zu erwähnen; in der deutschen Übersetzung des DNK wird Authentizität primär auf Echtheit bezogen, so heißt es: (Authentizität/Echtheit sei „[...] das wesentliche Merkmal zur Bestimmung des Wertes [...]“ (§10), jedoch sei es „[...] nicht möglich, eine Beurteilung des Wertes und der Echtheit nach festgelegten Kriterien vorzunehmen“ (§11), <[http://www.dnk.de/\\_uploads/media/174\\_1994\\_UNESCO\\_NaraDokument.pdf](http://www.dnk.de/_uploads/media/174_1994_UNESCO_NaraDokument.pdf)>, (letzter Zugriff 10.12.2019).

7 Authentizität hängt immer auch mit Autoritäten und Machtdiskursen zusammen: vgl. Crew/Sims 1991, 163; Lethen 1996, 227 f.; Seidenspinner 2007, 1 f.; Burmeister 2010, 240; 2014, 99.

8 Zum ‚Erinnern‘ und ‚Vergessen‘ und wie Dinge in das ‚kulturelle Gedächtnis‘ gelangen können vgl. Assmann 2010. Diese Dynamiken betreffen auch das ‚authentisch‘ bzw. ‚nicht-authentisch‘ Geglaubte bzw. Bezeichnete, was entweder ‚erinnerungswert‘ oder ‚vergessenswert‘ ist.

9 Nach Baxandall 1991, 36 f. sind drei Akteure in einer Ausstellung ‚verschieden‘ bzw. ‚unvereinbar‘ ‚aktiv‘ – „makers of objects“, „exhibitors of made objects“, „viewers of exhibited made objects“.

Besuchende rezipieren dabei nicht nur stumm, sondern verfügen über Handlungsmacht: Einerseits bringen sie Wissen oder Unwissen mit – über die Dinge und die Institution – und Vertrauen, dass das Museum korrekt arbeitet und glaubwürdig ist, was durch die Öffentlichkeit auch evaluiert wird.<sup>10</sup> Andererseits nehmen sie etwas mit von dem Gesehenen – neues Wissen, Sinneseindrücke oder Erinnerungen – und vermutlich hat sich ein Bild des Historischen bzw. eine Narration verfestigt.<sup>11</sup>

Authentische Dinge und Authentizitäten werden also durch Zuschreibungen und Inwertsetzungen zu ‚Ressourcen‘ im Sinne des SFB 1070 (vgl. Hardenberg et al. 2017), das heißt zu Dingen, denen Bedeutung beigemessen wird und die deshalb kulturell wertvoll werden (Thiemeyer 2015c). In Hinblick auf archäologische ‚Funde‘ im musealen Raum wird der Wert des Objekts (und der Vergangenheit) einerseits durch das materielle ‚Vorhandensein‘ – und eine an das Material gekoppelte Zuschreibung einer ‚Pastness‘ im Sinne C. Holtorfs (2013) – andererseits auch durch immaterielle Prozesse – etwa Wissenskonzepte, das kollektive Gedächtnis, gesellschaftliche Dynamiken – sowie museale Praktiken sozio-kulturell konstruiert<sup>12</sup> bzw. die Authentizität dem Ding zugeschrieben. Diese konstruierten Authentizitäten haben dann Bedeutungen, so für Institutionen und Gesellschaften.

In diesem Beitrag wird Authentizität als eine Inwertsetzungskategorie verstanden:<sup>13</sup> Durch Authentizitätszuschreibungen können archäologische Funde zu Ressourcen werden. Im reziproken Zusammenspiel materieller und immaterieller Akteure – wie Kuratoren und Kuratorinnen, den

Exponaten, Wissenskonzepten und Geschichtsbildern, dem musealen Raum und Ausstellungspraktiken –, formieren sich um die Ressource ‚Kogge‘ raum-zeitlich definierte Netzwerke, hier das Netzwerk ‚Ausstellung Bremer Kogge‘, das der Terminologie des SFB 1070 folgend als Ressourcen-Komplex bezeichnet werden kann (Hardenberg 2017, 29; Teuber/Schweizer 2020). Die ‚Ressourcen-terminologie‘ fungiert dabei als analytische Kategorie, mit deren Hilfe verschiedene Perspektiven auf kulturelle Bewertungen möglich werden – hier in Hinblick auf Authentizitätszuschreibungen.

Am Beispiel der im Deutschen Schifffahrtsmuseum Bremerhaven (nachfolgend: DSM) ausgestellten ‚Bremer Kogge‘ – einem mittelalterlichen Schiff von 1380 – folgt der Beitrag zunächst einem objekt-zentrierten Ansatz, um die Stationen des Musealisierungprozesses nachzuzeichnen.<sup>14</sup> Mittels kulturwissenschaftlicher Methoden wird aber auch nach Authentizitätsvorstellungen und möglichen Inwertsetzungen gefragt, die auf den Ressourcenkomplex ‚Ausstellung Bremer Kogge im DSM‘ einwirken könnten.<sup>15</sup>

## Der archäologische Fund – Entdeckung und Bergung

Am 08.10.1962 stieß ein Baggerführer bei Bauarbeiten in der Weser bei Bremen auf die Überreste eines großen hölzernen Objektes und noch am selben Abend ließ der verantwortliche Oberbaurat einen Balken herausziehen (Brunk 1962). Schnell war klar, dass es sich um ein altes Schiffswrack handelte. Die Arbeiten ruhten und ein herangezogener Gutachter vom Focke-Museum (Bremen) identifizierte das Wrack am nächsten Tag auf Basis historischer Quellen als mittelalterliche

<sup>10</sup> Wissenschaftliche Diskurse sind nicht losgelöst von gesellschaftlichen Dynamiken zu denken: Besucher(innen) wirken auch indirekt als Teil der Gesellschaft an ‚Authentizitätszuschreibungen‘ mit.

<sup>11</sup> „Objects, ideas, and people are met in the interpretive exhibition, a kind of narrative form. [...] A narrative is being constructed by the audience, whether the exhibition developers like it or not“ Crew/Sims 1991, 173.

<sup>12</sup> Ähnlich bei Nordström 2007; 2016, die am Beispiel prä-historischer Individuen wissenschaftliche, museale und mediale Prozesse der Neubewertung und Re-Inszenierung diskutiert.

<sup>13</sup> Im Kontext des SFB 1070 wird u. a. nach den Prozessen der „valuation“, „value production“ und „value extraction“ gefragt, vgl. dazu bei Hardenberg 2017, 29; Z. B. diskutiert aber auch Steigerwald 2017 im Rahmen der Frage, wie ein Denkmal entstünde, Praktiken und Akteure einer ‚Inwertsetzung‘.

<sup>14</sup> Im Fokus steht ein objektbiographischer Ansatz, vgl. Gebühr 1980, 69 und v. a. Kopytoff 2016, 66–68, auch wenn dieses Konzept z. B. bei Hahn 2015 berechtigter Kritik ausgesetzt ist: Aber gerade am Beispiel des musealen Exponats ‚Kogge‘ wird deutlich, dass das (konstruierte) ‚Objekt‘ und seine (rekontextualisierte) ‚(Lebens)Geschichte‘ für Forschung und Präsentation von zentraler Bedeutung sind.

<sup>15</sup> Basis dieses Beitrages bilden Experteninterviews (ca. 3 ¼ h) und Ausstellungsstudien. Ähnliche Ansätze und Zugänge mit Interviews finden sich bei Nordström 2007; Samida 2014.

‚Kogge‘.<sup>16</sup> Diese Authentifizierung bescheinigte sowohl Alter als auch Einzigartigkeit des Fundes. Der Inwertsetzungsprozess hatte begonnen und wurde durch die Berichterstattung in den Zeitungen weiter verstärkt.<sup>17</sup> Drei Tage nach der Entdeckung, am 11.10., berichtete der *Weserkurier* erstmalig von dem Fund einer ‚Kogge‘ (o. V. 1962) – einen Tag später berichtete auch die *FAZ* (dr. 1962a). In der regionalen Zeitung kamen leitende Akteure des Focke-Museums sowie des Bremer Senats zu Wort, die auch namentlich zitiert wurden und die Ansprache als Kogge zumindest stützten (vgl. bei Brunk 1962; B. 1962). Dabei gab es anfänglich aber auch Zweifel an der Identifizierung des Wracks, so berichtete die *FAZ* in einem Artikel vom 18.10., das Wrack solle „auf keinen Fall eine ‚Hanse-Kogge‘ sein“ (dr. 1962b), führte aber keine Begründung für diese Behauptung an. Nur zwei Tage später titelte die *FAZ* dann unter Berufung auf den Leiter des Focke-Museums: „Doch eine mittelalterliche Kogge“ (dr. 1962c). Die archäologische Sensation war komplett, noch nie war eine Kogge gefunden worden und „[n]ie wieder werde man wahrscheinlich einen solch kompletten, wohl erhaltenen Fund machen [...]“ (B. 1962) – so laut Zeitung die Aussage von S. Fliedner, dem Wissenschaftler, der die Kogge identifiziert hatte. Eine Bergung des Fundes schien selbstverständlich. Der Archäologe T. Weski (2006, 93) mutmaßt aber, dass das Bremer Wrack wahrscheinlich nicht geborgen worden wäre, wenn es nicht als Kogge identifiziert

worden wäre.<sup>18</sup> Auch die ehemalige Direktorin des DSM, U. Warnke (2014, 59), betont den hohen Wert des Wracks – als „erster ‚Kogge‘-Fund der Welt“ – so dass Bergung, Wiederaufbau und Präsentation früh „die Richtschnur allen Handelns bildeten“. Sicherlich ist es wichtig, um diesen Aspekt der Inwertsetzung zu wissen, dennoch gilt auch zu bedenken, dass zeitnah mit dem Fund von Bremen auch andere Schiffswracks im Rahmen unterwasserarchäologischer Untersuchungen gefunden und geborgen wurden – so die *Vasa* bei Stockholm und die Wikingerschiffe von Roskilde (Kähler 2015, 11). Hier greifen also weitere Dynamiken. So ist zu vermuten, dass wissenschaftliche und gesellschaftliche Logiken im ‚Ereignishorizont‘ dieser Entdeckungen und Entwicklungen, eine Bergung des Bremer Wracks begünstigt haben könnten. Zudem waren zu diesem frühen Zeitpunkt zukünftige Probleme und Folgekosten einer Bergung und Bewahrung des Bremer Wracks in ihren Dimensionen noch nicht abzusehen – ob sonst eine komplette Bergung oder ein Wiederaufbau stattgefunden hätte, bleibt eine offene Frage.

Damals gestaltete sich die Bergung als Herausforderung: So erschwerten die Gezeiten die Bergung, zudem nahte der Herbst und es wurde befürchtet, dass Herbststürme das Wrack weiter beschädigen könnten – es sollte noch im selben Jahr gehoben werden (vgl. u. a. Warnke 2014). Ein weiteres Problem waren auch die Kosten. Zwar wurden öffentliche Mittel bewilligt und es gab eine große, vor allem regionale Spendenbereitschaft, jedoch reichte das Geld nicht aus und es wurde öffentlichkeitswirksam im *Weserkurier* um Spenden geworben (vgl. B. 1962; dr. 1962b). Unmittelbar wurde die Grabungsmethodik und indirekt auch der Erfolg der Bergung an das Vorhandensein oder den Eingang von weiteren Geldern geknüpft. Jahre später als anfänglich geplant, erst 1965, waren die archäologischen Arbeiten um den Fundort beendet. Im Rahmen mehrerer archäologischer Kampagnen wurde die Kogge dokumentiert, in Einzelteilen geborgen, verpackt und zwischengelagert

<sup>16</sup> Das DSM beschäftigt sich intensiv mit der Bergungs- und Forschungsgeschichte der ‚Kogge‘, so findet dieser Aspekt Eingang in die seit 2017 bestehende Ausstellung (Stand 2018), zudem liegen Publikationen vor: zur Forschungs- und Objektgeschichte, vgl. Warnke 2014; 2017; allgemein zur ‚Kogge‘ vgl. Kiedel/Schnall 1989; Hoffmann/Schnall 2003; Keweloh 2012; Im DSM war zudem das Promotionsprojekt „Die Rekonstruktion des Transformationsprozesses eines Bremer Schiffswrackfundes von 1962 in das Museumsobjekt ‚Bremer Hanse-Kogge‘ unter wissenschaftshistorischen Aspekten“ angesiedelt, vgl. dazu Jahresbericht 2015; Schilling 2015, 22 – eine Veröffentlichung findet in nächster Zeit vermutlich nicht statt.

<sup>17</sup> Die Recherche erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit: Die Tageszeitungen ‚Weserkurier‘, ‚Welt‘ und ‚FAZ‘ wurden zwei Wochen vor und nach den Ereignissen ‚Bergung‘, ‚Wiederaufbau‘, ‚Konservierung‘, ‚Ausstellungseröffnung‘ nach Beiträgen zur ‚Bremer Kogge‘ durchsucht.

<sup>18</sup> Im Rahmen der ‚Koggediskussion‘ wird diskutiert, was ‚Koggen‘ überhaupt seien – dies betrifft auch das Bremer Wrack, vgl. dazu bei Grassel 2017, Kap. I.4.3, IV.1; zur Ansprache der Bremer Kogge vgl. auch bei Warnke 2017, 113 f.



(vgl. bei Warnke 2014, 56–63). Diese Art der Lagerung stellte sich jedoch als problematisch heraus, das Holz schimmelte und trocknete aus, und so mussten die Teile nachbehandelt und umgepackt werden (Hoffmann 1992, 69).

### Vom Fund zum Exponat – Standortfrage, Wiederaufbau, Konservierung

Retrospektiv könnte der Eindruck entstehen, dass ein Wiederaufbau damals selbstverständlich gewesen sei und auch in den Zeitungen hieß es, dass das Wrack wiederaufgebaut werden solle (Brunk 1962; dr. 1962b) – laut FAZ im Focke-Museum. Vermutlich bedeutete dies aber nur eine Willenserklärung einiger Verantwortlicher, denn nach U. Warnke (2014, 64) wurde der Beschluss für den Wiederaufbau 1968 getroffen. Zudem findet sich in der Literatur die mündliche Aussage der Ausgräberin wiedergegeben, dass der Wiederaufbau des Schiffes nicht selbstverständlich gewesen sei.<sup>19</sup> Mit dem Beschluss des Wiederaufbaus, wurde auch der Plan gefasst, ein zugehöriges ‚Kogge-Haus‘ in Bremen zu errichten, in dem das Objekt ausgestellt werden sollte. So hieß es im Zeitungsbericht, das Focke-Museum habe keinen Platz und somit sei ein neuer Bau zu errichten.<sup>20</sup> Nach Auskunft der in der Zeitung abgedruckten Planskizze, sollte das Wrack einerseits hängend angebracht werden, andererseits auf einer pal-lenartigen Konstruktion stehen.<sup>21</sup> Auch Teilausstellungen an anderen Ausstellungsorten, wie im Deutschen Museum München und im geplanten Schiffahrtsmuseum Bremerhaven, seien diskutiert, jedoch aus finanziellen und logistischen

Gründen verworfen worden. „Wesentlicher“ für die Wahl Bremens als Ausstellungsort sei jedoch dem erwähnten Zeitungsartikel nach gewesen, „daß die Hanse-Kogge nach Bremen mit seiner Tradition als Hansestadt gehöre“.<sup>22</sup>

Dass die Kogge stattdessen jedoch nach Bremerhaven kam, ist auf verschiedene „Kristallisationskerne“ (Ellmers 1975b, 4) zurückzuführen. Diverse Dynamiken führten seit den 1960er Jahren dazu, dass sich im Frühjahr 1967 in Bremerhaven das ‚Kuratorium Schiffahrtsmuseum Alter Hafen e. V.‘ formierte. Grund dafür waren der Wille von Museumsmachern sowie Personen aus der Wirtschaft und Politikern ein Museum zu gründen,<sup>23</sup> der verfügbare Raum am Alten Hafen sowie frühe Stiftungen und Geschenke, die im Rahmen des Konsortiums versprochen wurden (Dierks 1971, 43–46; Ellmers 1975b, 4–12; Kähler 2015, 14–38). Zudem wurde aus dem Plan für ein lokales bzw. regionales Museum im Jahr 1969 ein Antrag für ein nationales Museum.<sup>24</sup> Zwei Aspekte waren für diese Entwicklung wichtig: Für den Bau des Museums konnte ein deutschlandweit bekannter Architekt, H. Scharoun, gewonnen werden (Dierks 1971, 49; Ellmers 1975b, 11), zudem existierte seit dem Ende des Krieges mit der Zerstörung des Museums für Meereskunde in Berlin kein nationales maritimes Museum mehr (Dierks 1971, 6).

In der Kogge-Ausstellung des DSM (Stand 2019) wird durch die Auswahl der Zeitungsausschnitte ebenfalls betont, dass Bremen keinen Platz für seine Kogge gehabt habe und die Idee für eine Ausstellung in Bremerhaven (im DSM) aus Bremen selbst gekommen sei – auch um Kosten zu sparen. U. Warnke (2014, 64) ergänzt in ihrer Publikation jedoch, dass das damalige Bundesministerium für Bildung und Wissenschaft, im Kontext des Antrages für ein nationales Museum, angeregt habe, die Kogge in Bremerhaven auszustellen. Auch in den Zeitungen wurde damals diskutiert, wem die

<sup>19</sup> Bei Hoffmann 2003b wird die Ausgräberin R. Pohl-Weber wiedergegeben: es hätte kein großes Interesse an einem Wiederaufbau bestanden. Es sei sogar diskutiert worden, nur einzelne Teile des Wracks auszustellen. Maßgeblich hierfür seien die Kosten gewesen und dass die Entscheidungsträger keine Archäologen gewesen seien.

<sup>20</sup> „Lankenau wird ‚Kogge-Halbinsel‘“ aus dem Weserkurier vom 22.11.1968 (?) (Zeitungsartikel als Ausschnitt aus ‚Nachlaß Jorberg‘, Archiv DSM).

<sup>21</sup> Die Aufhängung der Kogge war nach Lahn 1989, 30 an die hängenden Schiffsmodelle in der Bremer Rathaushalle angelehnt; dies sollte nach Warnke 2017, 119 eine freie Zugänglichkeit gewähren; Pallen sind im Schiffbau verwendete Elemente, die u. a. unter dem Kiel liegen, um das Schiff z. B. im Trockendock zu stützen.

<sup>22</sup> Siehe dazu Fußnote 20.

<sup>23</sup> Vor allem der Bremerhavener Bürgermeister, A. Tallert, sowie der ehemalige Hauptgeschäftsführer der Industrie- und Handelskammer Bremerhaven, A. Dierks, sind hier zu nennen, vgl. dazu Ellmers 1975b, 9.

<sup>24</sup> Scheinbar unterstützte der damalige Bremer Bürgermeister H. Koschnick die Pläne aufgrund partei-, landes- und bundespolitischer Bestrebungen, vgl. Kähler 2015, 31, 34.

Kogge gehöre und wo sie ausgestellt werden solle.<sup>25</sup> Wie auch immer diese Prozesse und Diskussionen zur Standortfrage genau verliefen, so zeigen sie sich vielschichtig – und jedenfalls war die Kogge eben nicht das Gründungsobjekt für das Bremerhavener Schiffahrtsmuseum, auch wenn sie sehr früh Teil und Selbstverständnis des DSM wurde und die Institution auch aufwertete.<sup>26</sup>

In einer Publikation von 1971 betonen Verantwortliche des entstehenden DSM die Bedeutung der Hanse für Deutschland und bezeichnen den Fund der Kogge „wie ein Symbol“ (Dierks 1971, 7). Auch geben Zeitungen den damaligen Bundespräsidenten W. Scheel wieder, der 1975 in seiner Rede zur Eröffnung des DSM die große Bedeutung der Schiffahrt für das aktuelle Deutschland und für die deutsche Geschichte betonte (ts 1975; why 1975) – gerade auch in Hinblick auf die Geschichte der Hanse. Der Vorstand des Fördervereins der Kogge erklärte im selben Jahr, dass das Museum als Stätte bestimmt sei, an der die Kogge wiederaufgebaut werde, „als bleibendes, großartiges Denkmal für den Schiffahrts-Willen und das Schiffbau-Können unserer Vorfahren“.<sup>27</sup> Hier wird über das Geschichtsbild der Hanse, als ‚deutsche‘ ‚Wirtschafts- und Seemacht‘, ein direkter Zusammenhang mit Deutschlands heutiger (wirtschaftlicher) Bedeutung sowie der Bremer ‚Hanse-Kogge‘ hergestellt. Dies verdeutlicht, dass das DSM, gerade auch als nationales Museum, zur damaligen Zeit als Identitätsproduzent betrachtet wurde und auch Identitätsrhetorik betrieben wurde (vgl. Thiemeyer 2015a, 93–95).

Aber wie angedeutet, war anfänglich keine Ausstellung der Bremer Kogge im neuen Museum in Bremerhaven geplant, und die Kogge-Halle wurde zudem erst später in den Bauplan eingefügt.<sup>28</sup>

Auffällig ist auch, dass der Koggenfund in zeitlich früheren Bekundungen des Kuratoriums zur Gründung eines Schiffahrtsmuseums nicht erwähnt wird,<sup>29</sup> stattdessen sollte aber ein „naturgetreuer Nachbau der Bremer Kogge in ihren originalen Abmessungen“ angeschafft werden, der auch für „Fahrten“ geeignet sein sollte (Dierks 1971, 44). Auf einem frühen Übersichtsplan des Museums von 1969 (Dierks 1971, 9; Ellmers 1975b, 11) ist im Alten Hafen/Museumshafen neben den Museumsschiffen des DSM ein Schiff mit der Bezeichnung ‚Kogge‘ eingezeichnet, vermutlich der geplante Nachbau. Mutmaßlich hatte das Versprechen des Originals, das Echte und Einzigartige, das Ursprüngliche, das Alte und das ‚Erste‘, für das Museum aber einen höheren Wert als die Vorzüge eines Nachbaus, auch wenn dieser, im Unterschied zum Original, eine Funktionsfähigkeit als Schiff aufgewiesen hätte. Zumindest wurde der Nachbau im DSM nicht realisiert, nachdem Bremerhaven zum Ausstellungsort der Kogge bestimmt wurde. Hierzu passt die Aussage von B. Stüve, der Referentin für Bildung und Vermittlung im DSM, dass ein Schiffsnachbau im Gegensatz zu einem Exponat ein anderes „Raumerleben“ und ein „Schiffserleben“ ermöglichen könnte – dies aber immer ein „Nachempfinden“ bleibe. B. Stüve glaubt aber auch, dass es im Kontext von Museen darauf ankomme, „dem Echten zu begegnen“.<sup>30</sup>

Der Wiederaufbau der ‚echten‘ Kogge begann 1972 im DSM. Der museale Raum war (und ist) einerseits zwar durch die Architektur vorgegeben, andererseits bedingte die geplante Ausstellung des Wracks erst den Anbau – den sogenannten Kogge-Trakt. Nachfolgend bestimmten das Objekt und die sich ändernde Materialität der Kogge auch weiterhin die Nutzung und Ausstattung dieses Anbaus. Zuerst sollte der Kogge-Trakt nämlich als Werfthalle fungieren und später als

25 In der Ausstellung zur Kogge werden Leserbriefe aus regionalen Zeitungen präsentiert, die die damalige Debatte veranschaulichen (Stand 2018).

26 Die Kogge wird bei Petersen 2001, 13 als „Keimzelle“ des DSM bezeichnet; Bei Hoffmann 2000, 41 heißt es: „Die Bremer Hanse-Kogge [...] war der Anlaß zur Gründung unseres Museums.“

27 Aus dem Grußwort des Vorstandes: o. V., „Dem Deutschen Schiffahrtsmuseum zum Gruß!“, in: Information Förderverein ‚Bremer Hanse-Kogge‘ e. V. 1975/3, o. S.

28 Vgl. Warnke 2014, 64; in der Kogge-Halle sind zudem frühere Baupläne, mit und ohne Kogge-Halle, ausgestellt (Stand 2019).

29 Zumindest nicht in den teilveröffentlichten Briefen zwischen A. Tallert, G. Schlechtriem und A. Dierks sowie in Darstellungen des „Zweck des Kuratoriums“, publiziert in Dierks 1971, 41 f., 43–46.

30 B. Stüve, Referentin für Bildung und Vermittlung (DSM) (aus dem Interview vom 22.05.2018).

Ausstellungsraum.<sup>31</sup> Auch in zeitgenössischen Publikationen wird dieses Narrativ deutlich, so war z. B. in einem Zeitungsbericht von einer „Kiellegung“ (o. V. 1972) die Rede und W. Lahn, der für den Wiederaufbau verantwortliche Holzschiffbauer, sprach von einer „Koggewerft“ (Lahn 1978; 1989; 2003).

Anfänglich stand nach Auskunft von P. Hoffmann (1992, 70), der für die Konservierung zuständig war, zur Debatte, ob die Schiffshölzer erst konserviert und dann zusammengebaut werden sollten oder ob man das Wrack zusammenbauen und als Ganzes konservieren sollte. Da Erkenntnisse aus Dänemark aber zeigten, dass sich Hölzer bei der Tränkung „irreversibel verwerfen konnten“ (Hoffmann 1992, 70), wählten die politischen Entscheidungsträger die zweite Variante, die „teurer“, aber „sicherer“ sein sollte (Hoffmann 1992, 70).

Seit dem 01.11.1972 konnten Besucherinnen und Besucher durch eine Folienwand von der mittleren Galerie des ‚Koggehauses‘ aus die Bauprozesse beobachten (Ellmers/Hoheisel 1974, 3). Parallel dazu wurde eine erste Ausstellung aufgebaut, die Informationen zur Bergung sowie Werkzeuge und andere Funde der Kogge und ein Querschnittsmodell beinhaltete (Ellmers/Hoheisel 1974, 4). Zudem wurde eine schiffstypologische Ausstellung von der Römerzeit bis zum Mittelalter mit ersten Objekten, Originalen und Kopien, eingerichtet.<sup>32</sup> Das DSM selbst wurde erst 1975 eröffnet.<sup>33</sup> Das Narrativ der damaligen Ausstellung in der Kogge-Halle fasste der Museumsführer zum DSM von 1977 in einem prägnanten Satz zusammen: „Vom Einbaum zur Kogge“ (Ellmers 1977). Die erste Aufgabe des Museums sollte sein, „die Hanse-Kogge so bald und so schnell wie möglich wiederherzustellen, so wie sie früher gewesen

ist“.<sup>34</sup> Dazu passt auch ein Artikel der Welt zum Wiederaufbau: Das Wrack solle „[...] wieder genau zu der selben Kogge [...]“ zusammengesetzt werden „[...] wie Bremer Schiffbauer sie bereits im 14. Jahrhundert zusammenzimmerten“ (Mi. 1972). Hinter beiden Aussagen stehen Vorstellungen einer Ursprünglichkeit, die anzustreben und wiederherstellbar sei. Diesem Anspruch wird ein hoher Wert zugesprochen. In der Realität war aber nicht immer zu erahnen, welche Bauteile passten, so war die Anbringung der Schiffshölzer teils eine „Gewissensfrage“ (Lahn 1989, 36). W. Lahn (1992, 170) betont in der Publikation der Koggenpläne, dass einige Bauabläufe wie von ihm beschrieben gewesen sein könnten, aber andere „aufgrund von Material und Konstruktion“ so gewesen sein müssten. Einer Rekonstruktion hätte dabei immer das „handwerklich Machbare“ zugrunde gelegen (Lahn 1992, 170). Das Material hatte sich durch Untergang, Bergung und Lagerung verändert. Um die Holzteile wieder stabil zu verbinden, wurden diese u. a. angefräst, getrocknet und verleimt. Zudem wurden Dübellöcher gebohrt und neue Dübel eingesetzt. Die Bauteile wurden mit Edelstahlbolzen montiert.<sup>35</sup> Die originalen Nägel wurden entfernt und durch Schrauben ersetzt, „die mittelalterlichen Nagelköpfe nachempfunden“ waren – die originalen Nägel hätten eine Konservierung nicht überstanden (Warnke 2017, 118).

Die alten Nägel seien zwar nicht mehr vorhanden, aber die neuen „muten als die an, die da auch drin gewesen sind“.<sup>36</sup> An der Stelle würden sie ein bisschen „schummeln“, glaubt B. Stüve. Nach F. Theis, Mitarbeiter des Ausstellungsteams, besteht ein Großteil der Kogge aus originalem Holz, nur wenig wurde an ihr ergänzt, etwa am Achterkastell. Diese Ergänzungen empfindet er aber als sehr auffällig – möglicherweise sei dies auch die Absicht gewesen.<sup>37</sup>

Diese kleinen Ergänzungen und die ‚neuen‘ Nägel fallen als Besucher tatsächlich aber nicht

31 o. V., „Ein Platz für die Kogge“, in: Information Förderverein ‚Bremer Hansekogge‘ 1971/1, o. S.; deutlich wird dies auch in einem vorläufigen Bauplan des Museums von 1969 – dort wird der Kogge-Anbau als ‚Werft‘ bezeichnet, vgl. Abb. bei Ellmers 1975b, 11.

32 Laut Eigenaussage des Museums wurden in der Ausstellung „originalgetreue Kopien“ und „komplette Boote“ ausgestellt, siehe Ellmers/Hoheisel 1974, 4 – das heißt Kopien und Originale.

33 Zur Geschichte des DSM vgl. auch bei Kähler 2015.

34 Aus dem Grußwort des Vorstandes: o. V., „Dem Deutschen Schifffahrtsmuseum zum Gruß!“, in: Information Förderverein ‚Bremer Hanse-Kogge‘ e. V. 1975/3, o. S.

35 Zum Wiederaufbau und auch den schwierigen Arbeitsbedingungen vgl. Lahn 1989; 2003.

36 Aus Interview mit B. Stüve vom 22.05.2018.

37 F. Theis, Wissenschaftlicher Mitarbeiter DSM (Mitarbeit an Ausstellung) (aus dem Interview vom 05.12.2017).

direkt auf und gehen in der optischen Gesamtwirkung des Wracks unter.<sup>38</sup> Den Interviews nach scheinen optische Ergänzungen unter gewissen Bedingungen in der Wahrnehmung unproblematisch, etwa wenn es unauffällige Ergänzungen am Material sind oder die Ergänzungen so in Kontext gesetzt werden, dass dieser den Besucherinnen und Besuchern wie eine Originalsituation erscheinen könnte. Aber auch wenn Ergänzungen oder neue Materialien notwendig sind, weil sie stabilisierende oder konstruktive Elemente darstellen, die das Objekt zusammenhalten oder erst ‚konstruieren‘, dann scheinen diese nicht in Frage gestellt zu werden, sondern sind als ‚Schummeleien‘ tolerierbar. Dabei schwingt die Vorstellung einer ‚Richtigkeit‘ mit, von der nur leicht abgewichen wird.

Statt eines rekonstruierenden Zusammenbaus wäre eine alternative Ausstellungsstrategie zum Beispiel gewesen, die Schiffshölzer in Einzelteilen und nicht zusammengesetzt auszustellen – das heißt nur das Originalmaterial, ohne Ergänzungen: einzelne Planken auf Baustellenwagen oder Teilkomplexe in Vitrinen (wie teilweise auch umgesetzt)<sup>39</sup> oder Bauteile dekorativ an den Wänden angebracht, eventuell auch in verschiedenen Museen (wie auch diskutiert wurde). Dies hätte dann durch kleinere Modelle oder (verschiedene) Rekonstruktionsversuche ergänzt werden können. So ausgestellt – unbearbeitet und ohne Ergänzungen – wären die Einzelteile und auch das Holz der Kogge einem mutmaßlich eher ‚richtigen‘ oder einem wissenschaftlich korrekten Zustand nähergekommen. Diese Ausstellungsvarianten wären aber auch wissenschaftlich nüchtern und kontextlos geblieben, so dass weder ein emotionaler Eindruck noch eine ästhetische Präsentation des Fundes möglich gewesen wäre.

Die Entscheidung das Schiff zusammenzubauen, war dann eine Entscheidung für eine inszenierte Authentizität und eine Ästhetik – denn weder sah das Wrack im Museum früher genauso

aus (weder um 1380 noch 1962), noch besteht es nur aus originalelem, altem Material. Gerade bei archäologischen Großobjekten (z. B. im Museum) verschwimmen die Grenzen zwischen Fund-Befund, Einzelteil-Objekt sowie Original-Ergänzung und schaffen etwas Hybrides – quasi bilden viele ‚Fragmente‘ eine ‚Assemblage‘ (vgl. Hahn 2015). Im Endeffekt ist das wiederaufgebaute Objekt nicht das geborgene Wrack und schon gar nicht das Schiff, das im 14. Jh. gebaut wurde – es ist etwas Neues. So bezeichnet F. Theis das von 1972 bis 1979 im Museum wiederaufgebaute Wrack auch als den „Urzustand“, an dem die Veränderungen des Materials eingemessen und kontrolliert würden. Auch wenn das Prinzip bei größeren Ergänzungen ähnlich wäre, scheint hier eine andere Wahrnehmung vorzuliegen. Etwa in Hinblick auf den fehlenden Mast und das Kastell des Wracks findet B. Stüve gut, dass diese nicht rekonstruiert oder angedeutet wurden und werden: „Da bleibt einfach das Wrack auch sehr bei sich.“<sup>40</sup>

Große Ergänzungen können demnach in die Ursprünglichkeit eingreifen, so dass das Wrack als verfälscht wahrgenommen werden könnte, mutmaßlich betrifft dies vor allem interpretative Ergänzungen, die über einen gewissen materiellen bzw. optischen Zustand – ‚des bei sich Seins‘ – hinausgehen. Aber was ist dieser (Ur)Zustand – das Schiff von 1380, der Fund von 1962 oder der Wiederaufbau von 1979? Denn wie dargestellt, handelt es sich bei dem Wrack im Museum ja um etwas ‚Neues‘ und streng genommen nur um einen Rekonstruktionsvorschlag. Dies wird auch deutlich an der Aussage von W. Lahn (1992, 27), der die Tätigkeiten des Wiederaufbaus<sup>41</sup> eher als ein „Nachbauen“ bezeichnet und dabei auch ein Ausprobieren und Abwägen beschreibt. R. Schilling (2015, 21), Ausstellungs- und Forschungs Koordinatorin im DSM, stellt diesbezüglich fest, dass das Wrack „aus einem lebendigen und nicht toten Material“ bestehe.

Der damalige Wiederaufbau wurde zwar mit Interesse verfolgt, dennoch gab es auch Stimmen,

<sup>38</sup> Laut Warnke 2017, 122 wurden Teile mit „modernem Holz nachgebildet, das dem originalen Material angeglichen“ wurde – die Ergänzungen seien auf den ersten Blick nicht zu unterscheiden.

<sup>39</sup> Z. B. wurden auch Leckbrett, Ausgusskasten, Toilette vom Schiff und Gangspill einzeln ausgestellt.

<sup>40</sup> Aus Interview mit B. Stüve vom 22.05.2018.

<sup>41</sup> Das Zusammenbauen der Schiffshölzer wurde und wird als ‚Wiederaufbau‘ bezeichnet. Dabei schwingt aber schon der Anspruch einer Richtigkeit bzw. die Idee eines zu erreichenden Originalzustands mit.



die die Kosten kritisierten. So hieß es in der Zeitung etwa: „[...] nicht wenige [...] würden daher gern die Kogge in die Weser zurückwerfen. Denn die Kosten gehen in die Millionen – und originalgetreue Modelle konnte man aus dem Gefundenen schon rekonstruieren...“ (Heyen 1975). Zudem kamen weitere Widrigkeiten hinzu: dem Ausfall von Heizungs- sowie Besprühungsanlage in der Kogge-Halle (Lahn 2003, 66) folgten Pilz- und Schimmelbildungen (Ellmers/Hoheisel 1974, 4). Im Endeffekt dauerte der Wiederaufbau bis in das Jahr 1979.

Für die anschließende Konservierung kam nach P. Hoffmann (1989, 45) nur ein Verfahren „ernsthaft in Betracht“: die Konservierung mit Polyethylenglycol (PEG). Entscheidend für diese Wahl seien eine Abwägung des Aufwands, der Kosten, der Risiken und der Erfolgchancen gewesen. Zwar war die Idee der PEG-Konservierung nicht neu, so wurde sie vorher in Dänemark bei den Roskilde-Schiffen und in Schweden bei der Vasa eingesetzt, dennoch gab es kaum Erfahrungen bei der Konservierung archäologischer Schiffsfunde (Hoffmann 1989, 45 f.). Das DSM holte sich Rat von externen Experten, führte aber auch selbst Versuchsreihen durch (Hoffmann 1989, 45 f.). Für die Konservierung der Kogge wurde ein Stahlbassin errichtet und die Halle Ende März 1982 formlos wiedereröffnet, so dass die Öffentlichkeit die Konservierung im Tank mitverfolgen konnte. Die vorher schon implementierte schiffstypologische Ausstellung wurde um den Aspekt der „Vorgeschichte“ erweitert (vgl. Jahresbericht 1980; 1981; 1982; 1983; 1984). Aber 1985 wurde das Museum von S. Stölting (1985, 32) noch als „unfertig“ beschrieben: In den älteren Abteilungen (in der Kogge-Halle) sei ein „Vakuum“ und auch die anderen Abteilungen verfügten eher über eine „museale Grundausrüstung“ (Stölting 1985, 32).

Die Kogge lag bis 1999 in dem Tank und im Laufe der Zeit wurde das in dem Holz enthaltene Wasser durch PEG ersetzt.<sup>42</sup> Das bedeutet, dass aus dem Holz quasi ein Holz-Polymer-Hybrid wurde. Spätestens ab diesem Zeitpunkt war der materielle Ursprungszustand der Hölzer nicht mehr gegeben.

Ebenso hatte sich das Holz auch optisch verändert, so beschreibt P. Hoffmann (1992, 76) das „dunkle, wachsartige Aussehen PEG-getränkter Hölzer“ und erklärt, dass mit Zucker konserviertes Holz hingegen „natürlich“ aussehen würde (Hoffmann 1992, 77).<sup>43</sup> Im Verlauf der Konservierung wurde mit dem Verfahren und der Konzentration der Flüssigkeit experimentiert. Ein Versuch die Konservierung durch Wärme zu beschleunigen, wurde jedoch „zugunsten der Sichtbarkeit für die Besucher“ eingestellt, als sich die Flüssigkeit völlig trübte (Jahresbericht 1984, 309). Zwei Jahre später hieß es dann, dass sich mit einer zunehmenden Konzentration von PEG die Durchsichtigkeit im Becken verbesserte, „so daß die Sichtverhältnisse fürs Publikum jetzt optimal“ waren (Jahresbericht 1986, 354). Dies zeigt, wie wichtig es den musealen Akteuren war, die Kogge sichtbar zu präsentieren und diese Sichtbarkeit zu gewähren – die Besucherinnen und Besucher sollten an der Entstehung des Wracks teilhaben. In den Interviews wird deutlich, dass es noch heute eine enge persönliche Verbundenheit vieler Besucherinnen und Besucher mit dem Schiff gebe, vermutlich weil diese das Schiff samt Wiederaufbau und Konservierung über Jahrzehnte begleitet hätten.<sup>44</sup> Als Formen „persönlicher Erinnerung“ stehen diese in Anlehnung an S. Siemer (2017, 38) jenseits des „offiziellen“ Wissenskanons – als subversives Wissen sind Erinnerungen ein gewisses partizipatives Element, das neben einer musealen Erzählung, auch persönlichen Erzählungen von Laien Raum lässt.

Nachdem die Konservierungsflüssigkeit abgelassen und das Becken abgebaut war, bedeckten PEG-Krusten das Wrack (vgl. Abb. bei Hoffmann 2000, 40) – die „Schönheit“ der Kogge war noch „beeinträchtigt“ – aber die verkrusteten Hölzer konnten in verschiedenen Verfahren gereinigt werden (Hoffmann 2000, 40 f.).

Im Laufe der Zeit konnte das DSM einerseits die Kogge mit seinen Forschungen und dem Wiederaufbau in Wert setzen, andererseits wurde

<sup>42</sup> Zur Konservierung von archäologischen Holzfundten vgl. Hoffmann 1989; 1992.

<sup>43</sup> Später experimentierte das DSM auch mit einer Zuckerlösung, da Zucker billiger und einfacher zu handhaben ist als PEG und das Holz dann natürlicher aussieht und trocken ist – vgl. dazu Hoffmann 1992, 77.

<sup>44</sup> Aus Interviews mit F. Theis (05.12.2017), B. Stüve (22.05.2018) und S. Kleingärtner (04.09.2018).

aber auch das DSM durch die Kogge in Wert gesetzt – sie ist Alleinstellungsmerkmal und ermöglichte es dem DSM, Expertenwissen und Reputation, z. B. im Bereich der Nassholzkonservierung, aufzubauen.

### Die Kogge als Exponat – Die Präsentation der ‚Kogge‘ ab 2000

Im Jahr 2000 wurde die Kogge der Bevölkerung durch den Bremer Senatspräsidenten übergeben. Die Kogge wurde hängend befestigt, wie es schon in den 1960er Jahren geplant war. Zur Ausstellungseröffnung beschrieb die FAZ das Schiff und resümierte: „[...] Doch diese dürren Daten können nicht die Wucht beschreiben, mit der der über einem hellen Kiesbett schwebende dunkelbraune Koloss auf den Besucher wirkt“ (Wagner 2000). Deutlich wird in diesem Beitrag die Schwierigkeit, das Gesehene auszudrücken bzw. zu beschreiben. Die Wirkung sei unbeschreiblich, die physische Präsenz des Objektes müsse direkt auf den Besucher einwirken.<sup>45</sup> Die Aufstellung der Kogge war so geplant, dass Besucherinnen und Besucher im Erdgeschoss der Kogge sehr nahe kommen konnten, um Details erkennen zu können, aber auch um „sich selbst in ein Größenverhältnis zum Original-Objekt zu setzen“ (Warnke 2017, 116). Der damalige Museumsdirektor D. Ellmers bezeichnete die Kogge laut Zeitungsbericht als das „eindeutig attraktivste, aber auch das teuerste Exponat“ des DSM (Kolze 2000). Zwar wird hier auch wieder ein ökonomischer Wert bedeutend, aber dennoch scheint der ästhetische Wert wichtiger – das Exponat ist attraktiv und weckt Emotionen. Neben der Kogge wurde in der neu eingerichteten Kogge-Halle ab 2000 die Entwicklung der Schifffahrtsgeschichte von der Steinzeit bis zum Mittelalter ausgestellt. Laut einem Museumsplan aus dem

Jahr 2000 (Hoops 2000) wurde im Erdgeschoss die Hansekogge thematisiert. Neben der Kogge war im Erdgeschoss auch der Oberländer aufgebaut – mutmaßlich seit 1998.<sup>46</sup> Im Mittelgeschoss wurden Objekte der Römerzeit und des Mittelalters exponiert, im Obergeschoss (2. Stock) Dinge der Stein- und Bronzezeit (vgl. Plan bei Hoops 2000). Ergänzt wurde die Ausstellung (temporär) um weitere Wasserfahrzeuge der ‚Mittelalterflotte‘<sup>47</sup> sowie um rezente Boote, die ur- und frühgeschichtliche Bauweisen und Traditionen veranschaulichen sollten.<sup>48</sup> Komplementiert wurde die Ausstellung durch eine Vielzahl von Kopien mit Bezug zu Schiffen und zur Schifffahrt sowie durch Schiffsmodelle. So ist z. B. eine Kopie des eisenzeitlichen Hjortspringbootes zu erwähnen, die oberhalb der Kogge an der Galerie des Obergeschosses befestigt war (vgl. Abb. bei Hoffmann 2003a, 13), und ebenso die Rekonstruktion eines urgeschichtlichen Fellbootes, das mutmaßlich im obersten Stockwerk, nahe der urgeschichtlichen Felsbilder untergebracht war (siehe Abb. Hoffmann 2003a, 12; DSM Fotoarchiv 90-5-1). An den Wänden waren im Obergeschoss unter anderem Kopien von nordischen Felsbildern der Bronzezeit und im Mittelgeschoss an der Heckseite der Kogge eine Kopie des mittelalterlichen Teppichs von Bayeux angebracht (vgl. Abb. bei Ellmers 1977, 21; Hoffmann 2003a, 13) – beide Quellen beinhalten historische bzw. bildliche Schiffsdarstellungen.

Über die Glasfensterfassade in Richtung Alter Hafen standen die Schiffe der Mittelalterflotte, also auch die Kogge, in einer Reihe mit den Museumsschiffen des DSM. Hier sollte optisch und räumlich eine „konsequente Gruppierung der Großobjekte“ geschaffen werden (Jahresbericht 2000, 499). Die Kogge markierte dabei als ältestes echtes Objekt ein Highlight. Die Direktorin des

<sup>45</sup> Dieser Aspekt findet sich auch in den Interviews wieder: F. Theis vermutet, dass das Alter und die Präsenz des Objekts für die Besucherinnen und Besucher etwas Besonderes sein könnten, wenn diese sich mit den Dimensionen des Wracks verglichen (F. Theis, 05.12.2017); B. Stüve betont, es sei „selten“, dass man ein Schiff von unten angucken könne, zudem glaubt sie, dass für die Besucherinnen und Besucher die Größe und das Alter des Objektes „imposant“ seien (B. Stüve, 22.05.2018).

<sup>46</sup> Der Oberländer ist ein mittelalterliches Wasserfahrzeug, das ebenfalls im DSM konserviert und ausgestellt wurde. Scheinbar war er um 1998 „neu“ in der Ausstellung, siehe dazu Hoffmann 1998.

<sup>47</sup> Für Informationen zu den Objekten der ‚Mittelalterflotte‘ des DSM vgl. bei Hoffmann 1992, 81.

<sup>48</sup> Z. B. Rheinnachen (von 1951) als Beispiel für die ‚keltischen‘ Schiffstypen; Havel-Kahn (um 1940) als Vertreter der Bootstypen, aus denen die Kogge hervorging – vgl. beide bei Ellmers 1975b, 34, 36; z. B. rezentes Fischerboot von den Färøern in skandinavischer Tradition, vgl. bei Ellmers 1977, 20 f.

DSM, S. Kleingärtner, betont, dass die Kogge in der alten Ausstellung als der „Höhepunkt“ der „ersten Entwicklung“ der Schifffahrt präsentiert wurde. Neben der Kogge seien damals „alle möglichen Zeiten“ abgebildet worden.<sup>49</sup>

Aber schon 2001 begann sich das Exponat zu verformen (Schmik et al. 2018, 43) und 2003 wurde deutlich, dass diese Inszenierung nicht von Dauer sein könnte – das „Problem“ war, dass „das Holz zu weich für eine Hängung“ war (Jahresbericht 2003, 24). Die Form und Materialität der Kogge veränderten sich (Warnke 2014, 68). 2006 wurde eine äußere Stützkonstruktion errichtet und die Deformation wieder rückgängig gemacht – eine Demontage des Wracks mit Neuaufbau wäre jedoch nicht finanzierbar gewesen (Warnke 2017, 119 f.). Eigentlich war langfristig geplant, ein selbsttragendes Stahlskelett einzubauen. Ziel war eine „statisch und ästhetisch“ befriedigende Konstruktion (Jahresbericht 2007, 21). Dieses Vorhaben wurde jedoch nicht umgesetzt und bis heute wird die Kogge durch ein Stützkorsett stabilisiert. Das Objekt wurde photogrammetrisch vermessen und soll weiterhin auf Verformungen bzw. Deformationen hin beobachtet werden (Schmik et al. 2018). Hier wird erneut deutlich, dass das Objekt durch seine veränderte Materialität auch die Ausstellungspraktiken beeinflusste und veränderte – die Kogge also mit den Worten von R. Schilling (2015) aus einem ‚lebendigen‘ Material besteht.

Die alte Hängung habe zwar „schöner“ ausgesehen, aber das DSM habe auch den Auftrag, das Schiff zu erhalten, und daher sei die alte Präsentation nicht mehr möglich gewesen.<sup>50</sup>

Auch in den Berichten des DSM hieß es dazu, dass man sich frühzeitig für eine „angemessene und museal ansprechende Präsentation“ entschieden habe, diese jetzt aber nicht mehr möglich sei (Jahresbericht 2003, 24), und daher ein neues Konzept „für den dauerhaften Erhalt und eine angemessene museale Präsentation“ zu entwickeln sei (Jahresbericht 2010/2011, 37). In der jetzigen Präsentation wird das Wrack mit einem ‚Korsett‘ gestützt und so werden z. B. Teile des Wracks

verdeckt. Es wird deutlich, dass der Ästhetik als Wert eine hohe Bedeutung zugesprochen wird und sich dies in der Inszenierung des von der Decke hängenden, nicht gestützten Wracks äußert. Denn eine Inszenierung ist immer auch eine ästhetische Praxis (Thiemeyer 2015b, 46). Der Wert der Ästhetik wurde nur (ungern) aufgegeben, weil der Erhaltung des Fundes ein höherer Wert zugesprochen wurde. Bewahren und Exponieren von Dingen sind Kernaufgaben von Museen. Das Museum ist dabei „Ort der Begegnung mit dem materiellen kulturellen Erbe [...]“ (Thiemeyer 2013, 11).

Aufgrund von Sanierungen und Umräumarbeiten im Kogge-Haus sowie im gesamten Museum wurde die neu geplante Ausstellung zur Kogge nicht mehr umgesetzt. Stattdessen waren in der Ausstellung nur noch das Wrack, einige Erläuterungstafeln sowie kleinere archäologische Schiffsfunde zu sehen (Warnke 2017, 121). 2015 schrieb R. Schilling, dass die Gestaltung einer Kogge-Ausstellung „am Beginn einer grundlegenden Umgestaltung der gesamten Ausstellung des Deutschen Schifffahrtsmuseums“ stehe (Schilling 2015, 21).

Im März 2017 wurde die aktuelle Kogge-Ausstellung eröffnet. Im Erdgeschoss werden seitdem die Bergungs- und Forschungsgeschichte sowie die materielle Ebene der Kogge thematisiert, im mittleren Geschoss finden sich Module zum mittelalterlichen Kontext, während das Obergeschoss vor allem die neuzeitliche und moderne Rezeption und Wahrnehmung von Koggen beleuchtet (Abb. 1).<sup>51</sup>

Ein neues Element im DSM sei auch, dass sie in der Kogge-Halle versuchten, „den Menschen“ deutlich mitzuerzählen.<sup>52</sup> Dies ist auch in den Ausstellungsmodulen (Stand 2019) zu erkennen, so thematisieren einzelne Module etwa das Leben an Bord oder den Handel, aber auch gesellschaftliche Prozesse und Bewertungen zu Koggen. Wichtig war es dem DSM auch, den Forschungsprozess zur Bremer Kogge nachzuzeichnen und Diskussionen

<sup>49</sup> S. Kleingärtner, Direktorin des DSM (aus dem Interview vom 04.09.2018).

<sup>50</sup> Aus Interview mit F. Theis (05.12.2017).

<sup>51</sup> Erkennbar in der Ausstellung (Stand 2018); vgl. auch Krücken 2017: in dieser Publikation des DSM zur neuen Ausstellung werden die Themen ‚Materialität: Das Schiff‘, ‚Interessen: Die Reisen‘ sowie ‚Wahrnehmung: Die Bedeutung‘ dargestellt; vgl. dazu auch Schilling 2015, 23; Theis 2017, 15 f.

<sup>52</sup> Aus Interview mit F. Theis (05.12.2017).





**Abb. 1.** Blick auf die Kogge und die Ausstellung vom Obergeschoss aus. Auf der oberen Galerie ist die Ebene der Rezeption ausgestellt, in der mittleren Galerie ist ein Modul mit Informationen zum mittelalterlichen Bremen zu erkennen. Im Untergeschoss wird die Ebene der Materialität thematisiert, auf der fensternahen Seite der Halle mit Bauteilen der Kogge – am Fenster liegen zudem ausgebauter Wegerungsplanken. Deutsches Schifffahrtsmuseum/Leibniz-Institut für Maritime Geschichte (Foto: Tobias Schade, 2017).

aufzugreifen. So werden im Erdgeschoss nicht nur die Bergung, Wiederaufbau und Konservierung thematisiert, auch wird ein Promotionsprojekt zur Überwachung und Vermessung der Kogge dargestellt. Zudem wird zu Beginn der Ausstellung auf einer Texttafel der Begriff ‚Hansekogge‘ hinterfragt (Stand 2018).<sup>53</sup> Eine Besonderheit in der Ausstellung sei auch das „Band der Schiffsmodelle“ (Theis 2017, 18). Historische Schiffsmodelle ziehen sich dabei „lose sortiert“ durch die Ausstellung. An diesen werden historische Ereignisse diskutiert, „so dass Besucherinnen und Besuchern technische

Entwicklungen ebenso deutlich werden wie historische Zusammenhänge“ (Theis 2017, 18).

Hinter dieser neuen Ausstellung stehen verschiedene Ansätze und Konzepte, die sich wie folgt zusammenfassen lassen:<sup>54</sup> Nach S. Kleingärtner<sup>55</sup> entsprach die bisherige Ausstellung nicht mehr „modernen Sehgewohnheiten, Kommunikationsformen und auch Erwartungshaltungen“. „Heutzutage steht die Schifffahrtsgeschichte, wir brauchen nicht mehr typologische Reihen neu aufzustellen“, erklärt S. Kleingärtner, stattdessen würden sie einzelne Exponate in den Mittelpunkt rücken und daran „themengebunden“

<sup>53</sup> Das Wrack müsse eigentlich ‚Schiff Bremer Typ‘ heißen, da dies aber nicht zu vermitteln sei, sei der Begriff Kogge-Ausstellung schon ein Zugeständnis an die Besucherinnen und Besucher (aus Interview mit B. Stüve vom 22.05.2018).

<sup>54</sup> Zu neuen Konzepten – das heißt Semi-Permanenz, Präsentation der eigenen Forschung sowie Besucherpartizipation (mit Beispielen) – vgl. auch bei Theis 2017, 16 f.

<sup>55</sup> Aus Interview mit S. Kleingärtner (04.09.2018).





**Abb. 2.** Ausstellungsmodul im Mittelgeschoss, hier werden Leben und Funktionen an Bord thematisiert. Das originale Gangspill steht der Hands-On-Station gegenüber. Deutsches Schifffahrtsmuseum/Leibniz-Institut für Maritime Geschichte (Foto: Tobias Schade, 2017).

kommunizieren. Zudem brächten die Menschen heute schon viel Wissen mit, auch durch andere Informationsquellen, und Museen hätten sich ebenfalls gewandelt. Diese sollten heute Hilfestellungen geben, historisches oder aktuelles Wissen „reflektierend am Historischen neu einzuordnen“. Nach S. Kleingärtner sieht das neue Konzept des DSM „semi-permanente“ Ausstellungen vor. Dabei blieben einige Großobjekte als „feste Zonen“ unverändert im Raum, so auch die Kogge, jedoch könne das Narrativ „schneller und neu“ gedacht werden. Ziel sei es auch, die Forschungen des DSM sichtbar zu machen und in den Ausstellungen abzubilden. S. Kleingärtner sieht in den Umsetzungen in der Kogge-Halle zwar einen Fortschritt, erklärt aber auch, dass die Semi-Permanenz noch stärker ausgebaut werden könne, etwa müsse sich das auch in den Möbeln und leicht zu öffnenden Vitrinen widerspiegeln.

Mittels neuer Ausstattungs-gestaltungen und schnellen Veränderungen sollen Besucherinnen und Besucher einerseits zum Wiederkommen animiert werden, andererseits will und muss das Museum sich auch mehr als Forschungsinstitution definieren (vgl. GWK 2012). Neu im DSM sind

auch aktive Formen der Besucherpartizipation. Einerseits können Besucherinnen und Besucher ihre Fragen an einem Terminal im Erdgeschoss nahe der Kogge eingeben, diese werden nach Auskunft von F. Theis und B. Stüve dann sichtbar auf den Boden projiziert und auch beantwortet.<sup>56</sup> Auch liegen weitere Multimedia-Stationen vor. Andererseits werden die Besucherinnen und Besucher über Hands-On-Stationen in die Ausstellung einbezogen: hier können sie etwa Modelle betasten<sup>57</sup> sowie Funktionen an Bord nacherfahren oder Forschungsprozesse nachvollziehen. Das Gangspill der Kogge – ein Spill ist eine drehbare Winde zum Bewegen von Lasten – existiert so in der Ausstellung auch als nachgebildete Hands-On-Station und steht dort dem Original gegenüber (dieses befindet sich nicht mehr auf dem Wrack, sondern

<sup>56</sup> Nach Theis 2017, 17 findet dies auf der Homepage <<https://kogge.dsm.museum>> statt.

<sup>57</sup> B. Stüve beschreibt zudem verschiedene barrierefreie Zugänge der Ausstellung. Diese würden u. a. auch mit Betroffenenverbänden evaluiert, und die Ergebnisse würden auch in die Konzeption neuer Ausstellungen einfließen (B. Stüve, 22.05.2018).

steht separiert in einem eigenen Ausstellungsmodul; ähnlich auch Leckbrett und Ausgusskasten) (Abb. 2). Aber laut F. Theis ist es, so wie es da steht, nur eine „Spielerei“, authentisch wäre es, „wenn man hier die Funktionsweisen nachspielt, die auch an Bord vorgefunden werden konnten“.

Es geht dabei um eine authentische Funktion, losgelöst von der Optik: nur wenn das Gangspill korrekt funktioniert bzw. genutzt werden kann – wie es vermutlich war – wird es auch als authentisch bezeichnet. Hier geht es auch um ein ‚Nach-Erfahren‘ und Nachvollziehen.

Thematische und strukturelle Veränderungen werden auch im Vergleich der aktuellen Ausstellung mit Fotos bzw. Berichten der alten Ausstellung deutlich:<sup>58</sup> eine thematische Verlagerung vom typologischen Narrativ zum Objekt (vgl. dazu auch Kleingärtner 2017, 18). Die Kogge steht jetzt als alleiniges Großobjekt im Zentrum der Ausstellung und zieht Blicke auf sich.

In der jetzigen Ausstellung seien die Besucherinnen und Besucher „eigentlich immer der Kogge zugewandt“, nur im Obergeschoss sei dies wegen der Bilder an der Wand nicht möglich.<sup>59</sup> B. Stüve glaubt, dass ein emotionaler Zugang zum Wrack möglich sei, wenn man es zuerst anschauen würde – und gerade diesen emotionalen Zugang finde sie wichtig, um Neugier zu wecken.<sup>60</sup>

Dieser erste Anblick birgt ein Staunen, ein Wundern, ausgelöst durch die Erscheinung und Präsenz des Objektes. Das Wrack hat also durch seine Materialität, aber auch seine Präsentation, eine Anmutungsqualität und wirkt optisch und emotional auf die Besucherinnen und Besucher.

Nach F. Theis hat die Kogge etwas „Unfertiges“<sup>61</sup> und dies greift auch die Inszenierung auf:

<sup>58</sup> Es gibt nur wenig alte Fotos, meist sind einzelne Dinge (v. a. Kogge) fotografiert – oft zufällig im Rahmen von Anlässen. Die Ausstellungen selbst wurden kaum dokumentiert.

<sup>59</sup> Aus Interview mit S. Kleingärtner vom 04.09.2018.

<sup>60</sup> Im Gegensatz zu einem eher nüchternen ersten Zugang, z. B. über ein Modell o. ä. (aus Interview mit B. Stüve vom 22.05.2018).

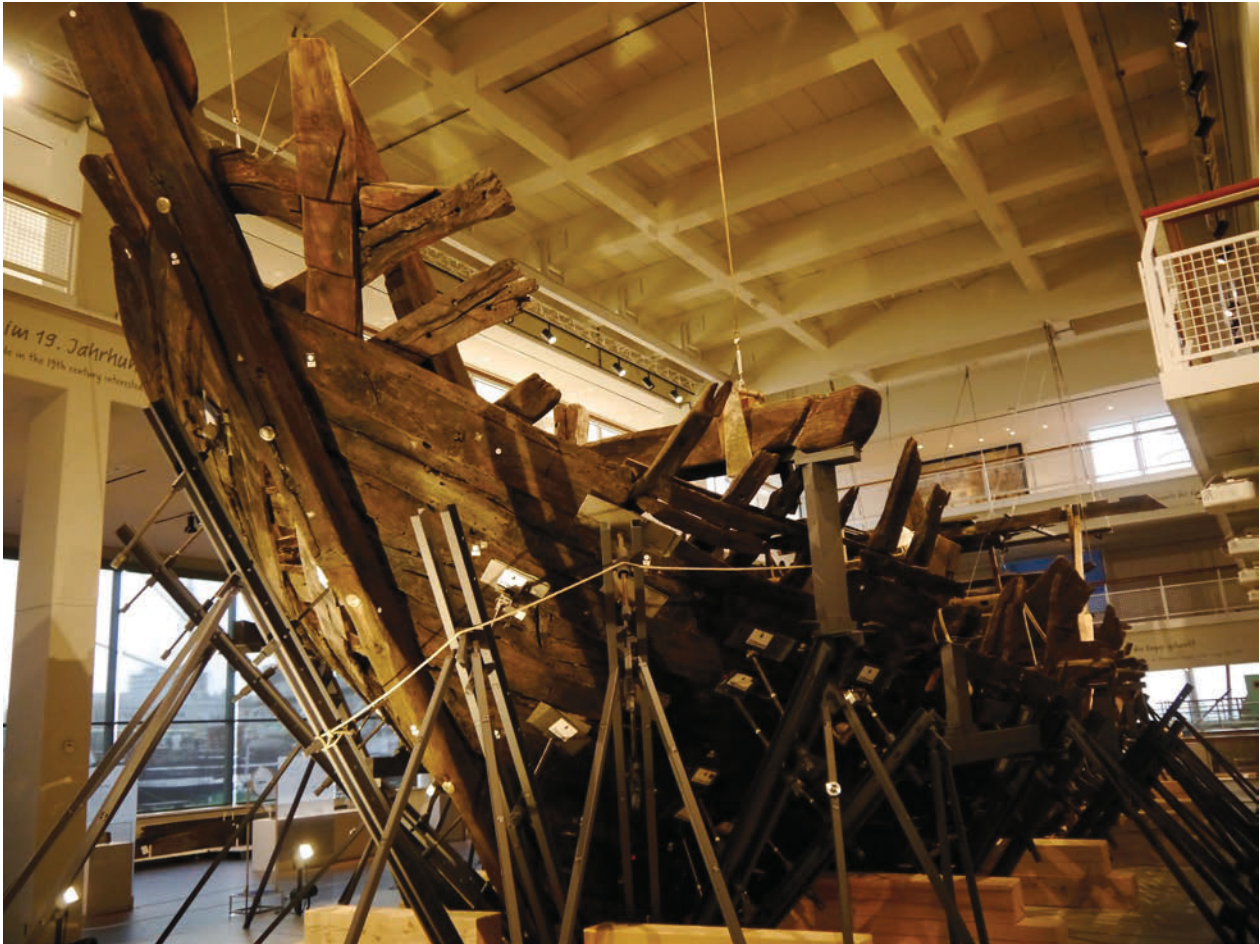
<sup>61</sup> Eine prominente Forschungsmeinung ist, dass das historische Schiff vermutlich nie gefahren ist, sondern sich noch im Bau befand, als es unterging – weiterführend dazu Fliedner 1989, 14; 2003, 51; kritisch dazu bei Colson 2017, 8. Da das Holz nach Hoffmann 2003a, 16 und Colson 2017, 8 eine sehr schlechte Qualität aufweist, könnte man auch fragen, ob das Schiff überhaupt zu Reisen auf dem Atlantik in der Lage gewesen wäre.

Einerseits durch die Werkstattwagen mit Schiffsplanken, die im Raum verteilt um das Wrack stehen, andererseits kann auch die Holzkonstruktion unter der Kogge als Pallung gedacht werden.<sup>62</sup> Sie würden hier eine Werft erzählen, denn wahrscheinlich sei die Kogge auch von einer weggeschwemmt worden. Aber F. Theis merkt im Verlauf des Interviews im Bezug zur Authentizität auch an, dass er es „vom Narrativ eher schwierig“ findet, „ein Wrack auf Pallungen zu stellen und dann als Werft zu verkaufen“ (vgl. Abb. 1, 3).

Hier wird eine Ebene der als ‚authentisch‘ konzipierten Inszenierung fassbar: Die Kogge wird in einer werftähnlichen Situation inszeniert, als würde sie sich im Bau befinden. Jedoch handelt es sich bei der Bremer Kogge ja de facto um ein Schiffswrack, also ein untergegangenes, funktionsunfähig gewordenes Schiff – und in der Regel stehen Wracks nicht in einer Werft bzw. werden nicht mit einer Bausituation assoziiert. Diese Szene wirkt daher irgendwie absurd und widerspricht der Lebensrealität und Erfahrungen. Aber in Hinblick auf die mittelalterliche Nutzung der Kogge von 1380, die ja vermutlich ein unfertiges Schiff war, das sich seinerzeit tatsächlich im Bau befand und das bei einem Sturm von seiner Werft weggerissen wurde, ist die Inszenierung einer Werftsituation ‚korrekt‘ und kommt der ursprünglichen, mittelalterlichen Situation vermutlich nahe (auch wenn die ausgestellte Situation und Anordnung der Hölzer unter der Kogge schiffbautechnisch nicht einleuchtend scheint, so liegt der Kiel nicht auf der Pallung auf).

Dem Museum scheint es wichtig, die Ursprungssituation des Schiffes auszustellen und darzustellen, es geht dabei nicht um die Fundsituation bzw. eine mögliche Nutzung oder Funktionsfähigkeit eines Schiffes. Einerseits ist eine Werftsituation dabei der einzige historische Kontext des Objektes, den die Forschung mit gewisser Wahrscheinlichkeit fassen kann – und der daher seriös darzustellen ist – andererseits greift diese

<sup>62</sup> Es handelt sich nach F. Theis um Wegerungsplanken der Kogge, die wegen des veränderten Gewichts ausgebaut wurden. Anfänglich seien diese versteckt abgelegt worden, weil keine überzeugende Ausstellungsidee vorlag – nun wolle man sie den Besucherinnen und Besuchern aber zeigen; vgl. dazu auch Schilling 2015, 21.



**Abb. 3.** Blick auf die Kogge vom Erdgeschoss aus. Einerseits ist das Stützsystem zu erkennen, andererseits ist zu sehen, dass unter dem Wrack Holzbalken liegen. Deutsches Schifffahrtsmuseum/Leibniz-Institut für Maritime Geschichte (Foto: Tobias Schade, 2017).

Inszenierung, ob bewusst oder unbewusst, auch ein (historisches) Selbstverständnis der Stadt Bremerhaven auf, für die die Hafengewirtschaft und auch Werften früher eine sehr hohe Bedeutung hatten – und so liegt das DSM, das ja das nationale Schifffahrtsmuseum ist, auch am ‚Alten Hafen‘. Ähnlich greift zudem das nahe gelegene Auswandererhaus einen weiteren historisch zentralen Aspekt der Stadt auf, den eines Auswandererhafens.

Die Werftsituation ist zudem eine ästhetische Präsentation. Ebenso war die Entscheidung für die Pallen aber auch eine ästhetische Entscheidung. Ob diese Ausstellungsgestaltung bzw. das Narrativ von den Besucherinnen und Besuchern jedoch abstrahiert werden kann, ist unklar und hängt von möglichem Vorwissen ab. Denn die Inszenierung mutet nach Besuch und Beobachtung der Ausstellung nicht offensichtlich wie eine ‚Werftsituation‘ an. So wirken die Balken unter der Kogge (optisch und materiell) weniger wie

Pallen für ein Schiff, sondern mehr wie ein Provisorium bzw. ein Fremdkörper, der möglicherweise einen funktionalen, stützenden Charakter für das Exponat (und weniger für ein Schiff im Bau) haben könnte. Die Werkstattwagen mit Planken vermitteln zwar einen Baustellencharakter, aber dieser ist ebenfalls nicht zwangsläufig mit einer Werftsituation zu verbinden, stattdessen kann auch der Eindruck einer ‚Forschungswerkstatt‘ entstehen, was sich auch gut in die Erzählweise des DSM fügen würde.

Anders als in der früheren Ausstellung dominieren nun augenscheinlich Originale. Es gibt zwar auch noch Schiffsmodelle, aber Kopien fehlen größtenteils. Die Interviewten bestätigen, dass, wenn möglich, Originale ausgestellt werden.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Aus Interviews mit F. Theis (05.12.2017) und S. Kleingärtner (04.09.2018).



Kopien könnten nach S. Kleingärtner zwar aus konservatorischer oder vermittlungstechnischer Sicht hilfreich sein, aber Originale seien die eigene „Forschungssubstanz“. Zudem würden Originale auch nochmal anders „atmen“ – man sehe ihnen die Fertigung und ihre Zeitstellung an – bemerkt S. Kleingärtner. B. Stüve stellt fest: Bei Originalobjekten gehe es auch um dieses „Ernstnehmen“, vielleicht auch dieses „Auratische“.

Diese Aussagen verdeutlichen in Hinblick auf Museen zwei Aspekte: 1. Am (plastifizierten) Original können andere Erkenntnisse erlangt werden, die anhand von Forschungen an Kopien nicht nachvollzogen werden können, da die Materialität des Fundes nicht genau wiedergegeben werden kann. So wären etwa <sup>14</sup>C-Datierungen und Analysen zur Qualität und Provenienz des Kogge-Holzes an einer Kopie nicht zu bestimmen, selbst wenn sie materiell und optisch originalgetreu wäre. 2. Es schwingen auch Überlegungen zur Aura von Objekten mit. So scheint dem Echten eine an die (visuell erfassbare) Materialität gekoppelte, aber über diese hinausgehende, Eigenschaft zugeschrieben zu werden – eine Ausstrahlung des Echten – die ernst bzw. wahrgenommen werden kann und die das Original von der Kopie unterscheidet.

Hier unerwähnt, aber ebenso wichtig, ist ein dritter Aspekt, der sich auch in den Jahresberichten des DSM findet, und der in Diskussionen von Authentizität mitschwingt: Originale sind einzigartig. Sie können Alleinstellungsmerkmale sein, die ein institutionelles Selbstverständnis konstituieren, das auch anhand der Objekte nach innen und außen kommuniziert wird. So heißt es im Bericht des DSM: „Der Sachquelle Bremer Hansekogge kommt wegen ihrer Einzigartigkeit weltweit eine hohe Bedeutung zu“ (Jahresbericht 2003, 43). Zudem sei das DSM ein nationales Forschungsmuseum mit „authentischen Sachzeugnissen“ und verfüge über „einzigartige Originale wie die Hansekogge von 1380“ (Jahresbericht 2013, 28). Dabei ist es aber nicht so, dass Originale in der alten Ausstellung keine Bedeutung gehabt hätten – schon 1975 erklärte D. Ellmers (1975a, 2), der damalige Direktor des DSM, dass Originale „die Akzente“ setzen würden.

Die FAZ beschrieb damals die Intention des Museums anhand einer Eigenaussage des DSM (im

Katalog): es sei kein Kunstmuseum, das den künstlerischen Wert von Einzelobjekten nahezubringen hätte, es ginge um kulturhistorische Zusammenhänge und dafür habe „man sogar die Objekte austauschbar gemacht“ (Heyen 1975, 7). So wurden im Laufe der Zeit auch viele Nachbildungen von Schiffen und schiffsbezogenen Objekten angefertigt bzw. erworben und ausgestellt. Dazu erklärte das DSM 1999 (Jahresbericht 1999, 505): „Die Bestände für die älteren Zeiten [...]“ seien „[...] nur über Archäologie oder Nachbildungen zu ergänzen“. In dieser Äußerung werden Originale (= archäologische Funde) sowie Kopien als gleichwertig betrachtet, dies zumindest im Rahmen der Ausstellungskonzeption in der Kogge-Halle, die eine typo-chronologische Entwicklung der Schifffahrt Europas abbilden wollte. Ohne Kopien wäre diese Ausstellungsnarration sicherlich nicht möglich gewesen, da die dementsprechenden Originale im DSM einerseits nicht vorhanden waren, andererseits aus anderen Museen hätten umständlich ausgeliehen werden müssen. So konnte das Museum oft nur mit Kopien arbeiten, um sein Ausstellungskonzept umzusetzen. Die Exponate dienten dabei primär als Exemplare einer Typenreihe und weniger als Zeugen eines historischen Ereignisses (vgl. Thiemeyer 2015c), Originale wirken daher weniger wichtig. Durch die Konzeption der alten Ausstellung, in der viele „originalgetreue Kopien“ exponiert wurden (Ellmers/Hoheisel 1974, 4), aber auch anhand der Interviews, wird deutlich, dass auch Kopien mitunter als ‚authentisch‘ wahrgenommen werden können: etwa die Kopien der Museumspädagogik, die „für Originale gelten könnten [...] weil sie eben das Originalobjekt optisch exakt wiedergeben“.<sup>64</sup>

Wichtig scheint demnach, was mit Kopien oder Replikaten vermittelt werden soll – geht es beispielsweise nur um Funktionserklärungen oder eine Nahbarkeit und Begreifbarkeit, so in der Pädagogik, dann können Kopien Vorteile haben. Sind Originale nicht vorhanden oder können diese nicht ausgestellt werden, auch dann sind Kopien Mittel der Wahl. Sind die Originale jedoch vorhanden, dann scheinen sie in der Ausstellung präferiert zu werden.

64 Aus Interview mit F. Theis vom 05.12.2017.



Authentizität bedeutet aber auch eine wissenschaftliche Korrektheit. So erklärt F. Theis, dass Objekte, die sie mit „einiger Sicherheit“ mit dem Schiff bzw. dem Bauprozess verbinden können, auf der einen Seite der Kogge liegen, während auf der anderen Seite die Objekte liegen, die nicht direkt mit der Kogge verbunden werden können – dazu gehören auch Objekte wie der Lederschuh und der Dolch, durch die Individuen greifbar werden. Sie erzählten nur, was sie sicher sagen könnten – dies sei seriös.<sup>65</sup>

Im Erdgeschoss scheint die Ausstellung also noch unmittelbar an die ausgestellte Bremer Kogge und ihre Geschichte gekoppelt.

Aber im mittleren und oberen Geschoss würden sich die Ausstellungsmodule laut S. Kleingärtner nicht mehr speziell auf die Bremer Kogge beziehen, da diese nur „wenig über sich erzählt“.<sup>66</sup>

Das ist auch aus der Ausstellungsgestaltung zu erfahren, jedoch könnte in der Besucherwahrnehmung (die Kogge immer im Blick, die Module um diese verteilt) im Mittelgeschoss auch der Eindruck entstehen, dass sich die Module ‚Leben an Bord‘ und ‚Atlantikhandel‘ doch auf die Bremer Kogge beziehen könnten, auch wenn dieses Schiff vermutlich nie fuhr. Im Obergeschoss wird es hingegen deutlicher: Da das Wrack erst 1962 entdeckt wurde, können etwa die Koggen-Rezeptionen des frühen 20. Jh. nicht auf das Bremer Schiff Bezug nehmen.

Zudem liegen kaum archäologische Beifunde vor, die eine Geschichte erzählen könnten. B. Stüve glaubt, dass sie im DSM die Geschichte der Kogge „nicht ganz authentisch“ vermitteln könnten.<sup>67</sup> Auch „im Sinne eines historischen Objektes“ sei die Kogge nach S. Kleingärtner nicht authentisch – so hätte sich das Material durch die Konservierung verändert. Authentisch sei das Wrack hingegen als Forschungsobjekt<sup>68</sup> – „so wie es da steht mit den Stützen“ – aber auch, „weil man das Alter dem Objekt ansieht. Weil wir ja wissen, dass dieses

Objekt nicht gestern gefertigt wurde“, sonst wäre es „nicht authentisch“.<sup>69</sup>

Eine Authentizitätsvorstellung scheint somit mit einer Empfindung verbunden, die über eine sinnliche (hier optische) Wahrnehmung des Alters oder einer ‚Pastness‘ (Holtorf 2013) wirken kann.<sup>70</sup> Eine andere Vorstellung von Authentizität berührt die tatsächliche Forschung und ihre wissenschaftlichen, seriösen Ergebnisse. Schon 2015 schrieb R. Schilling über die neu geplante Ausstellung, dass Ziel sei, die ausgebauten Hölzer der Kogge wie auch das Stützsystem „als das zu präsentieren, was sie sind, nämlich Teil eines Forschungsprozesses“ (Schilling 2015, 21). Die Bremer Kogge sei auch nicht „ausgeforscht“, wie oft postuliert, denn das Wrack sei nicht nur ein „historisch bedeutsames Leitobjekt“, sondern auch ein gesellschaftlich „bis heute wirkungsvolles Symbol“ (Schilling 2015, 21). Aktuelle Fragen des DSM betreffen etwa das Objekt Bremer Kogge direkt, unter anderem die (weitere) Erhaltung der Materialität sowie die neuzeitliche und moderne Rezeption des speziellen Schiffsfundes, andere Fragen gehen jedoch über dieses Exponat hinaus und fragen nach Koggen allgemein, dem mittelalterlichen Schiffbau und dem ‚hansischen Handel‘.

### **‚Authentizität‘ als Ressource – Die ‚Bremer Kogge‘ im Museum**

Die ‚Bremer Kogge‘ von 1380 ist eines der Leitobjekte des DSM, sie ist integraler Bestandteil des Selbstverständnisses der Institution und wird auch in den Medien als Kern des Museums wahrgenommen. Doch diese Entwicklung war nicht vorherbestimmt, sondern Folge einer Kette von Inwertsetzungsprozessen, die 1962 mit der Entdeckung des Wracks begannen.

Für die Musealisierung des Bremer Wracks waren zwei Aspekte maßgeblich entscheidend: die schnelle Authentifizierung des Fundes als ‚Kogge‘

<sup>65</sup> Aus Interview mit F Theis vom 05.12.2017.

<sup>66</sup> Aus Interview mit S. Kleingärtner vom 04.09.2018.

<sup>67</sup> Aus Interview mit B. Stüve vom 22.05.2018.

<sup>68</sup> Nach B. Stüve sind Forschung und Wissenschaft um die Kogge gut zu vermitteln – vor allem in Führungen (B. Stüve, 22.05.2018).

<sup>69</sup> Aus Interview mit S. Kleingärtner vom 04.09.2018.

<sup>70</sup> Nach S. Kleingärtner sei Authentizität immer auch eine spontane Empfindung – sie könne durch Kontexte hervorgehoben werden und entstünde im Abgleich zwischen optischer Wahrnehmung und Erfahrung und Erwartung (S. Kleingärtner, 04.09.2018).

und eine damit verbundene mediale Berichterstattung über diese archäologische Sensation. Erst die dadurch herausgearbeitete Besonderheit des Fundes ermöglichte nachfolgende Schritte der Inwertsetzung, das heißt Bergung, Musealisierung, Forschung sowie den Bau der Replikate.<sup>71</sup> Gerade auch in Hinblick auf Wiederaufbau, Konservierung und museale Präsentation unterlag das Exponat dabei diskursiven Bewertungen sowie sich ändernden musealen Diskursen – auf die auch das Objekt selber, durch seine sich ändernde Materialität, einwirkte und noch immer einwirkt.

Im Zentrum des RessourcenKomplexes ‚Ausstellung Bremer Kogge‘ standen immer wieder Kostenfragen sowie historische und wissenschaftliche Bewertungen sowie eine sich verändernde Materialität, aber auch Fragen nach der Einzigartigkeit des Fundes und der Ursprünglichkeit des Exponats: dies im Spannungsfeld zwischen Forschungspraktiken am Objekt, ästhetischer Präsentation des Exponats sowie Erhaltung des Kulturgutes. Außerhalb der Wissenschaft fungiert die ‚Kogge‘ auch als eine Marke oder ein Symbol und dient als Projektionsfläche für historische Narrative – zudem war das Bremer Wrack Vorbild für drei moderne Nachbauten.<sup>72</sup> In Abhängigkeit dieser Dynamiken wurde und wird der Wert der ‚Bremer Kogge‘ durch mediale Berichterstattungen, politische Entscheidungen und museale Praktiken (re-)konfiguriert. Die Wertzuschreibungen unterliegen dabei geschichtsbezogenen Wissenskonzepten, Identitätskonstruktionen, ökonomischen Bedürfnissen sowie wissenschaftlich-musealen Erwägungen. Aber nicht nur die ‚Bremer Kogge‘

wird so in Wert gesetzt, sondern auch beteiligte Akteure sowie die Institution DSM werden ihrerseits durch die ‚Kogge‘ in Wert gesetzt.

Grundlage für alle Inwertsetzungsprozesse der ‚Bremer Kogge‘ bildet dabei das ‚vorhandene‘ museale Objekt: seine Entdeckung/Bergung, seine museale Präsenz und auch die Materialität, seine sinnliche und emotionale Wirkung auf Besucher und Besucherinnen sowie Vorstellungen von dem ‚Echten‘, dem ‚Einzigartigen‘ und dem ‚Alten‘ in Verbindung mit sozio-kulturellen Authentizitätszuschreibungen. So konstruierte ‚authentische‘ Museumsdinge können dabei als Ressourcen fungieren: einerseits für Gesellschaften, die diese Ressourcen im Rahmen von Wissenskonzepten und Identitätskonstruktionen aktivieren, so dass Dinge auch zu Symbolen und Ikonen werden können. Hier steht die ‚Bremer Kogge‘ dann *pars pro toto* für die ‚Hansezeit‘ sowie die ‚deutsche Geschichte‘ und alles, was ‚Koggen‘ in der gesellschaftlich-historischen Wahrnehmung verkörpern bzw. verkörpert. Andererseits sind diese Dinge auch für Museen Ressourcen, die sich mit Hilfe von Dingen legitimieren – diese sammeln, bewahren und exponieren – bzw. an diesen forschen. Die ‚Bremer Kogge‘ ist und war Alleinstellungsmerkmal des Museums, sie war die erste archäologisch nachgewiesene ‚Kogge‘, und mit erfolgreichem Wiederaufbau und der Konservierung des Wracks konnte das DSM Expertenwissen behaupten. Selbst heute, im Kontext neuer ‚Koggenfunde‘ bzw. einer Neubewertung von ‚Koggen‘ im Rahmen wissenschaftlicher Diskussionen, bleibt das museale Exponat trotzdem etwas Besonderes und Einzigartiges.

Gerade in Hinblick auf die Betrachtung musealer Dinge wird deutlich, dass eine ‚Ressourcen-Perspektive‘ die Möglichkeit eröffnet, über einen objekt-zentrierten Ansatz hinauszugehen, und nach der kulturellen Bedeutung sowie dem Wert der Dinge zu fragen und Netzwerke und ihre Veränderungen nachzuzeichnen. Nicht nur die Geschichte bzw. die ‚Biographie‘ des historischen Objektes ist bedeutend, sondern auch die Dynamiken und die Prozesse, die sich um die Stationen des musealen Objektes konstituieren und dieses für verschiedene Akteure zu einer Ressource machen, sind wertstiftend – sei es in Form von kuratorischen Praktiken, politischen Entscheidungen, institutionellen Strategien bzw. Vorgaben, historischen

71 Die Nachbauten wurden aufgrund des archäologischen Fundes erbaut: Die ‚Kieler Hansekogge‘ in Kiel (geb. 1987–1989), die ‚Ubena von Bremen‘ in Bremerhaven (geb. 1988–1990) sowie die ‚Roland von Bremen‘ in Bremen (geb. 1996–2000).

72 Die Ebene einer Rezeption bleibt in diesem Beitrag unberücksichtigt: diese umfasst 1. die Marke und das Symbol ‚Kogge‘ (Thema in der aktuellen Ausstellung des DSM), vgl. dazu auch von Barga 2017; 2. historische Narrative und ‚Mittelalterbilder‘, wie u. a. bei Belasus 2017; aber 3. auch die Rezeption des Exponats und der Forschung in den Medien (z. B. Hörbuch von Radio Bremen: „Die Bremer Hansekogge von 1380. Das späte Glück des Untergangs“); sowie 4. Besucherstudien, wie Warnke 2017, 120 f. schreibt bzw. die Frage nach Authentizitätsvorstellungen bei Museumsbesucherinnen und Museumsbesuchern, wie z. B. Hampp/Schwan 2014 untersuchen.

Wissenskonzepten oder gesellschaftlichen und individuellen Rezeptionen.

In den Interviews war zu beobachten, dass die ‚Bremer Kogge‘ bzw. Elemente der ‚Koggen-Ausstellung‘ aus verschiedenen Gründen als ‚authentisch‘ bezeichnet wurden. Bei diesen Zuschreibungen standen hauptsächlich optische und materielle Eigenschaften des Objekts im Fokus. Maßgeblich sind scheinbar die optische Erscheinung der ‚Kogge‘, das Wissen um das Alter – die Wahrnehmung einer ‚Pastness‘ – und die ästhetische Inszenierung. Diese Aspekte können unter Umständen eine emotionale Wirkung hervorrufen, eventuell auch eine ‚auratische‘ Erfahrung. Doch dabei steht das ‚historische Objekt‘ oder die ‚historische Situation‘ nicht per se im Fokus, denn das Exponat ‚Kogge‘ ist eben nicht mehr das Originalschiff von 1380 und auch nicht mehr der Fund von 1962 – es ist im Rahmen des Wiederaufbaus und der Konservierung etwas ‚Neues‘ geworden: Einerseits weil es rekonstruiert und mit modernem Holz ergänzt wurde, andererseits weil sich das Material aufgrund der Konservierung verändert hatte und sich das Wrack zudem verformte. Dennoch blieben materielle Eigenarten des ursprünglichen Wracks erhalten und anhand dieses originären, nicht kopierbaren Materials sind weiterhin wissenschaftliche Erkenntnisse möglich. Somit ist eine weitere wichtige Authentizitätszuschreibung im Museum mit dem ‚Forschungsobjekt‘ verbunden – dem Original, das Gegenstand der Forschungspraktiken ist und als Zeuge der Forschungsgeschichte fungiert.

Aber nicht nur Originale, sondern auch Kopien und Modelle können ‚authentisch‘ wirken oder so wahrgenommen werden. Dies trifft etwa auch auf museale Kopien oder Hands-On-Stationen im DSM zu. Bei diesen Authentizitätsvorstellungen steht eine ‚Funktionalität‘ im Fokus: Einerseits ist dies die Funktion einer Vermittlung, so bei den Kopien der Museumspädagogik, die optisch den Originalen gleichen, die aber nicht nur visuell, sondern auch haptisch wahrgenommen werden

können und die so eine andere Nahbarkeit erzeugen – ein Nach-fühlen und eventuell Nachempfinden. Andererseits gibt es im DSM auch ‚Funktionsdinger‘, wie Hands-On-Stationen, die weder materiell noch optisch dem Original ähneln, sondern nur der Funktion nach diesem nahekommen. Diese erlauben es den Besucherinnen und Besuchern anschaulich und partizipativ, Funktionen vergangener Lebenswelten nachzuvollziehen und zu begreifen.

Auch eine weitere Ebene beschreibt, ob etwa Rekonstruktionen, Kopien oder Inszenierungen ‚authentisch‘ wirken – dies auch im Sinne einer Wissenschaftlichkeit. So wird die ‚Kogge‘ nicht nur als Forschungsobjekt als ‚authentisch‘ bezeichnet, sondern als ‚authentisch‘ werden auch andere Dinge und Inszenierungen in der Ausstellung bezeichnet, die wissenschaftlich korrekt sind.

Tendenziell wirken Vorstellungen von ‚Authentizitäten‘ aus einer musealen Perspektive eng mit einer Wissenschaftlichkeit und dem Alter der Dinge verwoben. Mit dem ‚alten‘ Objekt bzw. dem ‚Forschungsobjekt‘ scheint also oft auch das ‚authentische Objekt‘ beschrieben. Doch dies ist nur eine Momentaufnahme – in nur einem Museum. Prozesse und Dynamiken um die ‚Kogge‘ sind bis heute nicht abgeschlossen und aktuelle Bewertungen können auch nicht konserviert werden. Noch immer wird das Wrack gesellschaftlich, medial und wissenschaftlich (neu) bewertet und das Exponat durch öffentliche Diskurse und museale Praktiken ‚geformt‘.

#### **Tobias Schade**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
tobias.schade@uni-tuebingen.de

## Interviews (Transkripte)

Dr. Frederic Theis, Wiss. Mitarbeiter (DSM); Interview vom 05.12.2017 im DSM, Bremerhaven.

Birte Stüve, Referentin für Bildung und Vermittlung (DSM); Interview vom 22.05.2018 im DSM, Bremerhaven.

Prof. Dr. Sunhild Kleingärtner, Geschäftsführende Direktorin (DSM); Interview vom 04.09.2018 im DSM, Bremerhaven.

## Unedierte Quellen

Deutsches Schifffahrtsmuseum Bremerhaven.

Fotoarchiv 90-5-1: Foto Exponat ‚Fellboot‘; Foto von E. Laska (DSM), ohne Datum.

Archiv ‚Nachlaß Jorberg‘: Mappe ‚Konvolut Kogge Nachlaß Jorberg‘ mit unsortierten Zeitungsartikeln und Korrespondenz zur Kogge.

## Zeitungen

*o. V. 1962*: o. V., Bagger legt eine Kogge frei. Weserkurier 11.10.1962, 11.

*o. V. 1972*: o. V., Heute offizielle Kiellegung der Kogge. Weserkurier 01.11.1972, 13.

*Brunk 1962*: C. Brunk, Ortstein bewahrte Kogge vor Zerfall. Weserkurier 12.10.1962, 9.

*B. 1962*: B., Hanse-Kogge vor 1450 gestrandet. Weserkurier 20.10.1962, 11.<sup>73</sup>

*dr. 1962a*: dr., Bagger entdeckt Kogge. FAZ 12.10.1962, 6.

*dr. 1962b*: dr., Doch keine Bremer ‚Hanse-Kogge‘? FAZ 18.10.1962, 7.

*dr. 1962c*: dr., Doch eine mittelalterliche Kogge. FAZ 20.10.1962, 18.

*Heyen 1975*: W. Heyen, Der Mensch und seine Wege übers Wasser. FAZ 05.09.1975, 7.

*Kolze 2000*: D. Kolze, Attraktivstes Exponat im Museum. Weserkurier 18.05.2000, 11.

*Mi. 1972*: Mi., Bremer Kogge wird im Nebel restauriert. Welt, 19.10.1972, 19.

*ts 1975*: E. Thies, Scheel wollte keine Kollision. Weserkurier 06./07.09.1975, 15.

*Wagner 2000*: R. Wagner, Aus dem Schlamm an die Decke. FAZ 18.05.2000, 11.

*why 1975*: W. Heyen, Maritime Vergangenheit und Gegenwart. FAZ 06.09.1975, 6.

## Jahresberichte DSM

*Jahresbericht 1980*: Deutsches Schifffahrtsmuseum – Jahresbericht 1980. Deutsches Schifffahrtsarchiv 4, 1981, 249–256.

*Jahresbericht 1981*: Deutsches Schifffahrtsmuseum – Jahresbericht 1981. Deutsches Schifffahrtsarchiv 5, 1982, 261–268.

*Jahresbericht 1982*: Deutsches Schifffahrtsmuseum – Jahresbericht 1982. Deutsches Schifffahrtsarchiv 6, 1983, 272–279.

<sup>73</sup> Die Kürzel der Autoren oder Autorinnen ‚B‘, dr‘ und ‚Mi‘ konnten, auch nach Anfrage bei den Zeitungen Weserkurier, FAZ und Welt, nicht aufgelöst werden. Bei ‚B.‘ handelt es sich möglicherweise aber um C. Brunk.



- Jahresbericht 1983*: Deutsches Schiffahrtsmuseum – Jahresbericht 1983. Deutsches Schiffahrtsarchiv 7, 1984, 259–266.
- Jahresbericht 1984*: Deutsches Schiffahrtsmuseum – Jahresbericht 1984. Deutsches Schiffahrtsarchiv 8, 1985, 309–317.
- Jahresbericht 1986*: Deutsches Schiffahrtsmuseum – Jahresbericht 1986. Deutsches Schiffahrtsarchiv 10, 1987, 353–365.
- Jahresbericht 1999*: Deutsches Schiffahrtsmuseum – Jahresbericht 1999. Deutsches Schiffahrtsarchiv 23, 2000, 503–520.
- Jahresbericht 2000*: Deutsches Schiffahrtsmuseum – Jahresbericht 2000. Deutsches Schiffahrtsarchiv 24, 2001, 489–509.
- Jahresbericht 2003*: L. U. Scholl (Hrsg.), Jahresbericht des Deutschen Schiffahrtsmuseums 2003 (Bremerhaven 2006), <<http://ww3.dsm.museum/static/50/jahr2003.pdf>> (letzter Zugriff 20.12.2019).
- Jahresbericht 2007*: L. U. Scholl/U. Warnke (Hrsg.), Jahresbericht 2007 Deutsches Schiffahrtsmuseum (Bremerhaven 2008), <<http://ww3.dsm.museum/static/50/jahr2007.pdf>> (letzter Zugriff 20.12.2019).
- Jahresbericht 2010/2011*: L. U. Scholl (Hrsg.), Jahresbericht 2010/2011 Deutsches Schiffahrtsmuseum (Bremerhaven 2013), <<http://ww3.dsm.museum/static/50/jahr2010-2011.pdf>>, (letzter Zugriff 20.12.2019).
- Jahresbericht 2013*: S. Kleingärtner (Hrsg.), Deutsches Schiffahrtsmuseum Jahresbericht 2013 (Bremerhaven 2014), <<http://ww3.dsm.museum/static/50/jahr2013.pdf>> (letzter Zugriff 20.12.2019).
- Jahresbericht 2015*: S. Kleingärtner (Hrsg.), Deutsches Schiffahrtsmuseum Jahresbericht 2015 (Bremerhaven 2016), <<http://ww3.dsm.museum/static/50/jahr2015.pdf>> (letzter Zugriff 20.12.2019).

## Bibliographie

- Assmann 2010*: A. Assmann, Canon and Archive. In: S. B. Young/A. Nünning/A. Erll (Hrsg.), A Companion to Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook (Berlin 2010) 97–108.
- Assmann 2012*: A. Assmann, Authentizität – Signatur des abendländischen Sonderwegs? In: M. Rössner/H. Uhl (Hrsg.), Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen (Bielefeld 2012) 27–42.
- Baxandall 1991*: M. Baxandall, Exhibiting Intention. Some Preconditions of the Visual Display of Culturally Purposeful Objects. In: I. Karp/S. D. Lavine (Hrsg.), Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display (Washington 1991) 33–41.
- Belasus 2017*: M. Belasus, Historical Ship Archaeology in the Shadow of Historism and Nationalism. In: A. M. Brooks/N. Mehler (Hrsg.), The Country Where My Heart Is. Historical Archaeologies of Nationalism and National Identity (Gainesville 2017) 222–241.
- Bendix 1997*: R. Bendix, In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies (Madison 1997).
- Benjamin 2013*: W. Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Werke und Nachlass / Walter Benjamin 16. Herausgegeben von B. Lindner (Frankfurt am Main 2013).
- Burmeister 2010*: S. Burmeister, Der Bauchredner und seine Puppe. Archäologische Ausstellungen als ‚Erzählung‘. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 51, 2010, 239–257.
- Burmeister 2014*: S. Burmeister, Der schöne Schein. Aura und Authentizität im Museum. In: M. Fitzenreiter (Hrsg.), Authentizität. Artefakt und Versprechen in der Archäologie. Workshop vom 10. bis 12. Mai 2013, Ägyptisches Museum der Universität Bonn. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 15 (London 2014) 99–108.

- Colson 2017*: A. Colson, Forschung für die nächsten Generationen. In: S. Krücken (Hrsg.), Ausstellung Bremer Kogge 1962–2017. Found & Reconstructed. [Ausstellungsbooklet] (Bremerhaven 2017) 7–11.
- Crew/Sims 1991*: S. R. Crew/J. E. Sims, Locating Authenticity. Fragments of a Dialogue. In: I. Karp/S. D. Lavine (Hrsg.), Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display (Washington 1991) 159–175.
- de Jong 2012*: S. de Jong, Im Spiegel der Geschichten. Objekte und Zeitzeugenvideos in Museen des Holocaust und des Zweiten Weltkrieges. WerkstattGeschichte 62, 2012, 18–40.
- Dierks 1971*: A. Dierks (Hrsg.), Das Werden des Deutschen Schiffahrtsmuseums (Bremerhaven 1971).
- Ellmers 1975a*: D. Ellmers, Das Deutsche Schiffahrtsmuseum. Information Förderverein ‚Bremer Hanse-Kogge‘ e. V. 3, 1975, 2.
- Ellmers 1975b*: D. Ellmers (Hrsg.), Deutsches Schiffahrtsmuseum ‘75. Führer des Deutschen Schiffahrtsmuseums 1 (Bremerhaven 1975).
- Ellmers 1977*: D. Ellmers, Vom Einbaum zur Kogge. Steinzeitfischer und Hanse-Kaufleute. In: D. Ellmers (Hrsg.), Deutsches Schiffahrtsmuseum Bremerhaven (Braunschweig 1977) 14–26.
- Ellmers/Hoheisel 1974*: D. Ellmers/W.-D. Hoheisel, Schiffsarchäologie im Deutschen Schiffahrtsmuseum. Information Förderverein ‚Bremer Hanse-Kogge‘ e. V. 2, 1974, 1–5.
- Eser et al. 2017*: T. Eser/M. Farrenkopf/D. Kimmel/A. Saupe/U. Warnke (Hrsg.), Authentisierung im Museum. Ein Werkstatt-Bericht (Mainz am Rhein 2017).
- Fischer-Lichte/Pflug 2007*: E. Fischer-Lichte/I. Pflug, Inszenierung von Authentizität. Theatralität 1 (Tübingen 2007).
- Fitzenreiter 2014a*: M. Fitzenreiter (Hrsg.), Authentizität. Artefakt und Versprechen in der Archäologie. Workshop vom 10. bis 12. Mai 2013, Ägyptisches Museum der Universität Bonn. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 15 (London 2014).
- Fitzenreiter 2014b*: M. Fitzenreiter, Einleitung. Authentizität – Artefakt und Versprechen in der Archäologie. In: M. Fitzenreiter (Hrsg.), Authentizität. Artefakt und Versprechen in der Archäologie. Workshop vom 10. bis 12. Mai 2013, Ägyptisches Museum der Universität Bonn. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 15 (London 2014) 1–12.
- Fliedner 1989*: S. Fliedner, Ein Jahrhundertfund in der Weser. In: K.-P. Kiedel/U. Schnall (Hrsg.), Die Hanse-Kogge von 1380. Förderverein Deutsches Schiffahrtsmuseum (Bremerhaven 1989) 7–14.
- Fliedner 2003*: S. Fliedner, Ein Jahrhundertfund in der Weser. In: G. Hoffmann/U. Schnall (Hrsg.), Die Kogge. Sternstunde der deutschen Schiffsarchäologie. Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums Band 60 (Hamburg 2003) 44–51.
- Gebühr 1980*: M. Gebühr, Kampfspuren an Waffen des Nydam-Fundes. In: T. Krüger/H.-G. Stephan (Hrsg.), Beiträge zur Archäologie Nordwestdeutschlands und Mitteleuropas. Materialhefte zur Ur- und Frühgeschichte Niedersachsens 16 (Hildesheim 1980) 69–84.
- Grassel 2017*: P. Grassel, Die späthansezeitliche Schifffahrt im Nordatlantik vom 15. Jahrhundert bis zum 17. Jahrhundert. Das maritim-archäologische Potenzial hansischer Handelsplätze auf den Shetland Inseln, den Färöer Inseln und Island anhand archäologischer und historischer Quellen, <[https://macau.uni-kiel.de/receive/dissertation\\_diss\\_00023153?lang=de](https://macau.uni-kiel.de/receive/dissertation_diss_00023153?lang=de)> (letzter Zugriff 18.12.2019).
- GWK 2012*: GWK, Bund-Länder-Eckpunktepapier zu den Forschungsmuseen der Leibniz-Gemeinschaft, <<https://www.bmbf.de/files/Bund-Laender-Eckpunktepapier-Forschungsmuseen-Leibniz.pdf>> (letzter Zugriff 23.10.2019).
- Hahn 2015*: H. P. Hahn, Dinge sind Fragmente und Assemblagen. Kritische Anmerkungen zur Metapher der ‚Objektbiographie‘. In: D. Boschung/P.-A. Kreuz/T. L. Kienlin (Hrsg.), Biography of Objects. Aspekte eines kulturhistorischen Konzepts. Morphomata 31 (Paderborn 2015) 11–33.

- Hampp/Schwan 2014*: C. Hampp/S. Schwan, Perception and Evaluation of Authentic Objects. Findings from a Visitor Study. *Museum Management and Curatorship* 29, 2014, 349–367.
- Hardenberg 2017*: R. Hardenberg, Dynamic Correspondences. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives*. *RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 25–34.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‚Resource Turn‘. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives*. *RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 13–24.
- Hoffmann 1989*: P. Hoffmann, Die Kunst, eine Kogge zu konservieren. In: K.-P. Kiedel/U. Schnall (Hrsg.), *Die Hanse-Kogge von 1380*. Förderverein Deutsches Schiffahrtsmuseum (Bremerhaven 1989) 42–47.
- Hoffmann 1992*: P. Hoffmann, Die Mittelalter-Flotte des Deutschen Schiffahrtsmuseums. Anstoß zur Entwicklung moderner Konservierungsverfahren. *Deutsches Schiffahrtsarchiv* 15, 1992, 69–82.
- Hoffmann 1998*: P. Hoffmann, Der Oberländer vom Rhein – neu in der Ausstellung des DSM. *Deutsche Schifffahrt* 20, 1998, 12–15.
- Hoffmann 2000*: P. Hoffmann, Die Kogge auf der Zielgeraden. *Deutsche Schifffahrt* 22, 2000, 40–41.
- Hoffmann 2003a*: P. Hoffmann, Ein Schiff mit vielen Gesichtern. In: G. Hoffmann/U. Schnall (Hrsg.), *Die Kogge. Sternstunde der deutschen Schiffsarchäologie*. Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums 60 (Hamburg 2003) 12–17.
- Hoffmann 2003b*: G. Hoffmann, Was nicht in den Berichten steht. In: G. Hoffmann/U. Schnall (Hrsg.), *Die Kogge. Sternstunde der deutschen Schiffsarchäologie*. Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums 60 (Hamburg 2003) 60–61.
- Hoffmann/Schnall 2003*: G. Hoffmann/U. Schnall (Hrsg.), *Die Kogge. Sternstunde der deutschen Schiffsarchäologie*. Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums 60 (Hamburg 2003).
- Holtorf 2013*: C. Holtorf, On Pastness. A Reconsideration of Materiality in Archaeological Object Authenticity. *Anthropological Quarterly* 86, 2013, 427–443.
- Hoops 2000*: E. Hoops (Hrsg.), *Schifffahrt erleben. 25 Jahre Deutsches Schiffahrtsmuseum* (Bremerhaven 2000).
- Hutter/Throsby 2008*: M. Hutter/D. Throsby, *Beyond Price. Value in Culture, Economics, and the Arts*. *Murphy Institute Studies in Political Economy* (Cambridge 2008).
- Jones 2010*: S. Jones, Negotiating Authentic Objects and Authentic Selves. *Journal of Material Culture* 15, 2010, 181–203.
- Kähler 2015*: K. Kähler, 1975–2015. 40 Jahre Deutsches Schiffahrtsmuseum. Von Wandel und Wirkung. Deutsches Schiffahrtsmuseum, Leibniz-Institut für Deutsche Schifffahrtsgeschichte (Bremerhaven 2015).
- Kämper 2018*: H. Kämper, Authentisch – Gebrauchsaspekte eines Leitworts. In: H. Kämper/C. Voigt-Goy (Hrsg.), *Konzepte des Authentischen. Eine Publikation des Leibniz-Forschungsverbunds Historische Authentizität* (Göttingen 2018) 13–28.
- Kämper/Voigt-Goy 2018*: H. Kämper/C. Voigt-Goy (Hrsg.), *Konzepte des Authentischen. Eine Publikation des Leibniz-Forschungsverbunds Historische Authentizität* (Göttingen 2018).
- Keweloh 2012*: H.-W. Keweloh, Die Bremer Hansekogge von 1380 im Deutschen Schiffahrtsmuseum. *Niederdeutsches Heimatblatt* 754, 2012, 1–2.

- Kiedel/Schnall 1989*: K.-P. Kiedel/U. Schnall (Hrsg.), Die Hanse-Kogge von 1380. Förderverein Deutsches Schiffahrtsmuseum (Bremerhaven 1989).
- Kleingärtner 2017*: S. Kleingärtner, Kogge-Halle im Deutschen Schiffahrtsmuseum mit neuem Ausstellungs-konzept. *Deutsche Schifffahrt* 39, 2017, 18–19.
- Knaller 2007*: S. Knaller, Ein Wort aus der Fremde. Geschichte und Theorie des Begriffs Authentizität. Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 246 (Heidelberg 2007).
- Knaller/Müller 2006*: S. Knaller/H. Müller (Hrsg.), Authentizität. Diskussion eines ästhetischen Begriffs (München 2006).
- Kopytoff 2016*: I. Kopytoff, The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process. In: A. Appadurai (Hrsg.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective* (Cambridge 2016) 64–91.
- Krücken 2017*: S. Krücken (Hrsg.), Ausstellung Bremer Kogge 1962–2017. Found & Reconstructed [Ausstellungsbooklet] (Bremerhaven 2017).
- Lahn 1978*: W. Lahn, Eine Kogge im 20. Jahrhundert. Informationen Förderverein Deutsches Schiffahrtsmuseum e. V. 1978, 3–7.
- Lahn 1989*: W. Lahn, Eine Kogge im 20. Jahrhundert. Wiederaufbau der Hanse-Kogge im Deutschen Schiffahrtsmuseum. In: K.-P. Kiedel/U. Schnall (Hrsg.), *Die Hanse-Kogge von 1380*. Förderverein Deutsches Schiffahrtsmuseum (Bremerhaven 1989) 28–41.
- Lahn 1992*: W. Lahn, Die Kogge von Bremen/The Hanse Cog of Bremen. Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums Band 30 (Hamburg 1992).
- Lahn 2003*: W. Lahn, Eine Kogge im 20. Jahrhundert. In: G. Hoffmann/U. Schnall (Hrsg.), *Die Kogge. Sternstunde der deutschen Schiffsarchäologie*. Schriften des Deutschen Schiffahrtsmuseums 60 (Hamburg 2003) 66–72.
- Lethen 1996*: H. Lethen, Versionen des Authentischen. Sechs Gemeinplätze. In: H. Böhme (Hrsg.), *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Rowohlts Enzyklopädie 575 (Reinbek bei Hamburg 1996) 205–231.
- Lowenthal 1992*: D. Lowenthal, Authenticity? The Dogma of Self-Delusion. In: M. Powell-Jones (Hrsg.), *Why Fakes Matter. Essays on Problems of Authenticity* (London 1992) 184–192.
- Nordström 2007*: N. Nordström, De odödliga. Förhistoriska individer i vetenskap och media. *Vägar till Midgård* 10 (Lund 2007).
- Nordström 2016*: N. Nordström, The Immortals – Prehistoric Individuals as Ideological and Therapeutic Tools in our Time. In: H. Williams/M. Giles (Hrsg.), *Archaeologists and the Dead. Mortuary Archaeology in Contemporary Society* (Oxford 2016) 204–232.
- Petersen 2001*: H. Petersen, Rückschau auf das erfolgreichste Jahr in der DSM-Geschichte. *Deutsche Schifffahrt* 23, 2001, 10–13.
- Phillips 1997*: D. Phillips, *Exhibiting Authenticity* (Manchester 1997).
- Pirker et al. 2010*: E. U. Pirker/M. Rüdiger/C. Klein/T. Leiendecker/C. Oesterle/M. Sénécheau/M. Uike-Bormann (Hrsg.), *Echte Geschichte. Authentizitätsfiktionen in populären Geschichtskulturen. Historische Lebenswelten in populären Wissenskulturen* 3 (Bielefeld 2010).
- Rössner/Uhl 2012*: M. Rössner/H. Uhl (Hrsg.), *Renaissance der Authentizität? Über die neue Sehnsucht nach dem Ursprünglichen* (Bielefeld 2012).
- Sabrow 2016*: M. Sabrow, Die Aura des Authentischen in historischer Perspektive. In: M. Sabrow/A. Saupe (Hrsg.), *Historische Authentizität* (Göttingen 2016) 29–43.
- Sabrow/Saupe 2016a*: M. Sabrow/A. Saupe (Hrsg.), *Historische Authentizität* (Göttingen 2016).



- Sabrow/Saupe 2016b*: M. Sabrow/A. Saupe, Historische Authentizität. Zur Kartierung eines Forschungsfeldes. In: M. Sabrow/A. Saupe (Hrsg.), Historische Authentizität (Göttingen 2016) 7–28.
- Samida 2014*: S. Samida, Inszenierte Authentizität. Zum Umgang mit Vergangenheit im Kontext der Living History. In: M. Fitzenreiter (Hrsg.), Authentizität. Artefakt und Versprechen in der Archäologie. Workshop vom 10. bis 12. Mai 2013, Ägyptisches Museum der Universität Bonn. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 15 (London 2014) 139–150.
- Saupe 2015*: A. Saupe, Authentizität, Version: 3.0. Docupedia-Zeitgeschichte, 25.08.2015  
<<http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.705.v3>> (letzter Zugriff 23.10.2019).
- Saupe 2017*: A. Saupe, Historische Authentizität. Individuen und Gesellschaften auf der Suche nach dem Selbst – ein Forschungsbericht. H-Soz-Kult, 15.08.2017  
<[www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-2444](http://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-2444)> (letzter Zugriff 09.12.2019).
- Schilling 2015*: R. Schilling, Die Bremer Kogge als Objekt der Forschung im Museum. Deutsche Schifffahrt 37, 2015, 21–23.
- Schmik et al. 2018*: J. Schmik/A. Colson/H. Hastedt/T. Luhmann, Photogrammetrisches Monitoring und Deformationsanalyse der Bremer Hanse-Kogge. In: T. Luhmann/C. Schumacher (Hrsg.), Photogrammetrie – Laserscanning – Optische 3D-Messtechnik. Beiträge der Oldenburger 3D-Tage 2018 (Berlin 2018) 42–54.
- Schweizer 2014*: B. Schweizer, Zur Authentizität archäologischer Stätten. Vergangenheit als Ressource. In: M. Fitzenreiter (Hrsg.), Authentizität. Artefakt und Versprechen in der Archäologie; Workshop vom 10. bis 12. Mai 2013, Ägyptisches Museum der Universität Bonn. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 15 (London 2014) 123–138.
- Seidenspinner 2007*: W. Seidenspinner, Authentizität. Kulturanthropologische-erinnerungskundliche Annäherungen an ein zentrales Wissenschaftskonzept im Blick auf das Weltkulturerbe. *kunsttexte.de* 4, 2007, 1–20.
- Siemer 2017*: S. Siemer, Taubenuhr und Abbauhammer. Erinnerungsobjekte in Bergbausammlungen des Ruhrgebiets. In: T. Eser/M. Farrenkopf/D. Kimmel/A. Saupe/U. Warnke (Hrsg.), Authentisierung im Museum. Ein Werkstatt-Bericht (Mainz am Rhein 2017) 33–44.
- Steigerwald 2017*: J. Steigerwald, Praktiken der Inwertsetzung. Wie entsteht ein Denkmal? In: K. P. Hofmann/U. Ickerodt/M. Maluck/P. Rahemipour (Hrsg.), Kulturerbe = Kulturpflicht? Theoretische Reflexionen zum Umgang mit archäologischen Orten. Sonderheft der Archäologischen Nachrichten aus Schleswig-Holstein 3 (Schleswig 2017) 125–147.
- Stölting 1985*: S. Stölting, Zehn Jahre Deutsches Schifffahrtsmuseum. Deutsche Schifffahrt 7, 1985, 31–35.
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (Hrsg.), Waters as Resource. Conference Proceedings of the SFB1070 RESOURCECULTURES (Tübingen 2020) 9–19.
- Theis 2017*: F. Theis, Die ‘Bremer Kogge’. Neue Ausstellung zum mittelalterlichen Schiffswrack. Deutsche Schifffahrt 39, 2017, 14–18.
- Thiemeyer 2013*: T. Thiemeyer, Die Sprache der Dinge. Museumsobjekte zwischen Zeichen und Erscheinung,  
<[http://www.alltagskultur.info/wp-content/uploads/2017/07/Die\\_Sprache\\_der\\_Dinge.\\_Museumsobjekte\\_zw.pdf](http://www.alltagskultur.info/wp-content/uploads/2017/07/Die_Sprache_der_Dinge._Museumsobjekte_zw.pdf)> (letzter Zugriff 25.02.2020).
- Thiemeyer 2015a*: T. Thiemeyer, Identitäts- und Wissensparadigma. Zwei Perspektiven auf kulturhistorische Museen. *Museumskunde* 80, 2015, 92–99.

- Thiemeyer 2015b*: T. Thiemeyer, Inszenierung. In: H. Gfrereis/T. Thiemeyer/B. Tschofen (Hrsg.), *Museen verstehen. Begriffe der Theorie und Praxis* (Göttingen 2015) 45–62.
- Thiemeyer 2015c*: T. Thiemeyer, Work, Specimen, Witness. How Different Perspectives on Museum Objects Alter the Way They are Perceived and the Values Attributed to Them. *Museum & Society* 13, 2015, 396–412.
- Thiemeyer in Vorb.*: T. Thiemeyer, Museum. In: A. Saupe (Hrsg.), *Handbuch Authentizität* (in Vorb.).
- von Bargaen 2017*: M. von Bargaen, Vom Symbol zur Kogge. In: S. Krücken (Hrsg.), *Ausstellung Bremer Kogge 1962–2017. Found & Reconstructed* [Ausstellungsbooklet] (Bremerhaven 2017) 21–23.
- von Stülpnagel 2014*: K. H. von Stülpnagel, Der Authentizitätsbegriff aus Sicht eines Restaurators. In: M. Fitzenreiter (Hrsg.), *Authentizität. Artefakt und Versprechen in der Archäologie. Workshop vom 10. bis 12. Mai 2013, Ägyptisches Museum der Universität Bonn. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie* 15 (London 2014) 35–40.
- Warnke 2014*: U. Warnke, Die ‚Bremer Kogge‘. Fund, Bergung, Wiederaufbau, Konservierung und museale Präsentation. In: A. Siebeneicker (Hrsg.), *Versunkene Schiffe. Abenteuer Unterwasserarchäologie* (Essen 2014) 55–69.
- Warnke 2017*: U. Warnke, Man sieht nur, was man kennt. Von der Bedeutung und Wahrnehmung archäologischer Objekte in Museen – das Beispiel der ‚Bremer Kogge‘. In: T. Eser/M. Farrenkopf/D. Kimmel/A. Saupe/U. Warnke (Hrsg.), *Authentisierung im Museum. Ein Werkstatt-Bericht* (Mainz am Rhein 2017) 113–125.
- Weski 2006*: T. Weski, Wurde wirklich eine Kogge gefunden. *Antike Welt* 37, 2006, 91–96.



Mohammad Karami, Wulf Frauen, Simon Herdt, and Steve Faust

## On Meanings and Values

### A (Re-) Construction from the Archaeological Record

Keywords: value, meaning, reconstruction, archaeology, ethnography, materiality, Jiroft Culture

as prestigious goods as well as from religious and economic meanings.

#### Summary

Although the meaning and value of ancient artefacts are the focus of each archaeological endeavour, its reconstruction proves to be rather difficult. Unfortunately, this may lead to oversimplified and one-dimensional interpretations. This is partly related to the lack of clearly formulated approaches to the topic. The present contribution, therefore, proposes a systematic way for the reconstruction of socio-cultural meanings and values, using three different sets of data, namely 'contextual data', 'immaterial data' and 'material data'. While archaeology contributes to the interpretation of the contextual data, other disciplines like ethnology, history, philology as well as archaeometry, art history and experimental archaeology contribute to the immaterial respectively to the material set of data. Each data set generates certain insights into the different roles of artefacts within their past contexts. By combining all of this information, a multi-layered picture emerges, which allows the development of a sophisticated idea about the importance of an object. Thus, we suggest an interdisciplinary and multi-causal model for the reconstruction of meanings and values from the archaeological record. A case study from the Jiroft region of Southeast Iran illustrates the application of the model in practice. It shows that the socio-cultural importance of 'Intercultural Style' chlorite vessels resulted from their value

#### Zusammenfassung

Zweifelsohne ist die Rekonstruktion von Werten, Bedeutungen und Bedeutungszuschreibungen eine der epistemologischen Kernaufgaben der Archäologie. Leider erweist sich eben diese Rekonstruktion häufig als problematisch, was im schlimmsten Fall zu simplifizierenden und eindimensionalen Interpretationen komplexer Sachverhalte führt. Diese Problematik ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass es an klar definierten Ansätzen fehlt. Die vorliegende Arbeit versucht hier Abhilfe zu schaffen, indem ein systematischer Weg zur Rekonstruktion soziokultureller Werte und Bedeutungen vorgeschlagen wird, der auf einer Triangulation verschiedener Datengrundlagen basiert: Kontextbezogene Daten, immaterielle Daten und materielle Daten. Während die Archäologie insbesondere zur Interpretation kontextbezogener Daten beitragen kann, liefert eine Pluralität anderer Disziplinen wie beispielsweise Ethnologie, Geschichtswissenschaften, Philologie und Kunstgeschichte relevante Beiträge zu dem Korpus der immateriellen wie materiellen Daten. Jede dieser Datengrundlagen vermag es, wichtige Einsichten zu den Funktionen von Artefakten in ihren jeweiligen zeitlichen Kontexten zu generieren aber nur eine Kombination all dieser Informationen lässt ein mehrdimensionales und tiefgreifendes Verständnis darüber entstehen, welche Werte und Bedeutungen ein Objekt in der Vergangenheit



besessen hat. Daher schlagen wir hier ein interdisziplinär ausgerichtetes und multikausales Modell vor, das in der Lage ist, vergangene Wertigkeiten und Bedeutungen durch einen differenzierten und systematischen Blick auf die heute zur Verfügung stehenden archäologischen Daten zu rekonstruieren. Weiterhin soll ein komprimierter Überblick zu einem derzeit in der Jiroft-Region im Südosten des Iran durchgeführten, interdisziplinären Forschungsprojekt die praktische Anwendung des vorgestellten Modells illustrieren. Das Fallbeispiel zeigt, wie sich die sozio-kulturelle Bedeutung von Chloritgefäßen des sog. ‚Interkulturellen Stils‘ aus deren Wert als Prestigegüter sowie aus deren religiösen und wirtschaftlichen Konnotationen ergibt.

## Foreword

The aim of this contribution is to show how archaeologists might reconstruct the meanings and values attributed to ancient artefacts, which were gathered from specific find-spots and contexts during archaeological fieldwork (Eggert 2001, 51–54). The paper itself is the outcome of an interdisciplinary working group of the collaborative research centre SFB 1070 RESOURCECULTURES at the University of Tübingen, Germany.

In the beginning, the working group consisted of four archaeologists and one anthropologist. Later on, four of the former five members, including the anthropologist, joined their expertise to produce the present paper, which focuses on one of the group’s most recurrent subjects: the reconstruction of object-based meanings and values.

This topic is of crucial interest to many archaeologists,<sup>1</sup> as they, although their discipline is rooted within the wider field of anthropology (Bernbeck 1997, 35; Eggert 2001, 14–19), cannot make direct use of probably one of the most ‘anthropological’ ways of empirical research: They cannot get a hold of an object’s importance by just talking to the people, in whose ruined houses, palaces and tombs the supposedly meaningful artefacts were found since these have vanished long ago. As a result of

this methodological shortcoming ‘the widespread idea [emerges] that anthropologists have a privileged access to values and meanings’ (Hardenberg 2017, 25).<sup>2</sup> Further, by trying to reconstruct meanings from the past, archaeologists are up to a task, which they can never hope to fulfil, as important clues might be lost in time forever (Hardenberg 2017).

Does this mean that the reconstruction of meanings and values is a fruitless endeavour for the field of archaeology as a whole? This is definitely not the case! On the following pages, we are going to argue that archaeologists can decipher certain meanings and values. The paper will also show how anthropologists can support archaeologists in this regard, as we are going to discuss a multi-causal model on how to reconstruct an object’s importance by combining a wide range of data from many disciplines.

## Part 1 – Theoretical Approaches (by S. Herdt)

### On ‘Valuable’ Objects from the Past

Archaeologists retrieve their objects of study mostly from the archaeological record, that is, from systematic excavations or surveys, where these are called (small-)finds. When trying to place the finds within their respective systemic and temporal context, they are then endowed with different premises, as the hermeneutic working methods of the cultural and human sciences cannot do without a number of conscious as well as unconscious assumptions or prior knowledge (Bernbeck 1997, 278–281). Such assumptions comprise the idea, by which things have a primary utilitarian or non-utilitarian character (Miller 2007, 204–206; Roßberger 2015, 9). Consequently, one should be able to classify any given object according to these two categories. Artefacts of the latter category are

<sup>1</sup> See for example in very recent times P. Crook, who even calls for an ‘archaeology of value’ (Crook 2019).

<sup>2</sup> The same problematic idea is also described by C. Geertz (1973, 22), when discussing anthropology’s so-called ‘natural laboratory’.

not necessarily of a practical nature.<sup>3</sup> Their meaning results from their symbolic power or symbolic value, that is their special role for conveying coded messages.<sup>4</sup> Because of that, they may be worked in noticeable manners, serving the clearest rendering of the meaning attributed to them (Roßberger 2015, 8).<sup>5</sup> By doing so, the goal is to generate certain expectations or ideas within the mind of a potential recipient, such as the realisation of one's identity or status, which then lead to certain actions (Pollock 1983, 12; Graeber 1996, 6; van Wijngaarden 1999, 4; Miller 2007, 206; Hildebrandt 2009, 7 f.; Roßberger 2015, 6). Such non-utilitarian artefacts are called goods of prestige or goods of status by archaeologists and anthropologists alike (Bernbeck/Müller 1996, 1; van Wijngaarden 1999, 2; Miller 2007, 206). Both terms can be used synonymously. They indicate things, which encompass a good degree of prestige (Bernbeck/Müller 1996, 1 f., 14, 16).<sup>6</sup>

3 As defined by the functionalism of the processual archaeologies, practical artefacts are the result of a society's adaption to external stress. Their use serves the preservation of the socio-cultural (sub-)system, which created them in the first place (Bernbeck 1997, 43–46; Pfälzner 2001, 10; Miller 2007, 204 f.).

4 As defined by the symbolism of the post-processual archaeologies, non-utilitarian artefacts can serve important socio-cultural functions, too. Although they cannot exclusively be understood as being the rational result of external stress, their socio-cultural meanings can still have a greater impact on the societies using them (Pollock 1983, 12 f.; Bernbeck 1997, 278–285; Pfälzner 2001, 10; Miller 2007, 206). Regarding the relation between functional use and symbolic importance one might say, that both spheres have the potential to intertwine with one another in one and the same object. In relation to the situation and context an object is embedded in, it (for example a Rolls-Royce) may serve a functional or practical (for example as a medium of locomotion) as well as a symbolical (for example as a symbol of status) need (Veblen 1971, 106; Hodder 1986, 126 f.; Bernbeck 1997, 279–282; Miller 2007, 206; Roßberger 2015, 9).

5 Still, the choice of certain shapes and materials does not have to inevitably exclude other functionalities (see the example about the Rolls-Royce above, footnote 4).

6 The term derives from the Latin word of *praestigiae* and, in contrast to its modern-day relative, is afflicted with a more negative connotation. The word denotes a 'jugglery', a 'delusion' or 'illusions' (Hildebrandt 2009, 7, 10). It does not stand for a special attribute of a thing or a person, but for a social relation. This relation exists between an individual or a group of individuals, who ascribe certain expectations to a single person, and the single person itself, who meets these expectations. The fulfilled expectations are to be understood as the prestige or the (good) reputation of this person. The described prestige ratio counts in the area of social power relations, as prestige allows for a person's access to a per-

The close relationship between prestige and value is shown by the colloquial interweaving of both terms<sup>7</sup> and by the fact that the reputation of a thing, act or person derives from the socio-cultural<sup>8</sup> values of its individual components (van Wijngaarden 1999, 2 f.). This circumstance becomes all the clearer when looking at the conspicuous consumption of things: According to the theory of conspicuous consumption formulated by the sociologist T. Veblen, the public destruction of valuable, non-utilitarian goods leads to a gain of prestige (Veblen 1971, 34, 79–106; Bernbeck/Müller 1996, 5; Bernbeck 2009, 53–56). This can, of course, only succeed if it can be assumed that each of the goods destroyed has a value recognised by the social entities that need to be impressed (van Wijngaarden 1999, 3). Like Veblen, the archaeologists R. Bernbeck and J. Müller come to a very similar conclusion: Their reflections on prestigious goods show, how a person's prestige can both result from the possession of a few valuable goods of prestige (that is by quality) and the accumulation of a large quantity of goods of lesser value or of things whose sheer mass is considered to be prestigious (that is by quantity) (Bernbeck/Müller 1996, 27). Therefore, prestigious goods are material goods, that are considered to be particularly valuable and that contribute to their owner's reputation. Due to their high symbolic value, these objects cannot be possessed by all elements of a society. One has to keep in mind, that a prestigious person does not necessarily have to own any goods of prestige,<sup>9</sup> but within stratified societies, in particular, the existence of a large number of specific prestige-markers must be assumed (Pollock 1983, 3 f., 15; Bernbeck/Müller 1996, 2, 5; Hildebrandt 2009, 7 f.; Roßberger 2015, 8 f.).

sonal form of authority, which primarily gives him power over all those who recognise the prestige conferred on the person. Because of that, prestige requires constant confirmation by a social environment, as it can be lost rather quickly, for example through the misbehaviour of its carrier (Bernbeck/Müller 1996, 2–5, 3 Abb. 1; Graeber 2001, 9; Hildebrandt 2009, 12–15; Weber 2009, 127 f.).

7 For a definition see below.

8 Socio-cultural means, that social values and the processes derived from them cannot be understood without the cultural, that is contextual, aspects related to them (see van Wijngaarden 2002, 28; Bartelheim et al. 2015, 41).

9 A high material value does not necessarily have to result in a gain of prestige, too (Hildebrandt 2009, 8).

In addition to the goods of prestige or luxury as described above, so-called symbols of status or insignia and cultic objects are counted to the category of non-utilitarian things as well (van Wijngaarden 1999, 2; Miller 2007, 206; Burmeister 2009, 88; Roßberger 2015, 8). Although there is a fundamental difference between a person's status (the solid, social position of a person within a collective, which is associated with objective expectations) and prestige (the social appreciation of a person by an individual or a group, which is associated with subjective expectations), it is true, that prestige has a status-preserving effect (Bernbeck/Müller 1996, 4). Likewise, each status or symbol of status is not only associated with a status-specific meaning but also with a certain prestige-value (Bernbeck/Müller 1996, 3 f.; Burmeister 2009, 73 f.; Hildebrandt 2009, 10; Roßberger 2015, 9).<sup>10</sup> Thus, the reconstruction of prestige-values can also capture the cultural values of status symbols. Cultic objects may indicate the status of their owner as well as the prestige associated with them or a specific religious act. In both cases, they have a cultural respectively contextual value (Roßberger 2015, 8 f.).

In the search for prestigious objects, whose socio-cultural importance is considered to be very high due to their assumed connections to certain socio-political elites and their general rarity, archaeologists use a variety of possible factors. However, most of the times, the identification of an artefact as a prestigious good depends on its material attributes alone. According to this premise, objects made from rare materials, for example precious metals, which have no practical use, have a particularly high degree of prestige. The problem with this assumption is that current economic ideas are transferred onto past cultures, which differ strikingly in terms of their social organisation, economy and geographic extent from the modern societies, whose subject of study they are. In the process, current materials of high value, such as gold or silver, are thought to have had a high prestige-value in antiquity. This causes a

transfer of modern prestige to ancient objects. The allegedly prestigious artefacts are then upgraded, whereby their actual value in the systemic whole of their time may be overruled and distorted. This approach can also lead to circular conclusions, as the social position and the reputation of ancient people do not derive from their socio-cultural relations, that is their context and the context of the artefacts associated with them. Instead, a person's status and value are reconstructed from supposedly valuable objects (Bernbeck/Müller 1996, 1 f.). As a hypothetical example of such misinterpretations, the identification of prehistoric graves as being of royal character, when found together with golden objects, may be listed. On the other hand, burials without gold are then referred to as peasant burials. It must be noted, that without a comparison of these graves with burials from surrounding settlements, an analysis of their composition and form, the quality and quantity of the embedded objects as well as a detailed knowledge of the specific society on the basis of texts or the like, such categorisations are pure speculation.

The question then arises, how one can infer the original value of an artefact within its systemic context, without making any heuristic mistakes. The above example of the so-called royal graves makes it clear, that the determination of value, apart from the object itself, also requires a number of other aspects, such as a careful analysis of the context in which the artefact was found (Bernbeck 1997, 263; van Wijngaarden 1999, 5; Miller 2007, 212–214).<sup>11</sup> Such a well-founded reconstruction of the systemic prestige, respectively value, of an artefact, encompassing several categories of sources, should therefore also promote an understanding of the object's socio-cultural importance (Hodder 1986, 142; Bernbeck 1997, 279). The question of the possibilities and limits of the reconstruction of ancient values will be dealt with in this paper's section on the methodological model further below. First, we will consider the special interrelation of the values and meanings of an

<sup>10</sup> Prestigious goods can also refer to the status of a person (Burmeister 2009, 88). In this context, the archaeologist E. Roßberger speaks of the special status of prestigious objects (Roßberger 2015, 5).

<sup>11</sup> Since value arises and expresses itself through action (Simmel 1930, 1, 30 f.), the archaeological context is, as the endpoint of past actions, of great importance for the reconstruction of object-bound values (van Wijngaarden 1999, 5; 2002, 29; Miller 2008, 146; Roßberger 2015, 5, 7).

object. By doing so, we will then clarify to what extent the previously expressed assumption that the reconstruction of value also promotes an understanding of meaning is permissible. This issue is followed by the question of whether it is even possible to make statements about the meaning of utilitarian and non-utilitarian things.

### On Meanings and Values

In order to find a definition of value and meaning, and to explore the interrelation between these two spheres and get a better idea of how they can be reconstructed, we would like to start with some entries found in different dictionaries: The word value refers to the worth-being of a material or immaterial thing for a certain individual or a group of individuals, as well as the subjectively desirable quality inherent to an object, its price or equivalent in commerce. In the sense of validity, the term may also refer to the esteem or meaning of a thing or a posture, for example moral values. If these are, for example, meaningless, that is without weight, they can be considered worthless. A person's value may refer to their meaning, rank, dignity, fitness or positive reputation respectively prestige (Grimm/Grimm 1960, 460–470; Paul et al. 2002, 1164 f.).<sup>12</sup> A meaning includes the content, weight or importance of a physical or mental thing. Furthermore, it is to be understood as the subjective interpretation of a thing or an action, whose content it signifies. Because of this, it is possible to speak synonymously of the meaning-value of a thing (Grimm/Grimm 1854, 1230; Paul et al. 2002, 141 f.).<sup>13</sup> Important thoughts on the development of value are tied to the German

philosopher G. Simmel. According to him, value is the sacrifice that the desiring subject is willing to invest in order to remove the distance between him and the desired object. A great distance and a high degree of desire result in a high value (Simmel 1930, 13, 16, 31; Kluckhohn 1967, 395; Graeber 2001, 1). However, if the gap is too large or, despite a large demand, too small, and is considered to be insurmountable or non-existent, there is not a huge increase in value but actually a massive loss of value. Value, therefore, results from the tension between the **desire** for a thing and the **accessibility** or rarity of said thing (Simmel 1930, 16, 20, 25; van Wijngaarden 1999, 2–4). It arises, when the desiring subject is making the necessary sacrifice. This action conveys the previously solely subjective value of a thing to other individuals. This means that values can only be established through expression and communication (Simmel 1930, 1, 8–14, 30 f.; Pollock 1983, 13; Graeber 1996, 5) – the same is true for meanings (Geertz 1973, 12). The connection between value and meaning is illustrated in particular by the image of man as a *homo hierarchicus*, an ordering being, as proposed by the French anthropologist L. Dumont (1970, 19 f., 237 f.). Dumont uses his studies of the Indian caste system to show how man (re-)arranges and orders – to understand his physical environment. Through the ordering of the objective reality, subjective groups emerge, in which material, as well as immaterial things,<sup>14</sup> can be classified according to feelings and situations. Consequently, a thing is connected to an idea, that is a meaning. The result is a personal system of categories (Dumont 1970, 2 f., 19 f.), also characterised by social relations and interactions, whose genesis, transformation and significance for the actions of an individual or a social entity have clear connections to the model of the habitus as described by Pierre Bourdieu.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> See also <<http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=wert>> (last access: 12.12.2019) and <<https://www.dwds.de/wb/wert>> (last access 12.12.2019). For further works on the topic of value in archaeology see the literature cited above and below.

<sup>13</sup> See <<http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=bedeutung>> (last access 12.12.2019) and <<https://www.dwds.de/wb/Bedeutung>> (last access 12.12.2019). Important reflections on meanings in anthropology can be found in works cited above and below. For getting an overview about the concepts and problems connected to the terms value and meaning in archaeology see the works Hodder et al. 1995; Bernbeck/Müller 1996; Hildebrandt/Veit 2009 as well as the literature given there.

<sup>14</sup> Valuations are not limited to material things. Even intangible goods, such as actions or knowledge, can have a certain value (Simmel 1930, 3; Pollock 1983, 3; Bernbeck 2009, 32).

<sup>15</sup> The Habitus, as Bourdieu understands it, is an internalised system of dispositions (for example in the form of a social structure or a value system, see van Wijngaarden 2002, 29), which manifests itself in the physical and mental activities of a person and thus, through its practical application, is modifying the internalised structures themselves (Bourdieu 1987, 98–101; Bernbeck 2009, 41; Stockhammer 2011, 191).



Accordingly, such a system and its categories are constantly being rebuilt, discarded or modified. Because of that, they also include substitutes, that is value-systems, from earlier times. However, the created and emerging categories are by no means the same but are hierarchically ordered as a function of each other, because the things associated with these categories undergo a selective process (that is an arrangement or valuation of their ideas), depending on a person's envisaged goals, which are to be attained by physical or mental actions (Simmel 1930, 5; Parsons 1953, 93; Kluckhohn 1967, 395, 419 f.; Dumont 1970, 19 f.; 2013, 289 f., 292 f., 297 f.; Roßberger 2015, 7).<sup>16</sup> According to this, a thing is connected to both a meaning and a certain value, which depends on space, time and social context.<sup>17</sup> Example: The object 'chair' may be connected to the meaning 'to sit'. If an individual, who has internalised such a meaning, is tired, he or she is very anxious to sit down – he or she 'desires' the chair. The individual value of the chair is thus higher as when the individual was rested. In this respect, the context related to the object also plays a prominent role in the reconstruction of values and meanings from the past.<sup>18</sup> What humans use to organise their environment can then be understood as a system of valued and evaluative meanings or a meaningful value-system in which categories are hierarchised by the comparison of their meanings to one another. In this way, it is possible for a person to subjectively arrange the objective reality. Thus, the

classification of things ultimately represents a comparison<sup>19</sup> of things (Simmel 1930, 1–3, 6; Kluckhohn 1967, 420; Pollock 1983, 2 f., 8–11; Bernbeck 2009, 31–33) – or, returning to Dumont: the ordering for comparison, which makes differences and similarities visible, and by which the ordering of the cosmos finally succeeds, is a primeval human need (Dumont 1970, 20, 66; 2013, 298, 303). 'Thus, the production of value is an integral part of the production of meaning and reality' (Pollock 1983, 11). It turns out that value and meaning are not fundamentally different dimensions but work together in the human imagination as well as the world view of a social community, uniting themselves inseparable within the object. This means that the human attribution of culture-specific values and meanings to an object represents a temporally and spatially independent, cross-cultural mechanism. Therefore, the term value does not only refer to the economic value or market value of a thing or a commodity, as it is customary today in western society. Furthermore, it should be noted that a thing does not necessarily have to have a single value or meaning, because besides its material also its immaterial properties may be relevant. An object can therefore encompass at one time several levels of value respectively meaning (van Wijngaarden 1999, 2; 2002, 27; Bernbeck 2009, 45; Hahn 2016, 10 f.).<sup>20</sup>

For the reconstruction of object-bound meanings, it should be noted that all things possess a certain degree of symbolic meaning and therefore of symbolic value (Miller 2007, 205 f.). As both the bearers of a cultural value system and the objects they perceive are entangled within the semiotic dimension of things, the former can recognise the latter's possible meanings already by their physical form (Parsons et al. 1967, 180; Hodder 1986, 126 f.; Bernbeck 1997, 281; Miller 2007, 206; Burmeister 2009, 74–76; Roßberger 2015, 7, 9). Likewise, each object, consciously or unconsciously provided with a certain symbolic content,

<sup>16</sup> This selective process determines the specific meaning that an object can have for an individual actor based on the utility of the object within a social strategy (van Wijngaarden 2002, 28).

<sup>17</sup> Consequently, values should never be called the natural or inherent qualities of a thing, but instead, they are cultural constructs (Simmel 1930, 3 f., 7; Kluckhohn 1967, 416; Pollock 1983, 3, 11; van Wijngaarden 1999, 3; Miller 2007, 212; 2008, 149; Hahn 2014; Roßberger 2015, 8, 15).

<sup>18</sup> If a thing is used outside its original context, it can lead to the creation of new values or to a change of already existing values. Furthermore, it is possible for a thing to combine several values which, depending on the context, can be used to varying degrees (Geertz 1973, 6 f.; Pollock 1983, 13; Hahn 2014).

<sup>19</sup> According to Veblen, this is an invidious comparison based on the desire of man for the usefulness of a thing (Veblen 1971, 34). The invidious comparison is equivalent to the selective process, the hierarchy of ideas, as according to Dumont (see Dumont 1970, 19 f.; 2013, 292 f., 297 f.).

<sup>20</sup> Thus, a crucifix can have a religious and social value, or, if it has been covered with gold, a high economic value.

is ultimately the product of a cultural system of meaning (Pfälzner 2001, 35). Consequently, a symbol – as a picture or a meaningful sign – stands for certain meanings, which can be understood differently by different people (Pollock 1983, 9; Paul et al. 2002, 987).<sup>21</sup>

A look at our modern society confirms the variety of meanings that can be attached to a single object or action, and how differently social strata or interest-groups are operating when valuating these things.<sup>22</sup> Yet, in a complex society, which is necessarily composed of different groups with different interests, there are some values and meanings that seem to be governed by a collective sentiment. How and why such a standardised system of value prevails within a society is not always clear since its selection and modification, according to human nature, are guided not only by rational but also by irrational considerations (Bernbeck 1997, 279). Nevertheless, interpersonal power structures play an important role in the dissemination of values, as they facilitate the transfer of values to other groups. Great power also facilitates the sanctioning of their rejection or violation (van Wijngaarden 1999, 4).

The relationship between the two dimensions value and meaning and the almost unmanageable set of possible meanings for one object shows that the dichotomy of utilitarian against non-utilitarian object does not play a decisive role for the reconstruction of an object's values and meanings, as long as the dangerous transfer of modern views and premises onto the archaeological find is omitted (Stockhammer 2011, 194, 209). Thus, it should be possible to decode value and meaning for any given artefact, as every object has a certain meaning-value, that is importance. This means, that such a task can be accomplished both for allegedly utilitarian (that is ordinary objects of 'low' value, for example tools) and non-utilitarian (that is distinguished objects of 'high' value, for example jewellery) objects alike (Roßberger 2015, 10). In other

words: archaeological concepts created for the determination of object-based values – that is for the identification of prestigious goods – can also be employed for the reconstruction of meanings related to ordinary things of no special symbolic value.<sup>23</sup> Due to the complexity and the context-dependent flexibility of values and meanings of ancient artefacts, archaeologists must capture as many of their levels as possible. Only then can the question of the socio-cultural significance of these objects be answered systematically.<sup>24</sup> The different sets of data, methods and disciplines employed for this kind of approach, fused into a multi-causal model, are elaborated further below.

## Part 2 – The Model

### On a Systematic Reconstruction of Meanings and Values from the Archaeological Record (by M. Karami and S. Herdt)

Based on the previous discussion, the value can be understood as a socio-cultural attribute given to a material object in a specific spatial as well as temporal context by a subject or a group of subjects. In order to reconstruct said value (and meaning), for example, as part of an archaeological study, a coherent picture of the socio-cultural circumstances must be (re-) gained, in which the object in question was desired, produced, supplied, utilised and finally discarded. Together with such information on an object's systemic context,<sup>25</sup> we are then able to understand its (relative) meaning and

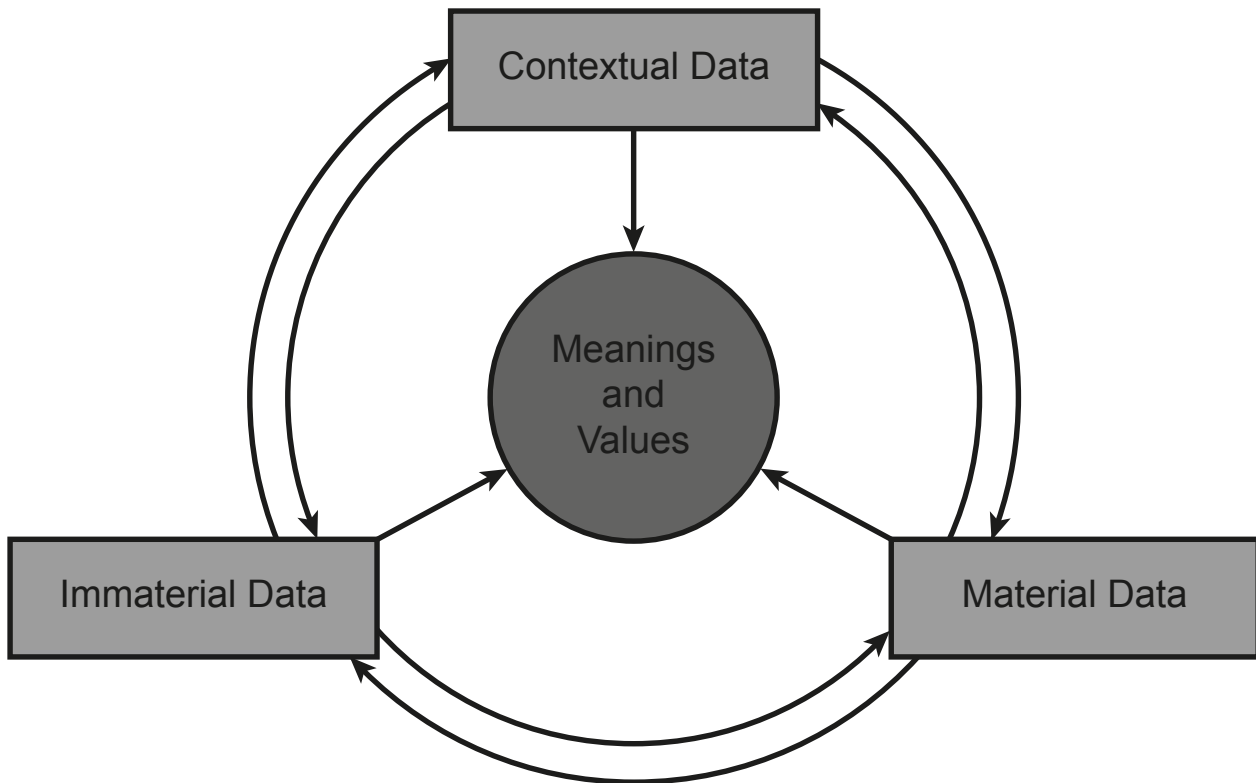
<sup>23</sup> This means objects, which did not primarily function as goods of prestige within a given context.

<sup>24</sup> Nevertheless, due to the naturally fragmented state of all data resulting from archaeological (as well as anthropological – see Geertz 1973, 29) findings, it is never possible to decode all levels of an object's meaning (Bernbeck 1997, 280 f.; Burmeister 2009, 81–85; Stockhammer 2011, 195). Therefore, values and meanings derived from hermeneutic analysis must always be considered as relative (Miller 2007, 215; 2008, 146, 148; Burmeister 2009, 92).

<sup>25</sup> The term 'systemic context' derives from the 'Flow Model' of M. Schiffer, in which an anthropologist observes the 'life history' or 'systemic context' of any material element. The basic processes in this model are procurement, manufacture, use, maintenance, and discard of the material. Therefore, careful observation of archaeological contexts suggests untapped behavioural information of the society (Schiffer 1972).

<sup>21</sup> See also <<http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=symbol>> (last access 12.12.2019) and <<https://www.dwds.de/wb/Symbol>> (last access 12.12.2019).

<sup>22</sup> The value-systems of different individuals or social entities are never the same (Simmel 1930, 7; Kluckhohn 1967, 416; van Wijngaarden 1999, 4; 2002, 29; Hahn 2014, 29).



**Fig. 1.** The three sets of data used for the reconstruction of meanings and values (figure: Simon Herdt).

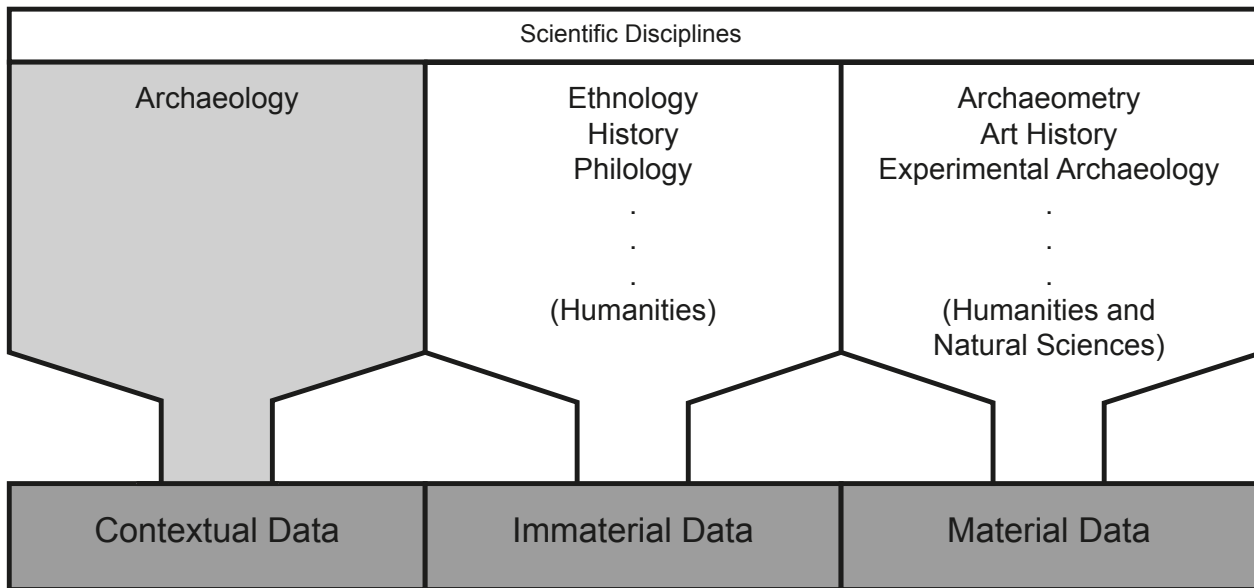
value. To create such an ambiguous ‘big’ picture, a multi-causal model was prepared by the authors, also using thoughts and concepts put forward by a number of other archaeologists. We will elaborate on this model within the following pages.

The model on the systematic reconstruction of ancient meanings and values stands on a total of three ‘feet’<sup>26</sup> (that is sets of data) which are linked to a variety of scientific disciplines. These three sets of data are: 1) **Contextual Data**, 2) **Immaterial Data** and 3) **Material Data** (fig. 1). An object’s archaeological context, its distribution and quantity as well as its association with other objects from the same context are variables, which can be derived from the archaeological record. This record is documented by an archaeologist, using a number of mostly standardised field methods, for example systematic surveys and excavations. As the information linked to foot no. 1 are gained from an object’s context (for example rubbish pit, temple etc.), they form the data set of

the ‘Contextual Data’. This first set of data is solely constituted by the discipline of archaeology (fig. 2). The second, ‘immaterial,’<sup>27</sup> set of data deals with oral traditions from locals, historical texts and illustrations, as well as ethnographic observations and analogies in general. It employs insights from the disciplines of ethnology, philology and history – just to name the most important ones (see fig. 2). The third and final foot of the model investigates the physical properties and the materiality of an artefact through archaeometrical and experimental studies. It approaches an object’s production techniques, its production process and the *chaîne opératoire* linked to these aspects. Also, parts of

<sup>26</sup> Also called ‘columns’ in Miller’s approach (Miller 2007, 212–217).

<sup>27</sup> Although ancient texts and pictures such like cuneiform texts or rock reliefs are by no means intangible entities, we still chose the term ‘immaterial’ for this set of data because the sources involved record thoughts and actions (for example dances, songs and tales), which do not necessarily leave behind traces in the archaeological context or on the object itself. In other words, the term ‘Immaterial Data’ is not about the materiality of the medium used to communicate the information we study, but about the immateriality, the non-physical state, of the information itself, which is only indirectly linked to the artefact, whose value we want to reconstruct.



**Fig. 2.** Some of the scientific disciplines linked to the three sets of data used for reconstructing meanings and values (figure: Simon Herdt).

the ‘Material Data’ gained from a physical entity (that is the object) are, for example, its colour, shape and style. All of these properties can be used for art historical or iconographic studies. Both the scientific fields of dataset no. 3, namely the humanities and natural sciences (see *fig. 2*), have the potential to provide an artefact with a technological as well as stylistic genealogy, a temporal depth, analogies and a probable function, separated from the information gained from its context (data set no. 1) or immaterial insights (data set no. 2). The last point hints to the possible as well as the necessary interplay of all three data sets. Any of the three sets of contextual, immaterial and material data generates some insights on the importance of an artefact, but these findings should not be regarded separately. To gain a more detailed view of the past, the results of all the different sets of data must be compared and cross-checked, in order to modify the reconstructed meanings and values (see *fig. 1*) (Miller 2007, 216). For example, an object’s occurrence in a temple might point towards a religious meaning, but only together with a textual reference and historical analogies, it becomes clear that the object in question was only used for religious purposes during special ceremonies at a certain time of the year. Another example would be that according to the analysis of its production by data set no. 3, an object seemed of rather low value (cheap materials, no specialists needed), but

was indeed, according to its context (altar) derived from data set no. 1, rather important for securing a stable connection to the gods.

What follows is a closer look at the three sets of data employed, shedding light on the question how they, that is their variables and the scientific fields involved, can help to reconstruct certain meanings and values in theory (for a practical case study, see part no. 3).

#### **Foot 1: Contextual Data**

Embedded within the archaeological record are four major variables, which must be investigated. The first variable is the object’s **archaeological context**, which has a profound direct impact on archaeological interpretations in general.<sup>28</sup> The archaeologist H. M.-L. Miller has correctly stated that an archaeological context (for example a palace, house or tomb) is often the best starting point when judging the relative value of an object

<sup>28</sup> There are several sub-terms related to context in archaeology. Terms like primary context, secondary context, formal context, natural context, contextual context, temporal context, special context and systemic context can each be investigated through archaeological and ethnological inquiries. For definitions of these terms see <<https://archaeologywordsmith.com/search.php?q=context>> (last access 12.12.2019).



(Miller 2008, 146 f.). For example, there might be a big difference, if a weapon was found in a grave (grave good, personal item?) or in the cellar of a temple (votive, ceremonial object?). Nevertheless, the interpretation of an object by context alone is by no means an easy or straightforward task, as the appearance of the same type of object in different contexts may challenge the archaeological interpretation (for this, see the variable of distribution further below).

The second variable of foot no. 1 deals with the **association** of an object with other objects from the same context. The association helps to obtain both direct and indirect information about an object's possible functions and meanings.<sup>29</sup> We might, for example, imagine a potter's workshop where certain tools are grouped together at different stages of the production of ceramic vessels. If a previously unknown object is found within a group of tools made for decorating a vessel, it is plausible to assume, that there is a link between the function of these tools and the unknown object. Of course, this assumption by simple analogies must then be tested by other sets of data. One could think of comparing the object's distribution within other workshops from different sites and see, if it is always found within the same association of tools.<sup>30</sup>

The previous example then leads to the third variable, which deals with the **distribution** of objects. Distribution encompasses an object's patterns of distribution and diffusion within one or more archaeological contexts – for example, the intra- and inter-site occurrence of a certain type of sword. This variable might help to identify the normative, contextual associations (for example a

type of beaker is only found within kitchens and taverns) as well as preferred functions (for example a type of knife is mostly found in butcher areas and was, therefore, most probably used for the processing of food) linked to an object. These possible insights should motivate researchers to not only study the occurrence of certain types of artefacts within one context but also in a wider geographical as well as socio-cultural context.

An artefact's **quantity** is the fourth variable found within the archaeological record. It is comparable to the 'archaeological rarity' listed by Miller when talking about archaeological markers of relative value (Miller 2007). Quantity, same as association and distribution, is also found as part of the reconstruction of value as proposed by G.-J. van Wijngaarden (1999) (see below). The abundance or absence of objects can point towards an uneven distribution within society, linked to asymmetrical power relations. Likewise, it is indicative of specific preferences and different value systems, for which religious beliefs might be a good example: while a crucifix has a special religious as well as symbolic meaning for Christians and can be found in every Christian household, the same is not true for Jewish groups, who prefer different symbols.

Aside from analysing the above elements separately, the three variables of distribution, association and quantity must also be evaluated together. By doing so, it becomes possible to investigate certain aspects of value as proposed by the writings of G. Simmel. As already discussed, (see above, part no. 1), the philosopher Simmel defines two important dimensions of value, namely a subject's desire on the one hand and the accessibility to the desired object on the other. Following G.-J. van Wijngaarden, who applied the ideas of Simmel to the archaeological record, the desire (or desirability) for an object can be traced by its distribution and association.<sup>31</sup> The accessibility to an object is

<sup>29</sup> See the case study below.

<sup>30</sup> So, apart from the determination of a possible meaning according to the associated objects within one context, this question can also be answered by the categorisation and comparison of groups of objects within several similar contexts. The method employed is sometimes called *Substitutionsregel* (law of substitution) and seems especially true for graves and grave goods. In short, this law states that if sets of goods differ in their composition, the objects, which vary, might be understood as substitutes for each other (Pollock 1983, 159, 169; Bernbeck/Müller 1996, 20 f.). For example, at one cemetery there is a set A consisting of one sword, two pots and one amulet and a set B comprising one sword, one pot and one earring. It can then be argued, that one earring has the same importance as one pot and one amulet.

<sup>31</sup> The distribution within different contexts and the association with other objects answer the question why an object was desired (van Wijngaarden 1999, 3–5). Was it a special sort of vase, only found in representative contexts and associated with precious goods? Then the interpretation may arise that the artefact was desired mainly for its symbolic, non-utilitarian meaning(s).

indicated by its distribution and quantity.<sup>32</sup> As it is shown by the works of van Wijngaarden not only the values of each type of object, but even the values from object to object within the same class of artefacts, can differ greatly, reflecting group-related as well as individual systems of meaning and value. Also, a simple equation like ‘low accessibility/great desirability = high value’ is not true most of the times, as was already postulated by Simmel. It has to be kept in mind that desire and accessibility need to work together, to produce a certain value and that, therefore, distribution, association and quantity can only unfold their complete potential for the reconstruction of past meaning and value, if taken together.<sup>33</sup> This means that close attention must be paid to details, to avoid overgeneralisation or oversimplification of the socio-cultural importance of objects, even though each archaeologist has to work with some generalisations (van Wijngaarden 1999, 36–39), owing to the incomplete state of the archaeological record (dead) as compared to a ‘living’ systemic record. Regarding the details, it might be possible to extract them from the two remaining sets of data, but also from foot no. 1, the archaeological data

itself. This proposition is emphasised by van Wijngaarden’s study of the Mycenaean pottery found in the Bronze Age coastal city of Ras Shamra, ancient Ugarit: Here, the author is able to differentiate specific values related to three morphological types of Mycenaean vessels (stirrup jars, amphoroid kraters and conical rhyta) based on a) striking distribution patterns in houses and graves, b) the associations of said vessels with other artefacts like profane or more prestigious objects and c) their respective numbers within the archaeological record (van Wijngaarden 1999, 6–21). His findings are then combined with textural evidence, to further elaborate the possible meanings of a type of vessel.<sup>34</sup> As also mentioned by van Wijngaarden, the identification and reconstruction of value(s) is not a straightforward task, and he is reminding the reader that value (or meaning)<sup>35</sup> might only be assessed by archaeologists if both, the documented dimensions of desire and accessibility are set against each other (van Wijngaarden 1999, 2–4, 22 f.).

#### Foot 2: Immaterial Data (by W. Frauen)

The following section will deal with the immaterial data that can assist archaeology in reconstructing meaning and value. While **oral traditions**, **pictures** and **texts** can all provide valuable insights, it can be argued that ethnology and **ethnographic analogies** can play the most crucial role when carried out correctly and with careful abstraction, which is well aware of its limitations. To this, the so-called ethnoarchaeological approach is central. Ethnoarchaeology is using ethnography in archaeology, which means to study living people in order to ‘gain insights [...] needed to make

<sup>32</sup> The distribution within different contexts and the different quantities of the objects answer the question of who had the means to access the desired object (van Wijngaarden 1999, 3–5). Likewise, it can answer the question which subject desired a certain object the most (see the above the example of the crucifix).

<sup>33</sup> Another, theoretical example might illustrate this: let’s say, there was a large amount of otherwise unattested silver spoons discovered in the palace of a settlement. The first idea would be that the spoons were desired by the palace society very much and, because their accessibility was restricted to the palace, had a high value for all the people living on the site. However, a closer inspection of the context (a small palace kitchen – the spoons were found close to a rubbish pit) and the associated objects (worn knives and broken ceramic cooking pots) would rather hint towards a more differentiated level of meaning and value of the spoons within the social group of the palace society. Furthermore, while the material value of silver could indeed correspond to a certain degree of (economic) value for the people living in the settlement outside the palace, no such spoons were found there. Indeed, the archaeological evidence suggests that the rest of the settlement only used forks for eating. While it could be argued for a possible taboo (for which more arguments must be found), the total absence of spoons does foremost speak for the operation of different value systems among the lower classes: silver might have been available (and valuable) for all social groups, but there simple wasn’t any desire to use it for the production of spoons.

<sup>34</sup> For example, some texts state the treatment of dead bodies with oils. As many of the stirrup jars were found within tombs, it is plausible to assume that their contents, probably oils, played an important role for their valuation by society (van Wijngaarden 1999, 13 f.).

<sup>35</sup> Following an exhaustive discussion of van Wijngaarden’s results by a number of other archaeologists, he admits that his definition of ‘value’, his findings and the implications connected to these are best understood as parts of an object’s meaning. He then concludes that he regards his work to be a contribution to an ‘archaeology of meaning’ (van Wijngaarden 1999, 36–39).

analogies with the past' (Miller 2007, 38). It should be mentioned at this point that the term 'ethnography' refers to two things, which are to some extent interconnected but by no means the same. The first understands ethnography as a practice, namely the systematic study of cultures. It would be possible to speak of a method, but the term practice is more precise. Therefore, it should be preferred since ethnography nowadays mostly includes more than just one method. It became more a mixture of different scientific methods at whose core stands participant observation using additional methods that depend on the precise object of study and the research question. The second meaning is the written account, which follows the interpretation of the collected data. Thus, when it was stated that ethnoarchaeology means using ethnography in archaeology, it means that at least theoretically a written account, an ethnography, could be used to interpret archaeological data. However, usually the somehow blurred term ethnoarchaeology refers to the use of the practice of ethnography in archaeology. Having stated this, it should be mentioned what ethnography is not, namely, a discipline. In other words: ethnography is at the core of ethnology, and it is what ethnologists<sup>36</sup> do and although every ethnologist is (at least supposed to be) an ethnographer the contrary is not self-evident: not everyone doing ethnography is necessarily an ethnologist. Every now and then, this can cause tensions since some ethnologists feel that archaeologists are conducting ethnography lack an understanding of how to do it 'the right way', namely at least using participant observation. On the contrary, it has to be admitted that the idea that participant observation should (or rather has to be) at the core of ethnography, has its foundations within the tradition of ethnology. According to A. Schütz, we could also argue that every form of 'mitweltliche Beobachtung', which means the observation of other people, already constitutes ethnography (Schütz 1932, 229–235), even though not necessarily in a very sophisticated manner as we may add. Still, this simple

<sup>36</sup> For the sake of the argument we use the term 'ethnologists' although nowadays many of them actually prefer the wider term 'anthropologists'.

and very basic statement should not lead us to dig trenches between the two disciplines. We rather should keep the opposite in mind, which is that at least following the American tradition, ethnology and archaeology are seen to be both parts of a bigger whole: Cultural Anthropology (Deetz 1988, 13). Ethnoarchaeology's main purpose is to 'generate and test [ethnographic] analogies for use in interpreting archaeological remains' (Miller 2007, 38). This method can and has to be criticised since these analogies might be 'inappropriate because they are based on contemporary societies with potentially very different worldviews, interactions, and even adaptations from ancient societies' (Peregrine 1996, 316). Nevertheless, it seems irrational to stand in fundamental opposition against ethnoarchaeology because of the previously mentioned argument, since the analogy is essential to archaeology,<sup>37</sup> and human reasoning is always guided by analogies or at least comparison as A. Gingrich very rightfully pointed out (Gingrich/Palmberger 2014, 94). In this regard, here it is argued that ethnography can provide valid assistance to archaeological understanding when carried out carefully and with certain awareness to its own limitations. A questionable approach, for example, would be to work with 'modern' specialists in a craft and to ask them to 'remember the 'old ways' of doing things' (Miller 2007, 38). In this regard, it also seems necessary to keep in mind that archaeology studies the human past, which refers to both the ancient and the rather recent past.<sup>38</sup> While the approach mentioned above might be useful to some extent, in case the objects studied have their origins in the relatively near or historical past, it seems to be questionable in case they date back to the ancient or prehistoric past. Although exceptions do exist, the risk that the asked specialist will not 'remember' but rather 'in-

<sup>37</sup> This is emphasised by Robert Asher among others when he states that '[t]he most widely used of the tools of archaeological interpretation is analogy' (Asher 1961, 317). Asher's article 'Analogy in Archaeological Interpretation' stresses the importance of analogy especially for the discipline of archaeology.

<sup>38</sup> This understanding is crystallised in the word 'archaeology' itself: It is derived from the Greek term *archaiologia* which can be translated as the 'lore/narration of the old times/origins' or simply 'ancient history' (Eggert 2001, 22, FN 15; Schnapp 2011, 10).

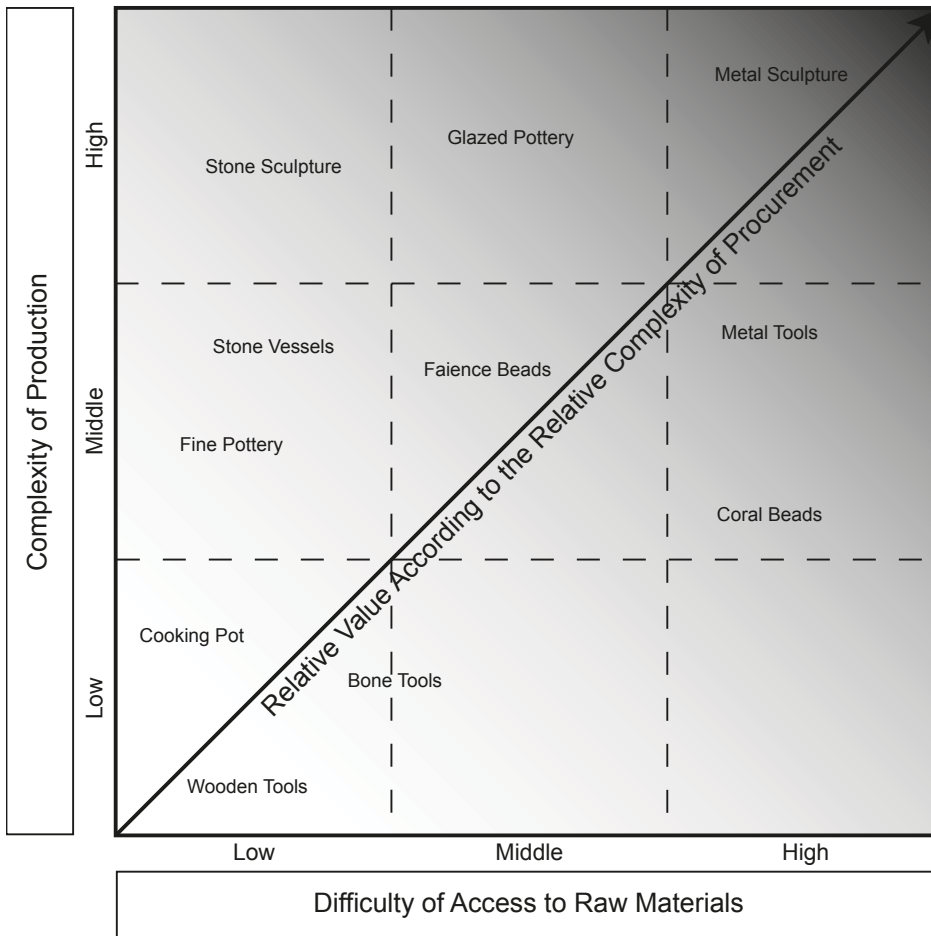
vent' an only seemingly old but in reality brand-new way of carrying out a practice, seems to be quite high. Especially if the time of interest is hundreds or even thousands of years ago, it is highly unlikely that the asked craftsman is able to 'remember' anything that might shed some light on the way an object was produced – not to speak of the meaning and value it possessed in an ancient society. Sensitised through the, to some extent still ongoing, 'Writing Culture-Debate' ethnologists would rather stay away from such an approach. However, other approaches seem to be way more promising as Miller nicely points out by using the example of an ethnographic account of ground stone adze production in Papua New Guinea (Miller 2007, 37). Without giving an overly detailed summary,<sup>39</sup> it can be mentioned that the strength of this approach lies in its very sensitive observance of the context of the object under study – which is exactly what was emphasised in the introduction to this paper and what can be called a paradigm in social anthropological research since Geertz' highly influential 'The Interpretation of Cultures'. Instead of focusing merely on the production technique, the study is more interested in showing how new technology results in changes in the social structure. Thereby, it is also shedding light on the social network of both people having access to the necessary raw materials and those involved in the surrounding exchange network, which can play a crucial role in putting objects in value (Miller 2007, 37). This approach ultimately can hint at the potential value that objects might have possessed in the past. Here also SFB 1070's concept of the ResourceComplex can be of considerable help. A ResourceComplex is the idea that 'Resources do not exist as isolates but in combination with other resources as a ResourceComplex, which consists of a combination of objects, persons, knowledge and practices' (Hardenberg et al. 2017, 15). ResourceComplexes are then again surrounded by networks of interrelated actors. Very often, these networks are necessary to activate the ResourceComplex. Both, ResourceComplex and surrounding networks, are in turn influenced by

overall frames or framing conditions which might not be directly connected to every single element of the complex but can nevertheless affect at least potentially every element and may it be in an indirect manner (Klocke-Daffa 2017, 255). The specific configuration of these elements causes resources to possess social relevance and socio-cultural value. The strength of this approach is that it does not look at objects as single independent entities but tries to find out in which configurations certain items (which can also refer to raw materials) gain cultural valuation, how this valuation is caused and most important of which kind this valuation is. Another advantage is that the objects under study do not need to be identical. A similar object being in use today in a region, whose natural environment and available resources have mostly remained the same, will serve as well to give hints on the possible function and value attributed to its counterpart in the past. This makes ethnographical research fruitful for archaeology in areas, where it is not really believed that its inhabitants still possess a direct knowledge of the objects under study dating back thousands of years ago. It uses the potential of ethnography to understand underlying social structures and relationships in the present, and thereby generates hints about the past that might be fruitful for archaeologists. The example from Jiroft that will be given in part no. 3 might serve to illustrate this.

After explaining how ethnology can contribute to archaeology, it seems to be necessary to close with a valuable insight of Miller. '[T]he best research privileges no single approach but considers the applicability of several' (Miller 2007, 9). In this regard, it should be mentioned that historical, philological and iconographical studies, that is the study of ancient texts and pictures, can also provide valuable assistance to archaeology. Here it might be necessary to emphasise that a philologist or historian can make the best use of written accounts, as they are familiar with the specific problems with which these texts confront us (Miller 2007, 37). The author responsible for this part has to mention that he is an ethnologist by training. Hence, he is not qualified to discuss historical, philological and iconographical approaches in as much detail as he did with ethnography. However, some aspects crucial to the study should

<sup>39</sup> For details see the third chapter of Miller's 'Archaeological Approaches to Technology'.





**Fig. 3.** The coordinate system for determining the relative value of an object according to the relative complexity of its procurement, using the two variables 'difficulty of access to raw materials' and 'complexity of production' (figure: Simon Herdt, after Miller 2007, 215, Fig. 6.5 and Miller 2008, 149, Fig. 2).

be highlighted: One core problem is that these accounts are almost always biased, might it be intentionally or unintentionally – not even mentioning that every written account can only be fully understood in the context of the time it was written in. Another problem might be that many of these accounts were written by travellers and, therefore, lack not only accuracy but sometimes even a basic understanding of what these travellers might have seen (Miller 2007, 36).<sup>40</sup> It is likely that these obvious voids were filled with pure speculation. One of the advantages of ethnology is that the ethnologist is required to stay at one place for an extended period of time in order to gain an inside ('emic') per-

spective, which should help to avoid speculation or misinterpretations.

It is needless to say that visual data can provide some assistance to archaeology. An example would be the rich corpus of visual data on Egyptian seals that enabled Ulrike Dubiel's analysis of the distribution of seals found in burials (see Dubiel 2008), which combined archaeological, social and historical contexts to describe the cultural dimensions of an object type that are not even visible at the object level itself (Bussmann 2018, 9). Richard Bussmann calls this a 'thick description' in the sense of Geertz (Bussmann 2018, 9). In case an object under study is visually shown as a picture on for example a coin, or as part of a bigger illustration this might give the archaeologist a hint, in some cases, it might even offer a coherent explanation. Nevertheless, it should be obvious that this approach has certain limitations. To mention the simplest, but also most common example: only in very rare cases can the researcher be sure that the object shown is in fact the object under study.

<sup>40</sup> It also should be mentioned at this point that Miller's book focuses on technology. So, when Miller states that texts are not accurate or lack an understanding altogether, she also emphasises that of course the overwhelming majority of the accounts do not deal with technical details and were not written from the technological point of view. Nevertheless, texts can be a help and provide useful information as it is also mentioned by Miller herself (Miller 2007, 36).

Even if: The person that made the illustration was in all likelihood not the same person that manufactured the object – and, therefore, probably possessed only a limited knowledge of it. Thus, R. van Straten recommends in ‘An Introduction to Iconography’ that the iconographer ‘must intensively concentrate on potential sources in literature’ (van Straten 1994, 75).

In the end, it becomes obvious that all these approaches have their own limitations as well as their own strengths – which is exactly why it seems mandatory that several approaches should be combined to complement each other.

### Foot 3: Material Data (by S. Faust and S. Herdt)

The third ‘foot’ is concerned with the **material properties** of ancient artefacts. Important questions are how the objects in focus were produced and used as parts of an ancient *chaîne opératoire*.

The specific material composition of an object is a crucial aspect of the reconstruction of meaning and value. For example, it can be assumed that a rare material, which had to be imported from far away, was likely desired more, than a material broadly available. Likewise, the material can be indicative for the amount of work, which had to be spent on altering it from its raw state into a specific object (Miller 2007, 213 f.). If both of these aspects (difficulty of access to raw materials and complexity of production) are set into correlation within a two-dimensional coordinate-system, the production-based value of an object according to its relative **complexity of procurement** can be determined (*fig. 3*).<sup>41</sup> One way to gain information about the variables involved is to reconstruct the production process of an artefact, by looking into various aspects, including but not limited to: the difficulty of obtaining production-related goods and raw materials by mining, trade or warfare (that is the difficulty of access to raw materials), the estimated labour costs and time as well as the

overall difficulty of the production process<sup>42</sup> (that is the complexity of production) (Miller 2007, 212–217; 2008, 146 f.). Many of the above mentioned production-related aspects and information are either gained by analyses of the object in question or by experiments (see further below).<sup>43</sup>

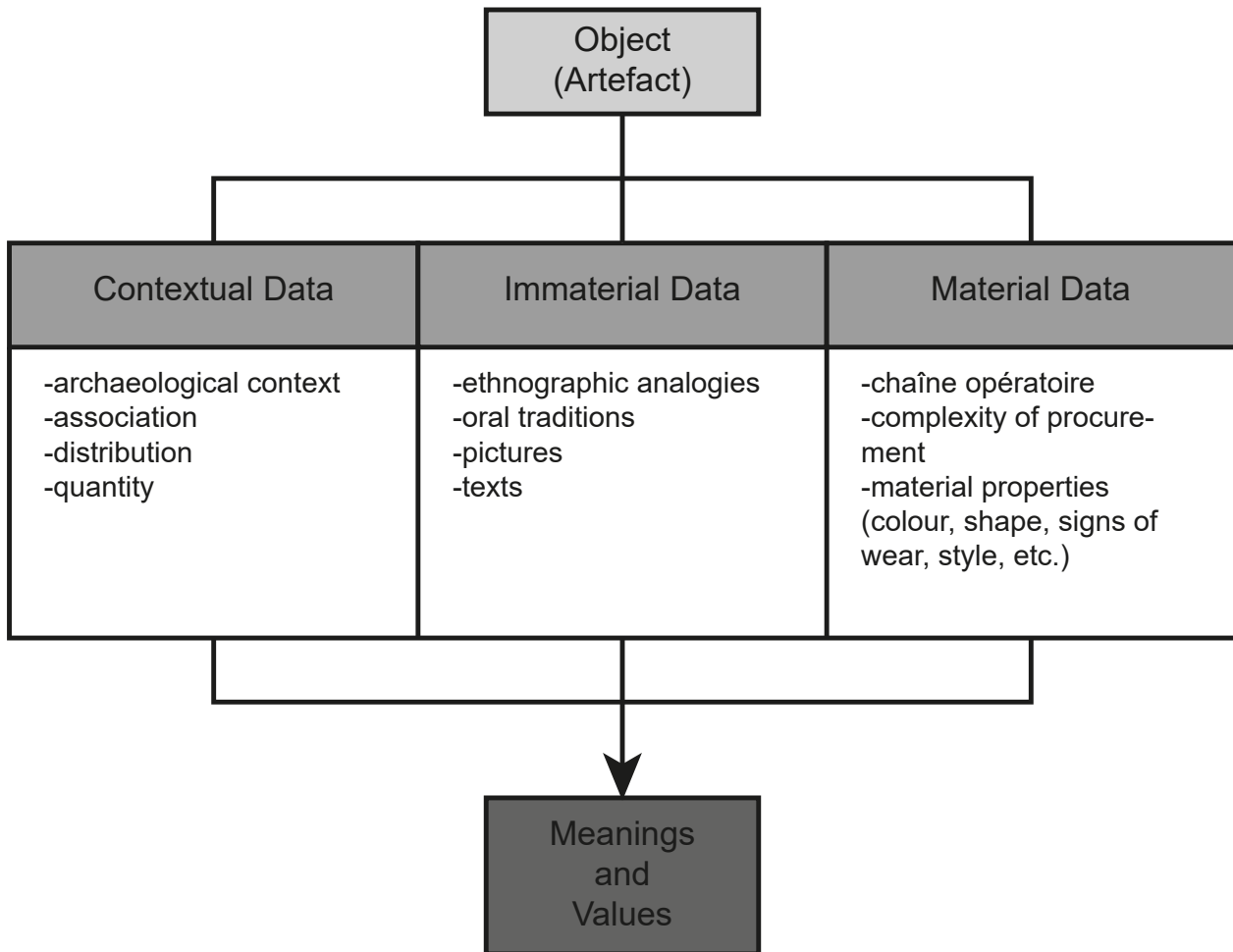
Following the calculation of an artefact’s relative value as according to its production process objects made of metal have a high production-based value.<sup>44</sup> The raw materials needed are usually very difficult to access (for example searching, mining and extracting the ore) and process (for example casting, forging and finishing the object), whereas objects made of common and easily workable materials like bone, wood or clay, possess a low value. In short, the coordinate-system may lead to generalising assumptions of a ‘relative’ nature, but if done thoroughly and combined with other, for example contextual data, even analyses of supposedly well-known things allow new interpretations. For example, H. M.-L. Miller did a study on the artificial materials used to make ornaments and goods of luxury (such as faience beads) in the Indus Valley Tradition of South Asia (Miller 2007, 203–226). By taking the goods’ contexts, distributions, associations, quantities and

<sup>42</sup> The French archaeologist A. Leroi-Gourhan coined the term *chaîne opératoire* (operational sequence) to describe the successive, step-by-step process of the production and usage of an artefact, from the procurement of raw materials, over the manufacturing and use of the object, to the moment of its disposal. This concept offers a methodological framework for the interpretation of each stage of manufacture (Inizan et al. 1992, 14). As an important difference to the reconstruction of production processes, the *chaîne opératoire* emphasises the human role in the production of artefacts, not only examining its materialistic dimension (Miller 2007, 30). The idea of the *chaîne opératoire* might therefore stand as a reminder, that a closer examination of the data related to foot no. 3, respectively an artefact’s production process, does not only tell us, what techniques and tools were used, but has also the potential to render the actual social practices, related to both an object’s procurement and usage, visible.

<sup>43</sup> We are well aware, that for the reconstruction of production processes also ethnographic analogies, pictures or historical texts can be employed.

<sup>44</sup> It is important to clearly stress, that the coordinate-system (*fig. 3*) only gives us an idea of the ‘production-based’ value of an object, as it is based on variables coming from the production process (which leave their traces on and are related to an object’s materiality). For other levels of meaning (for example religious, symbolic etc.) other variables must be included.

<sup>41</sup> This model was developed by M. Vidale (1992) and was further elaborated and discussed by Miller (2007; 2008).



**Fig. 4.** The multi-causal model used for reconstructing meanings and values, including the three sets of data as well as their distinctive variables (figure: Simon Herdt).

the reconstructed difficulty of procurement into account, her investigation yielded the surprising result that the artificial materials were more highly valued by the Indus people than expected. In contrast, rare natural materials like lapis lazuli, which were highly valued as goods of prestige in far off regions like Mesopotamia, were apparently not desired at all. Miller concluded that culturally-specific valuations of production techniques were more important, notably the transformation of materials by fire (Miller 2008, 149–155). Nevertheless, the coordinate-system described above is, of course, simplified and can provide only an approximate degree of the difficulty of procurement of certain objects. One also has to keep in mind, that when using or creating such a visualisation of an object's procurement, the specific difficulties linked to a production do vary, both in a spatial as well as temporal way. As much as the value-

systems differ between groups, the conditions for producing an artefact vary as well. For example, a village close to the sea can work shells much easier, as the people there have both a wider knowledge of the subject and easy access, as compared to people in the mountains – also the invention of new techniques can drastically alter a production process. Furthermore, the value linked to an object's procurement is only one part, one level of the many layers constituting its meaning and value. As the information coming from foot no. 1 and 2, it can 'hardly' stand on its own, and more variables or data are always welcome (Miller 2007, 213–217).<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Other aspects of an object's materiality, which should be considered to determine its importance, are the degrees of curation and repair it received (Miller 2008, 147).

Regarding the physical as well as chemical methods, which can be employed for a better characterisation of an object's material set of data, a great variety of available options exist. These can be 'simple' visual examinations by eye or with a microscope to get an idea about the dimension, **colour, shape** and **signs of wear** of an object.<sup>46</sup> Apart from those, more complex archaeological methods (archaeometry) can be taken into account as well. The later field is situated between the humanities and natural sciences. It requires a high degree of interaction between specialists dealing directly with the cultural aspects of things, such as archaeologists, curators, conservation scientists, art historians, and artists on one side and scientists of disciplines concerned mostly with material aspects, like biology, chemistry, mineralogy and geology, on the other. In regard to foot no. 3, the most promising of the archaeological sciences is probably the one named artefact studies, which aims to determine the specific properties, proveniences and compositions of materials and objects alike. Artefact studies utilise an interdisciplinary approach, whereby they depend on specialised disciplines like archaeomineralogy, geoarchaeology and archaeometallurgy, among many others (Mommsen 1986; Herrmann 1994; Wagner 2007; Artioli 2010; Edwards/Vandenabeele 2012).

An important discipline for researching not only the production of artefacts but also their usage is experimental archaeology. D. Millson describes it as 'a process whereby controlled experimentation is used to answer specific questions' (Millson 2010, 3). Experimental archaeology, therefore, comprises the use of controllable, imitative experiments to replicate and simulate past objects, processes, behaviours, or even entire social systems (Mathieu 2002, 1 f.). The purpose is to test hypotheses that can be used for archaeological interpretations through the generation of analogies, but also to gain information from the past reducing modern biases as much as possible, as Millson further states (Millson 2010, 3).

Finally, another examinable variable of the material dataset is **style**. It is here simply defined

as a formal variation that we observe in objects and is therefore tightly connected to the materiality of an artefact.<sup>47</sup> Thus, style is created by the exploitation of an artistic latitude, whose size is restricted by the material, the technological knowledge or socio-cultural conventions, on how to work said material, as well as the intended function of the finished product (Pollock 1983, 26 f.). Of course, this understanding of style pertains not to raw materials, but only to deliberately, man-made objects. This is clearly a somewhat restricted viewpoint of this subject, but nonetheless helpful to determine the origin of an artefact or its possible date of production when it is compared with other artefacts of the same style.<sup>48</sup> Some scholars will argue, that style is linked much more closely to archaeology (foot no. 1), or that style is an aspect of the immaterial data (foot no. 2), because it arises originally from an 'immaterial' idea. Both these assumptions are not wrong. Of course, archaeology is not only concerned with the examination of contexts, but also with the stylistic classification of objects and the analysis of developments of different styles over time.<sup>49</sup> Also, no one will dismiss the creativity of humans, which of course influenced different types of styles. Nevertheless, for the structure of our model, it is very important to clearly separate these aspects into one of the three 'feet'. Based on our understanding of style as a formal variation of objects, it is most convincing to put style into the material foot of the model.

Together, the three 'feet' or sets of data described above form a multi-causal model used for the reconstruction of ancient meanings and values (*fig. 4*). Used in a systematic way and making the

<sup>47</sup> How style can be understood as an element of a ResourceComplex involving images and artworks is shown by Virginia Herrmann in her contribution 'Style, Materiality and the 'ResourceTurn' in this volume.

<sup>48</sup> A more comprehensive understanding of style is formulated by P. Roe: 'Style is an intentional, structured system of selecting certain dimensions of form, process or principle, junction, significance, and affect from among known, alternate possibilities to create pleasing variability within a behavioural-artefactual corpus'. Roe also clearly recognises, that style is a 'medium-dependent process' and that it requires a 'vehicle' – which is clearly a concern of the materiality (Roe 1995, 30).

<sup>49</sup> See for example Sackett 1977; Conkey/Hastorf 1990 and Carr/Neitzel 1995 for the use of style within the field of archaeology.

<sup>46</sup> Especially signs of wear can give important information on the actual use of an artefact.



most out of the available data by incorporating different fields of research, this model might help to understand a stratified and contextualised artefact's past socio-cultural importance – at least to a relative degree.<sup>50</sup>

### Part 3 – The Practical Example (by M. Karami, W. Frauen and S. Herdt)

#### On the Reconstruction of Meanings and Values from the Archaeological Record – a Case Study from Southeast Iran

To illustrate the previous discussion, we present an example from one of the ongoing interdisciplinary projects of SFB 1070, conducting archaeological and ethnological fieldwork in Southeast Iran. The project, bearing the title 'Stones from the South', looks for routes of social exchange and development in the Jiroft region south of Kerman. The area rich in natural resources seems to be one of the core regions for contacts between inland Iran on the one hand and the coasts of the Persian Gulf as well as areas to the far east and west (for example Mesopotamia) on the other. Focusing on stones, the project's main research question can be outlined like this: Which influence did the resource 'stone', in this case, chlorite and diorite/gabbro, have on the development of the local societies, both past and present? Investigating this question, the University of Tübingen and the Iranian Centre for Archaeological Research have jointly conducted five archaeological field seasons in the Jiroft region (*fig. 5*) from 2015 onwards, employing an international team of archaeologists as part of the 'South of Jiroft Archaeological Survey' (SOJAS). Although the SOJAS's primary concern is the ancient use of local stones within the Jiroft region as

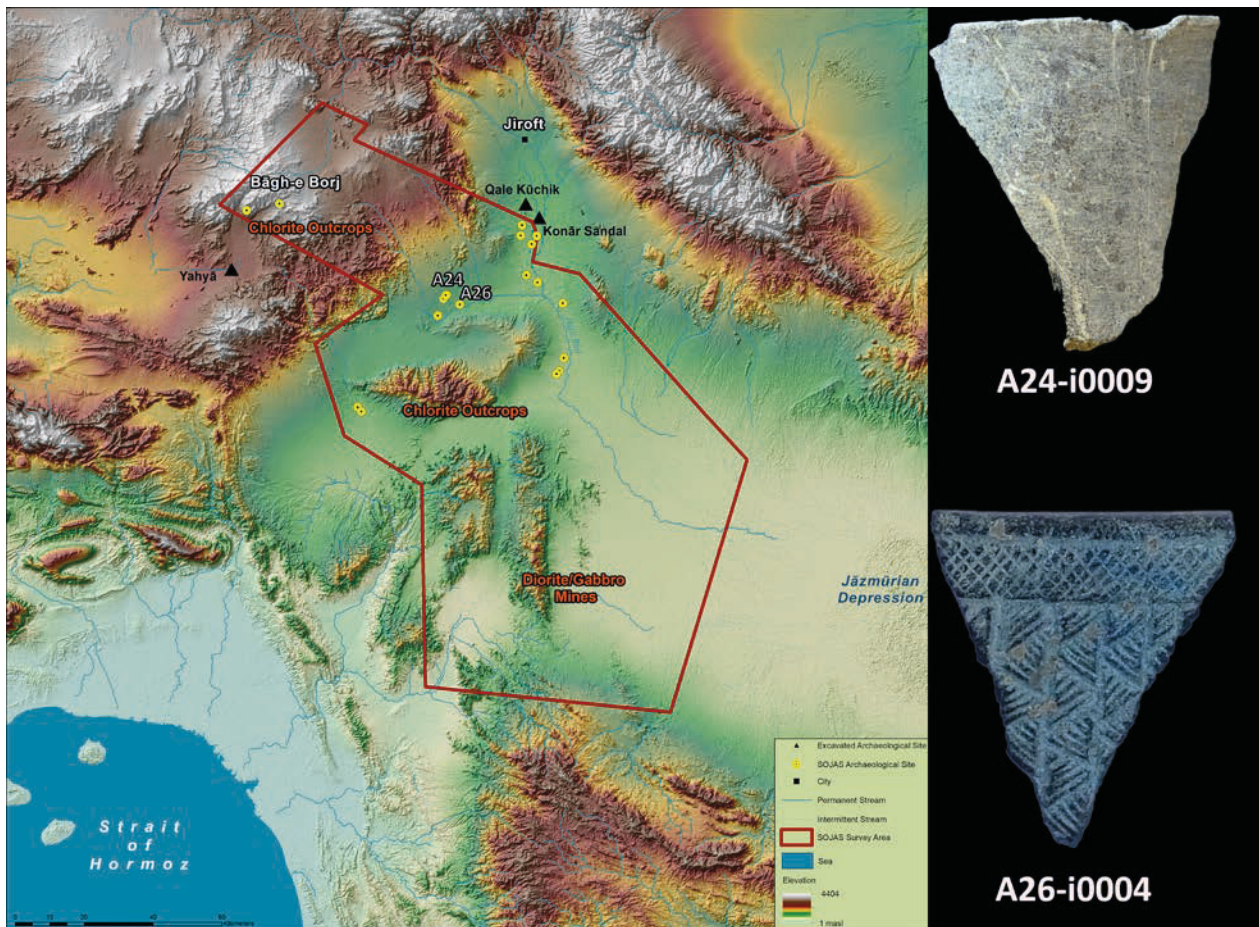
resources and the understanding of the Resource-Complexes build around them, the present case study focusses on one material aspect of the ongoing work: stone vessels made from chlorite, dating to the 3<sup>rd</sup> mill. BCE. We want to emphasise at this point that the choice to focus on chlorite vessels is supposed to improve the reader's comprehension of the case study and should not evoke the false impression that chlorite has been the only material of importance for the Jiroft region. In the following, the theories and the model described in the preceding text are applied to investigate the ancient meanings and values attached to said vessels at Jiroft and in southern Mesopotamia.

Beside archaeological surveys<sup>51</sup> (that is 'Contextual Data'), the study on the socio-cultural importance of stone vessels benefits from geological analyses (contributing to the set of 'Material Data', especially by identifying the occurrence of chlorite sources within the study region) and ethnographical studies (that is 'Immaterial Data'). Although the archaeological findings made by the SOJAS encompass all sorts of remnants, the biggest emphasis lays on the 3<sup>rd</sup> mill. BCE or Early Bronze Age (EBA) sites. During this period, types of chlorite and other stones were widely used to produce stone vessels and objects found in the Ancient Middle and Near East. In this sense, the stone vessels made of chlorite are not only scattered in the EBA settlements of inland Kerman north of Jiroft but are also diffused contemporaneously over a large geographical area. Similar chlorite objects have been discovered in Mesopotamia and Syria to the west, at the shorelines of the Persian Gulf to the south and even in Central Asia to the north (*fig. 6*).<sup>52</sup> This large scale diffusion is interpreted as being indicative of 'Interaction Spheres' (Lamberg-Karlovsky/Tosi 1973), which shared some sort of

<sup>50</sup> We must not forget that the reconstruction of meanings and values is for the best, when all of the three sets of data can be employed, that is if sufficient data is available. If the artefact comes from unstratified or undocumented excavations or surveys, its last meaning, according to its context, can never be understood. Likewise, the better the preservation of context and object and the more the object can be said to have been found *in situ* (or in a primary context), the more precise as well as detailed are the meanings and values derived from its analysis.

<sup>51</sup> While not being stratified, the contextual data gained from documented survey activities can still give valuable information on an object's distribution, association and quantity, although in a less detailed way as if coming from the excavation of room inventories. If striking clusters of objects found on a settlement's surface can be identified, even some consideration about their possible contexts, apart from the classification of the site itself (as it has been done in the case of the SOJAS, see below), can be made.

<sup>52</sup> For more details see the map given in Aruz 2003 (325, Fig. 84).



**Fig. 5.** Topographical map of the SOJAS's study area in Southeast Iran, showing the location of Early Bronze Age sites with chlorite objects as well as local outcrops of workable stones. On the right two examples of chlorite vessel fragments found by the survey team (map: A. Ahmadpour using ASTER Global Digital Elevation Model V003, distributed by NASA EOSDIS Land Processes DAAC (NASA/METI/AIST/Japan Space Systems, and U.S./Japan ASTER Science Team [2019]. ASTER Global Digital Elevation Model V003 [Data set]. NASA EOSDIS Land Processes DAAC. Accessed 2020-06-16 from <https://doi.org/10.5067/ASTER/ASTGTM.003>).

'Intercultural Style'<sup>53</sup> as specific shapes, decorations and motives on these vessels appear to have been quite homogeneously distributed (Kohl 1975). However, what encourages us to assume Southeast Iran as the potential core region of chlorite workings during the EBA are large amounts of stratified as well as unstratified finds of vessels, nearly finished products and production wastes in

this region, apart from the fact, that the raw materials for these kinds of objects are abundant there.

The geological inspections have so far located several chlorite rock sources in the mountainous regions west and south of Jiroft (*fig. 5*) (Pfälzner et al. 2019, 114–121). Some of the mines and outcrops are situated on lower elevations, close to the plains, while others occur on high levels difficult to access. Although the exact date of use remains arguable for many of the mines, the archaeological evidence gathered by the SOJAS affirms that at least some of them were used during the period discussed here. Interestingly, not only were stones mined during the 3<sup>rd</sup> mill. BCE but also a number of EBA sites were discovered in the vicinity of these chlorite outcrops (Pfälzner/Soleimani 2017, 136). The sites' close vicinity to the stone mines

<sup>53</sup> According to P. L. Kohl, the chlorite objects from south-eastern Iran were mostly produced for Mesopotamian elites (Kohl 1978, 466470). Taking the homogeneity of many of the so-called 'Intercultural Style' vessels' motifs into account C. C. Lamberg-Karlovsky furthermore assumes shared religious beliefs between different EBA cultures, living in Iran and Mesopotamia (Lamberg-Karlovsky 1988; Marchesi 2016, 96).





**Fig. 6.** Map of the Middle East, South Asia and Central Asia showing the archaeological sites mentioned in the text and some others further to the north, south, east and west where ‘Intercultural Style’ chlorite vessels were found (map: Mohammad Karami using <http://www.geomapapp.org>).

suggests that the relative difficulty of accessing the raw materials might have been moderate. Further, the socio-cultural importance of chlorite was not of insignificant size, as human habitats were intentionally built next to its sources. Turning to the settlements again, the survey work suggests that three types of EBA sites can be distinguished: The first type generally consists of small size habitations, which were built near the mines and outcrops on high altitudes. Corresponding to the geographical condition and harsh climate of the mountains, these areas are unsuitable for a year-round occupation.<sup>54</sup> For this reason, the first group of sites is attributed to specialised groups of people, supplying the lowland with raw material. This finding, furthermore, underlines the hypothesis given above that the vessels had a special meaning for the local population, as certain types of settlements emerged, solely (or at least primarily) focusing on the exploitation of the materials needed for producing the objects. The second group of settlements was formed on the lower sections of

the alluvial fans, approximately in between the mines and the larger occupations in the lower plains. Typically, many fragments of chlorite objects occur on the surface of such sites,<sup>55</sup> showing both a high accessibility as well as the desire for these stones at sites like this, especially in comparison to the two other types of settlements. One of those sites, called Golnābād or ‘A24’, southwest of Jiroft (*fig. 5*), provided a remarkable number of chlorite vessels<sup>56</sup> (Pfälzner et al. 2019, 122). Analysis of the fragments showed that almost all vessels are plain and without decoration, most probably unfinished while the chlorite vessels found within EBA burials and temples (for example at South Mesopotamia) are generally known for their high and sophisticated decorations. The present evidence increases the possibility that some of the habitations, especially the sites between highland and lowland, engaged in the preliminary working of the chlorite objects, producing unfinished

<sup>54</sup> They were, therefore, probably only occupied during the warmer seasons of the year.

<sup>55</sup> So far, a total of 105 chlorite fragments were discovered by the SOJAS most of which come from sites belonging to the second ‘middle’ type of EBA occupations.

<sup>56</sup> On the site’s surface, 28 fragments were found.

blanks.<sup>57</sup> The third group of occupations, in which the finishing steps of production were probably undertaken, is found within the alluvial lowland of the region. To determine whether this type indeed played a crucial part in the production and distribution of the vessels, further archaeological excavations are needed in the future. Still, the embedment of the raw materials and vessels within a specialised production chain then leads to the conclusion, that the vessels had a high socio-cultural significance, although their different levels of meaning and value (economic, symbolic?) must stay vague for now. On the other hand, employing the coordinate-system on the relative value of things (*fig. 3*) the low difficulty of access and the low (undecorated) to medium/high (decorated) complexity of production<sup>58</sup> speak for an average complexity of procurement, leading to a moderate production-based value of these objects at their place of origin.

Prior to including the information on chlorite objects gained from archaeological excavations (that is foot no. 1) in Iran, Iraq and the region of the Persian Gulf into our case study, it is important to note that most of the chlorite objects in Kerman come from illegal excavations. From the year 2000 onward until recent times, the Jiroft region and the other plains to the south were extensively looted. Regretfully, looters, in hope for high prices, specifically targeted complete stone objects.<sup>59</sup> Although most of the objects were confiscated

by the local authorities,<sup>60</sup> their original contexts remain unknown. The same goes for their exact quantities, which are difficult to assess for vessels coming from illegal excavations but also for those found during past excavations.<sup>61</sup> This often hinders a precise combination of the number of objects and their related contexts.

At the site of Tepe Yahyā,<sup>62</sup> level IV B, which corresponds to the Akkadian and immediate Post-Akkadian periods in South Mesopotamia (that is approximately the last quarter of the 3<sup>rd</sup> mill. BCE), provides dense evidence for the production of chlorite vessels. Here, considerable numbers of finished and unfinished products were discovered, together with the tools needed to work the stones (Lamberg-Karlovsky 1970, 54–59; Kohl 1975; Thornton/Lamberg-Karlovsky 2004, 265, Abb. 2), with geological investigations in the vicinity of site attesting chlorite sources close to the ancient tell. Further analysis of the rocks proved the old exploitation of these outcrops (Lamberg-Karlovsky 1974, 36).<sup>63</sup> Inside the settlement, the chlorite objects were found in workshop contexts (Lamberg-Karlovsky 1970, 39) as well as in burials (Lamberg-Karlovsky 1974, 38 f.; Kohl 1975). The vessels were, therefore, both manufactured and consumed locally, while their use as grave goods hints towards a religious connotation and a high degree of symbolic meaning, making them appropriate tools for different social strategies (for example for valuating the deceased, pronouncing his

<sup>57</sup> It must be noted that this categorisation is based on the survey material presently available and further campaigns may change the above picture.

<sup>58</sup> A first analysis of the chlorite vessels' production process in EBA times, based on the findings from Tepe Yahyā, was undertaken by Kohl (1975). He concludes that the vessels were cut from small chunks of stone brought to the site, using pointed tools of flint and metal. After shaping the vessels, their surfaces were moistened and then smoothed by rubbing them with small stones. At the end, further decorations, which were occasionally inlaid, were carved into the vessels. While all in all this process was not too complicated, it seems to have been highly time-consuming, as argued by Kohl. For this reason, a 'moderate' production-related value for these kinds of vessels, as described above, can be assumed: Their processing was rather easy, their accessibility unproblematic, while their time of production, varying in relation to their degree of surface decorations, must have been quite high (see *fig. 3*).

<sup>59</sup> Here, one way of the described transfer of modern (economic) value on ancient artefacts can be observed (see part no. 1).

<sup>60</sup> The mentioned objects are presented in the Jiroft Museum today. Moreover, the most notable of the objects were published by Y. Madjidzadeh (Madjidzadeh 2003/1382; 2013/1392).

<sup>61</sup> For example, in the excavation report of Tepe Yahyā is stated: 'to date, we have recovered well over a thousand fragments of chlorite bowls' (Lamberg-Karlovsky 1974, 36) – no further specifications are given. A similar situation can be seen at Shahdād where until today we do not know how many chlorite objects were discovered in total (Eskandari 2019/1398, 72).

<sup>62</sup> Tepe Yahyā is situated less than 100km southwest of the modern city of Jiroft.

<sup>63</sup> These geological investigations and analyses as well as the geological survey conducted by the SOJAS-Project mentioned above, are all supplying information linked to the chlorite vessels' 'Material Data', that is foot no. 3. For example, the plotting of outcrops of stones like chlorite within the vessels' place of origin can help to determine the raw materials' difficulty of access, which may result in a reconstruction of the overall complexity of procurement (see footnote 58).



or her status or the status of the people involved in the burial). The cemetery of Shahdād at the edge of the desert of Lut, east of Kerman, is one of the largest sites so far that has provided chlorite vessels. During the excavations (Hakemi 1997), 383 graves were excavated at Shahdād, and a total of 200 chlorite artefacts were found. Although more than half of the objects are not yet published (Eskandari 2019/1398, 72), almost all of them were discovered in primary burials. Apart from burial and workshop contexts, the excavations at Konār Sandal, south of Jiroft yielded chlorite artefacts also as part of an administrative context, as a decorated plaque was found in a room, where it was associated with seal impressions and fragments of seal impressions, pointing towards administrative or economic actions conducted in the room (Majidzadeh/Pittman 2008, 79 f.). Contemporary with the Konār Sandal excavations, another excavation south of Jiroft and near the former site provided adequate indications of the use of chlorite vessels in burial contexts. Here at Qaleh Kūchik (Madjidzadeh 2007/1386; Soleimani/Shahsavari 2013/1392), an EBA cemetery consisting of several burial chambers was excavated. The vessels found as part of the grave inventories were associated with pottery, but also with jewellery as well as rare metal objects – again, as it has been seen at Shahdād – being indicative for a connection of the objects to religious/otherworldly beliefs. Second, their appearance in combination with noticeable, that is prestigious goods as jewellery and weapons made from rare elements, speaks for a certain, if not high prestige (= symbolic value) of some of the chlorite vessels. With regard to the interplay of their distribution (mainly graves) and association (grave goods, precious objects), their desirability seems to have resulted from the vessels' religious and symbolic meanings.<sup>64</sup> Furthermore, their greater distribution (administrative/economic contexts, workshop and graves) in combination with their quantity (larger amounts seem only to occur in manufacturing areas and burials, while not every burial yields stone vessel) makes

it plausible to assume, that the objects' accessibility was probably not too restricted.<sup>65</sup> Still, not all parts of the Jiroft Culture were capable or willing to use chlorite objects produced by specialised craftspeople for their social strategies. What follows from this observation is that the most sophisticated vessels incorporated the meanings of goods of status or prestige, used only by certain groups. Although it would be interesting to know, whether the groups linked to the symbolic use of chlorite vessels had a special rank within the society of ancient Jiroft, this question can only be answered by further investigations<sup>66</sup> or textual accounts (that is 'Immaterial Data') written locally, which are up to date still missing.<sup>67</sup>

Outside of Southeast Iran, in South Mesopotamia, chlorite vessels are – if a specific context can be identified – known mostly from temples and elite burials, dating to the EBA, especially the later Early Dynastic and Akkadian period (approximately from 2650 to 2100 BCE). For example, at the cities of Nippur and Ur (*fig. 6*), these objects are reported from the excavations of temples, where they were most probably presented by local rulers and other high-ranking persons as votive objects to the gods<sup>68</sup> (Potts 1989, 126 f.). Related chlorite

<sup>65</sup> By determining its **accessibility**, an object's distribution and quantity may give hints on who exactly desired the artefact in question as well as who had the means to accumulate it (see part 2 and footnote 32). Taken together, the two variables accessibility and desirability help to understand an object's value(s) by answering two questions in one: Who desired any given artefact for what purpose?

<sup>66</sup> According to the archaeological evidence coming mainly from burials it can be assumed, that people having the vessels in their graves had a somewhat higher authority or at least social potential, as the objects are not distributed evenly and because they especially occur in quantitatively striking burials.

<sup>67</sup> Although textual sources as part of foot no. 2 are missing from the chlorite vessels' supposed place of origin the same is not true for sites in South Mesopotamia, where some of these vessels are found within the region's archaeological record (see footnote 68)

<sup>68</sup> For example, a fragment of an 'Intercultural Style' chlorite vessel (not from Nippur), depicting the fight between a snake and a leopard, also known from various objects from the Jiroft region (see Madjidzadeh 2003/1382), bears the inscription of Rimush, one of the kings of the Akkadian empire (Potts 1993, 386; Aruz 2003, 336, No. 233). Inscriptions like this may be understood as information belonging to the 'Immaterial Data' needed to reconstruct an object's past values and meanings. While not being directly concerned with the vessels' production and use, the information carved into them, as it is the case of the above example, still allows for

<sup>64</sup> An artefact's distribution and association help to determine its **desirability**, answering the question why an object was desired (see part 2 above and footnote 31).

vessels were discovered inside some of the most spectacular burials from the so-called Royal Cemetery of Ur (Woolley 1934). The latter is an enormous necropolis, containing single burials but also astonishingly rich tombs, dubbed by archaeologists as 'royal', dating to around 2500 BCE. South of Nippur and Ur, on the island of Tarut in the Persian Gulf and to the west of the Jiroft region, a large number of chlorite objects was recovered from EBA cist graves (Masry 1997, 98; Kohl 1986; Potts 1993). The above examples illustrate the predominant occurrence of chlorite vessels in burial contexts outside of the Jiroft Culture. Therefore, they were most likely bearing some kind of religious meaning, although in the 3<sup>rd</sup> mill. BCE chlorite was also used for the production of symbolic objects such as votive offerings or goods of status and prestige. These reconstructed, relative values are in accordance with those identified in Southeast Iran, although there are some important differences, as it should be expected because of the varying value-systems of different social groups or cultures. For instance, in Southeast Iran, there is a big emphasis on the local production of the vessels, satisfying both an internal as well as external (for example Nippur or Ur) demand, which adds a level of economic value to these objects. The settlement pattern observed by the SOJAS that seems to have been built around a ResourceComplex in which chlorite products had a certain importance, and the attestation of a chlorite artefact in an administrative context, where it was probably inventoried, stored or distributed, both underscore their socio-cultural significance for the local population during the EBA. According to the available archaeological and material data, this significance was generated mostly by economic, religious and symbolic meanings and values, attached to the vessels.

To get a better idea of the significance the chlorite products had for the development of the EBA societies and the processes that caused the local population to attribute specific meanings and values to these products, the project 'Stones from the South' also includes ethnographic field studies

as mentioned above. These provide valuable immaterial data in accordance with the model explained and argued for in this article.<sup>69</sup> Of course, these ethnographic observations are rooted in the present and not in the EBA. So, it is necessary to stress once more what these observations can provide and what they cannot offer. They cannot provide a precise picture that resembles the reality in the past. According to C. Geertz anthropology is actually never able to provide a clear picture of reality but only interpretations (Geertz 1973, 16). What we strive for instead, is to provide analogies, which might allow for clues to achieve a better understanding of the archaeological data by careful abstraction. Being aware of this basic limitation, ethnography can provide valuable information to describe an object like the chlorite vessels in this example as 'thick' as possible (Geertz 1973, 3–33).

In fact, it seems that cultural and social dynamics are responsible for the emergence of material resources, through which societies emerge, are reproduced or become subject to change. A resource is not chosen randomly by a society and a society is not randomly shaped by the use of a resource. Instead, specific configurations of various elements cause a resource to become socially important and thereby initiating cultural and social change. Chlorite has been one of the more important minerals and hence had a determinative effect on the cultural and economic life in the region in the past. However, during the anthropological fieldwork in the area, it became more and more apparent that chlorite has no longer a significant importance in the region today. Nowadays, other mineral resources are important, namely chromite and, relatively recently, garnet (*fig. 7*). So, mineral resources still, or maybe it is more appropriate to say again, play an important role in the region, whose available resources and natural environment has hardly changed since the Bronze Age. Anthropology can examine the actual meaning and value that people attribute to these minerals, as well as the underlying social structures and relationships, which are related to the establishment of this ResourceComplex. While neither

---

a connection of the objects to a royal or elitist sphere and therefore shedding light on the question for whom (and in which historic context) these vessels may have had a special meaning.

---

69 All information derived from ethnographic studies is part of our model's foot no. 2 (see part 2 above).



**Fig. 7.** Garnet from the Jiroft area, prior to processing (photo: Wulf Frauen).

the material (chromite and garnet instead of chlorite) nor the uses of the resource are identical, we can understand some underlying dynamics. These might have been similar in the past and gave a mineral resource a social function within the region. Ultimately, this provides an analogy, which allows for an accurate understanding of those processes and structures, which are necessary for the emergence and activation of such complexes and consequently for the process of attributing value and meaning to a certain resource and the objects made of it. Although the minerals and objects might not be identical, their role in society is similar – at least to some extent. By understanding how the use of chromite and garnet shapes the society today, it is possible to get clues of how and why the society was shaped hundreds or thousands of years ago by different resources.

The precise context in which objects are embedded, and the processes that lead to their valuation can be studied today to understand the dynamics in the past. An example would be the use of garnet which might – according to our theoretical understanding and the ethnographic observations made in the field – be understood as a non-utilitarian good. Interestingly enough, the investigation showed that the people of the study region only started using or mining the garnet a few years ago. The reason is simple: It had always been in the region, it was easily accessible, and there seems to have been no special desire for it. In other words: According to the theoretical assumptions given by Simmel, which we explained in the first part and on which this article relies to some extent, it was ‘worthless’. This only changed when the region got in touch with areas far away,

and the locals recognised that these people were highly interested in the garnet. The reason for this interest can be given with Simmel and our theoretical framework: for the non-locals it was from far away, exotic and therefore desirable for social strategies involving symbolic ways of communication. The same could have been the case with other minerals like chlorite a long time ago. It is not very likely that the local population was overly interested in this material since it was ‘right next door’.<sup>70</sup> But as soon as contacts were established with areas lacking this material during the 3<sup>rd</sup> mill. BCE, the Jiroft Culture emerged and flourished in Iran.

This idea corresponds with some archaeological findings as for example given by P. L. Kohl who states that in earlier periods rather simple objects like ‘small beads and rough open vessels were carved from chlorite’ while the famous ‘Intercultural Style’ vessels dominated later, namely in the mid-3<sup>rd</sup> mill. (Kohl 1978, 468). In the same article Kohl states that this seems to have significantly changed the value and therefore the meaning attributed to the chlorite objects (as well as to the resource itself) giving his interpretation that ‘[e]xchange values replaced use values’ (Kohl 1978, 468). Kohl here stresses the importance of exchange for the transformation of cultural systems – an understanding that emerged in archaeology as well as in ethnology almost simultaneously by the time Kohl’s important article ‘The Balance of Trade in Southwestern Asia in the Mid-Third Millennium B.C.’ was published. The author himself directly states this on the first page of his article (Kohl 1978, 463), which shows that this understanding is important for him since this is apparently how he makes sense of these cultural changes. Here, we would like to change the perspective from the exchange and social relations in a broader sense to the objects (vessels) themselves and the material (chlorite) they were made of. This does not only serve the objective of our article but also allows for further interpretation. The examples from the Jiroft region allow us to look at resources, in this case, garnet and

<sup>70</sup> For this, see also the ‘Intercultural Style’ chlorite vessels’ ‘moderate’ value, as based on their complexity of procurement, that is foot no. 3, above.

chlorite, from a constructivist perspective. This means that the value and therefore meaning attributed to the objects made from this resource can only be understood or, in the case of chlorite, be reconstructed by understanding ‘that something cannot be considered a resource ‘by nature’ but through its place and meaning in a specific context’ (Hardenberg et al. 2017, 14). In the case of chlorite as well as other mineral resources and the goods made of them, which can be understood as non-utilitarian, this becomes obvious since it is very rarely self-evident why a certain mineral resource gains social relevance in a broader sense due to its unclear function. However, in the theoretical part of this article, it was argued that prestigious goods are material goods, which are considered to be particularly valuable and therefore can contribute to their owner’s reputation. So why are some stones considered to be valuable and, therefore, are turned into objects that require a high degree of craftsmanship, while others just remain stones, which are, if used at all, just manufactured into ‘rough open vessels’, as it was the case with chlorite in earlier periods in the region according to Kohl – only to become a crucial factor in a hypothetically enormously influential culture some centuries later? In the theoretical part of our article, it was argued that objects of rare materials have a particularly high degree of prestige, further elaborating this premise by referring to Simmel who defines value as the overcoming, the sacrifice, that the desiring subject is willing to invest in order to remove the distance between him and the desired object (Simmel 1930, 13). The problem with these theoretical assumptions and our case study is that chlorite is not really an especially rare material in the region – the *Encyclopaedia Iranica* describes it as ‘widely available in Persia and easily worked’ (Kohl 1991, 494). So, at this point, it might be necessary to refer once more to our SFB’s understanding of resources and to the assumption that a (valuable) resource can actually never be self-evident since it always depends on the cultural context (Hardenberg et al. 2017, 14). Hardenberg and others rightfully remark that this context can shift as soon as ‘new social contacts emerge’ (Hardenberg et al. 2017, 15). Given the explanations above it becomes obvious that the establishment of new social contacts can result in a

cultural act of value construction (or re-valuation) since resources are subject to cultural-specific ascriptions of meaning, as S. Klocke-Daffa rightfully points out (Klocke-Daffa 2017, 254). Thus, it seems possible that the strong desire for the chlorite of people from regions like Mesopotamia caused a cultural re-valuation in the Jiroft area. Also, Kohl touches this idea when he wonders about the fact that the chlorite objects were manufactured locally in the Jiroft region, instead of just being transported as raw material, which at first glance might have made more sense as the vessels could break during transport. He then concludes that ‘the fact that luxury articles, like the carved chlorite vessels, were produced in far-distant lands increased their value and made such trade all more attractive’ (Kohl 1975, 31). As right as Kohl possibly is, it should be added that his emphasis on trade and trade-relations is too one-dimensional. Resources and the use of resources are specific for every cultural context, and this context possibly changed due to the establishment of interregional contacts. These cannot be reduced to trade but might have included the exchange of ideas – like the idea that chlorite possesses a certain value, which might have resulted in the chlorite vessels being used in the Jiroft region as goods of luxury and in religious contexts. Not only did this external contact establish or at least strengthen the ResourceComplex around the chlorite, it possibly also had an influence on a ResourceCulture, which started to attribute a certain value and meaning to the chlorite and the chlorite vessels, which then became essential to its very cultural identity. So, after all, we would like to suggest that, by looking at the value and therefore the meaning of a certain object like the chlorite vessels in our example, the specific cultural valuation of the resource the object is made of should also be taken into consideration.

Returning to the contemporary example of the garnet, which demonstrates how – and how quickly – a previously not important (or rather worthless) material becomes part of the cultural life of people and finally also of their cultural identity. Only a couple of years after the emergence of garnet as a socially significant resource for the study region, people are wearing garnet-rings or use pictures of garnet as their WhatsApp-wallpaper – astonishing evidence for the fact that a resource and





**Fig. 8.** A shrine to the south of Jiroft, showing the use of 'donut-shaped' stones (photos: Mohammad Karami).

the objects made of it can shape the cultural identity of a region.<sup>71</sup>

In fact, the exploitation of certain stones has not stopped until recent times and is not limited to economic benefits for the region. It appears stones even preserved their performance and preference in religious functions. Examples for this are the pierced 'donut-shaped' stones that pile up in shrines as votive objects today (*fig. 8*). To sum up, each productive activity of humans has its own ResourceComplex. Several facts and elements are formed around a complex. We believe that cultural anthropology must investigate various facts of a single complex in the first step before any interpretation of cultural meaning and value of objects becomes possible. That is why we the model presented above was elaborated to assess archaeological finds in cultural anthropology.

<sup>71</sup> This finding may also explain the striking dichotomy between the chlorite vessels' many differentiated and even prestigious values attested within their archaeological contexts (foot no. 1) as opposed to their 'moderate' production-based value derived from their material aspects (foot no. 3): It was only when an external demand occurred that new levels of value and meaning, like prestigious and economic ones, were tied to the objects by the local population of Southeast Iran.

#### **Part 4 – Conclusions and Summary (by M. Karami and W. Frauen)**

##### **The (Re-) Construction of Meanings and Values – A Summary**

Anthropology's main objective is to empower silent data in order to obtain the optimal amount of information needed for the understanding of human societies, both past and present. Such information encompasses, among others, object-based meanings and values. The two dimensions, meaning and value, tend to encompass many levels, or nuances, amalgamating themselves<sup>72</sup> in any given object simultaneously, while being assessed differently by different socio-cultural groups across time and space. As many of the thoughts and factors linked to their evaluation as well as devaluation do not leave behind clear traces in the archaeological record, it is rather difficult to reconstruct a consistent picture of an ancient artefact's meaning and value. Furthermore, it has to be kept in mind

<sup>72</sup> As described in the first, theoretical part of the present article, object-based meanings and values are indeed, while not per se identical, inseparably attached to each other. They may be seen as two sides of the same coin in the human endeavour to construct social reality.

that the reconstruction of the importance linked to an object, as hermeneutic interpretations in anthropology in general, must always be considered relative. However, it is argued in this article that the dilemma surrounding this issue can at least be solved partially in a plausible and systematic way.

From an archaeological point of view, the comprehension of meanings and values of past artefacts is closely tied to their archaeological contexts. This is why close attention must be paid to even the smallest of details when documenting ancient records, which are, most of the times, destroyed or heavily altered during the process. Still, the question about an artefact's original significance cannot (or should not) be answered by archaeological information alone: Approaching the recognition of different levels of object-based importance in ancient societies, the employment of a multitude of datasets, methods and scientific disciplines seems advantageous. Following this idea, a multi-causal model on the (re-) construction of meanings and values from the archaeological record is proposed.

This model stands on three 'feet', that is three different sets of data gathered with different methods taken from different disciplines. These datasets are: Contextual Data, Immaterial Data and Material Data. Constituted and supplied by the field of archaeology, Contextual Data seeks for the ancient contexts, distributions, quantities and associations of the object in question. For this, the Immaterial Data provides oral traditions, historical texts and pictorial information as well as ethnographical analogies. Equally important, the Material Data is concerned with the artefact's material properties, also encompassing external features like shape or style. Naturally, all these types of data have their own shortcomings just as the methods employed and the disciplines connected have their respective limitations. However, the idea is that these datasets (or more precisely, the insights gained from them) do not only have their disadvantages but also their respective advantages and strengths. They can supplement each other to help anthropologists to get a clearer picture. For example, ethnography can provide analogies through observations in the present that might provide hints to interpret the archaeological record. In short, the different 'feet' of the model

serves both as supplements as well as modifiers to each other.

The presented concept tries to avoid the isolation of the object from its original systemic context, but considers it as a socio-cultural resource, lying at the centre of a network of human knowledge and practices as well as other objects. In this regard, it is proposed to take SFB 1070's understanding of resources (for example artefacts) as being part of a ResourceComplex into account. This understanding states that resources never appear alone but only in combination with each other, embedded in social networks and cultural contexts. In this respect, the SFB's concept can help to generate further analogies, useful for the proposed model. Moreover, the idea that resources are related to cultural ideas enables us to use the material itself as an analytic category, which can give us hints about cultural valuations and developments. To sum up, the model presented attempts to make the most of any given data linked to ancient objects, using both different scientific approaches and disciplines, in order to plausibly, yet relatively, reconstruct their (possible) meanings and values.

A small case study from Southeast Iran is intended to show the model in action: As the study's objects of focus, the 'Intercultural Style' chlorite stone vessels, dating to the Early Bronze Age and being distributed from Baluchistan to Mesopotamia, were selected. By comparing the vessels' find spots in Mesopotamia and the greater Jiroft region, it is shown that this type of artefacts can be discovered in different archaeological contexts, together with different associations as well as quantities. In Southeast Iran, the vessels are recovered in large numbers from tombs, administrative complexes and domestic or workshop contexts, while simultaneously, in South Mesopotamia they only occur in small quantities mainly in elitist graves or religious contexts. The findings of unfinished vessels and workshop areas in Southeast Iran hint towards their production, especially during the second half of the 3<sup>rd</sup> mill. BCE when the local Jiroft Culture emerged. Furthermore, considering the artefacts as an important socio-cultural resource and putting them into the larger framework of inter-cultural contacts between Iran and Mesopotamia – together with all the contextual,

immaterial and material information collected – it becomes possible to identify certain meanings and values related to the objects at their place of origin: It seems, that during the Early Bronze Age, the importance of ‘Intercultural Style’ chlorite vessels within the Jiroft region originated from their value as goods of prestige, that is their symbolic values, but also from religious as well as economic meanings.

This contribution hopefully provides a useful tool for the reconstructing of meanings and values tied to ancient objects from the archaeological record. Still, even this multi-causal model can be seen as an ‘interpretation of interpretations’. Accordingly, one might end up with nothing more than another interpretation of a past reality and not the reality itself. While this must be understood as an overall disadvantage, especially within the field of archaeology, the above model always tries to go past these limitations and, at its core, strives to find the most plausible interpretation of them all.

**Mohammad Karami**

University of Tübingen  
SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
mohammad.karami@uni-tuebingen.de

**Wulf Frauen**

University of Tübingen  
SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
wulf-marten.frauen@uni-tuebingen.de

**Simon Herdt**

University of Tübingen  
SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
simon.herdt@uni-tuebingen.de

**Steve Faust**

University of Tübingen  
SFB 1070 RESOURCECULTURES  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen  
steve.faust@student.uni-tuebingen.de

**Bibliography**

- Artioli 2010*: G. Artioli (ed.), *Scientific Methods and Cultural Heritage. An Introduction to the Application of Materials Science to Archaeometry and Conservation Science* (Oxford 2010).
- Aruz 2003*: J. Aruz, ‘Intercultural Style’ Carved Chlorite Objects. In: J. Aruz/R. Wallenfels (eds.), *Art of the First Cities. The Third Millennium B. C. from the Mediterranean to the Indus* (New York 2003) 325–346.
- Asher 1961*: R. Asher, *Analogy in Archaeological Interpretation*. *Southwestern Journal of Anthropology* 17, 1961, 317–325.
- Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. K. Scholz/J. Staecker, *ResourceCultures – A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies*. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (eds.), *Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution, and Consumption in Late Prehistory and Early History*. *Archaeolingua* 35 (Budapest 2015) 39–49.
- Bernbeck 1997*: R. Bernbeck, *Theorien in der Archäologie*. UTB 1964 (Tübingen 1997).
- Bernbeck 2009*: R. Bernbeck, *Wertschöpfungstheorien von Marx und Mauss zu Baudrillard und Bourdieu*. In: B. Hildebrandt/C. Veit (eds.), *Der Wert der Dinge – Güter im Prestigediskurs. ‘Formen von Prestige in Kulturen des Altertums’*. *Graduiertenkolleg der DFG an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Münchner Studien zur Alten Welt* 6 (München 2009) 29–72.

- Bernbeck/Müller 1996*: R. Bernbeck/J. Müller, Prestige und Prestigegüter aus kulturanthropologischer und archäologischer Sicht. In: J. Müller/R. Bernbeck (eds.), Prestige – Prestigegüter – Sozialstrukturen. Beispiele aus dem europäischen und vorderasiatischen Neolithikum. Archäologische Berichte 6 (Bonn 1996) 1–28.
- Bourdieu 1987*: P. Bourdieu, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1066 (Frankfurt am Main 1987).
- Burmeister 2009*: S. Burmeister, 'Codierungen/Decodierungen'. Semiotik und die archäologische Untersuchung von Statussymbolen und Prestigegütern. In: B. Hildebrandt/C. Veit (eds.), Der Wert der Dinge – Güter im Prestigediskurs. 'Formen von Prestige in Kulturen des Altertums'. Graduiertenkolleg der DFG an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Münchner Studien zur Alten Welt 6 (München 2009) 73–102.
- Bussmann 2018*: R. Bussmann, Egyptian Archaeology and Social Anthropology (Oxford 2018).
- Carr/Neitzel 1995*: C. Carr/J. E. Neitzel (eds.), Style, Society, and Person. Archaeological and Ethnological Perspectives. Interdisciplinary Contributions to Archaeology (Boston 1995).
- Conkey/Hastorf 1990*: M. W. Conkey/C. A. Hastorf (eds.), The Uses of Style in Archaeology. New Directions in Archaeology (Cambridge 1990).
- Crook 2019*: P. Crook, Approaching the Archaeology of Value. A View from the Modern World, Post-Medieval. Archaeology 53, 2019, 1–20.
- Deetz 1988*: J. Deetz, History and Archaeological Theory. Walter Taylor Revisited. American Antiquity 53, 1988, 13–22.
- Dubiel 2008*: U. Dubiel, Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich (Göttingen 2008).
- Dumont 1970*: L. Dumont, Homo Hierarchicus. An Essay on the Caste System. The Nature of Human Society Series (Chicago 1970).
- Dumont 2013*: L. Dumont, On Value. The Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, 1980. HAU, Journal of Ethnographic Theory 3, 2013, 287–315.
- Edwards/Vandenabeele 2012*: H. G. M. Edwards/P. Vandenabeele (eds.), Analytical Archaeometry. Selected Topics (Cambridge 2012).
- Eggert 2001*: M. K. H. Eggert, Prähistorische Archäologie. Konzepte und Methoden. UTB 2092 (Tübingen 2001).
- Eskandari 2019/1398*: N. Eskandari, Arzyābī Mojaddad-e Mohāvattēh-ye Šahdād bar Pāyeh-ye Moṭāl'eh-ye Gūrhā, Ašyā-ye Sangī va Sofāl. Pažūheš Hāye Bāstān Šenāsī Irān 21, 2019/1398, 61–78.
- Geertz 1973*: C. Geertz, The Interpretation of Cultures. Selected Essays (New York 1973).
- Gingrich/Palmberger 2014*: A. Gingrich/M. Palmberger, Qualitative Comparative Practices. Dimensions, Cases and Strategies. In: U. Flick (ed.), The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis (London 2014) 94–108.
- Graeber 1996*: D. Graeber, Beads and Money. Notes Toward a Theory of Wealth and Power. American Ethnologist 23, 1996, 2–24.
- Graeber 2001*: D. Graeber, Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams (New York 2001).
- Grimm/Grimm 1854*: J. Grimm/W. Grimm, Deutsches Wörterbuch 1 (Leipzig 1854).
- Grimm/Grimm 1960*: J. Grimm/W. Grimm, Deutsches Wörterbuch 14 (Leipzig 1960).
- Hahn 2014*: H. Hahn, Die Sprache des Glanzes. Wert und Werte als Kontexte von Gold. In: H. Meller/R. Risch/E. Pernicka (eds.), Metalle der Macht – Frühes Gold und Silber. 6. Mitteldeutscher



- Archäologentag vom 17. bis 19. Oktober 2013 in Halle (Saale). Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 11/I (Halle/Saale 2014) 21–32.
- Hahn 2016*: H. Hahn, Der Eigensinn der Dinge. Warum sich Objekte in bestimmten Momenten anders verhalten, als sie es sollten. *helden. heroes. héros.* 1, 2016, 9–15.
- Hakemi 1997*: A. Hakemi, Shahdād. Archaeological Excavations of a Bronze Age Center in Iran. Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Reports and Memoirs 27 (Rome 1997).
- Hardenberg 2017*: R. Hardenberg, Dynamic Correspondences. ResourceCultures. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017) 25–34.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‘Resource Turn’. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017) 13–24.
- Herrmann 1994*: B. Herrmann (ed.), Archäometrie. Naturwissenschaftliche Analyse von Sachüberresten. Eine praktikumsbegleitende Veröffentlichung aus dem Arbeitskreis Umweltgeschichte der Georg-August-Universität Göttingen (Berlin 1994).
- Hildebrandt 2009*: B. Hildebrandt, Einleitung. In: B. Hildebrandt/C. Veit (eds.), Der Wert der Dinge – Güter im Prestigediskurs. ‘Formen von Prestige in Kulturen des Altertums’. Graduiertenkolleg der DFG an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Münchner Studien zur Alten Welt 6 (München 2009) 7–28.
- Hildebrandt/Veit 2009*: B. Hildebrandt/C. Veit (eds.), Der Wert der Dinge – Güter im Prestigediskurs. ‘Formen von Prestige in Kulturen des Altertums’. Graduiertenkolleg der DFG an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Münchner Studien zur Alten Welt 6 (München 2009).
- Hodder 1986*: I. Hodder, Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology (Cambridge 1986).
- Hodder et al. 1995*: I. Hodder/M. Shanks/A. Alexandri/V. Buchli/J. Carman/J. Last/G. Lucas (eds.), Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past (London 1995).
- Inizan et al. 1992*: M.-L. Inizan/H. Roche/J. Tixier, Technology of Knapped Stone. Followed by a Multilingual Vocabulary (Arabic, English, French, German, Greek, Italian, Russian, Spanish). *Préhistoire de la pierre taillée* tome 3 (Paris 1992).
- Klocke-Daffa 2017*: S. Klocke-Daffa, ResourceComplexes, Networks, and Frames. The Sambatra in Madagascar. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 5 (Tübingen 2017) 253–268.
- Kluckhohn 1967*: C. Kluckhohn, Values and Value-Orientations in the Theory of Action. In: T. Parsons/E. A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action* (Cambridge 1967) 388–433.
- Kohl 1975*: P. L. Kohl, Carved Chlorite Vessels. A Trade in Finished Commodities in the Mid-Third Millennium. *Expedition Magazine* 18, 1975, 18–31.
- Kohl 1978*: P. L. Kohl, The Balance of Trade in Southwestern Asia in the Mid-Third Millennium B.C. *Current Anthropology* 19, 1978, 463–492.
- Kohl 1986*: P. L. Kohl, The Land of Dilmun. Changing Cultural and Economic Relations during the Third to Early Second Millennia B.C. In: S. H. A. Khalifa/M. Rice (eds.), *Bahrain through the Ages. The Archaeology* (London 1986).
- Kohl 1991*: P. L. Kohl, Chlorite. *Encyclopædia Iranica* Volume V, 1991, 494–495, <<https://www.iranicaonline.org/articles/chlorite-pers>> (last access 6.11.2020).

- Lamberg-Karlovsky 1970*: C. C. Lamberg-Karlovsky, Excavations at Tepe Yahyā, Iran, 1967–1969. Progress Report 1. American School of Prehistoric Research. Harvard University. Bulletin 27–1 (Cambridge/Massachusetts 1970).
- Lamberg-Karlovsky 1974*: C. C. Lamberg-Karlovsky, Urban Interaction on the Iranian Plateau. Excavations at Tepe Yahyā 1967–1973. Albert Reckitt Archaeological Lectures 1973 (London 1974).
- Lamberg-Karlovsky 1988*: C. C. Lamberg-Karlovsky, The ‘Intercultural Style’ Carved Vessels. *Iranica Antiqua* 23, 1988, 45–95.
- Lamberg-Karlovsky/Tosi 1973*: C. C. Lamberg-Karlovsky/M. Tosi, Shahr-i Sokhta and Tepe Yahyā. Tracks on the Earliest History of the Iranian Plateau. *East and West* 23, 1973, 21–53.
- Madjidzadeh 2003/1382*: Y. Madjidzadeh, Ğiruft. Kuhantarīn Tamaddun-i Šarq (Tiehrān 2003/1382).
- Madjidzadeh 2007/1386*: Y. Madjidzadeh, Gozāreshšī Kūtāh az Panjomīn Fassl-e Ĥafriyāt-e Bāstān Šenāk-hkti dar Mohhavetteh-hāye Konār Šandal va Ğurestān-hāye Mahḥttūtābād va Qaleh Kūchčik, Jiroft, 1385. Gozāreshš hāye Bāstān Šenāsi. *Majmou‘eh Maghqālāt-e Nohomīn Gerdehamāiee Sālāneh-ye Bāstān Šenāsi Irān* 1, 2007/1386, 462–472.
- Madjidzadeh 2013/1392*: Y. Madjidzadeh, Āstār-e Ganjīneh-ye Jiroft (Teheran 2013/1392).
- Majidzadeh/Pittman 2008*: Y. Majidzadeh/H. Pittman, Excavations at Konar Sandal in the Region of Jiroft in the Halil Basin. First Preliminary Report (2002–2008). *Iran* 46, 2008, 69–103.
- Marchesi 2016*: G. Marchesi, Object, Images, and Text. Remarks on Two ‘Intercultural Style’ Vessels from Nippur. In: T. E. Balke/C. Tsouparopoulou (eds.), *Materiality of Writing in Early Mesopotamia. Materiale Textkulturen* 13 (Berlin 2016) 95–108.
- Masry 1997*: A. H. Masry, Prehistory in Northeastern Arabia. The Problem of Interregional Interaction (London 1997).
- Mathieu 2002*: J. R. Mathieu (ed.), *Experimental Archaeology. Replicating Past Objects, Behaviors, and Processes*. BAR International Series 1035 (Oxford 2002).
- Miller 2007*: H. M.-L. Miller, *Archaeological Approaches to Technology* (London 2007).
- Miller 2008*: H. M.-L. Miller, Issues in the Determination of Ancient Value Systems. The Role of Talc (Stea-tite) and Faience in the Indus Civilization. In: E. Olijdam/R. H. Spoor (eds.), *Intercultural Relations Between South and Southwest Asia. Studies in Commemoration of E.C.L. During Caspers (1934–1996)*. BAR International Series 1826 (Oxford 2008) 145–157.
- Millson 2010*: D. C. E. Millson, *Experimentation and Interpretation. The Use of Experimental Archaeology in the Study of the Past* (Havertown 2010).
- Mommsen 1986*: H. Mommsen, *Archäometrie. Neuere naturwissenschaftliche Methoden und Erfolge in der Archäologie*. Teubner-Studienbücher (Stuttgart 1986).
- Parsons 1953*: T. Parsons, A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification. In: R. Bendix/S. M. Lipset (eds.), *Class, Status and Power. A Reader in Social Stratification* (Glencoe 1953) 92–128.
- Parsons et al. 1967*: T. Parsons/E. A. Shils/J. Olds, Systems of Value-Orientations. In: T. Parsons/E. A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action* (Cambridge 1967) 159–189.
- Paul et al. 2002*: H. Paul/H. Henne/H. Kämper/G. Objartel, *Deutsches Wörterbuch. Bedeutungsgeschichte und Aufbau unseres Wortschatzes* (Tübingen 2002).
- Peregrine 1996*: P. N. Peregrine, Ethnology Versus Ethnographic Analogy. A Common Confusion in Archaeological Interpretation. *Cross-Cultural Research* 30, 1996, 316–329.
- Pfälzner 2001*: P. Pfälzner, Haus und Haushalt. Wohnformen des dritten Jahrtausends vor Christus in Nordmesopotamien. *Damaszener Forschungen* 9 (Mainz am Rhein 2001).

- Pfälzner/Soleimani 2017*: P. Pfälzner/A. Soleimani, The ICAR-University of Tuebingen South-of-Jiroft Archaeological Surveys (SOJAS). Results of the First Season 2015. AMIT 47, 2017, 103–140.
- Pfälzner et al. 2019*: P. Pfälzner/A. Soleimani/M. Karami, SOJAS 2015–2018. A Résumé of Four Seasons of Archaeological Survey South of Jiroft, Archaeology. Journal of the Iranian Center for Archaeological Research 2, 2019, 107–124.
- Pollock 1983*: S. Pollock, The Symbolism of Prestige. An Archaeological Example from the Royal Cemetery of Ur (Ann Arbor 1983).
- Potts 1989*: D. T. Potts, Foreign Stone Vessels of the Late Third Millennium B.C. from Southern Mesopotamia. Their Origins and Mechanisms of Exchange. Iraq 51, 1989, 123–164.
- Potts 1993*: D. T. Potts, Patterns of Trade in Third-Millennium B.C. Mesopotamia and Iran. World Archaeology 24, 1993, 379–402.
- Roe 1995*: P. G. Roe, Style, Society, Myth, and Structure. In: C. Carr/J. E. Neitzel (eds.), Style, Society, and Person. Archaeological and Ethnological Perspectives. Interdisciplinary Contributions to Archaeology (Boston 1995) 27–76.
- Roßberger 2015*: E. Roßberger, Schmuck für Lebende und Tote. Form und Funktion des Schmuckinventars der Königsgruft von Qatna in seinem soziokulturellen Umfeld. Qatna-Studien 4 (Wiesbaden 2015).
- Sackett 1977*: J. R. Sackett, The Meaning of Style in Archaeology. A General Model. American Antiquity 42, 1977, 369–380.
- Schiffer 1972*: M. B. Schiffer, Archaeological Context and Systemic Context. American Antiquity 37, 1972, 156–165.
- Schnapp 2011*: A. Schnapp, Die Entdeckung der Vergangenheit. Ursprünge und Abenteuer der Archäologie (Stuttgart 2011).
- Schütz 1932*: A. Schütz, Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie (Wien 1932).
- Simmel 1930*: G. Simmel, Philosophie des Geldes (München 1930).
- Soleimani/Shahsavari 2013/1392*: A. Soleimani/M. Shahsavari (eds.), Šeš Goftār Bāstān Šenāsi va Tāriḫḫ-e Jiroft (Kerman 2013/1392).
- Stockhammer 2011*: P. Stockhammer, Von der Postmoderne zum practice turn. Für ein neues Verständnis des Mensch-Ding-Verhältnisses in der Archäologie. Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 52, 2011, 188–214.
- Thornton/Lamberg-Karlovsky 2004*: C. P. Thornton/C. C. Lamberg-Karlovsky, Tappeh Yahya und die prähistorische Metallurgie in Südostiran. In: T. Stöllner/R. Slotta/A. Vatandoust (eds.), Persiens antike Pracht. Bergbau – Handwerk – Archäologie. Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 28.11.2004–29.5.2005. Veröffentlichungen aus dem Deutschen Bergbau-Museum Bochum 128 (Bochum 2004) 264–273.
- van Straten 1994*: R. van Straten, An Introduction to Iconography. Documenting the Image 1 (Yverdon, Switzerland 1994).
- van Wijngaarden 1999*: G.-J. van Wijngaarden, An Archaeological Approach to the Concept of Value. Mycenaean Pottery at Ugarit (Syria). Archaeological Dialogues. A Journal for Debating Contemporary Archaeology 6, 1999, 2–23.
- van Wijngaarden 2002*: G.-J. van Wijngaarden, Use and Appreciation of Mycenaean Pottery in the Levant, Cyprus and Italy (1600–1200 BC). Amsterdam Archaeological Studies 8 (Amsterdam 2002).
- Veblen 1971*: T. Veblen, Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen (München 1971).

*Vidale 1992*: M. Vidale, *Produzione artigianale protostorica. Etnoarcheologia e archeologia* (Padova 1992).

*Wagner 2007*: G. A. Wagner (ed.), *Einführung in die Archäometrie* (Berlin 2007).

*Weber 2009*: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe Band I/22–4* (Tübingen 2009).

*Woolley 1934*: L. Woolley, *Ur Excavations, Volume 2: The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated Between 1926 and 1931* (London 1934).





Deepak Kumar Ojha

## Use of *Satsang* for Individual Well-Being and Institution Building

### Reflections from Govardhan Peetham of Puri

Keywords: *satsang*,<sup>1</sup> religious speech, *guru-shishya parampara*, institution building, Govardhan Peetham

#### Acknowledgements

This paper is an outcome of the research work that was supported by the Collaborative Research Centre 1070 RESOURCECULTURES and the German Research Council (DFG), and I thank Prof. Dr. Roland Hardenberg, Director Frobenius Institute and Managing Director, Institute for Ethnology of the Goethe University Frankfurt for his continuous guidance, comments, remarks and constructive suggestions for the improvement of this paper. I am also thankful for the anonymous reviewers for their comments on an earlier version of the manuscript.

#### Summary

The use, significance and impact of religious resources in various communities are interesting areas of study for many scholars. One of the major religious resources of prime importance to many religious institutions in several parts of India is known as *satsang*. It is a sacred activity, and it means sitting together with an enlightened

person or guru (teacher) who usually gives a short speech generally referring to sacral texts aiming towards the well-being of man and society. The present paper engages with this religious specific local practice of *satsang* and argues that it has a positive impact in binding individuals into a single moral community as well as contributing for the survivability and development of religious institutions. The paper highlights *satsangs* given by Shankaracharya in Govardhan Peetham of Puri and describes how it works as a resource for its sustaining, popularity and financial growth of the institution.

#### Zusammenfassung

Der Gebrauch, die Bedeutung und der Einfluss religiöser Ressourcen in verschiedenen Gemeinschaften sind für viele Wissenschaftler interessante Studienbereiche. Eine der wichtigsten religiösen Ressourcen, die für viele religiöse Institutionen in verschiedenen Teilen Indiens von größter Bedeutung ist, ist der *Satsang*. Hierbei handelt es sich um eine sakrale Aktivität, bei der Teilnehmer mit einer erleuchteten Person oder einem Guru (Lehrer) zusammenkommen. Dabei hält der Guru für gewöhnlich eine kurze Rede, die sich im Allgemeinen auf sakrale Texte bezieht, welche das Wohlergehen des Menschen und der Gesellschaft behandeln. Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der lokal-spezifischen religiösen Praxis des *Satsangs* und argumentiert, dass diese Praxis sich positiv auf die Teilnehmer auswirkt, indem sie Einzelpersonen zu einer moralischen

<sup>1</sup> The expressions of Odia and Indian origin are presented in italics in this chapter except for the names (individual, gods, goddesses, places and festivals). For transliteration, the English synonymous meaning of the terms is used.

Gemeinschaft verbindet und gleichzeitig zur Stabilität und Entwicklung religiöser Institutionen beiträgt. Der Beitrag beleuchtet konkret *Satsangs*, die vom Shankaracharya am Govardhan Peetham in Puri veranstaltet werden und beschreibt, wie diese als Ressource für den Erhalt, die Popularität und das finanzielle Wachstum der Institution wirken.

## Introduction

Many religious communities in India are crammed in words. Sermons, prayers, singing, creedal recitations and discussion groups make up the very being of these religious communities, and one can easily notice these activities in temples, councils, monasteries and in any other forms of religious institutions. *Satsang*, a local version of religious speech or discourse, is also one of these varieties of activities which is understood as a public oral performance or expression of thoughts that is embedded in religious content and is mostly referred from sacral texts. In contemporary time, *satsang* is highly influenced by media, and the practitioners of this are occupying prestigious positions in society. For instance, some gurus (teachers) are giving lessons on good health and quality life, some are issuing statements on social issues such as nuclear disarmament and social justice, and some are becoming political candidates (Wuthnow 2019, 1). In other words, the practitioners of *satsangs* are widely followed by many devotees in India and have an influential role in the society.

Literally, *satsang* is a combination of two root words, *sat* and *sanga*, which mean 'true' and 'community', respectively. So, *satsang* may generally be referred to as an association with the truth. According to Frisk (2002), *satsang* is a sacred action, and it means sitting together with an enlightened person who usually gives a short speech and then answers questions of the audience (Frisk 2002, 67). Goel (2008) meant *satsang* as a company of holy persons who unremittently seek for God (Goel 2008, 1). Jayaram (2019) also says that *satsang* is a spiritual or devotional activity well known to the followers of Hinduism, Buddhism, Jainism and Sikhism (Jayaram 2019, 1). Adding to this, Yogapedia (2019) emphasises that a shared

intention between group members, in context to spark spiritual insight and an agreement regarding ground rules are the standard requirements to experience *satsang*. *Satsang* is referred to meeting with an enlightened being or *satguru* (true teacher), but generally, it is a kind of programme in which teaching and meditation take place. *Satsang* also includes reading or listening to spiritual teachings and then reflecting on and discussing their meanings (Yogapedia 2019, 1). *Satsang* is used in various contexts in India. It also includes prayers, singing, music and dance, but in the present paper, I have used it as the religious speeches, talks, lectures or discourses given by a guru or speaker.

Like many other religious performances, the *satsang* also possesses a significant impact on the social and psychological life of people. Jayaram (2019) believes that *satsangs* provide people with an opportunity to keep them engaged in divine centred thoughts and actions and remain focused on their respective paths. Properly conducted *satsangs* can generate powerfully, cleansing, inspiring and purifying thought vibrations which can uplift the people who participate in them and also sanctify the place in which they are organised (Jayaram 2019, 1). Quite similar to Argyle and Beit-Hallahmi (1975) who find religious affiliation and regular church attendance are near the top of the list for most people in explaining their own happiness, Kakar (1984) also mentions that Radhasaomi's *satsang* worked as a solution to the individual's psychic need and life problems. The Radhasaomi *Satsang* Beas, also registered as Science of the Soul Centre, is an association of two million members belonging to different countries which propagates that listening and following the *sant mat* (teaching of guru) works as a method for attending peace and happiness. It also fosters a regime involving vegetarian diet, moralistic living and belief in the oneness of God with abstinence from tobacco and alcohol (Singh et al. 2014, 85). Ramsukhdas (2019) in his paper 'The Indispensability of *Satsang*' writes that with *satsang* one gets a certain kind of peace, there is a natural sweet feeling. Those aspirants who want to raise themselves from this mundane world, they too listen to discourses and have an association with spiritual truth, so that worldly delusions may leave and the

inner faculties are purified, as spiritual truths are the medicine for this life (Ramsukhdas 2019, 3).

In one way, where the *satsang* has benefited the individuals to remove mental stress and achieve happiness, it has also contributed the *satsang* givers to become socially popular, to undertake movements and develop their own institutions. The therapeutic discourses given by Sri Sri Ravi Shankar have given worldwide recognition to Art of Living, the institution founded by him in 1981. It is now a global network claiming to have a presence in over 150 countries (Jacobs 2014, 875). Mātā Amritānandamayī Devi, a female Indian guru and founder of Mātā Amritānandamayī Math, organises eighty different *satsangs* in the United States. A public spiritual programme held by Mātā Amritānandamayī Devi in 2008 at Chicago was attended by eight to ten thousand devotees (Lucia 2014, 190). Brahma Kumaris is another such institution founded by Lekhraj Kriplani and forming over 2,5 million members specialised in imparting lectures on positive thinking and stress management (Singh et al. 2014, 85). J. D. Howell (2005), who had studied Brahma Kumaris, has mentioned that they have succeeded in attracting substantial members of cosmopolitan Indonesians, including religiously well-educated Muslims (Howell 2005, 473). The present-day social media platforms, as well as the commodification of *satsangs* in multilingual transcribed formats such as compact disks, books, knowledge sheets, arts and images, have been used as important tools by the preachers to speed up the process of popularity and financial growth of their institutions.

### The Argument

With the above information in the background, the present paper argues that the *satsang* as a local form of religious speech has a positive impact on individual wellness as well as it contributes for the survivability and development of religious institutions. The paper takes the case narration of *satsangs* given by Shankaracharya in Govardhan Peetham of Puri and describes how it works as a resource for the sustaining, popularity and development of the institution. Adding to this, it also aims at understanding the teacher-student

relationship (*guru-shishya parampara* in local terms) which plays an important role in transferring the teaching, learning and knowledge of the speaker to disciples that ultimately contributes to institution building. The Govardhan Peetham, popularly known as Govardhan Matha is one of the oldest monasteries of Puri which was established 2500 years ago by Adi Shankara and is regarded as one of the four cardinal institutions of India established on the principle of *sanatana dharma*.<sup>2</sup> It also has historical connections with the Jagannath temple of Puri (Tiwari 1977, 59). According to its official website,<sup>3</sup> this institution is serving the primary duty of preaching and expressing the essence of *sanatana dharma* in India. The Shankaracharya,<sup>4</sup> who is the head of this institution, underplays the leading role to organise *satsangs* of different spiritual contents to share it among the devotees. An anthropological field study was undertaken at the Govardhan Peetham of Puri for one year in 2018 and 2019 and interviews, case studies, as well as observation techniques, were used to gather information about the impact of *satsang* given by Shankaracharya on devotees as well as maintaining *guru-shishya parampara* in the institution.

### Power of Words, Satsang and Guru-Shishya Parampara

In this section the existing literature on which the main content of the paper is based is discussed by dividing it in three parts. The first part highlights the scholarly findings and outcomes of the researchers that focus on power, force or impact of words and religious speeches. The second part elaborates the term *satsang* in its local context-specific to the Govardhan Peetham of Puri and the third part describes the meaning of *guru shishya parampara* with its relation to institution building. The localised terminology of *satsang* was linked

<sup>2</sup> *Sanatana dharma* refers to the 'eternal' or absolute set of duties or religiously ordained practices incumbent upon all Hindus.

<sup>3</sup> <[www.govardhanpeeth.org](http://www.govardhanpeeth.org)> (last access 15.12.2019)

<sup>4</sup> Shankaracharya is the official head position of Govardhan Peetham. The name of the present Shankaracharya is Nischalananda Saraswati.



with the relatively universal English term ‘religious speech’, which is understood as religiously guided public oral performance seeking a positive change on the audience. In other words, religious speech, being a powerful force aims at bringing an impact on the listeners, practitioners or followers. Bronislaw Malinowski (1965) while studying coral gardens and their magic believed that there is a real basis to the human belief in the mystic and binding power of words (Malinowski 1965, 233). He emphasised that the magical language which moves in the direction of mysticism shows creative force and pragmatic power of words. S. J. Tambiah (1968) by discussing Malinowski’s work highlights the power of words and stresses that a person gathers it from his childhood experiences. He describes:

A baby reacts to bodily discomfort with cries which attract the mother’s attention, and later the child learns that the utterance is the essence of welfare and that it acts upon the environment to satisfy its needs. Here lies the early magical attitude to words, that a name sufficiently often repeated can materialise the thing (Tambiah 1968, 186).

J. L. Austin (1980) in his work ‘How to Do Things with Words’ describes that words have ‘perlocutionary’ significance: that is they have a meaning and function other than that conveyed by the words alone. He elaborates:

Saying something will often, or even normally, produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts, or actions of the audience, or the speaker, or of the persons: and it may be done with the design, intention or purpose of producing them ... We shall call the performance of act of this kind the performance of a ‘perlocutionary’ act (Austin 1980, 101).

By adopting Austin’s point of view, Taylor (2015) discusses the use of Sanskrit verses in an oral tradition known in Hindi as *Bhagavata-katha* (divine narrative or stories about God) by the teachers in International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) (Taylor 2015, 1). This can be an additional statement to the discussion by saying that the words or language does more than just informing.

It carries impact which results in action. For instance, discourse analysts deal with three things that language allows us to do and with its connections: on saying (informing), doing (action) and being (identity) (Gee 2011, 2). It means the words or language of religious importance have the power that goes beyond just informing, tending more towards doing something and establishing identity. Schiffrin et al. (2001) also claim that the religious words can be explained and framed in three main categories: (1) anything beyond the sentence, (2) language use, and (3) a broader range of social practice that includes non-linguistic and non-specific instances of language (Schiffrin et al. 2001, 1). Some scholars have opined that every language has an impact on people and society, so religious speakers use this instrument to attract others. For instance, people use language to communicate, co-operate, help others and build things like marriages, reputations, and institutions. They also use it to lie, advantage themselves, harm people and destroy things like marriages, reputations, and institutions (Gee 2014, ix). Religious speech is, in fact, present in every human domain, and it acknowledges the fact that language has an important role in constructing reality (Bax 2011, 30). By discussing the religious speech and its impact, some studies have shown that a religious speech represents a type of persuasive discourse and, as such, both creates and reflects the ideology, and their goal is to persuade the audience of the veracity of the Christian ideology. It can have different forms and genres, such as prayers, hymns or sermons (Pernot 2006, 237). Following the claim that religious discourse is tied to persuasion and the fact that persuasion is tied to the ancient art of rhetoric (Corbett 1984, vii), Pernot (2006) argues that there is a parallel between rhetoric and religion. He supports his claim by emphasising the importance of words in religion. Words, both spoken and written, play an important role in religion; they are used (in Christian context) for addressing God, speaking about faith and God and expressing religious feelings or awareness. All of these can be perceived as rhetoric. Therefore, it is possible to say that most of the religious discourse is rhetoric in its nature (Pernot 2006, 235 f.).

In the local context of India, *satsang* does include not only the religious speech but also the

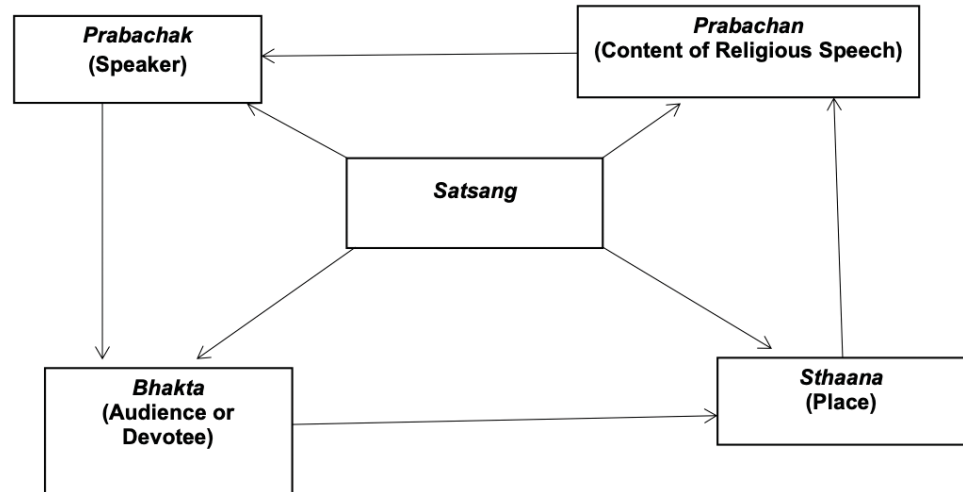


Fig. 1. Diagram of *satsang* and its elements.

entire activity of speaking, listening, role-playing supplementing the importance of hall setting. According to the Spiritual Research Foundation (2020) *satsang* is an important aspect of spiritual practice in a seeker's spiritual journey. For the more experienced seeker attending *satsang* is an opportunity to serve God and co-seekers by sharing their experiences and nurturing other seekers in their spiritual practice. It cannot be done by excluding the speaker, his or her ascetic appearance, authority, knowledge and the surrounding (Spiritual Research Foundation 2010, 1). Amartyananda (2016) also states that the idea of *satsang* rests on a favourable environment such as the presence of holy people, listening to holy scripture or music, and allows an individual to elevate his mind from one that is worldly towards a higher level of thought (Amartyananda 2016, 4). This implies that the *satsang*, as a sacred activity, requires a suitable environment or place apart from the presence of a speaker and the audience's successful completion of this activity. During the fieldwork in Govardhan Peetham, it was found out that *satsang* is composed of different important elements (fig. 1). These are: *prabachak* (the speaker), *prabachan* (the content of speech), *bhakta* (the devotee or audience) and *sthaana* (the place of *satsang*). The *prabachak* is the main speaker who delivers the *satsang* to the audience. In Govardhan Peetham, the *prabachak* is termed as Guruji (teacher) by the audience and other members of the institute. He is the person who reads, understands and carries knowledge or understanding about the contents that are based and guided by religious

scriptures. In other words, he possesses the authority to undertake the religious talk in front of devotees. In the case of Govardhan Peetham, the present Shankaracharya has taken initiation at the *peetham* and has proven his eligibility in gathering religious knowledge and turning that into actions resulting into being elected as the main speaker (fig. 2). The second important element in *satsang* is the audience, otherwise known as devotees (*bhakta* in local term) who come to the *peetham* to get a *darsan* (holy sight) of Shankaracharya and listen to his *satsang*. The third component is the content of the *satsang*, mostly based on anecdotes of gods and goddesses with moral learning and understanding. In addition to this, the place or *sthaana* in local context also underplays an important role to develop a suitable environment of spiritual inclination for undertaking teaching-learning activity. In Govardhan Peetham, the *sthaana* is locally termed as *satsang bhawan*, the hall meant for undertaking *satsang* activity. The setting of the place also carries several significances, including the seating arrangements of speaker and audience in association with giving the appearance of spiritual environment.

Another aspect of *satsang* that needs to be discussed here is the teacher-student relationship (*guru-shishya parampara* in local terms). The term *guru* has its origin in Sanskrit language and is a combination of two words, 'gu' means ignorance and 'ru' means dispeller. Thus, *guru* is a dispeller of ignorance and a religious teacher who plays an important role in the transmission of knowledge (Sooklal 2019, 15). Another meaning of the term



**Fig. 2.** Image of Shankaracharya and participants during a *satsang* in Govardhan Peetham (Photo: Deepak Kumar Ojha).

guru is 'heavy' or 'full of weight', but it does not refer to physical sense. Gonda (1965) states that it must primarily have described the man who on account of his special knowledge and function was held to be a bearer of power conspicuous by his prestige, weight and influence (Gonda 1965, 237). Weight here refers to the power and potential of the spiritual office. Cole (1982) opines that gurus are men and often women, who have become spiritually enlightened and who believe that they have some responsibility to guide others, so helping them to attain salvation (Cole 1982, 2). Thus, the guru is a teacher, counsellor, father-image, mature ideal, hero, source of strength, even divinity integrated into one personality (Soklal 2019, 16). *Shishya*, on the other hand, is the student, disciple or seeker of philosophical and spiritual inquiry from a guru. In Indian tradition, the *shishya* has the same devotion for his guru as for God. The relationship between a guru and *shishya* was one of spiritual reciprocity. The guru provided guidance and knowledge on the spiritual path and *shishya* reciprocated with obedience and devotion. In India, the *vidyasambandha*, a spiritual bond that exists between guru and his disciple is no less than a blood relationship (Eliade 1987, 29). According to Chidabhananda (1984), the teaching of a guru

is a vital factor in strengthening the relationship between a teacher and his disciple. He is of the opinion that the master awakens the spiritual consciousness in disciples (Chidabhananda 1984, 314). So, the teaching or lecture of a guru, teacher or speaker helps establishing an important relationship between the teacher and student. In Govardhan Peetham, *satsangs* of Shankaracharya have contributed to establish and maintain a *guru-shishya parampara* and institution building. This will be discussed in the findings section and illustrated with ethnographic examples.

This review of existing literature gives an insight that the words based on religious background have an influence on the minds of people resulting in the removal of stress and tension and giving strength, mental peace, happiness or pleasure. These religious words or speeches exist in many parts of the world, and sometimes these also bring into play Durkheim's functional perspective of religion as integrating individuals into a single moral community. *Satsang*, the local term used for religious speech also carries similar impacts, but it can be understood better in association with its elements, such as speaker, audience, the content of the speech and the location where it takes place. The *satsang* also plays an important role in

establishing a teacher-student relationship which contributes for institution building.

### **Satsangs of Shankaracharya and its Impact**

Being the supreme authority of the Govardhan Peetham, Shankaracharya organises *satsangs*, religious councils and classes for the devotees and general public throughout the year. The *satsangs* of Shankaracharya can be categorised into three major types. The first and the most popular one is the *satsang* which is undertaken during months from June to September. This is also popularly known as *chaturmaasa*, meaning a period of four months. The second type of the *satsang* is the religious talk or discourse specific to religious occasions or festivals. For instance, the discussion on learnings received from Lord Krishna held on Krishna *Janmasthanami*.<sup>5</sup> The third category of *satsang* refers to the talks or deliberations given by Shankaracharya at different religious councils outside the Peetham, where he is being invited as a speaker to preach on *sanatana dharma*. All the deliberations of Shankaracharya made during *satsangs* are done in the Hindi language with citations of Sanskrit *shlokas* (couplet) collected from the sacred literature of *Veda*, *Upanishad* and *Bhagabat Gita*. The *satsangs* used to take place in a big hall of Govardhan Peetham, which is equipped with a modern sound system and has a floor covered in carpet.

While interviewing the participants<sup>6</sup> of *satsang* in Govardhan Peetham, it was found out that it has influenced the participants both at the individual and group level. The case studies of some of the participants were collected and examined how the *satsang* of Shankaracharya impacted on their life. But before the individual case narrations are described, the entire group of participants will be briefly discussed. Almost 50 to 70 participants attended the *satsangs* of Shankaracharya regularly

in Govardhan Peetham during the entire duration of the fieldwork in the institution. During the interviews with the participants, it was discovered that all of them have belonged to the Hindu religious group, and never a non-Hindu participant in the *satsangs* was encountered. Interestingly, also the majority of participants belonged to the age group of 30 to 75 and there was not a single person below the age of 20 participating in the *satsang*. The participants are both male and female and they sit separately in rows at two different sides of the hall. They wear traditional Indian attires such as *dhoti*, *kurta* and *sarees* while attending the *satsang*. They also remove their shoes outside the *satsang* hall. It could be observed that they behave differently while attending the *satsang*. They remain silent, never talk with each other, listen attentively the talk of Shankaracharya and repeat the words or couplets when they are told to do so. During my interaction with these participants, some of them named themselves as devotees of Shankaracharya while others called themselves his students.

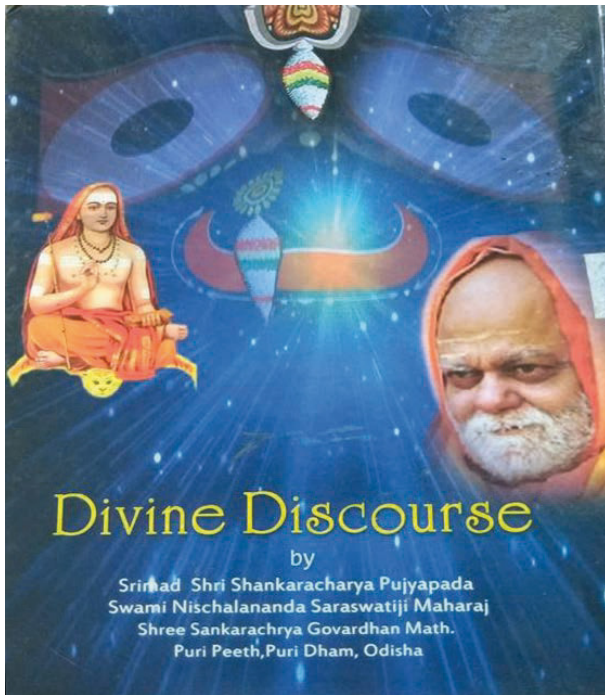
Some of the participants mentioned that they feel internal happiness and satisfaction after attending the *satsang*. They have got solutions to several problems such as anger, jealousy and violence by understanding the essence of *Srimad Bhagavat* and *Upanishad*, which was illustrated by Shankaracharya clearly during the *satsang* programmes. Swami Gobinda Nanda Tirtha<sup>7</sup> (74 years old) a participant of Odisha and a regular attendee states that his mind and soul got purified by listening and practising the *satsangs* of Shankaracharya. He was an accountant in the state government of Odisha and was suffering from several personal and familial difficulties like stress, hypertension and conflict. In 2010, he got to know about Shankaracharya and his *satsang* programmes. He attended the *satsang* programmes and applied what he heard in daily life. Now he is maintaining a life of a devotee and has taken initiation from Shankaracharya at the Govardhan Peetham.

5 Krishna Janmasthanami is a festival celebrated among Hindus for observing the birthday of Lord Krishna.

6 There was a problem in naming the people who attend the *satsang* of Shankaracharya. Some call themselves devotees and some followers of Shankaracharya. So, to be scientific, the neutral term 'participants' was used.

7 Pseudonyms of the informants are used instead of the real names to maintain the ethical responsibility of confidentiality in research.





**Fig. 3.** An image of the DVD containing *satsangs* of Shankaracharya that has been published by Govardhan Peetham (Photo: Deepak Kumar Ojha).

Similarly, Raghuveer Prajapati is a 72 years old devotee who participates in *chaturmaasa satsangs* every year. Sri Prajapati has his house at Rajkot region of Gujrat. He was working as an employee at the electricity department of the Government of Gujrat and now is retired. While being asked how he got to know about the *satsang* programmes and Govardhan Peetham, he answered that in 2012 he came to Puri for the first time to visit the temple of Lord Jagannath and there he met one member of Govardhan Peetham. Then he got a chance to spend two nights at the *peetham* where he came across the special lectures of Shankaracharya. By attending the lectures, he got inspired towards the nice discourses on Hinduism. So, from 2012 he is regularly coming to the Govardhan Peetham to participate in *chaturmaasa*. He also said that at old age, talks of religious leaders such as Shankaracharya would help to give mental peace and salvation. His wife is also accompanying him in attending the lectures every year. He mentioned:

I am no more the person I was before attending the *satsang*. I had no identification without my

ego, wealth and greediness. Now the whole past of me is gone. I can feel my soul is now drowned in peace in a deep satisfaction and silence (translated from Odia).

Another case shows the narration of Swami Abhiduttananda, a 65 years old devotee from Odisha. He was working as an employee in the Health Department of Odisha, as well as he is a retired government servant. He has his residence at Nayagarh district of Odisha. Abhiduttananda himself is a preacher and an important member of Dibya Sunder Sangha, a religious association of Odisha. When he first attended the lecture of Shankaracharya in 2013, he was very much impressed by his analysis of religious discourses. From that day onwards he is attending the *chaturmaasa* regularly. Admiring the lifestyle of Shankaracharya, he is maintaining his life as a monk by wearing saffron-coloured dresses and wearing a traditional necklace.

In these case narrations, the participants mentioned that they see a positive impact in their life after they have participated in the *satsang* of Shankaracharya. Many of them said that they are feeling better as their heart and mind are now engaged with religious and sacred thoughts. The stress, anger, jealousy and dissatisfaction have gone away from their lives, and now they feel happier and satisfied.

These were the examples of the impact of *satsang* on the participants or audience, but what about the Govardhan Peetham? How did the Shankaracharya or Govardhan Peetham in general benefit from the *satsangs*? How has this helped the *guru-shishya parampara* or institution building? To answer these questions, the Shankaracharya, his disciples and other members of the *peetham* were interviewed. Shankaracharya, while answering me about the benefits of *satsangs*, said that the *peetham* had gained lots of popularity and financial benefits since they have organised *satsangs*. Most of the participants give money as offerings after attending the *satsangs* and there is a steady increase of participants during the last decade. The previous Shankaracharya was not organising any *satsang* programmes. Thus, much fewer tourists and devotees were

visiting the *peetham* and the institution was not getting any financial gain. He also added that most of his *satsangs* are converted into different media such as CDs, DVDs, books and leaflets which are sold by the *peetham* and in return they get money (fig. 3). During the field investigation, it could be observed that many people from outside the state come to the *peetham* to participate in the *satsangs* of Shankaracharya and they stay overnight at the campus. The *peetham* provides them accommodation, and in return, it charges money from them. Thus, these were some very visible things where the *satsang* has contributed for financial gain of the institution. Adding to this, the social media platforms and internet have helped the institution to gain publicity as well as to communicate with the people worldwide.

During the interview with Manoj Misra, one of the disciples of Shankaracharya, it was learned that the Govardhan Peetham pays serious attention to record the *satsangs* of Shankaracharya and to convert it into various media. He said:

The Govardhan Peetham has its own publication unit named as Swosti Publication. It publishes several *satsangs* of Shankaracharya in books which are sold in and outside Puri. There also is a book counter on the campus of Govardhan Peetham where these books are sold (translated from Odia).

In addition to these case narrations, the study also found evidence of an institutional building through the *satsang* programme of Shankaracharya. The *satsang* contributes to establishing a *guru-shishya parampara* (teacher-student relationship) within the Govardhan Peetham where the disciples receive training from the Shankaracharya to turn themselves into future speakers. The disciples take initiation from the Shankaracharya and maintain a lifestyle as a monk in the Govardhan Peetham. They participate in the *satsang* programmes of Shankaracharya regularly, receive his teachings, travel with him in case of any tour outside the campus and assist in the events. The Shankaracharya and his disciples always possess a direct contact like any other formal educational institution which reflects their teacher-student

relationship. While interacting with me, Swami Rishikesh, the senior disciple of Shankaracharya described his relationship and experiences with Shankaracharya. He said:

I took my initiation from the Shankaracharya at the age of 15. Since then, I am staying in this Peetham and giving my *seva* (service) to him. His *satsangs* have inspired me a lot, and from his *satsang*, I have learned the basic fundamental elements of Sanatana Dharma. My relation with my guru (Shankaracharya) is more than that of teacher and student. I worship him, and in return of that, he treats me as his assistant (translated from Odia).

The interviews and observations showed that the *satsangs* of Shankaracharya with their contents and messages help the disciples towards enlightenment and to become a speaker themselves. This was a nice example of institution-building, where the *satsang* worked as a prime tool. Apart from this, it was found that a school known as *Ved Bidyalaya* was also functioning in the premise of Govardhan Peetham where Brahmin (higher caste) male students are getting an education on Hindu scriptures principles and ideologies. As school is a vital component of the dissemination process of the thoughts, ideas and discourses of Shankaracharya, it plays an important role in creating future speakers as well as establishing a visible teacher-student relationship between the Shankaracharya and his disciples.

The role of Shankaracharya and his *satsangs* towards the school was found quite visible. During the interaction with the headmaster of the school, it became clear that the Govardhana Peetham led by the Shankaracharya is bearing all expenses towards building, recruitment of teachers, food and study expenses from the very beginning, as the students are provided education free of cost. The Shankaracharya provides continuous financial and supervisory support for the maintenance and development of the school. It was observed that the students participate in the *satsang* programmes of Shankaracharya. Even the teachers and students of the schools refer the books written by Shankaracharya and the contributions made by him while

studying in the class. Thus, the school is acting as an important tool to spread the ideology, thoughts and principles of Shankaracharya into the general public through education. Adding to this, it has also shown a classic example of maintaining *guru-shishya parampara* and institution building.

These findings highlight that the *satsang* of Shankaracharya shows visible impacts on individual well-being and institutional building. For the participants, it works as a therapeutic agent to solve their mental and physical problems such as stress, anger, jealousy and unhappiness, and for the institution, it is a source of income. Not only the participants or devotees benefit but also the speaker himself uses this as a tool to become popular and well-known among the people. The *guru-shishya parampara* found between Shankaracharya and his disciples gives value addition to the impact of *satsang* on sustaining and developing Govardhan Peetham by preparing future speakers and sustaining the institutions for coming generations.

## Conclusion

Being an influential element, religious speech in the local form of *satsang* at religious organisations plays an important role in attracting audience or devotees, spreading the thoughts of the speakers and resulting in changes in the lives of people. As Austin (1980) has pointed out saying something will often, or even normally, produce certain consequential effects upon the feelings, thoughts, or actions of the audience, or the speaker, or of the persons. The religious speeches result in changes in individual and community life. In other opinions, the words or languages of religious importance have the power that goes beyond of just informing, tending more towards doing something and establishing identity. By taking this as the base, the present paper argues that *satsang*, which is a local version of religious speech, impacts on individual and institution positively. The case of Govardhan Peetham at Puri provides an example of age-old Indian tradition, in which the *satsangs* of Shankaracharya are treated as a sacred element of learning and following the *sanatani* movement for many devotees.

The case narrations and observable findings of the study reveal that the *satsang* of Shankaracharya results into positive impacts on the individual level by giving happiness, removing stress, providing mental peace and eradicating the conflict or violence among groups. The participants, while analysing their own experiences, have mentioned that by attending the *satsang* of Shankaracharya the earlier existing ego, greediness, anger, and dissatisfaction have been removed from their life. Now their heart and soul are engaged with useful and constructive thoughts. Quite more than calculating the individual benefits of *satsang*, it was observed that the *satsang* of Shankaracharya has succeeded in establishing a community of devotees in the Govardhan Peetham, as could be deduced from their appearance and behaviours. All were behaving in the same way, for instance, wearing a similar dress, remaining silent, listening attentively, taking notes during the *satsang* of Shankaracharya. They were also showing their identities by naming themselves as the devotees of Shankaracharya or followers of sanatana dharma.

The study has also shown that in one way, while the *satsang* was benefitting to the audience or participants, it was also bringing popularity and economic gain for the speaker in particular and to the institute in general. The *satsang* has given enough scope for the Shankaracharya of Govardhan Peetham to become popular by using various social networking platforms. The recorded versions of *satsangs* of Shankaracharya are uploaded in YouTube and the official website of Govardhan Peetham. The teachings are also converted to books and CDs and sold in the market. Many members of the Govardhan Peetham during the interviews have agreed that *satsang* has helped the institution to gain financial benefits. In addition, the *satsang* also has also worked as a positive force towards institution building and establishing teacher-student relationships within the Govardhan Peetham. While discussing the *satsang*, the present paper also holds its stance that the authority of the speaker, that is of Shankaracharya in this case, and the content which means religious scriptures have also contributed equally to make the *satsang* more influential and effective among people.

**Deepak Kumar Ojha**

Goethe-University Frankfurt  
 Frobenius Institute for Research in Cultural  
 Anthropology  
 Norbert-Wollheim-Platz 1  
 60323 Frankfurt am Main

University of Tübingen  
 SFB 1070 RESOURCECULTURES  
 Gartenstraße 29  
 72074 Tübingen  
 deepak83ojha@gmail.com

**Bibliography**

- Amartyananda 2016*: S. Amartyananda, *Effective Life Management* (Uttarakhand 2016).
- Austin 1980*: J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford 1980).
- Argyle/Beit-Hallahmi 1975*: M. Argyle/B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion* (London 1975).
- Bax 2011*: S. Bax, *Discourse and Genre, Using Language in Context* (London 2011).
- Chidabhananda 1984*: S. Chidabhananda, *The Bhagavad Gita – Translation and Commentary* (Tiruparaitturai 1984).
- Cole 1982*: W. O. Cole, *The Guru in Sikhism* (London 1982).
- Corbett 1984*: P. J. Corbett, Introduction. In: W. R. Roberts/I. Bywater (eds.), *The Rhetoric and The Poetics of Aristotle* (New York 1984).
- Eliade 1987*: M. Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion, Volume 14* (New York 1987).
- Frisk 2002*: L. Frisk, *The Satsang Network*. *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emergent Religions* 6.1, 2002, 64–85.
- Gee 2011*: J. P. Gee (ed.), *An Introduction to Discourse Analysis, Theory and Method* (New York 2011).
- Gee 2014*: J. P. Gee (ed.), *How to Do Discourse Analysis, Theory and Method* (London 2014).
- Gonda 1965*: J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (The Hague 1965).
- Goel 2008*: M. S. Goel, *Devotional Hinduism, Creating Impressions for God* (Bloomington 2008).
- Howell 2005*: J. D. Howell, *Muslims, The New Age and Marginal Religions in Indonesia, Changing Means of Religious Pluralism*. *Social Compass* 52.4, 2005, 473–493.
- Jacobs 2014*: S. Jacobs, *Inner Peace and Global Harmony*. *Culture Unbound* 6.1, 2014, 873–889.
- Jayaram 2019*: V. Jayaram, *What is Satsang and Its Importance in Religious Life?* Last updated 15.06.2018, <<https://www.hinduwebsite.com/hinduism/concepts/satsang.asp>> (last access 12.03.2019).
- Kakar 1984*: S. Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions* (London 1984).
- Lucia 2014*: A. J. Lucia, *Reflections of Amma. Devotees in a Global Embrace* (Berkeley 2014).
- Malinowski 1965*: B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic, Volume 2* (Bloomington 1965).



- Pernot 2006*: L. Pernot, The Rhetoric of Religion. *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 24.3, 2006, 235–254.
- Ramsukhdas 2019*: S. Ramsukhdas, The Indispensability of *Satsang*. *Satsang ki Aavashyaktaa*, last updated 10.05.2019, <<https://www.scribd.com/document/128397139/The-Indispensability-of-Satsang>> (last access 09.06.2020).
- Schiffrin et al. 2001*: D. Schiffrin/D. Tannen/H. E. Hamilton (eds.), *Handbook of Discourse Analysis* (Oxford 2001).
- Singh et al. 2014*: K. Singh/A. Jain/D. Singh, *Satsang*. A Culture Specific Effective Practice for Well-being. In: H. Águeda Marujo/L. M. Neto (eds.), *Cross-Cultural Advancements in Positive Psychology. Positive Nations and Communities. Collective, Qualitative and Cultural-Sensitive Processes in Positive Psychology* 6 (Dordrecht 2014) 79–100.
- Spiritual Research Foundation 2017*: Spiritual Research Foundation, *Satsang*, last updated 20.10.2018, <<https://www.spiritualresearchfoundation.org/spiritual-practice/steps-of-spiritual-practice/satsang/benefits-of-satsang>> (last access 07.02.2020).
- Soklal 2019*: A. Soklal, The *Guru-Shishya Parampara*. A Paradigm of Religio-Cultural Continuity. *Journal for the Study of Religion* 3.2, 2019, 15–30.
- Tambiah 1968*: S. J. Tambiah. The Magical Power of Words. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 3.2, 1968, 175–208.
- Taylor 2015*: M. Taylor, How to Do Things with Sanskrit. *Speech Act Theory and the Oral Performance of Sacred Texts*. *Numen* 62.5, 2015, 519–537.
- Tiwari 1977*: R. Tiwari, *The Whole Thing, The Real Thing*. Brief Biography of Shri Gurudeva, Shri Jyotishpeethowarak Brahmleen Jagadguru Bhagwan Shankaracharya Shrimad Swami Brahmanand Saraswatiji Maharaj of Jyotirmath, Badrikashram (New Delhi 1977).
- Wuthnow 2019*: R. Wuthnow, Rediscovering the Sacred. *Perspectives on Religion in Contemporary Society*, last updated 14.06.2018, <<https://www.religion-online.org/book-chapter/chapter-3-religious-discourse-as-public-rhetoric/>> (last access 22.01.2020).
- Yogapedia 2019*: Yogapedia, Definition – What does *Satsang* Mean? Last updated 25.11.2018, <<https://www.yogapedia.com/definition/4997/satsang>> (last access 13.01.2020).

Beat Schweizer

## Wine as a Key Resource in the Fifth Century BC

### Substances and Things, Bodies and Emotions in Dionysian Practices

Keywords: wine, Dionysus, the sacred, substances and things, body practices, emotions, assemblages

Antikensammlungen und Glyptothek München and Bibliothèque nationale de France Paris.

#### Acknowledgments

This contribution goes back to a joint paper given at the Tübingen SFB Conference: ‘Resources in Social Context(s): Curse, Conflicts and the Sacred’ in June 2016. Thanks go to Vincent Clausing, Pia Hilsberg and Katharina Müller as colleagues of the former interdisciplinary working group within the SFB section division ‘Sacralisation’,<sup>1</sup> directed and promoted by Roland Hardenberg, as well as to Monique Scheer as respondent at the conference. Furthermore, I highly valued later discussions on resources and ResourceComplexes with Sandra Teuber and Stefan Schreiber’s introduction to assemblage thinking during a Resource-Cultures Dialogue in February 2019, organised in cooperation with Christiane Nowak-Lipps. Important points were made by the anonymous reviewers. Responsibility for the final text is, of course, mine. For kind permissions to reproduce images I have to thank the following museums and institutions: Antikensammlung Berlin, Staatliche

#### Summary

This paper focusses on bodily practices with things and substances in sacred spaces. These are seen as crucial for turning wine into a key resource in 5<sup>th</sup> cent. BC Greek culture. As a starting point serves a well-known passage of Euripides’ *Bacchae*, in which – next to bread – wine is addressed as a key resource for the Greek world. Pictorial representations of the gods mentioned by Euripides as well as the tragical way of describing resources are then correlated to a conceptualisation of resources as parts of complex bundles of interdependent tangible and intangible elements in different social and material spaces. Resources defined as means of constructing and negotiating identities are consequently seen as subjected to processes of sacralisation in sacred spaces.

In relation to an archaeological perspective on resources, dimensions of materiality and multimodality of cultural practices as well as the concept of sensorial assemblages are addressed. Concerning wine as a resource beyond the usual view on utility and scarcity of natural products, aspects of passages of Euripides’ *Bacchae* and pictures of Late Archaic drinking vessels finally were taken into consideration. The aim is to approach multimodal or synesthetic practices of bodily and emotionally involved actors with things and substances in sacred spaces and, thus, the emergence of a key resource in connection to conceptions of

<sup>1</sup> The main focus of the working group and therefore of the interdisciplinary joint presentation in 2016 was on ‘Bodily and Emotional Experiences in Processes of Sacralisation’. For other presentations of the conference session ‘Sacralisation of Resources’ see: Ahlrichs et al. 2018 and the contribution of H. Beckmann, L. Priester-Lasch and J. Widmaier within this volume; on sacralisation and resources in general see Hardenberg 2017, 46 f.

cultural knowledge. Furthermore, the paper tries to conflate aspects of assemblage theories and questions of gendered identities or representations, which strictly speaking are often seen in opposition.

### Zusammenfassung

Der Beitrag zielt auf Körperpraktiken mit Dingen und Substanzen in sakralen Räumen. Diese werden als entscheidend dafür angesehen, Wein zu einer zentralen Ressource der griechischen Welt des 5. Jh. v. Chr. zu machen. Den Ausgangspunkt bildet eine bekannte Passage der *Bakchen* des Euripides, in der – neben Brot – Wein als zentrale Ressource der griechischen Welt angesprochen wird. Bildliche Darstellungen der von Euripides erwähnten Götter sowie die ‚tragische Weise‘ der Beschreibung von Ressourcen werden dann einer Konzeptualisierung von Ressourcen gegenüber gestellt, die diese im Rahmen komplexer Bündel voneinander abhängiger materieller und immaterieller Elemente in verschiedenen sozialen und materiellen Räumen betrachtet. Die als Mittel der Konstruktion und Verhandlung von Identitäten definierten Ressourcen unterliegen Prozessen der Sakralisierung in sakralen Räumen.

Für eine archäologische Perspektive auf Ressourcen werden die Dimensionen der Materialität und Multimodalität kultureller Praktiken sowie das Konzept der sensorischen Assemblagen angesprochen. In Bezug auf Wein als Ressource jenseits der üblichen Sichtweise auf Nützlichkeit und Knappheit von Naturprodukten werden schließlich Aspekte einiger Passagen der *Bakchen* des Euripides sowie Bilder von spätarchaischen Trinkgefäßen betrachtet. Ziel ist die Annäherung an multimodale oder synästhetische Praktiken von körperlich und emotional involvierten Akteuren mit Dingen und Substanzen in sakralen Räumen und damit die Entstehung einer zentralen Ressource im Zusammenhang mit Vorstellungen von kulturellem Wissen. Darüber hinaus wird in dem Beitrag versucht, Aspekte von Assemblage-Theorien und Fragen geschlechtsspezifischer Identitäten oder Repräsentationen zusammenzuführen, die streng genommen oft in Opposition zueinander gesehen werden.

### Introduction: Two Key Resources of the Greek World – Bread and Wine

There are two, young man,  
primary principles among mankind. There is the  
goddess Demeter  
(she is Earth – call her by whatever name you  
please):  
she feeds men on dry foods,  
while he who has come after; Semele's offspring,  
discovered the complementary element  
and introduced to mortals the moist draught of the  
vine.  
This stops the sufferings of miserable mortals  
when they are filled with the flow from the vine,  
and grants sleep and oblivion of daily sorrows:  
nor is there any other cure against distress.

Euripides, *Bacchae* 274–283;

Translation after Pucci 2016, 147.

In a passage in Euripides' *Bacchae*, the seer Teiresias emphasises two essential benefits for humankind in his words to Pentheus, king of Thebes. There is Demeter, goddess of harvest, grains and fertility, here also called Earth, who gave the nourishment of dry food. Moreover, there is Dionysus, son of Semele, who discovered and introduced a liquid made from the vine plant. Wine stops suffering, grants sleep, is a means of oblivion of sorrows and *pharmakon* against pain for mortals, 'when they are filled with the flow from the vine'. These lines have to be seen in their time, in a historical context and as part of Euripides' tragedy about appropriate political and ritual behaviour (Gehrke 2011) or 'conflicting obligations to city and god' (Osborne 1997, 190). In relation to the lines about Demeter and Dionysus, Pucci speaks of 'sophistic principles' aimed at a 'naturalistic interpretation of the anthropomorphic gods of myth' (Pucci 2016, 148), after which anthropomorphic gods were seen as 'embodiment of impersonal and cosmic forces' (Pucci 2016, 2). In the *Bacchae* (line 284), wine itself is referred to as god.<sup>2</sup> For a long

<sup>2</sup> Lines 284 f. read: 'Himself a god, he is poured out in libations to the gods, and so it is because of him that men win blessings from them' (Translation by Kovacs 2002). See Seidensticker 2016, 280 n. 32; Obbink 1993, 81–86 on textual sources, reflecting on Dionysus and wine; and 83 f. on Euri-

time, this has been interpreted as an ‘equation of Dionysus with wine’ (Pucci 2016, 147 f.; compare 149 f.). This is a statement even clearer suitable to the religion criticism of contemporary Prodicus. In his late 5<sup>th</sup> cent. BC reasoning ‘the ancients considered all the things useful to life gods [...] and accordingly bread was considered Demeter and wine Dionysus’ (DK 84 B 5 after Pucci 2016, 148).<sup>3</sup> On a more general level, Euripides’ lines must have made sense to the audience of 405 BC. Grain and grapes or bread and wine were characterised as key resources of humans or humaneness,<sup>4</sup> ‘essential goods of life, reflected or imbedded and already celebrated in cult’ via identification (Obbink 1993, 85). Thus, bread and wine can be seen as key resources of the Greek world or worldview (compare Mertens/Mertens-Horn 2008). Moreover, there are figurative representations of the 5<sup>th</sup> cent. BC with a similar correlation of corn and vine. Early Classical so-called Locrian votive reliefs show Persephone, daughter of Demeter, holding a barley ear and a cock,<sup>5</sup> vis-à-vis Dionysus with a vine branch and a *kantharos*, his symbolic vessel of wine-drinking, in his hands (Schenal Pileggi 2014, 37). On Attic Late Archaic black figure amphorae, vessels for storing and serving wine, Dionysus and Triptolemus, Demeter’s intermediary of agriculture, were presented one on each side with the same plant attributes respectively (Junker/Strohwald 2012, 49–51 and fig. 10, 35 f.).

Thus, in tragical and figurative representations of two essential agricultural goods a wide range of elements or dimensions is coming up. These

---

pides and Prodicus. For Henrichs (2008, 21) Dionysus is used metonymically for wine.

<sup>3</sup> Prodicus’ critique was also related to water and Poseidon, fire and Hephaestus as well as sun, moon, rivers and springs as gods of an earlier stage of development.

<sup>4</sup> Pucci (2016, 146–148; 150 f.) takes issue with interpretations of this passage as hypocritical or satirical sophistic statements; Seidensticker 2016, 276–278 on the effect of Teiresias, prophet of Apollo, as one of ‘Dionysiac’ old men’; 278–281 on Teiresias as rhetorician, with 281 f.: ‘ironic, not to say satirical, portrait of a rationalistic theologian of the time. This does not mean that he cannot express or evoke deep truths’.

<sup>5</sup> Usually the cock on Locrian votive reliefs is interpreted as symbol of death and correlated to *rites de passage* (see Cosentino 2016) because of cock crow, or otherwise as symbol of virility and fertility (Schenal Pileggi 2014, 23; 36). Maybe the cock should also be considered more closely as representing food, such as chicken.

concern earth, plants, ears and grapes as fructiferous parts of plants, and bread and wine, produced out of or with crops. They are about nourishment or means of oblivion and *pharmakon*, about figures of invention<sup>6</sup> and dissemination of agriculture, and about gods and divine substances. Tragedies and pictures attest mythical and ritual forms of reflexion on agricultural goods as well as their evaluation. Images of gods and godlike beings used in social spaces of wine drinking or as gifts to a goddess were seen as embodiments of notions of Demeter, Persephone, Triptolemus and Dionysus (concerning the latter compare Díez-Platas 2013, 504). Yet figural representations and embodiments corresponded to the shaping or reshaping of these notions. In his tragedy about the establishment of Dionysus’ cult, Euripides constructed a narrative mixed of ritual actions and myths. Eventually, Euripides’ descriptions of Dionysus (lines 235 f.) and the Bacchae or Bacchantes were seen as *paradigmata* for the image of Dionysus (Isler-Kerényi 2015, 213) and for women and their practices in Dionysian cult: ‘Soon the Bacchae became the model of the archetypal maenads, being the inspiration for subsequent artistic and literary representations of these women’ (Porres Caballero 2013, 162).

At large the findings outlined in this introduction are comparable to an expanded conceptualisation of resources as means to construct, sustain and alter identities (Hardenberg et al. 2017, 14),<sup>7</sup> which specifies that a resource is not a matter, a naturally occurring stock, but a contingent means of social practices of actors.<sup>8</sup> As such, resources depend on cultural and social appropriation and valuation (see Hardenberg et al. 2017, 14 f.). Moreover, the assumption is that specific tangible or intangible resources cannot be understood in isolation from other resources or elements because

---

<sup>6</sup> Instead of Pucci’s ‘primary principles’ in line 275 it could be ‘first things’. Seidensticker 2016, 280 n. 32 prefers ‘the best, most important things’.

<sup>7</sup> Taking up some basic thoughts of Gudeman’s concept of ‘base’ (Gudeman 2012, 99) as a social and material space (Gudeman 2012, 95 f.), resources are therefore not only water or land, produced goods or things, but also ‘ideational constructs’ such as knowledge, laws or customs (Gudeman 2001, 7 f.; see Hardenberg et al. 2017, 15).

<sup>8</sup> Latour 2010, 77: ‘matters of fact have become matters of concern’. See also Latour 2005, 87–120.



of the interdependencies between them. Bundles of resources and elements of social and material spaces, which are not conceivable without each other, are analysed as ResourceComplexes (Teuber/Schweizer 2020), if seen as a network of distinctive purposeful linked elements, or as ResourceAssemblages, if the focus is more on relational contingent connections. These elements can comprise the full range of components between raw materials and environments, techniques, knowledge and infrastructure, religious, social and political representations, orders and practices, images, things and monuments, built and shaped spaces and scapes. Resource discourses cannot be confined to utility, scarcity, technical innovation or hierarchy. Understanding resources is to centre explanation on correlation between resources, practices, valuations or orders and representations of identities and on integration in practices of social communication. Therefore, this paper focusses on multimodal or synesthetic practices of bodily and emotionally involved actors with things and substances in sacred spaces and, thus, the emergence of a key resource in connection to conceptions of cultural knowledge.

### Resources and Processes of Sacralisation

The study of wine as a resource in the perspective of a ResourceComplex or ResourceAssemblage, thus, would have to integrate conditions of environment, production and distribution, land tenure and labour or techniques. Furthermore, processes and knowledge of cultivation and winemaking were connected to the agricultural calendar and respective institutionalised feasts including the consumption of wine in more or less built spaces related to specific political or social orders. However, not all these aspects of historical reconstruction will be considered in this contribution. Concerning wine as a key resource of the Greek world, passages of a literary work and pictorial sources in relation to Dionysian rituals will be looked at. These will be used to approach multimodal or synesthetic practices of bodily and emotionally involved actors, who were profoundly linked to things and substances within sacred spaces. It is assumed that because of these practices of

consumption and evaluation associated to sacred spaces, wine gained its status as a key resource.

This is in congruence with a conceptualisation that sees socially relevant resources of identity formation as being subjected to processes of sacralisation (Bartelheim et al. 2015, 42), thus, to continuous negotiations and re-evaluations in contexts, which are highly valued or set apart from everyday life. This in turn is based on Durkheim's (1915) ideas on religion as important element of collective cohesion and identity, a perspective, which can be found even earlier in 'The ancient city' of Fustel de Coulanges (1874).<sup>9</sup> Of course both works are now part of the history of social sciences or humanities.<sup>10</sup> Although obviously out of date, the book of Fustel de Coulanges was point of reference for a long tradition of research on civic or polis religion, only lately rejected in concepts of lived religion (Rüpke 2011) or personal religion (Kindt 2012, 12–35; 2015), hence of individual religious experience. Especially for Latour (2005, 13 f.; 2010, 76 f.), the name of Durkheim stands for a sociology to be superseded. Concerning religion Latour criticised: 'Religious ties were not due to religion, [...] but to the diffracted presence of society above the praying souls' (Latour 2010, 77). However, Reckwitz recently had a more positive evaluation of Durkheim's late work because of his 'claims that emotional ties are not anti-social, but, on the contrary, they have a stabilising effect on social integration' (Reckwitz 2012, 244).

It's about to keep some of Durkheim's insights without to take up all his notions of society, religion and the sacred.<sup>11</sup> Whereas Durkheim saw religion as 'a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden' (Durkheim 1915, 47), a strict dualistic categorisation of sacred and profane has

<sup>9</sup> See Kindt 2012, 3 n. 14, a short remark about correspondences between ideas of Durkheim and Fustel de Coulanges, more profound were Kippenberg 1996, 120 or Momigliano 1994, 174–176.

<sup>10</sup> This applies to Durkheim's insistence on 'elementary' or primitive forms, his notions of totemism against naturism and animism as well as Fustel de Coulanges' (1874) emphasis on cult of dead or ancestors or his evolutionary scheme from families to kinship-groups to state.

<sup>11</sup> According to Hardenberg (2017, 40), Durkheim 'captures the symbolic dimension of the collective sacred but ignores [...] how concrete social forms evolve'.

to be replaced. By contrast ‘sacralising’ was defined ‘as referring to actions and processes that include elements of the situation – objects, space, time – into the act of religious communication and ascribe meaning to them’ (Rüpke 2018, 25).<sup>12</sup> This also applies to resources as means to construct, sustain and alter identities. Agricultural goods and – as shown in the introduction – their figurative or symbolic representations were converted into resources through rituals and valuation within sacred spaces. Moreover, with regard to ritual action and ‘memory storage’, sacred spaces themselves can be considered as resources of identities.

### Ancient Greek Categories of Sacred and Holy and Sacred Spaces as Analytical Term

The terms ‘sacred’ and ‘holy’ are often treated synonymously.<sup>13</sup> Analytically, a distinction between ‘sacred’ related to a sphere of actions and communications, dedications and offerings in specific spaces and ‘holy’ as a quality ascribed to gods, things or spaces that demands their veneration and respect is useful. For instance, purity could be seen in terms of practices and restrictions of participants or as an inherent quality of cult recipients, participants, things or sites. However, in ancient Greek there are three terms in particular linked to this semantic field (Bruit Zaidman/Schmitt Pantel 1992, 8 f.; Bremmer 1994, 3 f.; 1998, 28 f.). ἅγιος/*hágios* denotes a degree of ritual purity. ὅσιος/*hósios* is something proper, just and in accordance to a divine order.<sup>14</sup> ἱερός/*hierós* is

connected to practices, spaces and things in rituals for gods, similar to a perspective on the sacred as social spaces set apart.<sup>15</sup> Two words of that ancient Greek terminology appear in a further passage in Euripides, *Bacchae* (72–77),<sup>16</sup> with μακάριος/*makários* in addition.

ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων  
τελετὰς θεῶν εἰδῶς  
βιοτὰν ἀγιστεύει καὶ  
θιασεύεται ψυχὰν  
ἐν ὄρεσσι βακχεύων  
ὄσίοις καθαρμοῖσιν.

Blessed is who, being fortunate and knowing the rites of the gods, keeps his life pure and has his soul initiated in Bacchic revels, dancing in inspired frenzy over the mountains with godly purifications.

Concerning ancient religion, one of the important aspects of this passage is the connection of ritual purification according to sacred rules (line 77) with permanent purification of participants in the sense of sanctifying their lives (line 74) (see Parker 1983, 288–290) and with initiation of the *psyché*<sup>17</sup> of participants within practices of the *thiasus* (line 75),<sup>18</sup> the retinue of Dionysus. Compared to modern meanings or connotations of the same terminology, differences like these are among the reasons why a categorical opposition of the sacred and the profane, often ascribed to Durkheim (1915), has been contested in historical studies on Greek religion (Bruit Zaidman/Schmitt Pantel 1992, 8; Bremmer 1998, 24–31). This is in correspondence to the ‘absolute predominance in

<sup>12</sup> Compare Rüpke 2012, 232 on signs and practices within processes of sacralising and desacralising as new paradigm of religious studies.

<sup>13</sup> Hardenberg (2017, 43 f.) made no distinction between both terms, but saw them as words for a – more extensive – polythetic concept. See Hardenberg 2017, 45 f.: ‘Both words refer to the restricted, set apart or prohibited; they designate the ambivalent, liminal and transitory; they can denote people, objects, places or practices associated with gods, spirits, divine or magical powers; they are applied to dangerous, violent or destructive acts and forces; they distinguish wholes from parts; they mark the unquestionable, unchanging, eternal and inviolable; and they relate to important values in society’.

<sup>14</sup> Accordingly, the semantic field of ὅσιος was analysed in relation to εὐσεβής/*eusebés* and δίκαιος/*dikaíos* by Peels 2016.

<sup>15</sup> Interpretations of ἱερός and ὅσιος or the phrase ‘ἐρὰ καὶ ὄσια’ as sacred and profane were critically discussed by Patera 2012, 20–47 and Peels 2016, 206–251.

<sup>16</sup> Preferred is the translation by T. A. Buckley (1850), slightly adapted (‘godly’ instead of ‘holy’).

<sup>17</sup> Compare Schlesier 1998 on this passage and translations of *psyché*/soul.

<sup>18</sup> Henrichs 2008, 19 translated θιασεύεται ψυχὰν as ‘er bringt seine Psyche, d. h. seine ganze Person, in den Thiasos ein’. For Henrichs this meant that individual identity merges into collective ritual behaviour.

Actors as Assemblages  Acting within Assemblages	Sacred Spaces  Sacred Practices  Sacred Persons, Figures, Animals, Things	Life-Worlds
		Worlds of Dead
		Worlds of Gods

**Tab. 1.** Sacred spaces. Spaces of territorialisation, coding and emerging stratifications of assemblages.

pagan Greek and Roman religion of ritual actions over faith' (Graf 2003, 980).<sup>19</sup>

In this contribution, sacred spaces are understood as constructed or emerging through socially and culturally contingent processes, even though actors thought of sacred spaces as fixed contexts for practices of communication and interaction between them and transcendent dimensions. These practices could be carried out by religious specialists or by persons whose status changed only temporarily in the setting of sacred spaces or during the performances of rituals. Ambivalent animals and figures of myth were also associated with sacred spaces (see Schweizer 2015, 923–926; 2018, 436 f.), which possibly corresponded to the conditions of rites of passage or liminality with temporary suspension of norms and orders (Turner 1969). This conceptualisation of sacred space follows in a certain sense remarks on a sacred area as a liminal zone between this and the other world, between the world of the living and the world of the dead or the gods in E. Leach's 'Culture and Communication' (Leach 1976, 34–36; 35 fig. 4). Again, it is not intended to reproduce a dualistic divide between sacred and profane, but to

present a simplified model related to the construction of categories. Sacred spaces in this sense are not confined to transcendent contexts or orders, which in contemporary thinking would be seen as religious.<sup>20</sup> In terms of assemblage thinking sacred spaces can be conceptualised as spaces of coding and territorialisation with emergent stratification of assemblages (*tab. 1*).<sup>21</sup> Thus, human actors are integrated into assemblages, which in archaeological applications were rather seen as flows of materials and emergences of things (e.g. Harris 2016; 2017). This also changes the view on sacred spaces, especially sanctuaries, which usually have been seen as important public spaces or venues of social practices (Hölscher 1998; Pedley 2005, 11 f.). The processes of coding and territorialisation are related not only to a stratification in the sense of a differentiation of humans, dead and gods, but also of identities of actors within assemblages.

### Materiality and Multimodality of Cultural Practices

In an archaeological perspective, findings from different types of features seen as sacred can be analysed as evidence of territorialisation, coding and stratification of assemblages. That means, tombs and *necropoleis* or intentional deposits and sanctuaries are not assemblages, but territorialised and coded, thus strata in the sense of

<sup>19</sup> This idea was first expressed by W. R. Smith in 1889, but 'ritual' was contemporarily more often used by J. G. Frazer in his 'Golden Bough' of 1890; see Bremmer 1998, 17 f.; and 24 with rather sceptical remarks on the opposition 'ritual' and 'belief'. Compare Versnel 2011, 539–559, an appendix titled 'Did the Greeks Believe in their Gods?', with 545 f.: 'the fact that ancient religious expression is of a ritualist rather than a confessional proclamatory nature is a truism. However, this truism may evaporate into hot air when the notion of proportionality must give way to suggestions of exclusivism'. This has to be seen with his understanding of 'the term 'believe' in its broad 'low intensity' meaning and not in its Christian 'high intensity' application with all its well-known implications' (Versnel 2011, 548).

<sup>20</sup> See Eidinow et al. 2017, 3 on rituals that 'not necessarily lie directly in the realm of 'religious' activity'.

<sup>21</sup> See Jervis 2019, 35–72 on basic terms of assemblage thought for archaeologists; Schreiber 2018, 91–121 generally on assemblages, New Materialism and ANT, but with a focus on things in archaeology.

Instrument	Body	Language	Scripture	Iconography	‘Material Worlds’	
Materiality	Gestures Movements	Voices	Typefaces	Pictures	Things Monuments	Landscapes
Circulation Activation Perception Sensation	Practices, Staging of Bodies		Speaking, Writing, Shaping		Use and Presentation of Pictures, Things, Monuments	
	Smell Touch Taste				Smell Touch Taste	
	Hear and See					
Storage	Embodiment (Incorporation)		Text (Canonisation)		‘Visual Text’ Context (Structuring)	
Mediality	Feast		Culture of Interpretation		Feast	
	Song Culture		Sacred Spaces, Spaces Set Apart		Thing Culture	
Quantitative Intensification	Mass Event		Print		Repetition	
Qualitative	Ritual, Emotion		Inscription		Monumentality	

**Tab. 2.** Materiality and mediality of cultural knowledge.

assemblage theory.<sup>22</sup> Therefore, archaeological assemblage thinking should not be non-representational<sup>23</sup> or more-than-representational (Harris 2018), but should incorporate the representational. In this sense, these archaeological contexts, just as pictures, monuments, reconstructed spaces and related rituals allow to focus on specific processes of sacralisation as well as on the actors and their ideas, discourses and knowledge in different power relationships. Seen from a different angle, cultural knowledge is of course not only based on texts and myths,<sup>24</sup> but also on things, monuments and landscapes, representation and presentation, on body practices and emotions, in particular on material and medial emergences and experiences in contexts of feasts and sacred rituals (*tab. 2*).<sup>25</sup> Thus, shaped things, designed spaces and associated body practices can be seen as media of cultural

ascriptions of meaning and value within identity building or as related to territorialisation, coding and stratification of assemblages.

In her valuation of the research fields ‘visible religion’ and ‘material religion’,<sup>26</sup> Scheer pointed to the principle that religious practices make the invisible visible and the intangible receptive to the senses. She emphasised materiality and mediality of rituals and experiences, that is the connection of the tangible and the intangible (Scheer 2015, 92).<sup>27</sup> Ritual performances – in which cultural memories are actualised, representations of groups are constructed and social spaces are generated – are based on correlations of actors, things

<sup>22</sup> Differently Harris 2016, who interpreted the Amesbury Archer burial just as a territorialised assemblage of a post-human identity.

<sup>23</sup> See Harris 2016, 29 on ‘identity as an on-going assemblage rather than a static representational identity’.

<sup>24</sup> According to Renfrew’s ideas of ‘external symbolic storage’ concepts do not precede material symbols (Renfrew 2001, 129).

<sup>25</sup> See Schweizer 2005, 362 Fig. 2 and Schweizer 2020 for former and slightly different versions, following and modifying the considerations of Assmann/Assmann 1994.

<sup>26</sup> Material religion is more than artefacts and pictures: ‘wird hier gerade die Verbindung von Materiellem und Immateriellem betont, das heißt, wie Bilder, Gegenstände, Lieder, Räume, Körperbewegungen usw. als Medien für das Göttliche/Jenseitige/Transzendente fungieren, in welche Zusammenhänge und Nutzungsweisen solche Dinge eingebunden werden und wie deren Materialität und religiöse Erfahrung miteinander verwoben sind’ (Scheer 2015, 89). According to Scheer however, the concept of ‘material religion’ opposes a dichotomy between sacred and profane, attributed to Durkheim.

<sup>27</sup> Scheer referred to modern religious communities, which reject any relevance of materiality for religion. For Scheer this is based on specific views on materiality and insofar ‘semiotic ideology’ according to her.



and images in spatial order, but at the same time alter these correlations.<sup>28</sup>

In a similar way, Schlesier described – Archaic – Greek Culture as a ‘performance culture’, in particular as a ‘song culture’, connected to dance and instrumental playing, to *symposia*, athletics, feasts or ceremonies of the life cycle like marriage and burial (Schlesier 2014, 75 f.). This seems to mean that cultural knowledge in the sense of textual or poetic knowledge and its emergence and dissemination is strongly characterised by performances and their respective institutional contextualisation. Turning the perspective the other way round, one can see the Archaic and Classical Greek culture as a network of practices, keeping the building of identity and cultural knowledge going under conditions of multimodal interaction. Multimodality is in particular discussed in linguistics and literature studies, where the research on language and text is often just supplemented by an analysis of gestures. In a broader sense multimodality was otherwise conceptualised as relating language to ‘gesture, gaze, head movements, facial expressions, body postures, and – increasingly – object manipulation, technology and body movements within space’ as resources (Mondada 2013, 578 f.). In a cultural-historical approach the ‘multimodal perception of one’s environment’ was defined as ‘the formative element for the holistic experience of reality of every human being’ (Staecker et al. 2018, 61). Especially considered were perceptual modi such as visual, auditory, olfactory, gustatory and tactile senses (M. Toplak/T. Schade in: Staecker et al. 2018, 63; 88) and resulting sensory impressions as well as semiotic modi in terms of forms of expression (see Sachs-Hombach et al. 2018, 12–15). These different approaches to multimodality are in part comparable to the comprehensive categorisation of instrumental, material and medial aspects of cultural knowledge as proposed here (see *tab. 2*). Furthermore, the question was raised whether images representing dances and gestures are multimodal themselves or rather multicodal (Sachs-Hombach

et al. 2018, 14). Thus, multimodality embraces traits which otherwise are discussed under the headings of actor-network, entanglement or assemblage theories,<sup>29</sup> but retains a focus on agency. For example, participatory multimodality is defined as an analytical tool that has its focus on different ways of participation within the emergence of multimodal ensembles (Sachs-Hombach et al. 2018, 18 f.).<sup>30</sup>

This seems to be comparable to the conception of sensorial assemblages of Hamilakis (2017), who defines assemblages as ‘temporary and deliberate heterogenous arrangements of material and immaterial elements’ with affectivity, memory and multi-temporality as key features (Hamilakis 2017, 169). Therefore, his approach integrates the agency of actors (Hamilakis 2017, 170) with a perspective on the multimodality of actions in contrast to assemblages as pure ‘aggregations of material or information, similar to the ones envisaged by systemic thinking’ (Hamilakis 2017, 176). Otherwise, his concept has a focus on the politics of the sensorial, which ‘is subject to the rules [...] that govern what is allowed to be sensed and what not, and what is determined as worth perceiving sensorially and recalling mnemonically, and what not’ (Hamilakis 2017, 175), an aspect here addressed in relation to gender.

### Dionysus and Gender-Specific Practices or Notions

It is a *topos* that the cult of Dionysus is characterised by gender-specific practices or notions.<sup>31</sup> However, strict gender separation in Dionysian rituals, as is sometimes claimed, is contested. The

<sup>28</sup> See Eidinow et al. 2017, 3 on ritual as ‘the explicit or implicit internalization of a number of cultural scripts that practitioners are able to maintain, manipulate, innovate or even distort in their ritual performances’.

<sup>29</sup> See Teuber/Schweizer 2020 on elements of actor-network and assemblage theories integrated within the SFB 1070 resource concept.

<sup>30</sup> Sachs-Hombach et al. 2018, 15–17 also discussed referential multimodality in order to research different relations to world in one work.

<sup>31</sup> Henrichs 1982, 139: ‘the realm of Dionysus comprised three separate provinces, wine, maenadism, afterlife, each of which has its own population’. Compare Moraw 2011, 233–239, a chapter on ‘Dionysos as god of women’; Gehrke 2011, 364 concerning the connection of wine consumption and sex in real social spaces of men, wine and blessedness in imagined worlds of women.

symposium was not confined to men. The attendance of women was emphasised by Schlesier with reference to images on symposium vessels<sup>32</sup> as well as to texts and fragments of Sappho (Schlesier 2014).<sup>33</sup> On the other hand the participation of male priests is attested for Dionysiac cult (Valdés Guía 2013, 102–104 on the Lenaia in Athens),<sup>34</sup> and ecstatic groups could consist of women and men (Schlesier 2011, 186).

However, in particular in the imagery of *symposia* and *komoi* – drinking processions – with a focus on the men’s world, Dionysus as god of wine was deeply connected to rites of collective alcoholic drinking. As social contexts, both were part of everyday political or civic life, but at the same time social spaces set apart, not to be divided from Dionysus. Therefore, *symposia* and *komoi* can be defined as sacred as outlined above, but transcended the modern differentiation between the sacred and the profane.

On Greek vessels of the early 6<sup>th</sup> cent. BC, especially on Corinthian perfume and drinking vessels and on Attic drinking cups, so called ‘padded dancer’s’ or *komasts*, participants of the *komos*, are represented. Their dress and dance movements (Meyer 2004; Isler-Kerényi 2007, fig. 10–12; 17–25) contrast those of the standard male typology of feasting, as can be seen on contemporary

symposium vessels (Fehr 2003, 25 f.),<sup>35</sup> and in particular on later Attic drinking cups of the late 6<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> cent. BC. In this period, images of compliant behaviour show men – sometimes with women – lying in pairs on couches (*κλίναι*) involved in *symposial* practices. These were first of all practices of drinking and drinking games with specific vessels and implements of wine consumption in maybe illuminated settings with staff handling vessels and serving mixed wine.<sup>36</sup> Moreover, depicted are musical performances as well as sexuality in moderate, socially tolerated forms of interaction between *symposiast* and *hetaera* (literal: female companions) or prostitutes (Moraw 2011, 52 f.). Characterising Archaic poetry in general, Schlesier wrote about ‘the connection of wine and eroticism immersed in a religious fluid’, with a crucial importance of dance and musical performances (Schlesier 2014, 74). Relating to images on symposium vessels, Díez-Platas emphasised their medial context of wine drinking and banquet and, thus, a kind of dependence on functions (Díez-Platas 2013, 504 f.). In the perspective of assemblage theory, feasts are heterogeneous ensembles or multiplicities of semiotic, material and social relations and concatenations, material-discursive apparatuses in the sense of K. Barad (Schreiber 2019, 36 f.). These comprise furniture, implements, instruments and vessels connected to specific body practices of men and women, performances of music and dance, conversations and games as well as substances like wine, different grades of drunkenness up to throwing up, and last but not least sacred notions and ideas of a god, his myths and its retinue in myth. In contrast to these pictures of rather moderate or harmonised *symposia*, ‘a wild side’ of wine consumption (fig. 1)<sup>37</sup>

<sup>32</sup> See Isler-Kerényi 2015, 33 fig. 12.

<sup>33</sup> All these interpretations obviously depend on the images of women, held respectively by the researchers. Otherwise, it is not uncommon in scholarship that pictures on vessels representing Dionysian themes in connection with sexuality were seen as male fantasies for male consumers (Stähli 1999, 185). The same has been said for passages of Euripides’ *Bacchae* (Gehrke 2011, 358). But see Goff 2004, 270 on a ‘male viewer who scans the vase. If he is to be identified, however unstably, with the satyr, then he is presented with a caricature of his own reaction to the gift of Dionysos – drunkenness and lust – in contrast to that of another figure, the maenad, whose intoxication is of quite another order’.

<sup>34</sup> A feast in January, connected to pruning the vine and clarification of last years’ wine according to Valdés Guía 2013, 105 n. 22.

<sup>35</sup> However, Fehr contrasts these earlier images of symposium supposed to represent equality as a rule of civic polis community against the later ‘lone *symposiast*’ as figuring individual subjective notions of happiness (Fehr 2003, 26). On Dionysus as ‘lone *symposiast*’ see also Díez-Platas 2013, 514–516. Needless to say, ‘lone *symposiast*’ is a contradiction in terms, because the literal meaning of symposium is drinking together, compare Díez-Platas 2013, 509: ‘monoposiasit’; 514: ‘solitary *symposiast*’.

<sup>36</sup> On the Dionysian world of images in general: Heinemann 2016; Isler-Kerényi 2007; 2015; Stähli 1999, 161–231 and Schlesier/Schwarzmaier 2008.

<sup>37</sup> Compare Heinemann 2016, 159 fig. 101.



**Fig. 1.** Dionysus and satyrs. Drinking cup, 'Brygos-Painter', ca. 480 BC, Paris, Bibliothèque nationale de France, Cabinet des Médailles 576.

is expressed visually with figures of satyrs (Stähli 1999, 171–175). These are mixed creatures of human and horse, pictured with a half bald head, shaggy beard, animal's ears, horse's tail (Stähli 1999, 165–168; Heinemann 2016, 103–156) and

often, but not always in a state of sexual excitement (Stähli 1999, 168–170; Heinemann 2016, 205–210).

Satyrs as visual symbols represented the power or agency of Dionysus as they showed the





**Fig. 2.** Women and thiasus. Drinking cup, interior, 'Brygos-Painter', ca. 490 BC, München, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek 2645. Photograph: Renate Kühling.

emotional state evoked by Dionysus or wine.<sup>38</sup> There were no correlates of these figures in reality or in cult. They were purely imaginary, used to embody cultural metaphors like suspension of morality or dissolution of behavioural norms (Stähli 1999, 167; 171), but allowing projection and reflection of experiences or fantasies.

This is not so clear for women, usually called maenads, which often were pictured together with the satyrs as part of a Dionysian *thiasus*

(fig. 3; see Isler-Kerényi 2007, fig. 44–82; 2015, fig. 1–6; Heinemann 2016, 161–204). Since Late Archaic times these women were clearly defined in visual imagery by characteristic outfit, equipment, action and appearance in specific scenic contexts (fig. 2–4). The dress worn is usually supplemented by a fawn or panther skin and a wreath of ivy in their hair. They have snakes and a so-called thyrsus staff, which is made of the stem of giant fennel (*narthex*), in their hands<sup>39</sup> and occasionally use them as weapons against har-

<sup>38</sup> In some pictures the visual worlds of legendary satyr figures and 'realistic' *symposia* or *komoï* were mixed. Obviously, these are cases of referential multimodality, in which satyr figures represent the emotional status of feasting persons falling for god (Stähli 1999, 179–181; 218 f. n. 437).

<sup>39</sup> See Peels 2016, 235–239 on Euripides, *Bacchae* 105–114 with reference to ivy, twigs of oak and fir, fawn skin and *narthex*. Compare Peels translation of line 113 f.: 'take up pious attire [όσιοῦσθε] and carry the violent thyrsus' (Peels





**Fig. 3.** Dionysus, satyrs and maenads. Amphora, 'Kleophrades-Painter', ca. 500 BC, München, Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek 2344/NI 8732. Photograph: Renate Kühling.

assing satyrs. They are depicted in ecstatic moves and emotionally deeply moved, dancing to the

music of flutes and sound of *krotala*, a kind of castanets. Dionysus appears in these scenes with a *kantharos* or a drinking horn, deep vessels with the connotation of drinking unmixed wine. Dionysus also wears a wreath of ivy. These plants and instruments were connected to specific

2016, 239), connected to καταβακχοῦσθε/ 'dedicate yourself completely to Dionysos' (Peels 2016, 236) in line 109.

atmospheric meanings, as chewing ivy leaves leads to delusion,<sup>40</sup> while *narthex* is a plant easily inflammable. Musical instruments like flutes and clapsticks were representative for urging sounds and heavy rhythms (Heinemann 2016, 157–160). Correlation of women and animals through attributes of animals (deer, panther, snakes) or their skins symbolised affects and characteristics of the wearer or carrier.

The dancing women were presented as part of a group, but at the same time characterised as isolated figures in a kind of trance or with specific dance moves or their head thrown back onto the neck (compare *Bacchae* lines 862–864). On some vessels, they were pictured in the company of Dionysus and satyrs, moving and raving in a quasi-mythical context (*fig. 3*). In other scenes, they are dancing around an altar and an idol of Dionysus, thus, within the context of ritual action (*fig. 4*). Even when seen as embodied metaphors of cult participants, these women in Dionysus's world were connected to sacred contexts, which could be described as being part of the religious sphere in a modern perspective. In relation to another goddess – Demeter – the term ‘cultic citizenship’ was used (Stehle 2012, 191), which defines religion as the only possible sphere of civic commitment and participation of women or of association apart of men. Women's ritual was seen as an autonomous, if not dissident social field of women's agency and identity (Goff 2004, 14).<sup>41</sup>

### Images of Ecstasy

On these Late Archaic vessels women were represented with equipment, which around one hundred years later appeared again in relation to Dionysian processions of the initiated or cult participants in Euripides' *Bacchae* (lines 24 f.; 80;

101–141; 695–702). The early 5<sup>th</sup> cent. BC viewer, being part of the symposion and therefore of a kind of Dionysian ritual, saw figures of Dionysus and maenads acting in cultic performances. Then, Euripides described this for the women of myth-historical Thebes, the women of Dionysus's Asiatic retinue and partly for male figures like Kadmos, Teiresias (lines 176 f.) and Pentheus (lines 914–944), each trying to assimilate for quite different reasons.<sup>42</sup> In tragedy other ritual elements were added, practices of hunting wild animals and eating raw meat in the mountains and at night. Overall, two related phenomena were presented, which 4<sup>th</sup> cent. BC Greek philosophers like Plato and Aristoteles defined as *ékstasis* and *enthousiasmós*: ‘the *ékstasis* (‘to be out of oneself’), and the *énthousiasmos* (‘to have the god inside oneself’)’. These kinds of madness, ‘climax of maenadic rites’,<sup>43</sup> these arousals of humans in relation to the god were denoted with the term *μανία/mania*, which is evoked, ‘whenever the god enters a body in full force’ (*Bacchae* 298–305).<sup>44</sup>

μάντις δ' ὁ δαίμων ὄδε: τὸ γὰρ βακχεύσιμον  
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει:  
ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς,  
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηνότες ποιεῖ.  
Ἄρεώς τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τινά:  
στρατὸν γὰρ ἐν ὅπλοις ὄντα κάπῃ τάξειςιν  
φόβος διεπτόρησε πρὶν λόγχης θιγεῖν.  
μανία δὲ καὶ τοῦτ' ἐστὶ Διονύσου πάρα.

But this god is a prophet – for Bacchic revelry and madness have in them much prophetic skill. For whenever the god enters a body in full force, he makes the frantic to foretell the future. He also possesses a share of Ares' nature. For terror sometimes flutters an army under arms and in its ranks before it even touches a spear;

<sup>40</sup> More prosaic Anghelina 2017, 116–119 on assumed similarities between wine and ivy and its fruits as well as on the symbolism of ivy as an evergreen plant.

<sup>41</sup> Goff 2004, 227 in general on ‘areas of cultural production in which women may have deployed their ritual practice in a less mediated way as a resource for representing themselves and their needs’; and 229 on ‘subculture among women that formed a source of strength and identity’.

<sup>42</sup> ‘Perversion of genuine maenadism’: Henrichs 1982, 139.  
<sup>43</sup> See Porres Caballero 2013, 170: ‘[...] when they worship Dionysos. In their cult, there are two fundamental elements, which are related to this madness: the *ékstasis* (‘to be out of oneself’), and the *énthousiasmos* (‘to have the god inside oneself’), climax of maenadic rites. Thus, it would be Dionysos himself who would turn women into maenads.’

<sup>44</sup> Seidensticker 2016, 280 saw this as Teiresias' rhetoric ‘trick, with which he develops out of the Dionysiac *μανία* prophetic (298 f.: *μανιῶδης/μαντική*) and martial (304 f.) abilities of the god’.





**Fig. 4.** Images of Dionysus, satyrs, maenads. Drinking cup, Makron, ca. 490–480 BC, Berlin, Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz – F 2290. © SMB/Antikensammlung, Photograph: Johannes Laurentius.

and this too is a frenzy from Dionysus. The very same word stem of  $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ /*mania* or  $\mu\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ /*mainomai* can be found in the designation of women following Dionysus, which are usually called maenads in modern research,<sup>45</sup>  $\text{B}\acute{\alpha}\kappa\chi\alpha\iota$ /*Bakchai*, therefore *bacchae*, in ancient texts. These

names, occasionally occurring together side by side in lines of Euripides' *Bacchae* (e.g. lines 51 f.; 224 f.; 567 f.), correspond to the circumstances of confrontation between god and human being, as Schlesier explained with recourse to Euripides' *Bacchae* (lines 72–77):<sup>46</sup> 'die *psyche* affiziert'

45 Critical: Porres Caballero 2013.

46 Compare Schlesier 1998.

(Schlesier 2000, 23), their ‘soul is affected’, due to ecstatic movements<sup>47</sup> connected to proper performances of specific ritual practices.

ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων  
 τελετὰς θεῶν εἰδὼς  
 βιοτὰν ἀγιστεύει καὶ  
 θιασεύεται ψυχὰν  
 ἐν ὄρεσσι βακχεύων  
 ὁσίοις καθαρμοῖσιν,  
 Blessed is who, being fortunate and  
 knowing the rites of the gods,  
 keeps his life pure and  
 has his soul initiated in Bacchic revels,  
 dancing in inspired frenzy over the mountains  
 with godly purifications.

Schlesier spoke of a practice ‘[...] einer – medial selbstbestimmten wie auch passiv erlittenen – Teilnahme der *psyche* an der Gemeinschaft des Thiasos’ (Schlesier 2000, 34), whereby *psyche* in texts of Archaic and Classical times cannot be understood alone as what is inmost or inward, as merely spiritual, but as something physically or bodily based.<sup>48</sup>

Regarding textual sources such as Euripides’ Bacchae,<sup>49</sup> of course a highly artificial kind of literature, there has been a long discussion, whether parts of the narrative can be used for a reconstruction of ancient rituals or even religious experiences. Hints in historical writings like that of Herodotus about the Scythian king Skyles (Hdt. 4, 76–80), put to death by his Scythians due to practising Dionysian rituals at Greek Olbia, are scarce. Issues at the centre of philological research were surely some ritualistic behaviours in opposition to presumed polis norms – of women. Did processions

of women to the mountains at night occur, comprising hunting, eating raw meat, drinking wine, and carrying out ecstatic and sexual practices? – a question already raised in the plot of Euripides’ tragedy. Comparison with evidence of – media bound poor data of later – inscriptions has led to a rather negative evaluation of details given by Euripides for a history of Dionysian cults. Henrichs doubted ecstatic aspects of the *thiasus*: ‘Peculiar religious identity of the maenads had more to do with sweat and physical exhaustion’ (Henrichs 1982, 146 f.). With recourse to anthropological data on states of trance or ecstasy, Bremmer in general argued more in favour of Euripides’ Bacchae as source of rituals than other researchers (Bremmer 1984) and accepted not only snake handling, but also entering a state of trance in ritual.

### Images of Practices

The world of images on vessels from Athens was used as a complementary corpus of contemporary evidence. Still, it should be borne in mind that modes of interpretations of these pictures varied enormously. For example, in archaeology maenads around Dionysus displayed on an amphora (here *fig. 3*) were called priestesses of Dionysus (Simon 1976, 103). Elsewhere, they are characterised as maenads or nymphs, especially because of the connection with mythical figures like satyrs. In archaeology, nymphs have been seen as earlier companions of satyrs, in Late Archaic times replaced by maenads (Stähli 1999, 165 f. 175–179 n. 414).<sup>50</sup> In philology, the difference was made between mythical maenads and historical maenads (Henrichs 1982, 143–147), between nymphs as mythical figures, maenads as legendary figures and as real cult participants, then called bacchantes (Porres Caballero 2013, 159–169). Underlying notions of such reconstructions were a differentiation between behaviour of mythical or half-mythical figures described in literature and to be seen on symposium

<sup>47</sup> ‘Im weitesten Sinne erfassen die Termini eine affektive Disposition, die sich in einer bestimmten psychischen, spirituellen oder physischen Verfassung wie Ekstase, Ergriffenheit oder Hypermotorik konstituiert’ (Heinemann 2016, 177).

<sup>48</sup> Schlesier 2000, 23; 41. The very first occurrence of ‘maenad’ is attested in the Iliad with Andromache facing Hector’s death: ‘and from my breast my heart leaps into my mouth, and beneath me my knees are numb. [...] Andromachê rushed out of the hall like a mad woman, with throbbing heart’ (Ilias 22, 452 f., 460, Translation Powell 2014).

<sup>49</sup> Other tragedies on Dionysian themes are at least recorded (see Osborne 1997, 192 f.).

<sup>50</sup> Heinemann 2016, 178 argues against this differentiation. For him the terms nymph and maenad are related to different perceptions on women, beautiful or ecstatic. See also Stähli 1999, 213 f. n. 414 on controversies regarding these designations in archaeological research.



vessels (especially by men) and real women of ancient Greece. Usually, for women, wine consumption and every kind of sexual connotation, as were clearly part of the Dionysian world of images, were denied for ritual reality in research: ‘extreme Dionysiac experience [...] was given conceptual rather than ritual expression’ (Henrichs 1982, 145). Accordingly, wild orgiastic sexually licentious practices were seen as the product of vessel images alone (Stähli 1999, 185).<sup>51</sup> Furthermore, for Schlesier Dionysus is the god of ecstasy and of frenzy in any manner, irrespective of the means generating states of intoxication like drugs or wine (2011, 175). Consequently, alcohol drinking is seen in general not to be part of bacchic rituals.<sup>52</sup> Thereby the plot of Euripides’ *Bacchae* is taken at face value, with Pentheus suspecting women drinking wine and having sex (lines 260–262), but the messenger absolving them (lines 686–688). However, the images showed women as maenads with *skyphoi* or Dionysus with a vine branch and *kantaros* between satyrs and maenads. Moreover, Dionysian *μαρία* is classified within the *Bacchae* as ‘whenever the god enters a body in full force’ (line 300), whereby god is wine (line 284).

Otherwise even representations of ‘realistic’ scenes of the symposium were ‘not seen as mimetic illustrations of visible cultural realities but as pictorial signs, thus visualisations of different perceptions of the symposium’ (Fehr 2003, 26). Accordingly, Late Archaic *thiasus* pictures were not snapshots of cultic realities and, thus, cannot be heortological evidence. It was preferred to see cult and myth not as two different reference ranges of images, but all three as independent systems of signs (Heinemann 2016, 489) activating or articulating religious notions in different media.<sup>53</sup> For Díez-Platas, the Dionysus as conceived after textual sources cannot be found in Archaic figured

images (2013, 504). However, she called the ‘configuration of the figure of the god that takes place within the figuration’ an ‘embodiment of a particular idea [...]’. This figured Dionysos is a sort of metaphor of the god that ‘translates’ his divine reality to imaged world on painted vases’.<sup>54</sup> In the opinion of A. Stähli representations interpreted reality, reconciling it with mental dispositions, moral principles and social modes of behaviour. However, even metaphorically they would have conveyed cultural interpretive patterns that have a stabilising and norm-setting effect. In this perspective, pictures made no sense or could not be comprehensible without reference to collective social values (1999, 205). Osborne asked: ‘How can we tell in Dionysiac scenes what matched, and what did not match the visual experience of a contemporary viewer? [...] how can we tell that match in visual experience was of life rather than of other images?’ (1997, 195). His answer – relating to a specific group of images on so-called Lenaian vases – was: ‘the interesting question for the historian of religion in all is not ‘Do vases [...] give us a piece of antiquarian information [...]’, but: ‘What sort of religious experience do these images explore?’ For Osborne to be a maenad is not a psychological state, nor trance or bodily exhaustion, as seen in former interpretations, but ‘the experience of oneness with the deity’ (1997, 208).

### Resources Sacralised. On ResourceComplexes and ResourceAssemblages

The concept of resources followed here opens a perspective beyond the usual hierarchy between macrostructures like societies, nations, ethnicities and natural scarce raw materials in function to fulfil needs of subsistence and structures. The focus is on resources in practices of actors, in which resources are defined, used, converted and valued and in which simultaneously actors and their

51 See Stähli 1999, 220 n. 447; or: ‘maenads in vase painting are so often strongly sexualised – which of course, has nothing to do with the reality of maenadic cult’ (Moraw 2011, 236 n. 15).

52 Compare Henrichs 1982, 145: ‘wine was not the source of maenadic madness’; Goff 2004, 270: ‘since they achieve trance by means other than that of wine, they do not need to become even a symbolic part of the human symposium in order to experience the ecstasy of the god’.

53 Stähli 1999, 184 on an autonomous world of images loosely linked to myth, cult and historical reality.

54 On the one hand ‘vases produce the only possible Dionysos that the images are able to design or conceive according to the norms, values and thoughts regarding to Dionysos of Archaic times’, on the other hand ‘they produce the only possible Dionysos that the images can afford to build’ (Díez-Platas 2013, 504).

socialities, identities, knowledge, memories and life-worlds emerge, were maintained, contested or transformed. In this sense a resource cannot be seen as a separate unit but has to be analysed with a perspective on a network or a bundle of elements or resources, in which material and immaterial aspects are connected. Thereby, practices of sacralisation and sacred spaces as spaces set apart have a special importance for processes of fixing and re-fixing meaning, identities and values, be it as cultural memory or as stratification of assemblages. Important for both is a perspective that goes beyond intentions of actors or otherwise mesh-works of things.

Cultural practices embrace all kinds of instruments as body, language, scripture, iconography and ‘material worlds’. Cultural knowledge emerges through gestures, movements, voices, typefaces, pictures, things, monuments and landscapes. In practices of circulation, activation, perception, sensation all senses are involved. They obey conditions of multimodality. Practices of fixing, coding, territorialisation and stratification are connected to embodiment and incorporation, text, ‘visual text’ and context. Sacred spaces, feasts and cultures of interpretation are characterised through various scales of actors, media and repetition on a quantitative level and intensity of ritual, emotion, inscription and monumentality on a qualitative level (*tab. 2*).

The aim of this short paper was to highlight a specific part of the broad range of elements that characterise resources as means of constructing identities, but with a focus on processes of sacralisation. Concerning wine as a resource of the Greek world literary and archaeological evidence in relation to Dionysus and Dionysian rituals allowed approaching multimodal or synesthetic practices of bodily and at the same time emotionally involved actors profoundly connected to things and substances within sacred spaces. Thus, only a part of the purposeful linked elements in the perspective on a ResourceComplex centred on wine is addressed. In the beginning, a short passage of the *Bacchae* was used to identify key resources of the 5<sup>th</sup> cent. BC Greek world in an emic perspective. Obviously, cereals and wine had not been the only agricultural goods. Nourishment of that time was also based on olive and legumes as well as on

products of pasture farming or animals in general. There were other liquids as wine. However, not all of these gained the status of key resources, in that they were equally subjected to processes of sacralisation. It has been said in relation to rituals of Dionysus – and of Demeter – that cult practices represented a ‘mimesis’ of myth, which in turn was generated by repetition of ritual acts or use of material images (Stehle 2012, 194). Mimetic therefore means that the invisible is constructed or made tangible only through body practices or the pictures associated with it.<sup>55</sup> A. Henrichs once wrote in a philological perspective on Hellenistic and Roman rituals: ‘Bacchic initiates cast themselves in Dionysiac roles, reflected in their dress and nomenclature, through assimilation to the god’s mythical environment, including his male and female entourage’ (Henrichs 1982, 157 f.). Taking the pictures as evidence, the same can be said for Late Archaic and Classical times. However, the interesting point regarding this formulation on cult practices is that ‘Dionysiac roles’ and ‘god’s mythical environment’, and therefore *enthousiasmós* and *ékstasis* as emotional as well as bodily and sensorially experiences in cult, are of course cultural constructs. These practices made the invisible visible, the intangible receptive to the senses, but defined the invisible and intangible. Dionysus was presented in the same manner (*fig. 1*) as the maenads (*fig. 2–4*). Performances and practices were part of the shaping and reshaping of conceptions, notions and myths, as represented in different genre and media, as for example also in images of vessels used in *symposia* or in figures of Greek tragedy. Bodily and emotional practices of cult participants were a sort of re-enactment or mimetic of metaphors, as represented in images and tragedy. At the same time, these metaphors must have been constructed in relation to cult practices in real life.

Ritual practices like Dionysian rituals for men or for women can be interpreted as assemblages, as heterogeneous ensembles or multiplicities of semiotic, material and social relations and concatenations (Schreiber 2019, 36) or as ‘temporary and deliberate heterogenous arrangements of material

55 The ‘seemingly immaterial’ requires ‘materiality to be enacted’ (Hamilakis 2017, 172).

and immaterial elements' with affectivity, memory and multi-temporality as key features (Hamilakis 2017, 169). Actions in sacred spaces and sacralisations are therefore not to be understood solely as acts of communication, but as collective body practices deeply linked to emotional practices 'involving the self (as body and mind), language, material artifacts, the environment, and other people' (Scheer 2012, 193):<sup>56</sup> 'has his soul initiated in Bacchic revels, dancing in inspired frenzy' (Bacchae 75). Especially important was the proper use of things, items and plants in *symposia* and *thiasoi* as well as eating or drinking substances sacredly

charged: 'when they are filled with the flow from the vine' (281) or 'whenever the god enters a body in full force' (300). The pictures and texts dealt with were and are strata in the sense of assemblage thinking, and as such part of other assemblages, like *symposia* or like theatre in antiquity.

<sup>56</sup> Compare Reckwitz 2012 on the importance of emotions for identities of social groups; Scheer 2012; 2015 on the connection of emotions and body practices; Koch/Kienlin 2017 on concepts of emotions in general and on archaeological approaches.

#### Beat Schweizer

University of Tübingen

SFB 1070 RESOURCECULTURES

Gartenstraße 29

72074 Tübingen

b.schweizer@uni-tuebingen.de

#### Translations of Greek Literary Passages Used in this Contribution Follow

*Buckley 1850*: The Tragedies of Euripides, Literally Translated or Revised with Critical and Explanatory Notes, by T. A. Buckley (London 1850).

*Kovacs 2002*: Bacchae. Iphigenia at Aulis. Rhesus. Euripides 6, Loeb Classical Library 495. Edited and Translated by David Kovacs (Cambridge/Massachusetts 2002).

*Powell 2014*: Homer, The Iliad. Translation, Introduction, and Notes by Barry B. Powell (Oxford 2014).

*Pucci 2016*: P. Pucci, Euripides' Revolution Under Cover. An Essay (Ithaca 2016).

#### Bibliography

*Ahlich et al. 2018*: J. J. Ahlich/K. Riehle/N. Sultanalieva, The Production of Liminal Places. An Interdisciplinary Account. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 56, 2015 (2018), 205–242.

*Anghelina 2017*: C. Anghelina, The Drunken World of Dionysos. *Trends in Classics* 9, 2017, 113–161.

*Assmann/Assmann 1994*: A. Assmann/J. Assmann, Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. In: K. Merten/S. J. Schmidt/S. Weischenberg (eds.), *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft* (Opladen 1994) 114–140.

*Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. Scholz/J. Staecker, ResourceCultures. A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (eds.), *Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution, and Consumption in Late Prehistory and Early History*. *Archaeolingua* 35 (Budapest 2015) 39–49.

*Bremmer 1984*: J. Bremmer, Greek Maenadism Reconsidered. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55, 1984, 267–286.

*Bremmer 1994*: J. N. Bremmer, *Greek Religion* (Oxford 1994).

- Bremmer 1998*: J. N. Bremmer, 'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'. Notes towards a Terminological 'Genealogy'. In: F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996* (Stuttgart 1998) 9–32.
- Bruit Zaidman/Schmitt Pantel 1992*: L. Bruit Zaidman/P. Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City* (Cambridge 1992).
- Cosentino 2016*: A. Cosentino, Persephone's Cockerel. In: P. A. Johnston/A. Mastrocinque/S. Papaioannou (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum, Grumento Nova (Potenza) 5–7 June 2013* (Cambridge 2016) 189–212.
- Díez-Platas 2013*: F. Díez-Platas, The Symposiast Dionysos. A God like Ourselves. In: A. Bernabé/M. Herrero de Jáuregui/A. I. Jiménez San Cristóbal/R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysus* (Berlin 2013) 504–525.
- Durkheim 1915*: E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* [orig. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (Paris 1912)] (London 1915).
- Eidinow et al. 2017*: E. Eidinow/L. Maurizio/M. Dillon, Introduction. In: M. Dillon/E. Eidinow/L. Maurizio (eds.), *Women's Ritual Competence in the Greco-Roman Mediterranean* (Abingdon 2017) 1–8.
- Fehr 2003*: B. Fehr, What has Dionysos to do with the Symposion? *Pallas* 61, 23–37.
- Fustel de Coulanges 1874*: N. D. Fustel de Coulanges, *The Ancient City. A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome* [French: Paris 1864] (Boston 1874).
- Frazer 1890*: J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion* (London 1890).
- Gehrke 2011*: H.-J. Gehrke, Plädoyer für Pentheus oder: Vom Nutzen und Nachteil der Religion für die griechische Polis. In: R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism* (Berlin 2011) 357–369.
- Goff 2004*: B. Goff, *Citizen Bacchae. Women's Ritual Practice in Ancient Greece* (Berkeley 2004).
- Graf 2003*: F. Graf, Cult I. General; III. Greek and Roman Religion. In: H. Schneider/H. Cancik/C. F. Salazar (eds.), *Brill's New Pauly* 3 (Leiden 2003) 980; 982–986.
- Gudeman 2001*: S. Gudeman, *The Anthropology of Economy. Community, Market, and Culture* (Malden/Massachusetts 2001).
- Gudeman 2012*: S. Gudeman, Community and Economy. Economy's Base. In: J. G. Carrier (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology* (Cheltenham 2012) 95–108.
- Hamilakis 2017*: Y. Hamilakis, Sensorial Assemblages. Affect, Memory and Temporality in Assemblage Thinking. *Cambridge Archaeological Journal* 27, 2017, 169–182.
- Hardenberg 2017*: R. Hardenberg, From Durkheim to Hocart. Sacred Resources and the Quest for 'Life'. *Durkheimian Studies* 23, 2017, 40–56.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The 'Resource Turn'. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. K. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *Resource-Cultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 13–23.
- Harris 2016*: O. J. T. Harris, Becoming Post-Human. Identity and the Ontological Turn. In: E. Pierce/A. Russell/A. Maldonado/L. Campbell (eds.), *Creating Material Worlds. The Uses of Identity in Archaeology* (Oxford 2016) 17–37.
- Harris 2017*: O. J. T. Harris, From Emotional Geographies to Assemblages of Affect. Emotion in Archaeology in the Light of the Ontological Turn. In: T. L. Kienlin/L. C. Koch (eds.), *Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie* 305 (Bonn 2017) 173–194.



- Harris 2018*: O. J. T. Harris, More than Representation. Multiscalar Assemblages and the Deleuzian Challenge to Archaeology. *History of the Human Sciences* 31.3, 2018, 83–104.
- Heinemann 2016*: A. Heinemann, Der Gott des Gelages. Dionysos, Satyrn und Mänaden auf attischem Trinkgeschirr des 5. Jahrhunderts v. Chr. *Image & Context* 15 (Berlin 2013).
- Henrichs 1982*: A. Henrichs, Changing Dionysiac Identities. In: B. Meyer/E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition III. Self-Definition in the Greco-Roman World* (Philadelphia 1982) 137–160.
- Henrichs 2008*: A. Henrichs, Dionysische Imaginationswelten. Wein, Tanz, Erotik. In: R. Schlesier/A. Schwarzmaier (eds.), *Dionysos. Verwandlung und Ekstase. Ausstellung 'Dionysos – Verwandlung und Ekstase' in der Antikensammlung im Pergamonmuseum auf der Berliner Museumsinsel, 5. November 2008 – 21. Juni 2009* (Regensburg 2008) 19–27.
- Hölscher 1998*: T. Hölscher, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten. *Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 7 (Heidelberg 1998).
- Isler-Kerényi 2007*: C. Isler-Kerényi, Dionysos in Archaic Greece. *An Understanding Through Images. Religions in the Graeco-Roman World* 160 (Leiden 2007).
- Isler-Kerényi 2015*: C. Isler-Kerényi, Dionysos in Classical Athens. *An Understanding Through Images. Religions in the Graeco-Roman World* 181 (Leiden 2015).
- Jervis 2019*: B. Jervis, *Assemblage Thought and Archaeology* (Abingdon 2019).
- Junker/Strohwald 2012*: K. Junker/S. Strohwald, *Götter als Erfinder. Die Entstehung der Kultur in der griechischen Kunst* (Darmstadt 2012).
- Kindt 2012*: J. Kindt, *Rethinking Greek Religion* (Cambridge 2012).
- Kindt 2015*: J. Kindt, Personal Religion. A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion? *Journal of Hellenic Studies* 135, 2015, 35–50.
- Kippenberg 1996*: H. G. Kippenberg, Warum Émile Durkheim den Individualismus der arbeitsteiligen Gesellschaft religionsgeschichtlich einordnete. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 4, 1996, 113–134.
- Koch/Kienlin 2017*: L. C. Koch/T. L. Kienlin, Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen. Zur Einführung. In: T. L. Kienlin/L. C. Koch (eds.), *Emotionen – Perspektiven auf Innen und Außen. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie* 305 (Bonn 2017) 1–54.
- Latour 2005*: B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (Oxford 2005).
- Latour 2010*: B. Latour, A Plea for Earthly Sciences. In: J. Burnett/S. Jeffers/G. Thomas (eds.), *New Social Connections. Sociology's Subjects and Objects* (Basingstoke 2010) 72–84.
- Leach 1976*: E. R. Leach, *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (Cambridge 1976).
- Mertens/Mertens-Horn 2008*: D. Mertens/M. Mertens-Horn, Sizilien zur Zeit der Griechen. 'Brot und Wein'. In: *Sizilien. Von Odysseus bis Garibaldi, 25. Januar bis 25. Mai 2008*, Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Bonn (München 2008) 41–51.
- Meyer 2004*: M. Meyer, Dickbauchtänzer in Korinth und Athen. *Talanta* 34/35, 2002/2003 (2004), 135–179.
- Momigliano 1994*: A. D. Momigliano, *Studies on Modern Scholarship*. Edited by G. W. Bowersock and T. J. Cornell (Berkeley 1994).
- Mondada 2013*: L. Mondada, Multimodal Interaction. In: C. Müller/A. Cienki/E. Fricke/S. H. Ladewig/D. McNeill/S. Teßendorf (eds.), *Body – Language – Communication. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 38.1 (Berlin 2013) 577–589.
- Moraw 2011*: S. Moraw, Visual Differences. Dionysos in Ancient Art. In: R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism* (Berlin 2011) 233–252.

- Obbink 1993*: D. Obbink, Dionysus Poured Out. Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation. In: T. H. Carpenter/C. A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus* (Ithaca 1993) 65–86.
- Osborne 1997*: R. Osborne, The Ecstasy and the Tragedy. Varieties of Religious Experience in Art, Drama, and Society. In: C. B. R. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian* (Oxford 1997) 187–211.
- Parker 1983*: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford 1983).
- Patera 2012*: I. Patera, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 41* (Stuttgart 2012).
- Pedley 2005*: J. Pedley, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World* (Cambridge 2005).
- Peels 2016*: S. Peels, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety. Mnemosyne Supplements 387* (Leiden 2016).
- Porres Caballero 2013*: S. Porres Caballero, Maenadic Ecstasy in Greece. Fact or Fiction? In: A. Bernabé/M. Herrero de Jáuregui/A. I. Jiménez San Cristóbal/R. Martín Hernández (eds.), *Redefining Dionysus* (Berlin 2013) 159–184.
- Pucci 2016*: P. Pucci, *Euripides' Revolution Under Cover. An Essay* (Ithaca 2016).
- Reckwitz 2012*: A. Reckwitz, Affective Spaces. A Praxeological Outlook. *Rethinking History* 16, 2012, 241–258.
- Renfrew 2001*: C. Renfrew, Symbol before Concept. Material Engagement and the Early Development of Society. In: I. Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today* (Cambridge 2001) 122–140.
- Rüpke 2011*: J. Rüpke, Lived Ancient Religion. Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'. *Mythos N.S.* 5, 2011, 191–204.
- Rüpke 2012*: J. Rüpke, Sakralisierung von Zeit in Rom und Italien. Produktionsstrategien und Aneignung von Heiligkeit. In: P. Gemeinhardt (ed.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 61* (Berlin 2012) 231–248.
- Rüpke 2018*: J. Rüpke, Religious Agency, Sacralisation, Tradition. *Istrazinvanja – Journal of Historical Researches* 29, 2018, 22–38.
- Sachs-Hombach et al. 2018*: K. Sachs-Hombach/J. Bateman/R. Curtis/B. Ochsner/S. Thies, Medienwissenschaftliche Multimodalitätsforschung. *MEDIENwissenschaft* 1, 2018, 8–26.
- Scheer 2012*: M. Scheer, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory* 51, 2012, 193–220.
- Scheer 2015*: M. Scheer, Das Unsichtbare wieder sichtbar machen. Für einen rematerialisierten Zugang zu Religion in der Empirischen Kulturwissenschaft/Volkskunde. In: K. Braun/C.-M. Dieterich/A. Treiber (eds.), *Materialisierung von Kultur. Diskurse, Dinge, Praktiken* (Würzburg 2015) 88–103.
- Schenal Pileggi 2014*: R. Schenal Pileggi, *I pinakes di Locri Epizefiri. Nuova Edizione* (Reggio Calabria 2014).
- Schlesier 1998*: R. Schlesier, Die Seele im Thiasos. Zu Euripides, *Bacchae* 75. In: J. Holzhausen (ed.), *ψυχή – Seele – anima, Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998* (Stuttgart 1998) 37–72.
- Schlesier 2000*: R. Schlesier, Die dionysische Psyche. Zu Euripides' *Bakchen*. In: C. Benthien (ed.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle* (Köln 2000) 21–41.
- Schlesier 2011*: R. Schlesier, Der bakchische Gott. In: R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism* (Berlin 2011) 173–202.
- Schlesier 2014*: R. Schlesier, Symposion, Kult und frühgriechische Dichtung. Sappho im Kontext. In: O. Dalry/T. Hölscher/S. Muth/R. Schneider (eds.), *Medien der Geschichte – Antikes Griechenland und Rom* (Berlin 2014) 74–106.

- Schlesier/Schwarzmaier 2008*: R. Schlesier/A. Schwarzmaier, Dionysos. Verwandlung und Ekstase. Ausstellung 'Dionysos – Verwandlung und Ekstase' in der Antikensammlung im Pergamonmuseum auf der Berliner Museumsinsel, 5. November 2008 – 21. Juni 2009 (Regensburg 2008).
- Schreiber 2018*: S. Schreiber, Wandernde Dinge als Assemblagen. Neo-materialistische Perspektiven zum 'römischen Import' im 'mitteldeutschen Barbaricum'. Berlin Studies of the Ancient World 52 (Berlin 2018).
- Schreiber 2019*: S. Schreiber, Gelagepraktiken als materiell-diskursive Apparate. Subjektivierung und Objektifizierung als Perspektiven auf die Aneignung von Trinksitten. In: P. W. Stockhammer/J. Fries-Knoblach (eds.), Was tranken die frühen Kelten? Bedeutungen und Funktionen mediterraner Importe im früheisenzeitlichen Mitteleuropa. BEFIM 1 (Leiden 2019) 29–45.
- Schweizer 2005*: B. Schweizer, Fremde Bilder – andere Inhalte und Formen des Wissens. Olympia in der ,orientalisierenden' Epoche des 8. und 7. Jhs. v. Chr. In: T. L. Kienlin (ed.), Die Dinge als Zeichen. Kulturelles Wissen und materielle Kultur, Internationale Fachtagung, Frankfurt am Main 3.–5. April 2003 (Bonn 2005) 355–382.
- Schweizer 2015*: B. Schweizer, Sakrale Räume des Mittelmeerraums. Kontexte von Kulturkontakten. In: A.-M. Wittke (ed.), Frühgeschichte der Mittelmeerkulturen, Historisch-archäologisches Handbuch, Der Neue Pauly Supplemente 10 (Stuttgart 2015) 923–950.
- Schweizer 2018*: B. Schweizer, Sacral Spaces and Cultural Contacts [translated by D. A. Smart]. In: A.-M. Wittke/J. N. Dillon (eds.), The Early Mediterranean World, 1200–600 BC. Brill's New Pauly Supplements 2.9 (Leiden 2018) 436–449.
- Schweizer 2020*: B. Schweizer, Knowledge-Scapes as Resources. An Archaeological Approach to the Construction of Cultural and Social Identities. Archaeological Review from Cambridge 35.2 (Knowledge-Scapes), 2020, 45–59.
- Seidensticker 2016*: B. Seidensticker, The Figure of Teiresias in Euripides' Bacchae. In: P. Kyriakou/A. Rengakos (eds.), Wisdom and Folly in Euripides (Berlin 2016) 275–284.
- Simon 1976*: E. Simon, Die griechischen Vasen (München 1976).
- Smith 1889*: W. R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites (London 1889).
- Staecker et al. 2018*: J. Staecker/M. S. Toplak/T. Schade, Multimodalität in der Archäologie. Überlegungen zum Einbezug von Kommunikationstheorien in die Archäologie anhand von drei Fallbeispielen. IMAGE 2018, 61–106.
- Stähli 1999*: A. Stähli, Die Verweigerung der Lüste. Erotische Gruppen in der antiken Plastik (Berlin 1999).
- Stehle 2012*: E. Stehle, Women and Religion in Greece. In: S. L. James/S. Dillon (eds.), A Companion to Women in the Ancient World (Malden 2012) 191–203.
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (eds.), Waters. Conference Proceedings for 'Waters as a Resource' of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). RessourcenKulturen 11 (Tübingen 2020) 9–19.
- Turner 1969*: V. Turner, The Ritual Process. Structure and Anti-Structure (London 1969).
- Valdés Guía 2013*: M. Valdés Guía, Redefining Dionysos in Athens from the Written Sources. The Lenaia, Iacchos and Attic Women. In: A. Bernabé/M. Herrero de Jáuregui/A. I. Jiménez San Cristóbal/R. Martín Hernández (eds.), Redefining Dionysus (Berlin 2013) 100–119.
- Versnel 2011*: H. S. Versnel, Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology. Religions in the Graeco-Roman World 173 (Leiden 2011).

Dominik Delp

## Organising Mobility

### A Conflict Perspective on Selected Passages of the Odyssey in Context of Archaic Greek Migration Movements

Keywords: Greek colonisation, migration, archaic Greece, 750–550 BCE, conflict and competition

#### Summary

In context of migration movements in archaic Greece (ca. 750–550 BCE) conflict has become a growing area of scholarship. Nevertheless, forms of non-violent conflict like competition are somewhat of a blind spot in this context. The resource perspective can help to analyse conflict as a constructive force for mobility and migration. To demonstrate this the paper focuses on selected passages of Homer's *Odyssey*, in which conceptions of the poet's and his audiences' lifeworld are reflected. Eventually, this leads to a general conclusion on how this perspective could help to conceptualise migration in the archaic Greek period.

#### Zusammenfassung

In der Forschungsdebatte zu den Migrationsbewegungen der griechischen Archaik (ca. 750–550 v.u.Z.) wurde jüngst zunehmend über die Rolle von Konflikten diskutiert. Dabei wurden nicht-gewaltsame Konflikte wie etwa Konkurrenz oder Wettbewerb bislang eher randständig betrachtet. Eine auf Ressourcen fokussierende Perspektive vermag hier einen Weg aufzeigen, Konflikte als schaffende Kraft für sowohl Mobilität als auch Migration zu analysieren. Zur Demonstration dieser Möglichkeit werden ausgewählte Stellen aus der *Odyssee* Homers in den Blick genommen.

Daran schließt ein analytischer Ausblick an, wie diese Perspektive auf die Bemühungen, Migration in archaischer Zeit zu konzeptualisieren, unterstützend einwirken kann.

#### Introduction<sup>1</sup>

In recent years, conflict has become a growing area of scholarship on migration in archaic

<sup>1</sup> The following paper is an essayistic attempt to reconceptualise some thoughts deriving from talks I have given in Tübingen and Bern in 2016. Some of it already made its way into my dissertation, to which I will refer to occasionally (see Delp 2018). Many thanks to the editors of this volume and the reviewers of my paper for valuable advice and further indications. Furthermore, I want to thank Lukas Müller and Jannes Paßiel for emendations. As I learned from a talk of Jan Meister, he has developed very similar ideas in his habilitation treatise, in which he used Pierre Bourdieu's work to analyse archaic Greek aristocracy. Although the book will be published soon, I was unable to include his results (see Meister forthcoming). Due to the text's essayistic character research literature is not included systematically. Abbreviations of ancient authors and texts are used according to 'Der Neue Pauly'. According to the editorial guidelines of this volume I tried to avoid further abbreviations. Nevertheless, there is an exception: LSL= A Greek-English lexicon: with a supplement 1968. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Reviewed and augmented throughout by Henry Stuart Jones (Oxford 1968 [1940]). The translations of the *Odyssey* generally with some minor adjustments, where necessary, follow Fagles 2006. The Greek text follows: *Homeri opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen, Odyssea libros I–XII et libros XIII–XXIV, continens, editio altera* (Oxford 1950 [1908]).



Greece.<sup>2</sup> This is not surprising, since foundation myths (gr. κτίσεις) are often stories of civil strife finally settled through migration. The foundation story of Tarentum might be the best example to demonstrate this: after the Spartans fought in Messene for ten years, their women gathered at home and decided to send some of them to their husbands, as Ephoros of Cumae (FGrH 70 frg. 216 = Strab. 6.3.3) narrates. They complained that they risked their native land bereft of men, because no children are sired. Therefore, the Spartans decided to send the most robust and young men back home to lie with all the young virgins by turns hoping this would lead to the birth of more children. These children were called the ‘sons of virgins’ (gr. παρθενία/*partheníai*). After the war, the Spartans returned to Lakedaimonia and the *partheníai* grew up to be men. But the Spartans did not respect them and refused to grant them the same civic rights. Thus, the *partheníai* conspired with the Helots against the Lakedaimonians. Nevertheless, the plan was revealed. Through the mediation of their fathers, the Lakedaimonians persuaded the *partheníai* to go out to an *apoikía*<sup>3</sup> (gr. εἰς ἀποικίαν ἐξελεῖν). Eventually, they founded Tarentum in southern Italy. Antiochos of Syracuse (FGrH 555 frg. 13 = Strab. 6.3.2–3) and much later Pompeius Trogus (Iust. 3,4) report different versions of the story which is not unusual for foundation myths. We have to assume that there were oral traditions before the stories were written down hundreds of years later. In our example, Ephoros writes over 300 years after Tarentum supposedly was founded. Antiochos’ report is not considerably older. To make things worse, the writings of both authors only survived as fragments. Strabo quoted both texts another 300 years later. It is obvious that not only time distance, but also the dynamics of telling and retelling must raise the historian’s suspicion.

2 Greek colonisation has long been the term to describe Greek migration movements. However, the term was subject to fierce criticism. Nevertheless, there were as well some attempts to defend the notion. I consider colonisation as partly misleading. Therefore, in the following I will speak of Greek migration movements instead.

3 *Apoikía* is the Greek term for a foundation abroad. Liddell, Scott and Jones (LSJ, 200, s.v. ἀποικία) translate it appropriately with ‘settlement far from home’ which is closer to *apoikía* than the rather misleading word ‘colony’ that derives from the Latin expression *colonia*.

Yet, there are approaches to shed light on the existing evidence (e.g. Schmitz 2017; see Bernstein 2004 especially for Cyrene, Rhegion, Syracuse and Croton).

Greek foundation stories are not only accounts of conceptions of a distant past but also screens where the identities of storytellers are projected on. In order to use these accounts as evidence to approximate this distant past, it is important to understand the specific character of this evidence. In his 2004 book ‘Konflikt und Migration’, Frank Bernstein uses Plato’s concept of maculation and purification (Bernstein 2004; 1998), perusing ideas of Tim Cornell and Carol Dougherty. Dougherty points out the purification process connected to Apollo as a metaphor to describe colonisation (Dougherty 1993a; 1993b). In an article in ‘Reallexikon für Antike und Christentum’ Cornell (1983) conceptualises the founder (gr. οικιστής or κτίστης) especially in context of cult and religion. This makes sense when looking at similarities. Foundation stories generally feature a leader of the foundation venture, who originates from the local elite. These *oikistai* are in an extraordinarily high amount of cases anything but role models, among them rapists, stammers, hunchbacked crooks or even murderers. The motive of a maculated *oikistés* is very common in these stories. His blood debt forces him to leave home but not as an individual. A few hundred men typically accompany him. *Ktiseis* usually follow a pattern where the *oikistés* is sent out to Delphi, the famous oracle of Apollo, to ask the Pythia for advice. Next, the Pythia gives an oracle that tells him where the *apoikía* should be founded. Considering that Apollo is the god of purification (gr. κάθαρσις, in Plato in context of foundations also: καθαρμοός), the successful foundation purifies the *oikistés* from his blood debt. The protagonist of a tale, so Bernstein’s proposition, stands for a community or a faction of a community, which transforms into a new one. Past events and experiences of this community are projected on the protagonist. Hence, a collective phenomenon is transposed into an individual one. Thereby the plot goes through an assimilation process. It is made compatible with one protagonist on whom everything is centred. Following this, it is very likely that the story around a maculated *oikistés* disguises an actual historical conflict in a

community, which led to the migration of the disadvantaged faction.<sup>4</sup>

When we look at accounts of *ktíseis* from classical Greece and later, we often see migration in context of conflict as a last resort for outgunned combatants, an option chosen in a situation of desperation and fear.<sup>5</sup> This is a valid result and part of the reality of archaic Greek migration movements. As Bernstein has shown, (violent) conflicts in political communities can lead to group formation. In the following I will pursue this idea from a different perspective. Therefore, I will leave the narrative shaped by mostly classical accounts of foundation myths in favour of some theoretical considerations.

Doing so, one could come up with different scenarios, in which non-violent forms of conflict, such as competition, could foster migration. Yet, in a way, which the involved actors themselves would not perceive as unfavourable.

Historians working on migration, such as Jochen Oltmer, observed that migration theory had had a tendency to frame migration as the unusual, as an exception, which had to be explained (Oltmer 2014; Bade/Oltmer 2004). Migration researcher and historian Harald Kleinschmidt even argues that this bias derived from the perspective of the national state (Kleinschmidt 2002, 13 f.). This very pointed notion might have its roots in a strategy of emancipation from older conceptualisations of migration. However, migration is a common phenomenon throughout the entire history of humanity. Further, it is a phenomenon with many aspects. Rather to add than to replace, I will focus on one of these aspects, which is in my opinion underrepresented in the historical research on migration movements in the archaic Greek world: how especially non-violent conflicts could be a

constructive force that created resources needed for migration.

The *Odyssey* is a tale of, though not migration, mobility. The epic poetry of Homer seems to be a promising starting point in search for conceptions of non-violent conflict that could have been able to provide resources for migration. On the other hand, contemporary written evidence is generally rare for the archaic period. Most texts are fictional poetry, though they bare conceptions of the social reality of the poet and his audience, since he wanted his poems to be understood (Schmitz 2014, 21–24). Before elucidating the analysis of selected passages of Homer's *Odyssey*, I will make some theoretical considerations on migration and resources. To analyse forms of conflicts, the theories of Pierre Bourdieu and, to a smaller extent, Max Weber and Georg Simmel will provide a conceptual framework. Eventually, with the help of the given examples on conflict and migration I will come to a more general conclusion on how migration in the archaic Greek period could be conceptualised.

### Migration: A Resource-Based Perspective

Common sense suggests that nothing is free, and everything requires some sort of effort to accomplish. Not too far from this, SFB 1070 *RESOURCE-CULTURES* defines resources as means to produce and reproduce social entities, such as groups, communities or even societies. Further, 'resources are created by people, when they value tangible or intangible means within their specific way of life, when they access this value by specific actions and thereby trigger social processes' (Bartelheim et al. 2015, 39). Since resources are often 'parts of networks composed of people, objects, technologies and knowledge', they usually can be analysed as 'ResourceComplexes' that link material objects, ideas and people (Bartelheim et al. 2015, 40).

Migration, on the other hand, is generally defined as a movement across a border with the aim of permanent settlement. This border can be political, but also mental or geographic (Kleinschmidt 2002, 20; 2011, 10; Walter 2004, 63; Han 2010, 6). In the context of archaic Greece, migration means long-distance sea voyage to an area more or less known. It was a venture that could not be taken

<sup>4</sup> These are some of Bernstein's ideas in a reduced reproduction. For this paper the connection between conflicts, an *oikistés* who originates from the local elite, and migration is important. Bernstein uses further evidence, which includes Homer and Hesiod, to substantiate his conclusions.

<sup>5</sup> See Delp 2018, 133–153 on the debate on involuntary migration in context of alleged over-population. The account of the *ktísis* of Cyrene was quoted in order to support the over-population thesis. But over-population as a reason for migration movements should be considered as a false analogy in context of archaic Greece.

out alone. Therefore, migration should be understood here as a form of social organisation. As such, it needs resources to be established and upheld. The obvious resources are ships, supplies, tools, practical knowledge of seamanship and of settlement, information about the expedition's destination and a roughly safe route, just to mention a few. All these resources are essential for this venture being successful and are each worth a closer look. Considering that migrants were likely to travel in groups, it is indicated to examine the underlying power relationship. This relationship also encompasses a form of social organisation which must be upheld and reproduced during the migration process. The question arises, how a form of social organisation comes into existence that enables individuals or groups to migrate successfully? Migration is a complex phenomenon in archaic Greece and cannot be summed up under one model concentrating on few main reasons. Local differences have to be taken into account as well as the fact of evidence telling of individual cases. Fortunately, illustrating complexity is a strength of the resource perspective we chose to adopt. It enables us to concentrate on particular aspects in a first step and put them back into a larger context later. Hence, as a next step I will look at selected evidence from the *Odyssey*.

### The Constructive Force of Competitiveness in the *Odyssey*

In the *Iliad* and the *Odyssey*, we become aware of the elite that is formed by a group of *basileís* (gr. βασιλείς), a Greek term that will later attain the meaning of king. In Homer, the term *basileús* (gr. βασιλεύς) does not describe a form of kingship but a member of the competitive social elite of *basileís* (Schmitz 2014, 21–24; Duploux 2006; Ulf 2011b). A *basileús* could gain, defend, or lose his distinguished status on different occasions such as the *agón* (gr. ἀγών or ἄθλος/ἄεθλος, which could be translated as sports competition or in case of ἄθλος/ἄεθλος also task or toil), material self-representation, luxury goods, in battle, as an orator in an assembly (Schulz 2011, 13–69) et cetera. In other words, the personal status has to be proven.

Sports contests in Homer seem to be occasions, where especially young men could show their qualities. When Odysseus is thrown on the coast of Scheria, the land of the Phaiakes, Nausikaa shows him the way to her father's palace. Eventually, a sports contest (gr. ἄθλος) is held so that the stranger (who we in contrast to the Phaiakes know is Odysseus) could tell his friends from the abilities of the Phaiakes after his homecoming (Hom. Od. 8.100–104). The participants are described as young men and as *esthloí* (gr. νέοι τε καὶ ἐσθλοί), which relates them to the elite of the *basileís* (Hom. Od. 8,110). In the individual listing that follows (Hom. Od. 8,111–119) it becomes clear that some of them are sons of *basileís*. The competition held in front of a by-standing crowd enables the young men to distinguish themselves from each other and from the same crowd.

There are several other examples for sports contests in the *Odyssey*, in which *basileís* also participate. The suitors who compete for the hand of Penelope also take part in sports contests. Before the house of Odysseus they compete with spear and discus (Hom. Od. 4.625–659). The question if there was a crowd stays unanswered, as the contest is the roughly outlined background for a dialogue between Antinoos and Noemon. In book 21, Penelope's suitors attempt to participate in an *áthlos* (Hom. Od. 21.106; 135; 180; 268) but fail as none of them is able to string the bow of Odysseus. The section as a whole is the prelude of Odysseus' fight against the suitors.

In the sports contest competition becomes particularly obvious. Nevertheless, it is not the only occasion where members of the elite competed against each other and distinguished themselves. After Odysseus has arrived at Ithaka, he meets Eumaios the swineherd, who does not recognise Odysseus. Urged by Eumaios to reveal his identity, Odysseus spins a tall tale (Hom. Od. 14.199–239): being the son of Kastor, a wealthy man from Crete, and a slave mother, he disliked the peaceful rural life:

ἔργον δέ μοι οὐ φίλον ἔσκεν  
οὐδ' οἰκωφελίη, ἣ τε τρέφει ἀγλαὰ τέκνα,  
ἀλλὰ μοι αἰεὶ νῆες ἐπήρετμοι φίλαι ἦσαν  
καὶ πόλεμοι καὶ ἄκοντες εὖξεστοι καὶ οἷστοί,  
λυγρά, τὰ τ' ἄλλοισὶν γε καταρριγηλὰ πέλονται.'

‘But I had no love for working the land, the chores of households either, the labour of crops that raises shining children. No, it was always oarswept ships that thrilled my heart, and wars, and the long polished spears and arrows, dreadful gear that makes the next man cringe’ (Hom. Od. 14.222–226).

What follows this introduction is the story of the leader of plundering pirates. In this story Odysseus mentions several resources on which his distinguished position might be based. First there is the *areté* (gr. ἀρετή) he gained as a brave warrior (see Hom. Od. 14. 212–221). War in this context can be considered as a form of competition, where individuals could stand out, as well as material self-representation like the wealth he accumulated from raids.

‘αἴψα δὲ οἶκος ὀφέλλετο, καὶ ῥα ἔπειτα  
δεινός τ’ αἰδοῖός τε μετὰ Κρήτεσσι τετύγμην.’

‘And my house grew by leaps and bounds, I walked among the Cretans, honoured, feared as well’ (Hom. Od. 14. 233 f.).

When Odysseus tells Eumaios from the misfortune that befell him as son of Kastor, he begins this story with the preparations for another raid. Apart from preparing the ships he invites his crew to a banquet that lasts for six days (Hom. Od. 14. 246–252). This and the overall importance of the redistribution of loot in the Odyssey (e.g. Hom. Od. 9, 159 f.; 14. 232–234; see Nowag 1983) point to a key role of the redistribution of material resources for establishing and reproducing social organisation, especially in context of mobility. The competitive aspect lies in the general possibility to compare these redistributions, the expansions that are made and the accumulation of wealth.

Many of these observations were made by scholars who advocate for perceiving Homeric *basileís* (e.g. Ulf 1990, 223–231) as ‘big-men’, an anthropological concept developed by Marshall Sahlins (1958) often used in context of ‘tribal societies’. ‘Big man’ describes a status based on loyalties that are established and upheld by gifts (Fuchs-Heinritz 2007). Thus, Walter Donlan emphasises the key role of reciprocity and redistribution of booty

and other goods to reproduce the power relation between *basileús* and *hetairoi* (Donlan 1999, 350). Donlan further underlines the dynamic nature of this power relationship: ‘[*hetairoi*] regard themselves as equal among one another and equal to their leader’ (Donlan 1999, 350).

This view is not entirely uncontroversial: persisting on the standpoint to perceive Homeric *basileís* as kings, Pierre Carlier states that ‘the potlatch, competition in which competitors try to spend and spoil as much wealth as possible, is wholly absent from the Homeric world’ (Carlier 2007, 122). Carlier focuses his critique on the interpretation of Homer and admits that the ‘big man’ concept may be useful for the archaeologist of ‘Dark Age’ Greece (e.g. Kistler/Ulf 2005; Ulf 2007; 2015; see Carlier 2007, 128). Still, Carlier’s position is not *communis opinio*<sup>6</sup> and for this paper the details of this debate seem to be of little importance. A kind of competitive use of wealth and material goods in order to improve or uphold the own social position is evident, even though it is not potlatch in a strict sense.

A practice-theoretical approach as suggested by Pierre Bourdieu might lead to a fruitful perspective. In this approach actors and their actions constitute the social world, which is shaped by practice (Reckwitz 2003, 286–289). This allows its use in different social contexts, as there are very little specific propositions for a society which minimises the risk of false analogies. Nevertheless, problems may occur. The social world of Homer appears to be more fluid than the examples analysed by Bourdieu. As Andreas Reckwitz suggested, the strong tendency of reproduction should not be seen as part of the ‘logic of social practice’, but as relict of specific cultural codes that derive from the societies Bourdieu focused on (Reckwitz 2004, 49). Though theoretical concepts of Bourdieu have been used to analyse antiquity (e.g. Flaig 1998), Bourdieu’s concept of the field may cause some difficulties:

The field is a relatively autonomous part of the social world developed by Pierre Bourdieu in an

<sup>6</sup> See Ulf’s remarks on material redistribution (Ulf 1990, 226 f.) in context of ‘big men’ and *basileís*. From this perspective, Carlier’s critique might seem less applicable.



intense examination of Gustave Flaubert's novel 'L'Éducation sentimentale'. Bourdieu carved out the relatively autonomous field of literature and its relationship to other fields (Bourdieu 1998). These fields remind of Simmel's theoretical concept of social circles (German: 'soziale Kreise'; Simmel 2013, 456–511). As relatively autonomous parts with their own rules and evaluation processes they seem to be characteristic for nucleated modern societies based on the division of labour. If social fields in antiquity can be identified, they should be assumed as much more interconnected and in other words less autonomous than social fields in modern societies. Nevertheless, the conception of a social space in which resources can be evaluated is essential for the practice-theoretical approach suggested here. Therefore, I will speak of the social world as a whole in the following when I refer to archaic Greece.

The competition between the elite is part of the rules of the social world. Competing with each other produces and reproduces some of the rules of this world and with that the forms of competition itself. The shared belief in these rules is what Bourdieu calls *illusio*. In this model, competitiveness leads to a form of social organisation and a relation of power. Improving the position, therefore, means to get into a more powerful position which implies to gain power over people. The performed competition between elites distinguishes them among each other and as a group from the by-standing crowd. Bourdieu once described the field as a market of symbolic goods (Fröhlich/Rehbein 2009; Schmidt 2009). The symbolic sphere is in this context an expression of a social relation. Symbols are defended by those who are believed to have the authority to do so. Legitimising this symbolic authority is described by Bourdieu as symbolic violence. It sets dominant and dominated in a power relation, and obscures the general arbitrariness, on which this power relation is based. Power has to be justified or at least the arbitrariness on which it relies has to be obscured (Bourdieu 2004, 322). He seems to be inspired by the Weberian conception of legal rule. The main difference between Weber's 'Idealtypen legaler Herrschaft' and Bourdieu's theory is their perspective on the individual. Within Weber's conception, on the one hand, charismatic, traditional or legal

rule seems to involve an active act of approval by the dominated (Weber 2009, 122). In Bourdieu's theory both, the powerful and the powerless, appear as a part of social structure. Power can ground on violence and force and, nevertheless, be sustained. As a result, dominant and dominated produce a relationship of violence, which is not noticed by either one of them though. The order seems to be natural and is considered legitimate. In this perspective, competition is one form of communication and an act of symbolic violence. It is an inspiring and often reused idea of Georg Simmel that seems to fit very well for this: every form of social interaction (German: 'Wechselwirkung') is a form of sociation (German: 'Vergesellschaftung'; Simmel 2013, 284). With this, conflict is a form of sociation as well, and can be regarded as a constructive force that provides reintegration and new forms of organisation. Nevertheless, how can this be brought together with the organisation of mobility?

### Social Organisation and Mobility

As a most influential narration of mobility, the Odyssey is centred around the homecoming-story (gr. νόστος) of its protagonist. However, other characters travel as well. They are always accompanied by traveling companions (gr. ἑταῖροι). The 'Lexikon des frühgriechischen Epos' identifies a set of meanings for the term ἑταῖρος connected to mobility and seamanship (Snell/Thesaurus Linguae Graecae 1991). Accordingly, *hetaíroi* in this context are on the one hand crew members, who row the ship and do other nautical work like lifting the mast with the sail. On the other hand, they are fellow warriors who co-guarantee their own safety (see Hom. Od. 13. 266). The men volunteer to join an expedition (Ulf 2011a, 262). This can be seen, when Athena, disguised as Mentor, the long-time guest friend of Odysseus, encourages Telemachos to search for his father. Telemachos then intends to set sail but he needs fellow men, who accompany him. When Mentor speaks to Telemachos, it is one of the few parts in the Odyssey where we can find some information about the motives of *hetaíroi* for joining an expedition. Affirming to be Telemachos' *hetaíros* Mentor says:

‘τοῖος γάρ τοι ἐταῖρος ἐγὼ πατρῴϊός εἰμι,  
ὅς τοι νῆα θοὴν στελέω καὶ ἄμ’ ἔψομαι αὐτός.’

‘I am your *hetairos*, inherited from your father (πατρῴϊός), and I will prepare a fast ship for you, and myself accompany you’ (Hom. Od. 2. 286 f.).

The translation of Robert Fagles, which I follow for the most part,<sup>7</sup> for these two verses is rather loose<sup>8</sup> and is likely to obscure an important aspect of this segment. Therefore, the above is my own translation. I translate the Greek term πατρῴϊός a little inelegantly with ‘inherited from your father’. The term in this context means that Mentor was and is the *hetairos* of Odysseus. He now is Telemachos’ *hetairos*, since he is the *hetairos* of his father, which links him to Odysseus’ son. Telemachos is able to tie in with this older *hetairos*-relationship. The older *hetairos* could then play a key role, like Mentor, when he states:

‘ἐγὼ δ’ ἐπὶ νῆα μέλαιναν  
εἴμι, ἵνα θαρσύνω θ’ ἐτάρους εἶπω τε ἕκαστα.  
οἷος γὰρ μετὰ τοῖσι γεραίτερος εὐχομαι εἶναι·  
οἱ δ’ ἄλλοι φιλότῃτι νεώτεροι ἄνδρες ἔπονται,  
πάντες ὀμηλικὴ μεγαθύμου Τηλεμάχοιο.’

‘But I’ll go back to the black ship, heaten your *hetairoi* and talk to each of them. I’m the only older man in their ranks (as we know from context *hetairoi* who will accompany Telemachos). All the rest, of an age with brave Telemachos, are younger men who follow because of their affection (as we know from context the object of their affection is Telemachos)’ (Hom. Od. 3. 360–364).<sup>9</sup>

Mentor brings the other *hetairoi* into line and further commits them to the expedition and to Telemachos himself. With that, he stabilises

Telemachos’ status. Mentor also gives a reason why the *hetairoi* follow Odysseus’ son into the expedition: their ‘affection’ (gr. φιλότης) for Telemachos. Simultaneously, these other *hetairoi* are described as the same age as Telemachos. They might have grown up together and are convinced of Telemachos’ qualities, which he probably has proven several times, last in the assembly as a skilful orator asking for a ship and supplies.

The heroic setting implies that *hetairoi* follow self-sacrificingly. Generalising this would be an awful trap for us to fall into. So let us leave this particular case and think about different contexts. It is not overconfident to assume that *hetairoi* have own interests. However, would this be inconsistent with the affection for a leader? Not at all. On the contrary, even or rather especially emotional bindings have a basis in experience. The *hetairoi*’s belief in the abilities and the overall greatness of their leader becomes manifest in their affection. Having this belief, it is just consequent to follow, because doing so will help them to peruse their interests. Alternatively, more in Bourdieu’s language: the extreme form of legitimisation is an affectual form of affirmation. In other words: Telemachos has charisma. The power relation is transfigured (Bourdieu 2015, 173; Schmidt 2009, 232).

*Hetairoi* accept one’s rule as long as their leader is able to maintain his status of distinction. From the references mentioned and others, we know that the distinctive status is not inherited from the father. It has to be acquired. That is the main difference to modern or medieval conceptions of nobility. Nevertheless, birth could be a beneficial factor. For example, when a son is able to tie in with the social capital of his father in order to build up his own. The distinctive status should not be seen as stable as in case of Odysseus. He dramatically fails losing every single man of his crew. But his *hetairoi* never question his position fundamentally. This could be seen as a giant stock of symbolic capital, which means accumulated symbolical power (Fröhlich/Rehbein 2009, 230). However, we must consider that in Homer’s conception Odysseus is a hero and it is, so to speak, in his heroic nature to be special. In other words, being a hero, is the largest amount of symbolic capital a mortal could ever gain.

<sup>7</sup> See for the English translations of The Odyssey footnote 1.

<sup>8</sup> Presumably Fagles opted for a loose translation because of the term πατρῴϊός and the relative clause, which are both very hard to translate into proper English. In terms of readability and appeal Fagles decision in my opinion is more than justified. Nevertheless, in the context of this paper a more literal translation is needed.

<sup>9</sup> I adjusted this translation to be closer to the Greek text, which seems to be more adequate for this paper. But see footnote 8.

Bourdieu's conception of capital is close to the term resource as it is understood here. Since social capital for example cannot be spent in a way that it will be unreachable for the spender, Boike Rehbein even suggested 'resource' as alternative (Rehbein 2016, 210). Telemachos has a set of resources at his disposal to reach and obtain his position in the social world, social capital in terms of *philótēs* or partly as son of Odysseus, abilities to perform as a member of the elite and accomplishments that are remembered by his *hetairoi*. Evidently, social capital in this context could increase almost by itself as the actions of Mentor have shown.

### **Basileís and Oikistai**

The evidence discussed suggests, that forms of (elite) mobility were organised as a power relationship in which a *basileús* was able to use resources he allocated on different occasions, for example during competitive situations like an *áthlos* or a speech in front of an assembly. Yet, the linkage between the elite mobility and the migration of settlers has to be shown. Therefore, we have to envision mobility and migration as processes of cumulative causation. In terms of chain migration, this means that each migrant paves the way for future migrants. This process of cumulative causation is not restricted to migration, but open to other forms of mobility. Traders, mercenaries or even pirates for example were mobile as groups in geographic space during the archaic period. These groups are very likely to supply migrants with resources such as information about landscape and inhabitants abroad or nautical knowledge. In other words, each mobile group widened the ways of mobility for others (Delp 2018, 48; 338 f.; 344 f.).

But not only theoretical considerations suggest a link between the mobility of *basileís* and '*hetairos*-groups' (Welwei 1992, 484 f.; Ulf 1990, 127–129; Meier 1998, 106–109) and migrant mobility and re-established sedentariness. Again, a passage in the *Odyssey* could turn out to be of some help. In Odysseus' story of his wanderings that he tells the Phaiakes is a section where he seems to have a decent eye for a good location for a settlement.

‘οἱ (sc. ἄνδρες νηῶν ἐνὶ τέκτονες) κέ σφιν καὶ νῆσον εὐκτιμένην ἐκάμοντο.  
οὐ μὲν γὰρ τι κακὴ γε, φέροι δέ κεν ὦρια πάντα·  
ἐν μὲν γὰρ λειμῶνες ἀλὸς πολιοῖο παρ’ ὄχθας  
ὑδρηλοὶ μαλακοί· μάλα κ’ ἄφθιτοὶ ἄμπελοι εἶεν·  
ἐν δ’ ἄροσις λείη· μάλα κεν βαθὺ λήϊον αἰεὶ  
εἰς ὦρας ἀμόωεν, ἐπεὶ μάλα πῖαρ ὑπ’ οὐδας,  
ἐν δὲ λιμὴν εὖορμος, ἴν’ οὐ χρεῶ πείσματός ἐστιν,  
οὐτ’ εὐνάς βαλέειν οὔτε πρυμνήσι’ ἀνάψαι,  
ἀλλ’ ἐπικέλσαντας μεῖναι χρόνον, εἰς ὃ κε ναυτέων  
θυμὸς ἐποτρύνῃ καὶ ἐπιπνεύσωσιν ἀῆται.’

‘Such artisans would make this island a decent place to live in. No mean spot, it could bear any crop you like in season. The water-meadows along the low foaming shore run soft and moist, and your vines would never flag. The land's clear for ploughing. Harvest on harvest, a man could reap a healthy stand of grain – the subsoil's dark and rich. There's a snug deep-water harbour there, what's more, no need for mooring-gear, no anchor-stones to have, no cables to make fast, just beach your keels, ride out the days till your shipmates' spirit stirs for open sea and a fair wind blows' (Hom. Od. 9.130–139).

Another section too is frequently considered as a reflex on the migration movements of the archaic period (e.g. Osborne 1998, 256 f.; Antonaccio 2007, 209; Bernstein forthcoming, 63), though it is not centred around a *hetairos*-group.

‘ἔνθεν ἀναστήσας ἄγε Ναυσίθοος θεοειδής,  
εἶσεν δὲ Σχερίη, ἐκάς ἀνδρῶν ἀλφιστάων,  
ἀμφὶ δὲ τεῖχος ἔλασσε πόλει καὶ ἐδείματο οἴκουσ  
καὶ νηοὺς ποίησε θεῶν καὶ ἐδάσσατ’ ἀρούρας.’

‘So the godlike Nausithoos led the people off in a vast migration, settled them in Scheira, far from the men who toil on this earth – he flung up walls around the city, built houses, raised the god's temples and shared the land for ploughing' (Hom. Od. 6. 7–10).

There are several similarities to the conception of the tasks of an *oikistés*: after the expedition reached its destination, Nausithoos establishes an order for the new settlement, in a material sense as well in the sense of the community's relation

to the gods. There is, however, some debate, if the segment can be seen as evidence for ‘colonisation’, since it could reflect earlier migration movements (Miller 1997, 194). As Jonathan Hall has stated, the migrations of the so-called ‘dark-ages’ and the ‘colonisations’ of the archaic period might not differ as much as scholars used to claim (Hall 2007, 93 f.). Modern scholarship, moreover, increasingly tends to use Homer’s poems as evidence for societies that are contemporary to the poet’s lifetime<sup>10</sup> instead of the long forgone past the poems claim to sing about (Raaflaub 1998; Stein-Hölkeskamp 1989, 15). If we consider parts of the *Odyssey* as conceptions of a contemporary lifeworld, the forms of organising mobility and its formation processes can be used as a model for migration movements. This does not mean that this is the one and only form of migration in the context of archaic Greece, it is one among – most certainly – many others. But it is a very suitable one. The organisation that results of the competitiveness is quite suitable for mobility and establishing sedentariness again. It enables groups to make fast decisions during the expedition, as well as it provides a mode, in which the distribution of land and the resettlement can be organised.

### Conclusion and Outlook

As the evidence suggests, competition as a form of non-violent conflict could function as a resource to obtain and reproduce a power structure within a group, so migrants were able to organise during phases of mobility and occasionally in the process of re-establishing sedentariness. This leads to a further question: does this change our perspective on other forms of conflict in context of migration or even on migration itself? It might. As stated above, conflict was often analysed as something that pushes people away from their homes. With Everett S. Lee, whose migration theory became a

classic, it would be described as ‘push-factor’ (Lee 1966). The push/pull paradigm is used terminologically in different theories. In this context, macro theoretical approaches tend to be gravitation models that focus on factors such as the wage differential between countries, or labour requirements (Kröhnert 2008–2011, 2 f.). Micro theoretical approaches like Lee’s, on the other hand, focussing on individuals, usually use a wider range of factors (Kröhnert 2008–2011, 4). The origin of the term and the related theories have some downsides, when used to interpret archaic Greece. Both micro and macro theoretical approaches often imply the notion of a *homo oeconomicus* making rational choices, a concept that might cause problems when applied to pre-modern societies. Moreover, these theories bring factors into relation by mathematical formulas as they imply the use of statistics to analyse migration (Kröhnert 2008–2011).

Even if factors in general suggest that they can or even should be viewed in combination, we as ancient historians run the risk of being limited to identify and list a variety of ‘push-factors’ due to the lack of statistical evidence. What follows are individual approaches to solve this problem. With the concept of resources, with Resource-Complexes as an analytical tool in particular, there is a chance for a change of perspective. It could facilitate research to rather focus on the specific dynamics of a migration movement. This, in addition, would meet the often articulated necessity to consider migration as a normal phenomenon in the history of mankind, since ‘man is mobile by nature’ as Daniel Kubat and Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny put it in a pointed remark, which might be somewhat exaggerated though (Kubat/Hoffmann-Nowotny 1981, 312). Migration, in this context, is way more than mobility aiming to permanently relocate, but in favour of temporary mobility abandoned sedentariness that must be re-established later. In this model, both sedentariness and mobility are understood as forms organisation in groups. To produce and reproduce both forms of organisation, resources are needed that are conceptualised and valued within these groups. This perspective could enable us to draw comparisons between results obtained with different forms of evidence for different regions of the archaic Greek world (see for some first attempts

<sup>10</sup> Even a slight glimpse on the debate on dating Homer has to get out of hand and easily could fill whole books, since it is one of the most passionate debates in classics. Therefore, I restrain myself to the statement that I consider a time period roughly around 700 BCE as contemporary to Homer. See Stein-Hölkeskamp 1989, 21–24.



Bernstein forthcoming; Itgenshorst forthcoming; Delp 2018, 291–342).

However, there is the problem in defining on what resources refer to: are resources just tangible and intangible means that actors have valued? Or are they an analytical tool of an observer that uses conceptions of resources by actors but also traces resources in evidence where actors do not perceive something as particularly valuable? We could assume the latter to be true for the cases of more direct conflicts described by the historiographers Antiochos, Ephoros and Herodotos. Indeed, exclusion can be a dynamic that facilitates group formation. On the one hand, there is a lack of resources that may lead to exclusion; on the other, resources seem to be generated. These new resources guarantee the cohesion of the newly formed groups. In these cases resources are

not articulated directly, but still apparent. A good example might be the narrative of the group's own origin that helps to produce and reproduce group-identity. This less restricted approach could enable scholars to compare a wider range of cases. Still, as always, we have to be cautious not to obnubilate the notions of historical actors that are reflected in evidence and its specific nature.

#### **Dominik Delp**

University of Tübingen  
SFB 923 Bedrohte Ordnungen  
Keplerstraße 2  
72074 Tübingen  
dominik.delp@uni-tuebingen.de

### **Bibliography**

- Antonaccio 2007*: C. M. Antonaccio, Colonization. Greece on the Move 900–480. In: H. A. Shapiro/C. M. Antonaccio (eds.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece* (Cambridge 2007) 201–225.
- Bade/Oltmer 2004*: K. J. Bade/J. Oltmer (eds.), *Normalfall Migration*. *ZeitBilder* 15 (Bonn 2004).
- Bartelheim et al. 2015*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Knopf/A. Scholz/J. Staecker, ResourceCultures. A Concept for Investigating the Use of Resources in Different Societies. In: A. Danielisová/M. Fernández-Götz (eds.), *Persistent Economic Ways of Living. Production, Distribution and Consumption in Late Prehistory and Early History*. *Archaeolingua* 35 (Budapest 2015) 39–49.
- Bernstein 1998*: F. Bernstein, Transfer und Distanz. Thera, Kyrene und die Gründung der Apoikie im Kult. In: L. Schumacher (ed.), *Religion – Wirtschaft – Technik. Althistorische Beiträge zur Entstehung neuer kultureller Strukturmuster im historischen Raum Nordafrika, Kleinasien, Syrien*. *Mainzer althistorische Studien* 1 (St. Katharinen 1998) 1–20.
- Bernstein 2004*: F. Bernstein, Konflikt und Migration. Studien zu griechischen Fluchtbewegungen im Zeitalter der sogenannten großen Kolonisation. *Mainzer althistorische Studien* 5 (St. Katharinen 2004).
- Bernstein forthcoming*: F. Bernstein, Ressourcenorientierung und Ressourcenproduktion. Zum Transferpotential der frühen Polis im Zuge der „Großen Kolonisation der Griechen“. In: D. Delp/X. Herren (eds.), *TextRessourcen. Agrarische, soziale und poetische Ressourcen in archaischer und hellenistischer Literatur*. *Spudasmata* (Hildesheim forthcoming) 45–86.
- Bourdieu 1998*: P. Bourdieu, Les règles de l'art. *Genèse et structure du champ littéraire* 370 (Paris 1998).
- Bourdieu 2004*: P. Bourdieu, *Der Staatsadel* (Konstanz 2004).
- Bourdieu 2015*: P. Bourdieu, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* (Frankfurt am Main 2015).
- Carlier 2007*: P. Carlier, Are the Homeric Basileis Big Men? In: S. P. Morris (ed.), *Epos. Reconsidering Greek Epic an Aegean Bronze Age Archaeology*. *Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Aegean Conference*, Los Angeles, UCLA, The J. Paul Getty Villa, 20–22<sup>th</sup> April 2006. *Aegeum* 28 (Los Angeles 2007) 121–128.
- Cornell 1983*: T. Cornell, Gründer. *Reallexikon für Antike und Christentum* 12, 1983, 1107–1171.

- Delp 2018*: D. Delp, Zwischen Ansässigkeit und Mobilität. Migrationstheoretische Perspektiven auf die sogenannte ‘Große Kolonisation der Griechen’ (PhD-Thesis Eberhard-Karls Universität Tübingen 2018).
- Donlan 1999*: W. Donlan, Chief and Followers in Pre-State Greece. In: W. Donlan, *The Aristocratic Ideal and Selected Papers* (Wauconda 1999) 345–357.
- Dougherty 1993a*: C. Dougherty, It’s Murder to Found a Colony. In: C. Dougherty/L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics* (Cambridge 1993) 178–198.
- Dougherty 1993b*: C. Dougherty, *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece* (New York 1993).
- Duplouy 2006*: A. Duplouy, Le prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C. (Paris 2006).
- Fagles 2006*: R. Fagles, Homer. *The Odyssey* (London 2006).
- Flaig 1998*: E. Flaig, Ehre gegen Gerechtigkeit. Adelsethos und Gemeinschaftsdenken in Hellas. In: J. Assmann (ed.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen* (München 1998) 97–140.
- Fröhlich/Rehbein 2009*: G. Fröhlich/B. Rehbein, Symbol (symbole). In: G. Fröhlich/B. Rehbein (eds.), *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart 2009) 228–231.
- Fuchs-Heinritz 2007*: W. Fuchs-Heinritz, Big Man. In: W. Fuchs-Heinritz/R. Lautmann/O. Rammstedt/H. Wienold (eds.), *Lexikon zur Soziologie* (Wiesbaden 2007) 98.
- Hall 2007*: J. M. Hall, *A History of the Archaic Greek World. Ca. 1200–479 BCE* (Malden/Massachusetts 2007).
- Han 2010*: P. Han, *Soziologie der Migration* (Stuttgart 2010).
- Itgenshorst forthcoming*: T. Itgenshorst, Religion as Ressource in den frühen Apoikien (mit einem Kommentar zu Frank Bernstein). In: D. Delp/X. Herren (eds.), *TextRessourcen. Agrarische, soziale und poetische Ressourcen in archaischer und hellenistischer Literatur. Spudasmata* (Hildesheim forthcoming) 87–121.
- Kleinschmidt 2002*: H. Kleinschmidt, Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung (Göttingen 2002).
- Kleinschmidt 2011*: H. Kleinschmidt, Migration und Integration. Theoretische und historische Perspektiven. *Theorie und Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* 24 (Münster 2011).
- Kistler/Ulf 2005*: E. Kistler/C. Ulf, Athenische ‘Big-Men’ – ein ‘Chief’ in Lefkandi? Zum Verhältnis von historischen und archäologischen Aussagen vor dem Hintergrund der Bedeutung anthropologischer Modelle. In: B. Brandt/V. Gassner/S. Ladstätter (eds.), *Synergia. Festschrift für Friedrich Krinzinger II* (Wien 2005) 271–277.
- Kubat/Hoffmann-Nowotny 1981*: D. Kubat/H.-J. Hoffmann-Nowotny, Migration. *Towards a New Paradigm. International Social Science Journal* 33, 1981, 307–329.
- Kröhnert 2008–2011*: S. Kröhnert, Migrationstheorien. In: *Online-Handbuch Demografie, 2008–2011*, <[https://www.berlin-institut.org/fileadmin/user\\_upload/handbuch\\_texte/pdf\\_Kroehnert\\_Migrationstheorien.pdf](https://www.berlin-institut.org/fileadmin/user_upload/handbuch_texte/pdf_Kroehnert_Migrationstheorien.pdf)> (last access 10.02.2020).
- Lee 1966*: E. S. Lee, A Theory of Migration. *Demography* 3.1, 1966, 47–57.
- Meier 1998*: M. Meier, Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios (Stuttgart 1998).
- Meister forthcoming*: J. Meister, „Adel“ und gesellschaftliche Differenzierung im archaischen und frühklassischen Griechenland. *Historia Einzelschriften* (Stuttgart forthcoming).

- Miller 1997*: T. Miller, Die griechische Kolonisation im Spiegel literarischer Zeugnisse. *Classica Monacensia* 14 (Tübingen 1997).
- Nowag 1983*: W. Nowag, Raub und Beute in der archaischen Zeit der Griechen (Frankfurt am Main 1983).
- Oltmer 2014*: J. Oltmer, Migration als historischer Normalfall. Bedingungen, Formen und Folgen globaler Wanderungsbewegungen seit dem späten 19. Jahrhundert. In: M. Beer (ed.), *Migration und Mythen. Geschichte und Gegenwart – Lokal und global* (Ulm 2014) 127–145.
- Osborne 1998*: R. Osborne, Early Colonization? The Nature of Greek Settlement in the West. In: N. Fisher/H. van Wees (eds.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence* (London 1998) 251–269.
- Raaflaub 1998*: K. A. Raaflaub, A Historian's Headache. How to Read 'Homeric Society'? In: N. Fisher/H. van Wees (eds.), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence* (London 1998) 169–194.
- Reckwitz 2003*: A. Reckwitz, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive/Basic Elements of a Theory of Social Practices. A Perspective in Social Theory. *Zeitschrift für Soziologie* 32.4, 2003, 282–301.
- Reckwitz 2004*: A. Reckwitz, Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler. In: K. H. Hörning/J. Reuter (eds.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis* (Bielefeld 2004) 40–54.
- Rehbein 2016*: B. Rehbein, *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. UTB 2778 (Konstanz 2016).
- Sahlins 1958*: M. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia* (Seattle 1958).
- Schmidt 2009*: R. Schmidt, Symbolische Gewalt (violence symbolique). In: G. Fröhlich/B. Rehbein (eds.), *Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart 2009) 231–236.
- Schmitz 2014*: W. Schmitz, *Die griechische Gesellschaft. Eine Sozialgeschichte der archaischen und klassischen Zeit. Alte Geschichte Forschung 1* (Heidelberg 2014).
- Schmitz 2017*: W. Schmitz, Die Gründung der Stadt Tarent und die Gesetze des Lykurg. Eine neue Sicht auf Spartas Geschichte in archaischer Zeit. *Klio* 99, 2017, 420–463.
- Schulz 2011*: F. Schulz, Die homerischen Räte und die spartanische Geresie. *Syssitia* 1 (Düsseldorf 2011).
- Simmel 2013*: G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung*. Georg Simmel Gesamtausgabe 11 (Frankfurt am Main 2013).
- Snell/Thesaurus Linguae Graecae 1991*: B. Snell/Thesaurus Linguae Graecae (eds.), *Lexikon des frühgriechischen Epos. Band 2 B–L (= Lieferung 10–14)* (Göttingen 1991).
- Stein-Hölkeskamp 1989*: E. Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit* (Stuttgart 1989).
- Ulf 1990*: C. Ulf, Die homerische Gesellschaft. Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung. *Vestigia* 43 (München 1990).
- Ulf 2007*: C. Ulf, Elite oder Eliten in den Dark Ages und der Archaik. Realitäten und Modelle. In: E. Alram-Stern/G. Nightingale (eds.), *Keimelion. Elitenbildung und elitärer Konsum von der mykenischen Palastzeit bis zur homerischen Epoche/The Formation of Elites and Elitist Lifestyles from Mycenaean Palatial Times to the Homeric Period*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse Denkschriften 350 (Wien 2007) 317–324.
- Ulf 2011a*: C. Ulf, Homerische Strukturen. Status – Wirtschaft – Politik. In: A. Rengakos/B. Zimmermann (eds.), *Homer-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart 2011) 257–278.
- Ulf 2011b*: C. Ulf, Zur 'Vorgeschichte' der Polis. Die Wettbewerbskultur als Indikator für die Art des politischen Bewusstseins. *Hermes* 139, 2011, 291–315.
- Ulf 2015*: C. Ulf, Gesellschaft und Herrschaft. In: A.-M. Wittke (ed.), *Frühgeschichte der Mittelmeerkulturen. Der Neue Pauly, Supplementband 10* (Stuttgart 2015) 853–888.

*Walter 2004:* U. Walter, Paradigmen für fast alle Typen. Migration in der Antike. Geschichte, Politik und ihre Didaktik 32, 2004, 62–74.

*Weber 2009:* M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen 2009 [1972]).

*Welwei 1992:* K.-W. Welwei, Polisbildung, Hetairos-Gruppen und Hetairien. Gymnasium 99, 1992, 481–500.





Marco Krätschmer

## The Curse of Monastic Resources

### Abbatial Leadership and Worldly Prosperity in the Benedictine Abbey of St. Gall from the 11<sup>th</sup> to the Early 13<sup>th</sup> Centuries\*

Keywords: medieval monasticism, reform, abbatial leadership, worldly prosperity, monastic historiography, narrative, decline

#### Summary

The history of monastic communities is often described through a narrative that highlights the constant failure of monasteries and monks because of the tensions between their earthly and spiritual existences. In medieval monasteries, contact with the outside world was accompanied by an accumulation of earthly resources, which presented constant challenges to this form of religious life. Within this narrative, the phenomenon of ‘Monastic Reform’ is of particular significance, yet there is no clear definition. In fact, the meaning of ‘reform’ has long been a subject of research. The following article questions the narrative model that regards tangible resources and contact with the outside world as a course. Instead, it highlights that the Rule of St. Benedict attributes fundamental importance to the quality of the abbatial leadership in balancing the tension between the cloister and the world. Using the case study of the Abbey of St. Gall, the paper examines contemporary notions regarding the use of material resources in periods of monastic upheaval from the 11<sup>th</sup> to the 13<sup>th</sup> cent. AD.

\* Most of the aspects in this article are covered in my dissertation from 2019 in more detail. However, I have added some extensions to the last part in the case study of St. Gall. I would like to thank Stephen Foose from Marburg for his linguistic corrections and useful suggestions.

#### Zusammenfassung

Die Geschichte klösterlicher Gemeinschaften im Mittelalter wird häufig mithilfe eines Narrativs beschrieben, nach welchem das ständige Scheitern von Klöstern und Mönchen auf das Spannungsverhältnis zwischen ihrer irdischen und spirituellen Existenz zurückgeführt wird. In mittelalterlichen Klöstern war der Kontakt mit der Außenwelt geprägt durch eine Anhäufung irdischer Ressourcen, was eine ständige Herausforderung für die monastische Lebensweise darstellte. Innerhalb dieses Narrativs kommt dem Phänomen der ‚Klosterreform‘ ein besonderer Stellenwert zu, allerdings existiert hierfür keine eindeutige Definition. Tatsächlich ist die Bedeutung von ‚Reform‘ seit langem Gegenstand der Forschung. Der folgende Artikel hinterfragt das narrative Modell, das materielle Ressourcen und den Kontakt mit der Außenwelt als einen ‚Fluch‘ betrachtet. Alternativ hebt der Artikel hervor, dass die *Regula Benedicti* dem Abt und seiner Leitung grundlegende Bedeutung beimisst, um die Spannungen zwischen Kloster und Außenwelt auszugleichen. Anhand der Fallstudie der Abtei St. Gallen werden die zeitgenössischen Vorstellungen über die Nutzung materieller Ressourcen in Zeiten der monastischen Umbrüche vom 11. bis zum beginnenden 13. Jh. untersucht.

#### 1. The Tension of ‘Being a Monk’: Inside and Outside

In the Middle Ages, abbots, monks and nuns lived in a permanent tension: On the one hand,

they wanted to achieve their spiritual and ascetic aims in order to strive for the salvation of their own souls. At the same time, they took responsibility for the souls of others in the surrounding societies through intercessory prayers (Schmid/Wollasch 1967; 1984; Oexle 1976; 1985; Wollasch 1989; Rosenwein 1989; Melville 2013). To do this, they had to live in a monastery, separated from worldly affairs and free from earthly transgressions. The renunciation of the world, the *contemptus mundi*, was essential to religious men and women in order that their prayers and pursuit of salvation was effective. On the other hand, medieval monks and nuns had to drink, eat, and sleep. They could not be completely detached from their earthly and daily needs. The following remarks will deal with this tense relationship between monastic life and the outer world in the High Middle Ages. It will be examined how monastic contemporaries in the Alemannic region of the Empire managed and balanced this tension. In particular, there will be a focus on their use of worldly resources in the Abbey of St. Gall, which are often considered to be a curse<sup>1</sup> for monastic life and as incompatible with it.

This tension emerged into a double meaning in everyday monastic life: It implied not only to live in the cloister, behind the walls of a monastery, but that the person who decided to be a monk or nun also had to go through an inner renunciation of the world to flee its vices. For medieval contemporaries, a person consisted of two beings: the *homo interior* and the *homo exterior*. While the *homo interior* referred to the inner life of the soul, the *homo exterior* outlined the physical needs of the body (Melville 2005, 32 f.; 2011b, 72–75; 2012, 273–285). Hugo de Folieto, a cleric and an author of theological writings, wrote around 1160 AD in his treatise *De claustrum animae*: ‘Therefore, the inner

and the outer person, when they are inside the protection of the monastery, flee from the attacks of the old enemy and the unstable vicissitudes of the temporal things’ (*De claustrum animae*, 1020).<sup>2</sup> The chronicler of the monastery in Petershausen, at Lake Constance, likewise regarded the cloister in a double meaning, as described in his insights into monastic life: ‘Now in the monasteries the outer gates are so closed that no one would dare to leave them, even if they were open; but the inner gates are provided with such locks that only rarely can anyone open them, even if he wanted to. And do not the gates seem to be well closed to you when the mouth is kept from speaking, the ears from useless hearing, the hands from sinful action, the feet from unsteady paths? May the monk want or not, he is bound by such cloister. The gates, it is said, were always closed; from this the name cloister (*claustrum*) seems to have emerged for the first time, because, as we mentioned, it always remains closed from all sides, from inside as from outside’ (*Casus Petri*, Praefatio, c. 6, 22).<sup>3</sup>

In other words, the monks and nuns stood between their inner spiritual demands and their outer necessities on a dual-level, first as a community in the monastery and secondly as religious being as such. They lived between their *interiora* and their *exteriora* (Lauwers 2016; Melville 2011a). What ‘inside’ and ‘outside’ meant in this period is presented in the *Life of Bishop Gebhard II* from Constance by the aforementioned chronicler of Petershausen. In his work on the foundation of the monastery, he noted that the bishop had endowed the community with all their spiritual and physical

<sup>1</sup> Within this paper, the perspective of the SFB-resource concept is used to question narratives of research on the ‘crisis’ of monasticism up to the Monastic Reform, which was also a topic of the cross-sectional working group ‘Curse and Blessing of Resources’. At the same time opposing, constantly changing monastic valuation of material and immaterial resources in the Middle Ages are analysed. This allows for a new perspective on the connection between successful economy and spirituality of high medieval Benedictine monasteries.

<sup>2</sup> [...] *sic homo interior, et homo exterior intra munimina claustrorum positi, antiqui hostis insidias, et temporalium rerum fragiles casus effugiunt.*

<sup>3</sup> *Exceptis enim exterioribus ianuis, quae in monasteriis ita sunt clausae, ut nullus eas audeat etiam apertas transgredi, interiores fores tanta clausura sunt munitae, ut raro quisquam eas, etiam si velit, valeat aperire. Nonne tibi videntur fores tunc bene clausae, quando os a loquendo, aures a vano auditu, manus a malis operibus, pedes vero a vago incessu cohibentur? Velit nolit, monachus tali claustrum religatus erit. Fores, inquit, clausae erant. Hinc primo videtur claustra nomen exortum, quod utique sicut diximus manere semper intus et exterius undique clausum.* Unfortunately, during the publishing process of this article, I was not able to consult the new edition and translation of the *Casus Petrihusensis*, which was published in April 2020 by A. I. Beach and her team. Therefore, I use the edition by Otto Feger.

needs, so that the monks were able to turn to the *vita contemplativa*, like Mary at the feet of the Lord, and thus, they were to not be disturbed by the solicitude of Martha, the care for everyday life (Lk 10, 38–42). The bishop had, therefore, provided the monastery with the necessities for the *interior* and *exterior* (Vita Gebehardi, I, c. 20, 588).<sup>4</sup> Furthermore, the contemporary distinction between inside and outside found expression in the terms used for monks and lay brothers. In the sources, they are called *fratres interiores* and *exteriores*. While the former were the specialists for prayers and had access to the inner cloister, the lay brothers primarily cared for the livelihood of the community in the fields of the monastery (Beach 2017, 55–72; Schreiner 2013a, 182–186; Wollasch 2011). Inside and outside were two essential categories for members of a religious community in the Middle Ages.

## 2. The Curse of Monastic Resources: The Narrative of Decline and Reform

The deep-lying tension of religious life is often described with a notion of an insuperable contradiction between ‘ideal’ and ‘practice’. From this point of view emerges a prevailing narrative that was developed by late medieval reform orders at the turn of the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> cent. AD and that is still influential today. In this narrative, individual monasteries, different orders, and even the whole history of monasticism is presented as a cycle of ups and downs, periods of prosperity constantly alternate with periods of decline. By the 12<sup>th</sup> cent. AD, the emerging orders, such as the Cistercians, were criticising the wealth and the secularised position of the traditional Benedictine abbeys.

<sup>4</sup> *Haec autem omnia vir Domini quasi pennatum animal plenum oculis ante et retro patravit, ut videlicet fratres ibidem Christo famulantes, spiritualibus atque carnalibus necessariis sufficienter instructi, expediti contemplativae cum Maria ad pedes Domini vacarent vitae, nec eos sollicitudo Marthae in activa aliquoties perturbaret, et esset sicut scriptum est: Nichil deest timentibus eum. Sciebat enim scriptum: Propter inopiam deliquerunt multi, et ideo providebat illis interius exteriusque quaeque erant necessaria, ne inopia irruente cum periculo animae subsidium quaererent huius vitae, et ipse pro hoc non beneficium, sed a districto iudice Deo gehennae tulisset supplicium.*

These critical voices led modern scholars to speak of a general crisis of coenobitism (Leclercq 1958; Cantor 1960; on the change in the monastic world see Melville 2009; 2012, 84–141). From the fundamental criticism of the New Monks of the 12<sup>th</sup> and the 13<sup>th</sup> cent. AD, the late medieval Reform orders shaped the inevitable dialectic between worldly wealth (*habundancia*) and the observance of rules (*observancia*).<sup>5</sup> Here emerges an obvious dichotomy between the monastic economy and spirituality: The use of tangible resources in monasteries becomes an indicator of decay. The physical needs of the monks and their demand for asceticism, like the living in poverty, contradict each other. The ‘norm’ of monastic rules is confronted by everyday ‘practice’, the striven-for ‘ideal’ meets ‘reality’. The narrative model of prosperity and decline depends on these conflicting criteria, but it is inevitable that the actual development of a monastery always fails to get close to the ‘ideal’ (Constable 1974, 28 f.; Felten 2007, 13, 26; Kehnel 2007, 290).

The concept of ‘reform’ is of particular significance in this narrative. The phenomenon of ‘reforms’ appears throughout the entire history of monks and monasteries. It describes those events and processes, which should lead monastic communities from their ‘secular habit’ and ‘worldly wealth’ back to a more monastic life, towards spirituality and asceticism, to the words of the most basic normative text of monasticism, the Rule of St. Benedict.

However, there is a problem in presenting the history of monastic communities in the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> cent. AD as a history of reform. The term ‘reform’ is not used very often to describe the individual dynamics that monks in this period went through. Though a growing number of references to *reformatio* and *reformare* appear as late as the mid-12<sup>th</sup> cent. AD, these terms appear mainly in the sources of the late medieval orders, within the context of the late medieval councils. In the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> cent. AD, the term was used in a monastic as well as within different contexts, but not to describe the individual history of a monastic

<sup>5</sup> As a vivid example from the Late Middle Ages see Nicolaus de Siegen, *Chronicon* 416–418; see also Schreiner 1966; 1991; 2013b; 2013c; Krätschmer 2019, 5–21.



community. With the arrival of the new monastic orders, 'reform' and other related terms, were increasingly used and influential. For example, in the canon laws of the Fourth Lateran Council in November 1215 AD. It was not until the early 15<sup>th</sup> cent. AD, at the Council of Constance (1414–1418 AD), that *reformatio* became a 'popular catchword' as an idea of reforming the church as a whole (Barrow 2008, 347 f.; Constable 1982 and Ladner 1982 argue that the vocabulary *reformare* and *reformatio* play, among other terms, a central role for the imagery of renewal in the 12<sup>th</sup> cent. AD sources).

Modern scholars have considered the Benedictine monasticism of the 10<sup>th</sup> to the 12<sup>th</sup> cent. AD within the dynamics of 'reform' and imputed it in the mechanism of prosperity and decline. The phenomenon of reform is characterised by some scholars as various monastic 'movements', which are interpreted to have transferred the religious way of life from reform centres, such as Cluny and Gorze, to other monastic communities, mainly through written customs (Hallinger 1950/1951; Jakobs 1961; 1968). The term was used by contemporaries to describe various events, but these were not limited to a monastic context (Krätschmer 2019, 19 f.). The events which researchers have described as 'reform' do not always reflect the perception of the contemporaries themselves and vice versa, events which are described by chroniclers as 'reform' have not always been thoroughly considered by monastic historians. The 'lack' of the term or a definition in the high medieval sources has led to the problem that research often came up with the question what a monastic reform actually is (Werner 1989). It seems that contemporaries themselves did not yet have a precise concept of 'reforms' in mind and if we historians fill this term with content, we must be aware, at least for the Benedictines in the High Middle Ages, that it is a modern anachronistic approach.

Secondly, the use of this narrative model of reform unfolds its misleading effect when examining a successful community, especially if one considers their commemorative function in offering intercessor prayers for their benefactors: The more spiritual success a community has in prayer and asceticism, the more it receives land donations from the local environment. The land provides the

revenues to make the prayers and livelihood of the monks possible – but the more the monks receive, the more they expose themselves to the danger that their devotion to strict asceticism would diminish through earthly wealth and a too-close relationship with the world (Sellner 2016, 530–532, 550). Monastic communities are thus doomed to failure because of their use of material resources, and it suggests that its contact with the outside world potentially endangers them and their spiritual aims. The use of earthly resources appears as a curse with wide-ranging consequences: Paradoxically, according to the narrative model of 'reform', every successful monastic community was at the same time a failure because of its success!

The narrative model of 'Monastic Reform' presupposes a previous decline, thus, a fundamental, unbridgeable contradiction between spiritual life and worldly wealth is necessary to keep a cyclical up and down history of a Benedictine community alive. The Benedictine houses faced a substantial challenge by the occurrence of the New Orders. By using the narrative of reform, one adopts the perspective put forward by the New Monks to describe the history of traditional monastic communities. In doing this, the argumentation of the 'reformist' critics is followed (Kehnel 2007, 290; Van Engen 2004, 270–274). However, John Van Engen has pointed out that the Benedictine houses did not experience a 'crisis' between 1050–1150 AD, concerning them he notes: 'Material and spiritual well-being became closely bound together, the one serving as a condition and index of and reward for the other' (Van Engen 2004, 303).

### 3. New Approaches to 'Monastic Reforms'

Scholars have examined the internal and external conditions of monastic life in the past. While the view on the 'interior' looks at the spirituality and the identity of a community, the view on the 'exterior' examines a monastery's economy, the estates and the worldly governance as well as the relationship with its social and political environment. However, the *interior* and *exterior* are mostly considered separately from each other. Nevertheless, it is necessary to consider both together in order to understand medieval monasticism (for the state

of research see Krätschmer 2019, 40–71; Sellner 2016, 36–66; Vanderputten/Meijns 2011; Patzold 2007, 25–27).

More recently, scholars have used the perspective of the mutual influence of the world and monastic life to reassess the question of monastic reform. Steven Vanderputten interprets monastic reforms in 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> cent. AD Flanders not as ‘flashpoint events’ or ‘exogenous shocks’, but as long-term processes in which both internal and external factors shaped the identity of a community. He attributes an important role to the individual abbatial leadership, which had to deal with these matters. The reformist government of the abbots, as Vanderputten pointed out, was cumulatively built on other previous institutional structures and abbatial governments (Vanderputten 2013; 2015). Harald Sellner has recently rejected the term reform in his work on Flemish monasteries and their immediate social environment. Instead, he claims, from the perspective of the contemporaries it was a matter of a *correctio interior* and *exterior* in order to handle the peculiar dynamics between the relations with the society and the own spiritual ideas (Sellner 2016).

My following remarks build on these approaches. Similarly, I do not understand monastic reforms as predefined programs that were transferred from exemplary centres to other communities. I do not use the term ‘reform’ because of its anachronistic context. It stems from the fact that contemporaries of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> cent. AD did not use it as a guiding principle to write the history of their own institutions. Instead, I focus on the notions and perceptions of those authors to explore how they used the term to describe the past of their communities.

For this it is worthwhile to look into monastic historiography: monastic chronicles provide insight into the way of life and how the monks dealt with the outside world. I examine these for narrative patterns used by the chroniclers to tell their own histories as well as to show how they depicted the tensions between the cloister and the world. Yet it should be noted that monastic chronicles reflect only the individual idea of the chronicler and only offer his subjective perspective. In most cases, the chroniclers wanted to present their own community as a particularly successful

spiritual institution and their own idea of spiritual behaviour as the proper concept of a pure monastic life (Kastner 1974; Goetz 1988; Patze 2002a; 2002b). However, if the chronicler’s intention and point of view were to be taken seriously by his readers, then he could not present his ideas about cloister and the outer world in a completely unusual way. To help do this, I adopt a *Vorstellungsgeschichte* approach that aims less to reconstruct events and structures from sources and then describe them as ‘reform’, but rather to ask about the patterns of thought and notions, or the categories in which contemporaries assessed and interpreted their own life and environment. This will allow me to avoid describing historical phenomena with anachronistic concepts, which originate in foreign and distinct historical periods (Goetz 2003; Aurast et al. 2007). Nevertheless, the concept of inside and outside is a modern model created by scholars in the 21<sup>st</sup> cent. AD, but in contrast to the ‘concept of reform’ it attempts to argue using the categories of contemporaries.

#### 4. The Monastic Landscape of Alemannia in the High Middle Ages and the Cistercian Criticism

In the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> cent. AD, the monastic landscape in Alemannia was characterised by many monasteries founded in the Early Middle Ages. Hirsau, Schaffhausen and St. Blasien were just a few of the institutions that enjoyed a high reputation among their contemporaries (Chronik Bernolds, 436). Modern scholars have regarded them as classical centres from which reform movements emanated (Jakobs 1961; 1968; Schreiner 2013a, for a recent view questioning the centre role of Hirsau see Drumm 2016; Patzold 2006). Additionally, the region included diverse forms of monastic life; during the first half of the 12<sup>th</sup> cent. AD the traditional Benedictine communities were confronted with the newly emergent orders. The Cistercians, as well as the Premonstratensian canons, established their institutions here in the early 12<sup>th</sup> cent. AD. The first foundation of the Cistercian movement was the monastery in Salem between 1134/1137 AD (Rückert 1999). The attraction of these New Monks was a challenge for the

traditional communities: A letter from Pope Innocent II testifies that some monks from Hirsau fled from the Benedictine monastery in the Black Forest and joined the Cistercians. The papal writing was in response to a request from the Abbot of Hirsau to prohibit the monks from the Black Forest from leaving their community (WUB, Nr. N49).

Another challenge to the traditional communities came in the form of Bernhard of Clairvaux's preaching. On his travels around Lake Constance in autumn of 1146 AD, he preached for a new crusade, and it seems plausible that his travels contributed indirectly to the spread of his idea of monasticism (Dinzelbacher 1998, 293–296; Bredero 1958). By the middle of the 12<sup>th</sup> cent AD, a polemic conflict emerged between the traditional Cluniacs and the Cistercians and created a controversy about proper monasticism between a cloister and the outer world (Dartmann 2018, 98–105; Krätschmer 2019, 21–37).

In his *Apologia* to the Benedictine abbot Wilhelm of Saint-Thierry, written around 1124/1125 AD, Bernhard made his accusation against the Cluniacs very clear: He condemned the disproportionality of their relationship to the world and physical needs. He addressed behaviour in eating and drinking as well as the worldly luxury of the Cluniac churches, claiming that this did not correspond to the Rule of St. Benedict. The core of his criticism was the lack of a religious way of life that appropriately balanced *spiritualia* and *corporalia* (*Apologia*, Par. 13–14, 170–172). According to him, these disproportions related to the misuse of the virtue of *discretio*, the ability to distinguish correctly between cloistral life and worldly affairs: What the Cluniacs called *discretio* was in his eyes laxity and *confusio* (*Apologia*, Par. 16–17, 174–176). Bernhard's text is an important testimony that demonstrates the crucial meaning of *discretio* for monasticism.

Peter the Venerable responded to Bernhard's criticism in a letter treatise he wrote around 1126/1127 AD. He regarded the *discretio* as the guiding principle for a monastery's leader, it was an inner characteristic of the abbot. His arguments correspond – as we will see in the next section – to the wording of the primary text of coenobitism, the Rule of St. Benedict. Thus, in his eyes, deviations from Benedict's Rule were possible if they were

based on the authority of the abbatial decisions (Peter the Venerable, Letters, no. 28).

## 5. The Virtue of *discretio*: Abbatial Leadership in Benedictine Monasticism

### 5.1. The Rule of St. Benedict

The Rule of St. Benedict must first be understood as a spiritual text that guides the individual monk in his asceticism but also seeks to create conditions for the earthly organisation of a monastic community. The key principle of both spiritual asceticism and earthly organisation is obedience to the abbot (*Regula Benedicti*, Prologus; c. 5; Melville 2012, 35–39). Benedict's Rule left many decisions up to the presiding abbot, who should act in substitution of Christ (*vices Christi*) in his community (*Regula Benedicti*, c. 2,2). He has the sole authority and responsibility in the convent for distributing the basic goods, such as clothing, food and drink, changing the hierarchy within the community, and he had the sole right to judge and punish the lapses of brothers (*Regula Benedicti*, cc. 23–25, 39 f., 55, 63; see also Dartmann 2014, 17–24; 2016, 42 f.; 2018, 40–48).

Regarding the management of the tensions between *interiora* and *exteriora*, the Rule of St. Benedict considers the dual position of the abbot and gives instructions on how he should act in worldly and cloistral affairs. The text explicitly describes the abbot's task as follows: 'In his commands let him be prudent and considerate; and whether the work which he enjoins concerns God or the world, let him be discreet and moderate, bearing in mind the *discretio* of holy Jacob, who said, 'If I cause my flocks to be overdriven, they will all die in one day.' Taking this, then, and other examples of *discretio*, the mother of virtues, let him so temper all things that the strong may have something to strive after, and the weak may not fall back in dismay' (*Regula Benedicti*, c. 64, 17–19).<sup>6</sup>

6 [...] *in ipsis imperiis suis providus et consideratus, et sive secundum deum sive secundum saeculum sit opera, quam iniungit, discernat et temperet cogitans discretionem sancti Iacob dicentis: Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die. Haec ergo aliaque testimonia discre-*

This *discretio* pervades the entire text as the guiding principle for the abbot, giving him the authority to differentiate between inner and outer affairs. It means to weigh up the individual needs of each brother and to be moderate in his leadership. On the one hand, he should not govern with arbitrariness, on the other, he should not be remiss in the spiritual guidance of his brothers. The abbot should govern with prudence and wisdom, and act in accordance to the circumstances. In other words: With the virtue of *discretio*, the abbot should keep an appropriate balance according to the situation and traditions of the community. According to the ‘transcendental’ function, as a deputy of Christ prescribed to the abbot, Benedict’s Rule gives him almost unlimited authority in the balancing act. This notion of the abbot’s position, taken along with the organising principle of the *discretio*, demonstrates that the authority of the abbot is not seen in a negative light. To control the abbot’s decisions and actions, he has to accept the responsibility of his power himself, because in the end, he has to give account for all his deeds before God (Regula Benedicti, c. 2, 6; c. 3, 11). Regarding the organisation of a monastic community, it can be said that the abbatial leadership in traditional Benedictine monasteries is an act of balancing out the tension between the spiritual and corporeal needs of the monks (Krätschmer 2019, 116–153). Recent scholarship increasingly focuses on the leadership of abbots and their religious self-understanding, thereby bringing into question the classical notion of a ‘reform abbot’ as the head of monastic movements (Vanderputten 2015; 2018a; see also on abbatial leadership Vanderputten 2018b; Felten 1988; Hägermann 1988).

## 5.2. The Source Perspectives: Monastic Historiography in Alemannia

In the monastic historiography from Alemannia, the abbots appear as spiritual leaders of their monks as well as economic administrators of their monasteries (Goetz 1988; 2007). The prologue of

the first anonymous continuation of Ekkehard’s *Casus sancti Galli*, likely written in the course of the 12<sup>th</sup> cent. AD, describes the dynamics, or the ups and downs, of the monastery, as follows: ‘[...] but this we firmly ensure that the monastery, so much it prospered by good abbots, so much it collapses by the bad and how much we have been nourished with spiritual pleasure by the good, so far as we have decreased by the bad and suffered a lot’ (Continuatio Casuum anonyma, Prologus, 62).<sup>7</sup> Through the allegory comparing the spiritual pleasure to the everyday diet of the brothers, the chronicler illustrated how much the economic supply should have been seen as a condition for spiritual asceticism. Furthermore, several issued privileges to St. Gall emphasise the abbatial care to arrange the inside and outside of the monastery. While the *discretio* is not explicitly mentioned, the abbot’s leadership appears as a corrective and an organising principle: ‘[...] but it is permitted without impeding contradiction to the abbot to lead the monks according to Benedict’s Rule, to give orders to the servants (*familia*), to administer inside and outside the affairs of the monastery and to govern everything correctly, appropriately and usefully in accordance with his wise purpose’ (see as example Chart. Sang. III, Nr. 871, 875).<sup>8</sup> From the contemporary perspective, the history of the monastery was not structured on the contrast between earthly resources and spiritual observance. In their view, the *gesta abbatum*, the deeds and achievements of the abbots, were important elements for the history of the monastery (Goetz 2007, 304–306; Krätschmer 2019, 116–153).

Given this, I understand the chroniclers as wanting to demonstrate how their abbots, with the guidance of the *discretio*, preserved the balance between inside and outside. The chronicler as mentioned above from the monastery of Petershausen near Constance illustrated in his account how this special ability constituted the

*tionis, matris virtutum, sumens sic omnia temperet, ut sit, et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant.*

<sup>7</sup> [...] *sed hoc constanter affirmamus, quod quantum per bonos abbates locus profecerat, tantum per malos defecerat, et quantum a bonis spiritali delectatione sumus nutriti, tantum per malos decrevimus multum tribulati.*

<sup>8</sup> *Sed liceat abbati sine ullius contradictionis obstaculo monachos suos regulariter regere, familiae precipere, res monasterii ordinare intus seu foris, omnia iuxta consili sui provisionem decenter, congrue et utiliter gubernare.*



good leadership of a monastery's head. His abbot, Theoderic, who was sent to the abbey by Abbot Wilhelm from Hirsau took over the leadership of Petershausen in the 1080s. From the perspective of the reform narrative, Theoderic is regarded as a 'reform abbot' who introduced monastic life in Petershausen according to the model of Hirsau, which was considered as a centre of reform in the southwestern Empire. In the eyes of the chronicler, the new candidate was well educated in secular and monastic affairs, and precisely, for this reason, he was perfectly qualified for the leadership of the monastery (Casus Petri. III, c. 3, 126).<sup>9</sup> It is also evident in the chronicler's review of Theoderic's abbacy: 'After his ordination he acted in great piety, cared actively for the bodies and souls of his subordinates and educated them in absolute discipline. The number of students was greatly increased, so more than 40 monks and 50 bearded lay brothers lived there in a short time. He gave them plenty of food and clothing but kept their lives in strict order' (Casus Petri. III, c. 6, 128). The chronicler repeatedly stressed the good economic and spiritual management of the abbot. The account of the chronicler does not focus on how the way of life from Hirsau was introduced in Petershausen through the use of written norms, such as the *Constitutiones* of Hirsau. Instead, the election and the leadership of the abbot played a more important role, and, in his eyes, good abbatial leadership kept the balance between inner and outer affairs. To ensure the balance was maintained, Theoderic was seen as a particularly suitable candidate (Krätschmer 2019, 375–380).

Depending on whether the abbots were successful or not, the chroniclers exemplified their abilities: good actions were worthy of imitation, and negative ones were depicted as an exhortation. The assessment of good and bad abbots, however, always depended on the respective point of view. A vivid example is provided by the *Gesta abbatum* of Hirsau, according to this account Abbot Fredrick was accused by some of his monks

<sup>9</sup> *Quapropter Willihelmus abbas optimo consilio usus, misit venerabilem valde virum Theodericum, omni seculari et monastica eruditione adprime imbutum et huic regimini satis idoneum.*

for neglecting the *exteriora*. The chronicler openly commented that what some regarded as good leadership, provided the opportunity for others to criticise the deeds of the abbot (Codex Hirsaugiensis, 8).<sup>10</sup>

As has been demonstrated, the need to balance the physical and the spiritual claims of a community was difficult and varied from situation to situation and from day to day. Achieving it thus required a flexible use of material and spiritual resources. To further demonstrate this, I will introduce a case study on the Abbey of St. Gall to show how the abbatial leadership and their use of monastic resources was perceived and described over the centuries, in the monastery's own texts and historiography.

## 6. The Abbey of St. Gall: From Ekkehard IV to Conrad de Fabaria

There are significant reasons why the Benedictine Abbey of St. Gall is relevant to the question of the use of monastic resources. First, the monastic community of St. Gall has a very long tradition. It was founded in 612 AD and in the following centuries the community developed into an influential and important monastery of the Empire. Since the early 19<sup>th</sup> cent. AD, the history of the Abbey has been described in a sequence of a 'golden', 'silver' and 'iron age'. This metaphor corresponds to the notion of a flowering period that is followed by worldly decay. The monastery's own chroniclers frequently reported on how the brethren in the abbey at the Lake Constance were confronted by attempts from the outside that would change their monastic life. In today's historiography, some scholars characterise these attempts as reforms

<sup>10</sup> *Hic lectioni et orationi operam dabat, vigiliis et ieiuniis frequenter inserviebant, vagationes et secularia negocia, que quidam flagranti animo amplectuntur, postponebat et contemplative vite dulcedine delectabatur. [...] Sed electorum vita sicut aliis est odor vite in vitam, ita plerumque fit aliis odor mortis in mortem, quia, unde piis exemplum boni operis tribuunt, inde sepe malivoli occasionem obtrectandi accipiunt. Unde et huic beato viro quietem, quam in Christo habere cupiebat, non spiritali exercicio, sed ignavie et desidia ascribebant quidam de fratribus, quippe qui nihil eorum exterioribus utilitatibus provideret, sed inerti tantum ocio vacasset.*

(Duft et al. 1986; Duft 1999; Ochsenein 1999, 161). The predominance of this view makes St. Gall fitting to examine how contemporary authors used the term ‘reform’ in their own histories.

Secondly, St. Gall was an imperial monastery and had a close relation to the emperor’s court. It reflects the dual function of the abbots between the cloister and the outer world very well given that, as the prelate of his community, the abbot was bound to the *servitium regis*, the royal service. This included hospitality and accommodation for the king and his itinerant court, political advice, constant prayers for the royal family, and providing troops for military campaigns (Bernhardt 1996, 45–84; Vogtherr 2000, 153–269). A list, dating from 981 during the reign of emperor Otto II, records reinforcement troops for an expedition to southern Italy. This document names eleven abbots of the realm, who were called to summon a contingent of 442 armed horsemen. Thus, the monasteries provided almost a quarter of the 2000 horsemen recruited in total (MGH Const. I, Nr. 436). As a father to his monks and as a royal official, the abbot no longer stood within the community but outside and above it, between the inner and outer responsibility of his position (Bernhardt 1987, 54).

The third reason regards the well documented and continuous historiography of the Abbey’s long-established tradition. Thereby, it provides a diachronic perspective that could reveal changes regarding the idea of abbatial leadership and their use of monastic resources. There are four Latin chronicles, called the *Casus sancti Galli*, which give an account of the monastery’s medieval history from its beginning to the first half of the 13<sup>th</sup> cent. AD (Url 1969; Schmuki 1999). I will examine the three chronicles written between the 11<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> cent. AD: Starting with the *Casus sancti Galli* of Ekkehard IV, then the anonymous sequel, and finally the chronicle of Conrad de Fabaria.

### 6.1. The *Casus sancti Galli* of Ekkehard IV

Ekkehard wrote his text amid the 11<sup>th</sup> cent. AD, at a time when the commitment to the *servitium* in St. Gall had long been established and when his abbey was faced by challenges from other

forms of monastic life. While Ekkehard wrote, the former glory and influence of his monastery at the imperial court faded away and an external abbot, Norbert of Stavelot, was appointed as prelate of the community in 1034 AD by Emperor Conrad II. Norbert was a pupil of Poppo of Stavelot, who in turn belonged to the circles of Richards of St. Vanne. In St. Gall, Norbert carried out many changes that profoundly affected both the spiritual and economic life of the brethren. Several sections of the chronicle demonstrate that Ekkehard was writing against the leadership of his new prelate (Hellgardt 2001; Tremp 2005a; 2005b; Patzold 2013; Jezierski 2015; see also the introduction in CsG Ekk., 1–112).

For this article, however, the way in which he assessed the open and political position of the abbot in the outside world is important. He began his narration with the reign of Abbot Salomo III, who presided over the convent around 900 AD. Salomo came from a highly regarded Swabian family, and before his entrance into the monastery, he rose to the position of chancellor of the East Frankish kings. Ekkehard claimed that he had a high reputation at court. From numerous donation charters, we know that there was great prosperity under Salomo.

In his *Casus sancti Galli*, Ekkehard stressed Salomo’s close connection to the royal court and how he provided a lot of possessions and other material goods to the monastery. Salomo was a generous donor (*largitor omnium bonorum*), and his donations made monastic life according to the Rule of St. Benedict possible. Moreover, the prosperity under his leadership enabled the monks to produce numerous high-quality manuscripts in the scriptorium; Salomo himself was an active writer and manuscript artist (CsG Ekk. c. 28, 206–208). In other words, Salomo was a good abbot precisely because of his secular position and his connection to the royal court (Patzold 2013, 312 f.).

Compared to Abbot Salomo, Ekkehard described how another abbot, named Craloh, lost the property rights of a small abbey due to his insufficient influence at the court. In the chronicler’s eyes, the loss of the abbey was caused by the character of the community’s head: Ekkehard repeatedly highlighted the *insolentia* of Craloh, showing

him as too strict and arrogant (CsG Ekk. cc. 69 f., 340–342; Krätschmer 2019, 235–242). These characteristics did not correspond to the virtue of *discretio*, which demanded moderation from a monastic prelate. The loss of the abbey by Craloh was so grave that a later chronicler still remembered it in the 12<sup>th</sup> cent. AD (Continuatio Casuum anonyma, c. 4, 76). Ekkehard's intention seems to be to make his readers aware of the fact that the close relation of the abbot to the court was of vital importance for the welfare of the monastic community. He used the boundary between the cloister and the world to differentiate between good and bad abbots and emphasised that economic stability was the basis of a proper monastic life. From his perspective, the transparency between both spheres, between the *interiora* and *exteriora*, was a part of the abbot's duties (De Jong 2000).

He accentuated his view on abbatial leadership when he wrote his report of a control commission that took place in the 960s AD and included 16 abbots and bishops who visited St. Gall as inspectors. Emperor Otto the Great mandated this commission in order to review if the monks were living in accordance with the Rule of St. Benedict. Looking at the arguments applied by Ekkehard in his account against the accusation of the commission inspectors exemplifies his ideas on the responsibility of abbot. He used various panegyric speeches from the visitors as a rhetorical device to present his arguments. During their visitation, the inspectors noted that the monks shared their property and income with their prelate. According to a speech by the inspector Bishop Poppo of Würzburg, no better rule nor better common life could be found under such conditions between brothers and abbot. Even if there were abundance and wealth in the abbey – or according to the wording of the source 'if there is an abundant cornucopia' – this would not affect the ascetic life of the brothers because they collect nothing *sine permissio abbatibus* (CsG Ekk. c. 103, 434).<sup>11</sup> In the whole

episode, Ekkehard emphasised time and again that the available resources were not sufficient for a life in accordance with the Rule of St. Benedict, but rather the economic plight of the abbey justified the particular variation of the spiritual attitude in St. Gall. Thus, following Benedict's Rule was not possible because of the lack of a stable economic basis (CsG Ekk. c. 108, 446; c. 118, 468).

It is worth noting that Ekkehard had no need to defend the secular position of his former abbots against the newcomers from Stavelot because Norbert himself was educated in an imperial monastery that fulfilled the royal service (Bernhardt 1996, 124 f.; Krätschmer 2019, 296–298; Schroeder 2015 provides an analysis of social-economic structures in Stavelot-Malmedy). Thus, the intention of his account, first and foremost, concerns how the new prelate dealt with the tangible resources of the monastery. Most likely, Norbert had introduced a strict separation between the property of the brothers and the endowment of the abbot in order to secure the living of the brethren (Bernhardt 1996, 117; Patzold 2000, 101 f. with n. 277). Ekkehard approached this subject and emphasised how St. Gall complied with the ideal of the apostolic community of goods, stating: the abbot did not need a cellar of his own, but made everything always available for the monks, at his behest (CsG Ekk. c. 102, 434). This demonstrates Ekkehard's concern with preserving the flexibility of the use of material resources by the abbot, rejecting that their availability should be restricted by a formal separation of property between brothers and the monastery's head. His view of a non-static way of living in the cloister is also shown by the fact that he wanted to demonstrate how manifold and adaptable the life of a monk could be. In his eyes, there were many ways for a monk to reach the Kingdom of Heaven (CsG Ekk. c. 100, 424–426; Patzold 2013, 305–307; De Jong 2000, 217 f.).

In another address by the inspectors, Ekkehard summarised the results of their visitation: According to this speech, the permission (*permissio*) and the will (*arbitrium*) of the abbot was the decisive factor for why the monks did not live against the Rule of St. Benedict (CsG Ekk. c. 104, 438). After all, it was the *discretio* of abbot Kebo from Lorsch,

<sup>11</sup> 'Enimvero', ait, 'si ita se res inter monachos et abbatem habet, non nos hodie meliorem regulam neque vitam plus communem, etiamsi in loco pleno sit copia cornu, statuere poterimus. Abbas, ut audivimus, congerit fratribus; fratres ad hoc idonei congerunt abbati, et nihil sine eius permissio sibi'.

as written by Ekkehard, which should bring the brothers back on the path of Benedict (CsG Ekk. c. 119, 468).<sup>12</sup> According to Ekkehard's account, Kebo stayed in the abbey for a while and reorganised the economy. The arguments given in his chronicle can be summarised as follows: During an economic plight in the abbey, it is the abbatial virtue of *discretio* that adjusted the monastic life and the spirituality to the external circumstances. The abbatial ability of the *discretio* appears as a corrective factor in an imbalance between economy and spirituality.

## 6.2. The Anonymous *Continuatio*

When it comes to the issue of royal service, the anonymous sequel of Ekkehard's *Casus sancti Galli* is an interesting source. Several authors worked on this chronicle, which was gradually continued over the course of the 12<sup>th</sup> cent. AD. In most parts of the work, the *utilitas*, the benefit for the monastery and the monks, is the central idea on which the authors judged and assessed whether the abbots' management of the community between cloister and the world was good or bad (*Continuatio Casuum anonyma*, 5–55; Meyer von Knonau 1879; Wattenbach/Schmale 1976, 287 f.; the question of the number of authors is not clearly answerable). Considering that, we must realise the royal service expended a lot of monastic resources: Hospitality for the entire household of the emperor, travel to the court, the recruitment of troops; all of which were costly. To cover this, the community of St. Gall required property far beyond its subsistence needs. In addition, the abbot's position as a royal official began to threaten the brothers' endowment. In the 'Continuatio Casuum anonyma', it is often mentioned how the monks were confronted with encroachments upon their property by their abbots. Such abbots, of course, were in the eyes of the chroniclers', bad prelates. In the report on the leadership of abbot Gerhard

(990–1001 AD), one of the chroniclers gave his brethren instructions on how they could deal with such abbots (Patzold 2000, 106–109). According to him, Gerhard was *inutilis* because he had squandered estates from the property of the monks and misused them for his own purposes. The brother had complained to the King about Gerhard, as follows: 'While he does not consider the utility, he is tempted to uselessness every day' (*Continuatio Casuum anonyma*, c. 11, 96).<sup>13</sup>

The chronicler's assessment of Abbot Norbert of Stavelot is particularly interesting. Whereas Norbert's leadership was exposed to harsh criticism by Ekkehard, Norbert was praised as '*piissimus et ecclesie nostre gubernator fidissimus*' by the monk in the 12<sup>th</sup> cent. AD. In addition, in the latter work Norbert is shown to have augmented the prebends of the brothers. However, the Abbey's historian could not find out how the abbot had implemented the increase in daily supply for the community (*Continuatio Casuum anonyma*, c. 20, 120–122). Throughout his account, the economic change brought by Norbert from the 11<sup>th</sup> cent. AD on, received a very positive evaluation retrospectively. This contrast from Ekkehard's account reveals how much a contemporaries' assessment of their abbot depended on how the prelate of the monastery handled material resources.

The last author, who wrote at the end of the 12<sup>th</sup> cent. AD, also set his abbot, Henry of Klingen in a positive light. According to him, Henry had repurchased all the earlier sold possessions and repaid all the monastery's debt. He even succeeded in raising the monastery's income and with all his effort, he used the property *ad utilitatem monasterii*. The chronicler listed the expenses that the abbot had to incur in order to apply for royal service, in detail. It included the participation at royal courts and feasts, as well as at the military campaigns of the king. In total, the costs for the *servitium* amounted to 840 *marca*, which Henry was able to raise without losses or damage to the monastery. Despite intensive participation in the royal service and the immense financial effort

<sup>12</sup> [...] *iusso etiam Kebone in loco ipso usque dormicionem Marię hospitari atque Benedicti viam discretione, qua nosset, coram Galli pullis ingredi moreque suo eos docere vivere.*

<sup>13</sup> *Dum enim utilia non meditatur, ad inutilia cottidie precipitatur.*



associated with it, Henry's dual position encountered no moral reservations or objections, because he was considered a good abbot, who cared for the subsistence of his monks (*Continuatio Casuum anonyma*, c. 43, 196–198).

### 6.3. The Continuation of Conrad de Fabaria

Conrad de Fabaria wrote the last Latin sequel of the *Casus sancti Galli* in the first half of the 13<sup>th</sup> cent. AD. He gave an account of the reign of his Abbot Conrad of Bussnang (1226–1239 AD), whose leadership he probably experienced himself as a monk in the abbey. As a loyal follower of both King Henry (VII) and Emperor Frederic II, Abbot Conrad was very much involved in the royal service. He is often documented as a witness in royal charters, and the chronicle frequently reports of his military support for the ruler (the abbot was even present in Italy, see *Chart. Sang.* III, no. 1200–1213, 190–193; see on Abbot Conrad also Duft et al. 1986, 1299–1301).

Conrad de Fabaria wrote his chronicle at a time when the individual Benedictine monastic houses underwent a period of transition: They were in the midst of a process of institutionalising order structures, strongly influenced by the Cistercians and their concept of a monastic unity (Melville 2012, 142–163; Dartmann 2018, 95–142; see for the organisation of monastic orders Oberste 1996; Cygler 2001). At the Fourth Lateran Council in 1215, Innocent III laid down some constitutions concerning monastic life: The abbots of Benedictine houses ought to gather for a General Chapter every three years and at least in the early stages, Cistercians ought to assist as advisors. Furthermore, it was determined that the Benedictine houses should implement mutual visitations. At these visits, particularly suitable persons should 'correct and reform what they considered to be dutifully in need of *reformatio* and *correctio*'.<sup>14</sup> This could even mean the deposition of an abbot (*Decreta*, con. 12, p. 241). The constitutions of the Council speak concretely of monastic reform that

was demanded by the supreme Christian authority, the Apostolic See.

These papal provisions had concrete effects in St. Gall and put the community under external pressure to justify their way of monastic life: In the second to last chapter, Conrad de Fabaria mentioned that the monks were confronted with institutional change. He reported, however, that Abbot Conrad was able to prevent a visitation to his abbey.

Leading up to this, visits had disturbed the peace among the monks in the neighbouring monastery of Reichenau and the chronicler noted that if possible, such an event should be avoided at St. Gall. Abbot Conrad not only stopped the visitation from happening, but he even, as Conrad de Fabaria wrote, succeeded in obtaining a privilege from the pope, confirming St. Gall's rights and possessions, and preserving their traditional *libertas* from other secular and clerical authority (*De Fabaria*, c. 36, 90; c. 42, 104). In fact, Abbot Conrad obtained such a privilege in 1234 AD from Innocent's successor, Pope Gregory IX. (*Chart. Sang.* III, no. 1235). Nevertheless, Conrad de Fabaria still feared they might suffer the same external repression from control visitations as the monks of Reichenau. Therefore, he advised his brothers to be eager in following the discipline and lead a devout and honest way of life (*De Fabaria*, c. 42, 104). With the words of Horace, he warned: 'Then your cause is at stake when the neighbour's wall burns' (*De Fabaria*, c. 42, 104).<sup>15</sup> The chronicler deliberately directed his narrative to the monks of his own community. Yet, how did he deal with the worldly position of his abbot?

He reported how Abbot Conrad of Bussnang received donations and support from the ruler due to his loyalty and commitment to the royal service (*De Fabaria*, c. 40, 96).<sup>16</sup> This, of course, was also advantageous for the monastery. In 1229 AD, for example, Abbot Conrad contributed a large number of troops for a royal campaign against the

<sup>15</sup> *Res tua tunc agitur, paries cum proximus ardet.*

<sup>16</sup> *Vocato rege cunctisque regni principibus ab imperatore apud Ravennam, Aquilegie ipsis cum occurrisset, salutatis prout decuit principibus, speciali quadam dignitatis familiaritate dominum abbatem nostrum salutavit, et viciniorum ceteris palacio regali mansionem dari sibi precepit, ipsumque imperialibus redeuntem honorificavit donis.*

<sup>14</sup> [...] *corrigentes et reformantes, quae correctionis et reformationis officio viderint indigere [...].*

Bavarian duke, and in return, he obtained an estate with extensive land possessions (De Fabaria, c. 36, 90; c. 41, 101; see the charter issued by King Henry Chart. Sang. III, no. 1166).

According to his chronicle, under the reign of Conrad's predecessor, Rudolf of Güttingen, the Abbey of St. Gall was heavily in debt (De Fabaria, c. 19, 46–50). Conrad de Fabaria blamed Rudolf and claims that he had bought himself out of the royal service. Participation in the campaigns, however, would have been more useful for the monastery due to the potential rewards. Therefore, Rudolf was guilty of laziness in the eyes of the chronicler (see De Fabaria, c. 24, 60–62). Finally, the medieval historian reported on how Abbot Conrad succeeded in paying off the monastery's debts (De Fabaria, c. 25, 62–64).

With regard to the donations that Abbot Conrad received from the Emperor Frederic II as a reward for his service, the chronicler Conrad noted an interesting observation. He mentioned criticism from the ranks of his own monks. From the view of these brothers, Abbot Conrad should have been more eager regarding cloistral affairs. The chronicler defended the secular activities of his abbot using the examples of the biblical figures Martha and Mary. Without the worldly care of Martha, Christ would not have settled down, and Mary could never have listened to his words (De Fabaria, c. 41, 100; see also Kastner 1974, 71–77).<sup>17</sup> The chronicler was well aware of the discrepancy between the secular activity and contemplative life, but he reminded the critics not to look at this issue only from one side, like a cyclops. According to him, the dignity of the realm was always related to public affairs. He tried to convince the critics of the advantages that the secular political position of the abbot had for the monastery's

prosperity. And this, he claimed, had been recognised not only by Swabians but by all of Europe. Although Abbot Conrad was generous and lavish – so Conrad de Fabaria concluded his argumentation – the barns of the monastery were never as full under other leaders as they were under his (De Fabaria, c. 41, 102).<sup>18</sup>

Other successes by Abbot Conrad were advantageous for the brothers, as well. Conrad de Fabaria showed how the papal efforts of reform set the community of St. Gall under pressure. Even the brethren of this well-established house were not immune to the 'threat' of a visitation. Therefore, he emphasised that it was the secular wealth that allowed Abbot Conrad to give generous donations to the Roman Curia, so that St. Gall would no longer be exposed to the disparagement of visitors who had disrupted many noble monasteries (De Fabaria, c. 36, 90).<sup>19</sup>

These successes, which the chronicler presented to his readers throughout his account, were intended to convince the brothers that the abbot's dual position was of advantage and a significant part of proper monasticism: The participation in the royal service was a necessity in order to maintain the community. Conrad de Fabaria made this very clear at the beginning of his work, when he wrote about Abbot Heinrich of Klingingen (1200–1204). The immense expenses given for the royal service were necessary to experience the

17 *Dicant in monasterio residentes desides, si meminerint suo unquam tempore tanta ecclesie conquisita predia. Ecce Tokkenburg et Wilo, ecce prenominata villa sub abbate Conrado conquisita! Set tu forte qui sacius creperum dicis, quia in monasterio sedulus magis esse debuerat, verum quidem dicis, sed ecclesie magis istud expedit. Martha certe conquesta est Domino de sorore Maria, quod non eam adiuverit in ministerio; Dominus partem Marthe bonam, Marie affirmabat optimam. Martha si non ministrasset, non ibi Christus recubisset; Maria nisi pedes Domini lavisset, nisi pedibus eius assedisset, Dominus pro ipsa nequaquam respondisset. Cesset ergo murmuracio, ne sit in caula Christi perturbacio.*

18 *Set tu, Ciclops cum oculo iniquitatis, dicas, quando ecclesia beati Galli tam fuerit celebris, tam famosa sicut temporibus Conradi abbatis, cui tu forte detrahere conaris. Non Alemannie hoc sinus comprehendit solus, sed tocius Europe servitum hoc habet expertum, quam sit colendus, quam reverendus ecclesie beati Galli abbas et dominus. Novit hoc Italia, Saxonia experta est et Fresia. [...] Multis namque donariis tam a rege quam a principibus honoratus, sicut gratis accepit, sic gratis expostulantibus honeste condonavit. [...] Qui quamvis largus sit et profusus, numquam promptuaria suorum antecessorum vino, frumento aliisque sumptui profuturis adeo plena fuerunt.*

19 *Dicant nunc, quorum animus, mens et spiritus detractio est deditus, cuius longo tempore abbatis tot tamque lata predia nostra possedit ecclesia. Videant castrum ad Tokkenburg, Wilo cum militibus honestis, cum familia multa curtem, de qua nunc in proximo sermo fuit. Viderunt debiti quantitatem persolutam in curia Romana, empcionem castrum cum burgo Wile sine vendicione prediorum ecclesie. Videant dona largissima, que donavit in curia, ne forte fratres sui obprobrio subiacerent visitorum, qui multa perturbaverunt nobilia monasteria – ne longe petamus exemplum, sicut fecerunt in Augia, quos totonderunt et iurare ad suum coegerunt mandatum.*

benevolence and protection of the rulers without which a community could not exist (De Fabaria, c. 1, 2).<sup>20</sup>

The chroniclers implemented the same arguments that Ekkehard had stated more than 150 years prior: Earthly wealth was essential for a proper monastic life. It was not the use of the tangible property itself that was at stake here, but the abbot's position within the world as such. The criticism came from inside, from the ranks of his own monks. The whole account was drafted to justify the non-monastic behaviour of his abbot.

In contrast to the situation with his own community, Abbot Conrad's relations with other communities in the region, particularly with the Cistercian Abbey of Salem, were quite different. The charters from his government give a clearly positive image: An imprecisely dated contract produced during his leadership testifies mutual prayers between both communities. Abbot Conrad also allowed the Cistercians in Salem to purchase properties (*beneficia*) from his monastery. The document validates this act because of the *longa familiaritas* and the *caritatis obesquia* between the two monasteries (Chart. Sang. III, no. 1262). There is evidence of other economic transactions that St. Gall decided in favour of Salem (Chart. Sang. III, no. 1153, 1155). In 1335 AD, Christoph Kuchimaister wrote in his German-language continuation of the monastery's historiography that Abbot Conrad was buried in Salem at his own request (Kuchimaister, *Nüwe Casus*, 33). In the early 16<sup>th</sup> cent. AD, this information was added to a copy of Conrad's chronicle (Cod. Sang. 613, 144<sup>r-v</sup>). The situation with the Cistercian competitors appears, therefore, much more cooperative than the relationship with the own monks.

The narration by Conrad de Fabaria indicates that there may have been a change in the idea regarding what constitutes the good leadership of an

abbot and in his dealing with material resources. It is a remnant testimony of the extent to which the Benedictine's own view on abbatial authority might have changed within a community that was in the midst of a formation process into an institutionalised religious order.

## 7. Conclusion

The classical narrative of decline and reform implies the material prosperity of the Benedictine houses as the root of their failure; 'reforms' seem to be explicitly necessary where the decay of monastic life is already presupposed. As Van Engen has stated, this perspective does not correspond at all to the Benedictines' own perception. In their eyes, material well-being reflected the spiritual life and did not necessarily lead to a decrease of asceticism.

The case study of St. Gall confirms this statement: All chroniclers considered the secular prosperity of their community an important basis for maintaining monastic life. Nevertheless, the case of St. Gall clearly demonstrates how the handling of material resources was an issue of constant debate among contemporaries. In their argumentation against critics, the chroniclers invoked the significance of the leadership of a monastic prelate as crucial. The importance of the prelate was based on the *discretio* that is mentioned in the Rule of St. Benedict as the essential virtue of abbatial leadership and authority. This virtue means to keep the proper balance and make the right decision between *interiora* and *exteriora*.

Accordingly, the chroniclers of St. Gall also assessed the leadership of their abbots on their ability to handle material resources. Whether the abbot succeeded in maintaining a proper balance depended not least on the perspective of the chronicler: Their assessment was based on whether the prelates utilised the resources for the benefit and advantage of the monastery and its brothers. There were, however, critics both within their own ranks and from outside, to whom the monastery's head had to justify his use of secular resources repeatedly: The criticisms, however, did not always concern prosperity as such, but rather its use and application. This shows, on the

<sup>20</sup> *Heinricus abbas, non parve auctoritatis vir, genere, persona, moribus, providencia elegans, de Klingen originem trahens, forturra pollebat. Qui omnimodo ad statum imperii, quod tunc temporis vacillabat, se ipsum cum omnibus ecclesie sue rebus obtulit, adeo ut immensam peccuniam a suo sibi predecessore relictam expenderet, asserens, magnum hoc esse ecclesie emolumentum, benivolenciam principum circa loca Deo consecrata, nec aliter perdurare, nisi principum magnificencia tueantur.*

one hand – reflecting Van Engen’s statement – that earthly prosperity could be used flexibly and did not necessarily have to be a curse, but on the other hand, it demonstrates the lack of uniformity within the Benedictines. The narrative of reform overlooks this variety and adaptability in the use of the monastic resources: In Ekkehard’s reason, it was precisely the abbatial *discretio* that preserved this flexibility, whereas Norbert from Stavelot and his followers presumably preferred a strict separation in the intended use of tangible resources. The narrative sources of St. Gall thus show that the handling of material means had already stirred up constant controversy in traditional houses before the emergence of the New Orders. Therefore, the Benedictine views on worldly prosperity must be considered more nuanced through individual and regional case studies (as Van Engen demands in his article, see Van Engen 2004, 275; for Flanders see Vanderputten 2012; for Stavelot-Malmedy see Schroeder 2015, 84–89).

The abundance and use of tangible resources have been in a constant process of negotiation and have always faced competition within the Benedictine spheres as well as with the New Orders. The 13<sup>th</sup> cent. AD chronicle of St. Gall gives an interesting insight into a community that had to deal with multiple changes of religious life. The account demonstrates the effects that took place in St. Gall during the papal efforts for Benedictine unity – and here, the constitutions of 1215 AD speak in tangible terms of *reformatio* and *correctio*. Under such enormous pressure from the papacy, the monks of St. Gall began to question the strong secular and political position of their own

head. The example of Conrad of Bussnang clearly demonstrates that the challenges for Benedictine communities cannot simply be explained by the fact that the New Orders criticised the use of material resources. Their contacts to the Cistercian institutions could differ: Looking back, the sources suggest that abbot Conrad maintained a very cooperative relationship with the Cistercians of Salem; this relationship was far better than the one he had with his own monks. The endemic view of this study thus raises questions about the role of the Cistercians, at least in St. Gall, where they do not appear as competitors or the cause of a crisis in classical cenobitism.

Monastic communities like St. Gall, which carried out ancient traditions and were led by abbots involved in imperial politics, had to respond to the changes around 1200 AD in some way if they did not want to fail and be rejected in the transitional period to order formation. The abbatial *discretio* which should balance *interiora* and *exteriora* needed a new definition. In St. Gall, the brethren’s own ideas of what constitutes a good and a bad abbot may have changed.

#### Marco Krätschmer

Philipps-University Marburg  
Institut für Mittelalterliche Geschichte  
Wilhelm-Röpke-Straße 6c  
35032 Marburg  
marco.kraetschmer@uni-marburg.de

#### Sources

*Apologia*: Bernardus Claraevallensis, *Apologia ad Guillelmum Abbatem*. In: G. B. Winkler (ed.), *Bernhard von Clairvaux – Sämtliche Werke*. Lateinisch/deutsch, Band 2 (Innsbruck 1992) 137–204.

*Continuatio Casuum anonyma*: H. Leuppi (ed.), *Casuum Sancti Galli continuatio anonyma*. Textedition und Übersetzung (Zürich 1987).

*CsG Ekk.*: H. F. Haefele/E. Tresp (eds.), *Ekkehard IV. St. Galler Kloster geschichten (Casus sancti Galli)*. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi* 82 (Wiesbaden 2020).

*Casus Petri.*: O. Feger (ed.), *Casus monasterii Petrishusensis*. *Die Chronik des Klosters Petershausen, Schwäbische Chroniken der Stauferzeit* 3 (Sigmaringen 1978).



- Chart. Sang. III*: Otto P. Clavadetscher (ed.), *Chartularium Sangallense III (1000–1265)*. Chartularium Sangallense 3 (St. Gallen 1983).
- Chronik Bernolds*: I. S. Robinson (ed.), *Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054–1100*. Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series 14 (Hannover 2003).
- Cod. Sang. 613*: St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 613. Codex Gaisbergianus, last updated 31.03.2011, <<https://www.e-codices.unifr.ch/de/list/one/csg/0613>> (last access 16.09.2019).
- De claustro animae*: Hugo de Folieto, *De claustro animae*. In: J.-P. Migne (ed.), *Patrologia cursus completus seu bibliotheca universalis...* Series Latina 176 (Paris 1880) 1018–1182.
- De Fabaria*: C. Gschwind-Gisiger (ed.), *Conradus de Fabaria. Casuum sancti Galli continuatio*. Die Geschichte des Klosters St. Gallen 1204–1234 (Zürich 1989).
- Codex Hirsaugiensis*: E. Schneider (ed.), *Codex Hirsaugiensis*. Württembergische Geschichtsquellen 1 (Stuttgart 1887).
- Decreta*: J. Wollmuth/G. Sunnus/J. Uphus (eds.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien/Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Band II: Konzilien des Mittelalters. Vom Ersten Laterankonzil (1123) bis zum Fünften Laterankonzil 1512–1517 (Paderborn 2000).
- Kuchimaister, Nüwe Casus*: E. Nyffenegger (ed.), *Christan der Kuchimaister. Nüwe Casus Monasterii Sancti Galli*. Edition und sprachgeschichtliche Einordnung. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der germanischen Völker, NF 60 (Berlin 1974).
- Meyer von Knonau 1879*: G. Meyer von Knonau (ed.), *Continuatio Casuum sancti Galli*. St. Gallische Geschichtsquellen. Mittheilungen zur vaterländischen Geschichte 17 (St. Gallen 1879) I–XVI, 1–119.
- MGH Const. I*: L. Weiland (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. DCCCCXI usque ad a. MCXCCVII (911–1197)*, Tomus I (Hannover 1893).
- Nicolaus de Siegen, Chronicon*: F. X. Wegele (ed.), *Nicolaus de Siegen, Chronicon ecclesiasticum*. Thüringische Geschichtsquellen 2 (Jena 1855).
- Peter the Venerable, Letters*: G. Constable (ed.), *The Letters of Peter the Venerable*, Band II. Harvard Historical Studies 78 (Cambridge 1967).
- Regula Benedicti*: R. Hanslik (ed.), *Benedicti Regula*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 75 (Wien 1977).
- Vita Gebhardi*: W. Wattenbach (ed.), *Vita Gebhardi episcopi Constantiensis*. In: G. H. Pertz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores (in Folio) 10* (Hannover 1852) 582–594.
- WUB*: Königliches Haus- und Staatsarchiv in Stuttgart (ed.), *Württembergisches Urkundenbuch (WUB) IV: 1241–1252*. Mit Anhang. Zwei Weingartener Codices aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Stuttgart 1883 [Nachdruck Aalen 1974]).

## Bibliography

- Aurast et al. 2007*: A. Aurast/S. Elling/B. Freudenberg/A. Lutz/S. Patzold (eds.), *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter* (Bochum 2007).
- Barrow 2008*: J. S. Barrow, *Ideas and Applications of Reform* In: T. F. X. Noble/J. M. H. Smith, *The Cambridge History of Christianity. Early Medieval Christianities*, 3. Band (Cambridge 2008) 345–362.
- Bernhardt 1987*: J. W. Bernhardt, *Servitium regis and Monastic Property in Early Medieval Germany*. *Viator* 18, 1987, 53–87.

- Bernhardt 1996*: J. W. Bernhardt, *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936–1075*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Series 4.21 (Cambridge 1996).
- Beach 2017*: A. I. Beach, *The Trauma of Monastic Reform. Community and Conflict in Twelfth-Century Germany* (Cambridge 2017).
- Bredero 1958*: A. Bredero, Studien zu den Kreuzzugsbriefen Bernhards von Clairvaux und seiner Reise nach Deutschland im Jahre 1146. *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 66, 1958, 331–363.
- Cantor 1960*: N. F. Cantor, The Crisis of Western Monasticism 1050–1130. *The American Historical Review* 66, 1960, 57–67.
- Constable 1974*: G. Constable, The Study of Monastic History Today. In: V. Mudroch/G. S. Couse (eds.), *Essays on the Reconstruction of Medieval History* (Montreal 1974) 21–52.
- Constable 1982*: G. Constable, Renewal and Reform in Religious Life. Concepts and Realities. In: R. L. Benson (ed.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge 1982) 37–67.
- Cygler 2001*: F. Cygler, Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser. *Vita Regularis* 12 (Münster 2001).
- Dartmann 2014*: C. Dartmann, Normative Schriftlichkeit im früheren Mittelalter. Das benediktinische Mönchtum. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 131, 2014, 1–61.
- Dartmann 2016*: C. Dartmann, „Nur mit einigen Bedenken bestimmen wir das Maß der Nahrung für andere“. Zum Umgang mit geschriebenen Normen im benediktinischen Mönchtum des Mittelalters. In: D. Hoffmann/T. Skambraks (eds.), *Benedikt – gestern und heute. Norm, Tradition, Interaktion*. *Vita Regularis* 55 (Berlin 2016) 33–53.
- Dartmann 2018*: C. Dartmann, *Die Benediktiner. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*. Geschichte der christlichen Orden (Stuttgart 2018).
- De Jong 2000*: M. De Jong, Internal Cloisters. The Case of Ekkehard's *Casus sancti Galli*. In: W. Pohl/H. Reimitz (eds.), *Grenze und Differenz im frühen Mittelalter*. *Denkschriften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse* 287 (Wien 2000) 209–221.
- Dinzelbacher 1998*: P. Dinzelbacher, Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmtesten Zisterziensers. *Gestalten des Mittelalters und der Renaissance* (Darmstadt 1998).
- Drumm 2016*: D. Drumm, Das Hirsauer Geschichtsbild im 12. Jahrhundert. Studien zum Umgang mit der klösterlichen Vergangenheit in einer Zeit des Umbruchs. *Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde* 77 (Ostfildern 2016).
- Duft et al. 1986*: J. Duft /A. Gössi/W. Vogler, St. Gallen. In: E. Gilomen-Schenkel (ed.), *Frühe Klöster, die Benediktiner und Benediktinerinnen in der Schweiz*. *Helvetia Sacra Abt. 3: Die Orden mit Benediktinerregel* 1, 2 (Bern 1986) 1180–1369.
- Duft 1999*: J. Duft, Geschichte des Klosters St. Gallen im Überblick vom 7. bis zum 12. Jahrhundert. In: P. Ochsenbein (ed.), *Das Kloster St. Gallen im Mittelalter. Die kulturelle Blüte vom 8. bis zum 12. Jahrhundert* (Darmstadt 1999) 11–30.
- Felten 1988*: F. J. Felten, Herrschaft des Abtes. In: F. Prinz (ed.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*. *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 33 (Stuttgart 1988) 147–296.
- Felten 2007*: F. J. Felten, Wozu treiben wir vergleichende Ordensgeschichte? In: G. Melville/A. Müller (eds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*. *Vita Regularis* 34 (Berlin 2007) 1–51.

- Goetz 1988: H.-W. Goetz, Zum Geschichtsbewußtsein in der alamannisch-schweizerischen Klosterchronistik des hohen Mittelalters (11.–13. Jahrhundert). *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 44, 1988, 455–488.
- Goetz 2003: H.-W. Goetz, Vorstellungen und Wahrnehmungen mittelalterlicher Zeitzeugen. Neue Fragen an die mittelalterliche Historiografie. In: M. Seidenfuss/W. Hasberg (eds.), *Mittelalter zwischen Politik und Kultur. Kulturwissenschaftliche Erweiterung* (Neuried 2003) 45–57.
- Goetz 2007: H.-W. Goetz, Das Bild des Abtes in alamannischen Klosterchroniken des hohen Mittelalters. In: A. Aurast/S. Elling/B. Freudenberg/A. Lutz/S. Patzold (eds.), *Vorstellungsgeschichte. Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter von Hans-Werner Goetz* (Bochum 2007) 297–309.
- Hägermann 1988: D. Hägermann, Der Abt als Grundherr. Kloster und Wirtschaft im frühen Mittelalter. In: F. Prinz (ed.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen. Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 33 (Stuttgart 1988) 346–385.
- Hallinger 1950/1951: K. Hallinger, Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. *Studia Anselmiana* 22/23 (Rom 1950/1951).
- Hellgardt 2001: E. Hellgardt, Die ›Casus S. Galli‹ und die Benediktsregel. In: B. Kellner/L. Liebe (eds.), *Literarische Kommunikation und soziale Interaktion. Studien zur Institutionalität mittelalterlicher Literatur. Mikrokosmos* 64 (Frankfurt am Main 2001) 27–50.
- Jakobs 1961: H. Jakobs, Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites. *Kölner historische Abhandlungen* 4 (Köln 1961).
- Jakobs 1968: H. Jakobs, Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien. *Kölner historische Abhandlungen* 16 (Köln 1968).
- Jeziarski 2015: W. Jeziarski, *Speculum monasterii. Ekkehart IV and the Making of St. Gall's Identity in the Casus sancti Galli-Tradition (9<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Centuries)*. In: N. Kössinger/E. Krotz/S. Müller (eds.), *Ekkehart IV. von St. Gallen. Lingua Historica Germanica* 8 (Berlin 2015) 267–302.
- Kastner 1974: J. Kastner, *Historiae foundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter. Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung* 18 (München 1974).
- Krätschmer 2019: M. Krätschmer, Die *discretio* des Abtes. Kloster und Außenwelt im hochmittelalterlichen Alemannien. *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 66 (Stuttgart 2019).
- Kehnel 2007: A. Kehnel, Heilige Ökonomie. Ansätze zu einer systematischen vergleichenden Erforschung der Wirtschaftsorganisation mittelalterlicher Klöster und Orden. In: G. Melville/A. Müller (eds.), *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven. Vita Regularis* 34 (Berlin 2007) 269–320.
- Ladner 1982: G. B. Ladner, Terms and Ideas of Renewal. In: R. L. Benson (ed.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge/Massachusetts 1982) 1–33.
- Lauwers 2016: M. Lauwers, *Interiora et exteriora, ou la construction monastique d'un espace social en Occident entre le Ve et le XIIe siècle*. In: M. Bottazzi/P. Buffo/C. Ciccopiedi/L. Furbetta/T. Garnier (eds.), *La società monastica nei secoli VI–XII. Sentieri di ricerca. Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval, Roma, 12–13 giugno 2014. Atti/Centro Europeo Ricerche Medievali* 10 = *Collection de l'École française de Rome* 515 (Trieste 2016) 59–88.
- Leclercq 1958: J. Leclercq, La crise du monachisme aux XIe et XIIe siècles. *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo* 70, 1958, 19–42.
- Melville 2005: G. Melville, Im Zeichen der Allmacht. Zur Präsenz Gottes im klösterlichen Leben des hohen Mittelalters. In: G. Melville (ed.), *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht* (Köln 2005) 19–43.

- Melville 2009*: G. Melville, Die Zisterzienser und der Umbruch des Mönchtums im 11. und 12. Jahrhundert. In: F. J. Felten/W. Rösener (eds.), Norm und Realität. Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter. Vita Regularis 42 (Berlin 2009) 23–43.
- Melville 2011a*: G. Melville, Inside and Outside. Some Considerations about Cloistral Boundaries in the Central Middle Ages. In: S. Vanderputten/B. Meijns (eds.), Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages. Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia 42 (Leuven 2011) 167–182.
- Melville 2011b*: G. Melville, Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster. Denkströme, Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7, 2011, 72–92.
- Melville 2012*: G. Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen (München 2012).
- Melville 2013*: G. Melville, Memoria als institutionelles Fundament der vita religiosa. In: R. Berndt (ed.), Wider das Vergessen und für das Seelenheil. Memoria und Totengedenken im Mittelalter. Erudiri Sapientia 9 (Münster 2013) 105–126.
- Oberste 1996*: J. Oberste, Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniensern (12. – frühes 14. Jahrhundert). Vita Regularis 2 (Münster 1996).
- Ochsenbein 1999*: P. Ochsenbein, Klosterliteratur der Blütezeit. In: W. Wunderlich (ed.), St. Gallen. Geschichte einer literarischen Kultur. Kloster – Stadt – Kanton – Region, Band 1: Darstellungen (St. Gallen 1999) 161–180.
- Oexle 1976*: O. G. Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter. Frühmittelalterliche Studien 10, 1976, 70–95.
- Oexle 1985*: O. G. Oexle, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria. In: K. Schmid (ed.), Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet (München 1985) 74–107.
- Patze 2002a*: H. Patze, Adel und Stifterchronik. Frühformen territorialer Geschichtsschreibung im hochmittelalterlichen Reich [erstmalig 1964/65]. In: H. Patze/P. Johanek (eds.), Ausgewählte Aufsätze von Hans Patze. Vorträge und Forschungen 50 (Stuttgart 2002) 1090–1250.
- Patze 2002b*: H. Patze, Klostergründung und Klosterchronistik [erstmalig 1977]. In: H. Patze/P. Johanek (eds.), Ausgewählte Aufsätze von Hans Patze. Vorträge und Forschungen 50 (Stuttgart 2002) 251–284.
- Patzold 2000*: S. Patzold, Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs. Historische Studien 463 (Husum 2000).
- Patzold 2006*: S. Patzold, Die monastischen Reformen in Süddeutschland am Beispiel Hirsaus, Schaffhausens und St. Blasians. In: C. Stiegemann/M. Wemhoff (eds.), Canossa 1077 – Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik. Eine Ausstellung im Museum in der Kaiserpfalz im Erzbischöflichen Diözesanmuseum und in der Städtischen Galerie am Abdinghof zu Paderborn vom 21. Juli–5. November 2006, Band 1 (München 2006) 199–208.
- Patzold 2007*: S. Patzold, *Mensa fratrum* und *consensus fratrum*. Überlegungen zu zwei parallelen Entwicklungen im fränkischen Mönchtum des 9. Jahrhunderts. In: C. Dobrinski/B. Gedderth/K. Wipfler (eds.), Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter. MittelalterStudien 15 (München 2007) 25–38.
- Patzold 2013*: S. Patzold, Ekkehard IV., Casus S. Galli – Nachtrag 2012. In: H. F. Haefele (ed.), Ekkehard IV. Casus s. Galli – St. Galler Klostergeschichten. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 10 (Darmstadt 2013) 299–314.
- Rosenwein 1989*: B. H. Rosenwein, To Be the Neighbor of St. Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049 (Ithaca 1989).



- Rückert 1999: P. Rückert (ed.), Anfänge der Zisterzienser in Südwestdeutschland (Stuttgart 1999).
- Schmid/Wollasch 1967: K. Schmid/J. Wollasch, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters. Frühmittelalterliche Studien 1, 1967, 365–405.
- Schmid/Wollasch 1984: K. Schmid/J. Wollasch (eds.), “Memoria”. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Münstersche Mittelalter-Schriften 48 (München 1984).
- Schmuki 1999: K. Schmuki, Klosterchronistik und Hagiographie des 11. bis 13. Jahrhunderts. In: W. Wunderlich (ed.), St. Gallen. Geschichte einer literarischen Kultur. Kloster – Stadt – Kanton – Region, Band 1: Darstellungen (St. Gallen 1999) 181–205.
- Schroeder 2015: N. Schroeder, Les hommes et la terre de saint Remacle. Histoire sociale et économique de l’abbaye de Stavelot-Malmedy, VII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècle, Les éditions de l’université de Bruxelles (Bruxelles 2015).
- Sellner 2016: H. Sellner, Klöster zwischen Krise und *correctio*. Monastische “Reformen” im hochmittelalterlichen Flandern, Klöster als Innovationslabore 3 (Regensburg 2016).
- Schreiner 1966: K. Schreiner, Abt Johannes Trithemius (1462–1516) als Geschichtsschreiber des Klosters Hirsau. Rheinische Vierteljahrsblätter 31, 1966, 72–138.
- Schreiner 1991: K. Schreiner, Geschichtsschreibung im Interesse der Reform. Die “Hirsauer Jahrbücher” des Johannes Trithemius (1462–1516). In: K. Schreiner (ed.), Hirsau St. Peter und Paul 1091–1991. Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters, Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 10 (Stuttgart 1991) 297–324.
- Schreiner 2013a: K. Schreiner, Hirsau und die Hirsauer Reform. Spiritualität, Lebensform und Sozialprofil einer benediktinischen Erneuerungsbewegung im 11. und 12. Jahrhundert. In: K. Schreiner/G. Melville/M. Breitenstein (eds.), Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters. Vita Regularis 53 (Berlin 2013) 153–204.
- Schreiner 2013b: K. Schreiner, Erneuerung durch Erinnerung. Reformstreben, Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung im benediktinischen Mönchtum Südwestdeutschlands an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. In: K. Schreiner/G. Melville/M. Breitenstein (eds.), Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters. Vita Regularis 53 (Berlin 2013) 551–612.
- Schreiner 2013c: K. Schreiner, Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen. In: K. Schreiner/G. Melville/M. Breitenstein (eds.), Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters. Vita Regularis 53 (Berlin 2013) 509–550.
- Tremp 2005a: E. Tremp, Ekkehart IV. von St. Gallen († um 1060) und die monastische Reform. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 116, 2005, 67–88.
- Tremp 2005b: E. Tremp, Tradition und Neuerung im Kloster. Ekkehard IV. von St. Gallen und die monastische Reform. In: H.-J. Schmidt (ed.), Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein. Scrinium Friburgense 18 (Berlin 2005) 381–397.
- Url 1969: E. Url, Das mittelalterliche Geschichtswerk “*Casus sancti Galli*”. Neujahrsblatt St. Gallen 109 (St. Gallen 1969).
- Vanderputten/Meijns 2011: S. Vanderputten/B. Meijns (eds.), *Ecclesia in medio nationis*. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages. Mediaevalia Lovaniensia, Series 1, Studia 42 (Leuven 2011).
- Vanderputten 2012: S. Vanderputten, Crises of Cenobitism. Abbatial Leadership and Monastic Competition in Late Eleventh-Century Flanders. *The English Historical Review* 127, 2012, 259–284.

- Vanderputten 2013*: S. Vanderputten, *Monastic Reform as Process. Realities and Representations in Medieval Flanders 900–1100* (Ithaca 2013).
- Vanderputten 2015*: S. Vanderputten, *Imagining Religious Leadership in the Middle Ages. Richard of Saint-Vanne and the Politics of Reform* (Ithaca 2015).
- Vanderputten 2018a*: S. Vanderputten, *Monastic Leadership as an ‘Immaterial Resource’. A Look at Reformatist Abbots of the Tenth to Early Twelfth Centuries*. In: M. Krätschmer/K. Thode/C. Vossler-Wolf (eds.), *Klöster und ihre Ressourcen. Räume und Reformen monastischer Gemeinschaften im Mittelalter. RessourcenKulturen 7* (Tübingen 2018) 99–106.
- Vanderputten 2018b*: S. Vanderputten (ed.), *Abbots and Abbesses as a Human Resource in the Ninth- to Twelfth-Century West. Vita regularis 74* (Zürich 2018).
- Van Engen 2004*: J. H. Van Engen, *The “Crisis of Cenobitism” Reconsidered. Benedictine Monasticism in the Years 1050–1150*. In: J. H. Van Engen (ed.), *Religion in the History of the Medieval West. Variorum Collected Studies Series CS 793* (Aldershot 2004) 269–304.
- Vogtherr 2000*: T. Vogtherr, *Die Reichsabteien der Benediktiner und das Königtum im hohen Mittelalter (900–1125)*. *Mittelalter-Forschungen 5* (Stuttgart 2000).
- Wattenbach/Schmale 1976*: W. Wattenbach/F.-J. Schmale (eds.), *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Kaiser Heinrichs V. bis zum Interregnum, Band 1* (Darmstadt 1976).
- Werner 1989*: M. Werner, *Wege der Reform und Wege der Forschung. Eine Zwischenbilanz*. In: R. Kottje/H. Maurer (eds.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert. Vorträge und Forschungen 38* (Sigmaringen 1989) 247–269.
- Wollasch 1989*: J. Wollasch, *Totengedenken im Reformmönchtum*. In: R. Kottje/H. Maurer (eds.), *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert. Vorträge und Forschungen 38* (Sigmaringen 1989) 147–166.
- Wollasch 2011*: J. Wollasch: *A propos des “fratres barbate” de Hirsau*. In: M. Sandmann (ed.), *Wege zur Erforschung der Erinnerungskultur. Ausgewählte Aufsätze. Zum 80. Geburtstag des Münsteraner Mediävisten Prof. Dr. Joachim Wollasch. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 47* (Münster 2011) 499–509.



Thomas Knopf, Thomas Scholten und Peter Kühn

## Der RessourcenKomplex Boden als dynamisches Element in Gunst- und Ungunsträumen

Schlüsselwörter: Landschaftsarchäologie, Archäopedologie, Landnutzung, Siedlungsdynamiken, Kolluvien

### Danksagung

Die Autoren danken den beiden ehemaligen Doktoranden Jessica Henkner und Jan Miera sowie den beiden derzeitigen Doktoranden Sascha Scherer und Benjamin Höpfer für viele fruchtbare und offene Diskussionen. Dank gilt Sandra Teuber und auch allen anderen Kolleginnen und Kollegen des SFB 1070, die sich an der Diskussion von Ungunst und Gunst intensiv beteiligt haben. Dies gilt ebenso für Sean Downey (Ohio State University) und Bruce James (University of Maryland). Die äußerst gewinnbringende Zusammenarbeit mit ihnen wurde im Rahmen eines Kooperationsprojekts gefördert durch die Graduate School of the University of Maryland, College Park und die Exzellenzstrategie der Universität Tübingen (Deutsche Forschungsgemeinschaft, ZUK 63).

### Summary

Since Neolithisation, soils have played a central role in the cultural development of humankind. In combination with archaeological finds, colluvial deposits offer an essential analytical and interpretative approach to the understanding of settlement dynamics and the valorisation of soils in a spatio-temporal perspective. Using examples from current research in Southwest Germany, soil is investigated as a ResourceComplex. With regard to its changes over time, the analysis of colluvial

deposits and their archaeological contexts enables the identification of complex-adaptive dynamics in the handling of soils, especially by studying them in conjunction with ethnopedological models. This increases our understanding of human developments and movements as well as the processes of valorisation, because interactions of natural factors and cultural processes are combined, which culminates in a holistic understanding of soils as a dynamic-adaptive resource complex.

### Zusammenfassung

Seit der Sesshaftwerdung spielen Böden eine zentrale Rolle für die kulturelle Entwicklung des Menschen. Kolluvien bieten hierzu im Zusammenspiel mit archäologischen Befunden einen wesentlichen analytischen und interpretatorischen Zugang zum Verständnis der Siedlungsdynamik und der Inwertsetzung von Böden in raum-zeitlicher Perspektive. Anhand von Beispielen aus aktuellen Forschungsarbeiten in Südwestdeutschland wird Boden als RessourcenKomplex interpretiert. Hinsichtlich seiner Veränderungen im Laufe der Zeit eröffnet sich über die Analyse von Kolluvien und deren archäologischen Kontext die Möglichkeit komplex-adaptiver Dynamiken im Umgang mit Böden zu erkennen und im Verbund mit ethnopedologischen Modellen zu analysieren. Dies erlaubt ein besseres Verständnis von Entwicklungen und Bewegungen des Menschen, ausgehend von Inwertsetzungsprozessen und den damit verbundenen Wechselwirkungen natur- und kulturwissenschaftlicher Einflussfaktoren und Prozesse und mündet in einem holistischen Verständnis von Böden als dynamisch-adaptiver RessourcenKomplex.



## Einführung

Böden bilden den durch biogeochemische und physikalische Prozesse entstandenen obersten Abschnitt unseres Planeten. Aufgrund ihrer spezifischen Eigenschaften erfüllen sie eine Vielzahl von Grundfunktionen, etwa die Produktion von Nahrungsmitteln, die Speicherung von Kohlenstoff und den Erhalt von Biodiversität. In dieser Hinsicht kann unter Einbeziehung der bodenbildenden Faktoren Klima, Gestein, Relief, Biota und Zeit zweifellos in Räume unterschieden werden, die für landwirtschaftliche Zwecke günstiger (ertragreicher) oder ungünstiger (weniger ertragreich) sind. Böden werden aber – insbesondere bei traditionell wirtschaftenden Menschen – auch soziokulturelle Eigenschaften zugeschrieben. Diese hängen auch mit den biogeochemischen und physikalischen Eigenschaften, also etwa der Bodenfruchtbarkeit zusammen, z. B. wenn von ‚müde‘, ‚warm‘, ‚träge‘, etc. gesprochen wird. Boden ist in traditionellen Gesellschaften in der Regel ein eigenständiger, vom Menschen nur bedingt zu kontrollierender Organismus, der dem Bereich des Übernatürlichen zugeschrieben wird. Zentral ist dabei die religiös/moralische Bindung an Boden: sie beeinflusst die Identität der Menschen, das lokale Bodenwissen, die Wirtschaftsstrategien und das soziale Leben maßgeblich (Barrera-Bassols/ Toledo 2005).

Böden sind damit von einem scheinbar kulturunabhängigen natürlichen Rohstoff zu einer Grundlage für soziale Beziehungen, Einheiten und Identitäten geworden. Böden sind somit eine Ressource im Sinne des SFB RESSOURCENKULTUREN (Hardenberg et al. 2017; Teuber/Schweizer 2020). Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden der RessourcenKomplex Boden beschrieben werden, der im Sinne eines Netzwerks Dinge, Personen, Aktivitäten, Wissen, Materielles und Immaterielles vereinigt. Zugleich wird der Frage nachgegangen, inwiefern dieser RessourcenKomplex ein dynamisches Element in früheren, ganz überwiegend archäologisch erfassten Gunst- und Ungunsträumen war und somit dazu beitrug, dass Bewegungen von Menschen und Dingen zwischen diesen Räumen stattfanden.

## Gunst und Ungunst

Schon ab dem 19. Jh. entwickelte sich in der deutschsprachigen Archäologie und Geographie die Sichtweise auf Räume als ‚günstig‘ oder ‚ungünstig‘ (ausführlich bei Miera 2020 sowie bei James et al. im Druck). Der Topograph Eduard Paulus d. Ä. verband die Verteilung prähistorischer Fundstellen mit der landwirtschaftlichen Eignung des Landes (Paulus 1877, 13). Früh besiedelte Gebiete (d. h. ab der Jungsteinzeit) nannte er entsprechend günstig, spät besiedelte Räume (d. h. vor allem ab dem Mittelalter) bezeichnete er als ungünstig. Der Geograph Robert Gradmann entwickelte dann ab den 20er Jahren des 19. Jh. im Rahmen seiner ‚Steppenheidentheorie‘ die Vorstellung von früh besiedelten, waldfreien und spät besiedelten Primärwaldgebieten weiter (Gradmann 1933). Auch der Pionier der Siedlungsarchäologie, Ernst Wahle, unterschied zwischen neolithisch besiedelten Räumen und solchen, die erst deutlich später erschlossen wurden (Wahle 1920). In einer Kartierung des gesamten mitteleuropäischen Raums arbeitete der Geograph Otto Schlüter (1952; 1953; 1958) mit den Konzepten der Ur- und Altlandschaften und verwendete bereits die sehr einfache Kategorisierung von Gunst und Ungunst.

Diesen frühen Konzepten von landwirtschaftlichen Gunstgebieten, deren Qualitäten von den heutigen wie auch den urgeschichtlichen Menschen erkannt wurden, lagen naturdeterministische Annahmen zugrunde: die vorhandene naturräumliche Ausstattung bestimmte nicht nur die Art und Weise der wirtschaftlichen Grundlage, sondern ganz wesentlich auch die kulturelle Ausprägung.

In fast allen frühen, aber auch späteren Arbeiten (Sielmann 1972) stand als ein zentraler Faktor der ‚Gunst‘ die jeweilige Ausstattung der Räume mit Böden im Mittelpunkt. Insbesondere wurde die prähistorische Besiedlung auf den nährstoffreichen Lössböden kartiert, wobei die bandkeramische Landnahme ausschließlich auf diesen Untergrund beschränkt schien. Die frühesten Bauern hätten demnach nicht nur die klimatisch günstigsten Gebiete wahrgenommen (etwa den Mittleren Neckarraum), sondern zugleich auch deren

Ausstattung mit fruchtbaren Böden realisiert und gezielt genutzt. Neuere Untersuchungen zeigen jedoch, dass keine Einheitlichkeit besteht, sondern Ausnahmen vorkommen: so besiedelten die ‚Bandkeramiker‘ eben auch Gebiete ohne Löss oder gar mittelgebirgsähnliche Lagen (Cichy 2019; Seregély et al. 2019).

Bis heute steht der Boden als bestimmender Faktor einer landwirtschaftlichen Nutzung im Vordergrund. Die einfache Gleichung ‚fruchtbarer Boden = intensive Nutzung = Gunstraum‘ ist durch die Mechanisierung der Landwirtschaft und moderne Bearbeitungs- und Düngungstechniken allerdings nicht mehr gültig (Teuber et al. 2015). Die intensive Beschäftigung mit sogenannten ‚Marginalräumen‘ und den damit verbundenen Konzepten wie etwa ‚Inland/Outland‘, ‚Liminalität‘ oder ‚Territorialität‘ hat deutlich gemacht, dass für die Wahrnehmung und Nutzung von Räumen bei weitem nicht nur die rein funktionalen, ökonomischen Gründe ausschlaggebend sein müssen (Ahlrichs et al. 2015; Neuburger 2017). Abhängig von den verfolgten Zielen machen auch soziale, religiöse oder generell symbolische Aspekte Räume günstig. Wirtschaftliche Interessen können zusätzlich ausschlaggebend für die Bewertung eines agrarischen Ungunstraumes sein, abhängig von den Ressourcen, die als wichtig erachtet werden und den Nutzungsstrategien. Neben Boden kann dies z. B. auch Holz oder Erz sein. Nicht zuletzt zeigen Beispiele, dass auch scheinbar weniger günstige Böden und Räume zeitweise eine intensive ackerbauliche Nutzung erfahren können, wenn spezifische Umstände dies erforderlich machten oder eine entsprechende Wahrnehmung der nutzenden Gemeinschaft vorlag (Knopf et al. 2020).

Insgesamt wird deutlich, dass Boden hinsichtlich seiner spezifischen Standorteigenschaften (Scholten et al. 2002) nur ein Faktor ist, der mit anderen Eigenschaften eines Raumes sowie den jeweils als wichtig erachteten weiteren Funktionen einer Landschaft zusammenwirkt. Räume werden somit in aller Regel nicht nur aufgrund ihrer Böden als günstig betrachtet. Weitere naturräumliche Geofaktoren wie Niederschlagsmenge, Höhe, Relief usw. kommen ebenso hinzu wie soziokulturell vorhandene Bedürfnisse und

Inwertsetzungsprozesse innerhalb von Gesellschaften. Ist ein Mangel an Holz, etwa für Haus- oder Schiffsbau gegeben, können vermeintliche Ungunsträume mit hoher Waldbedeckung diesbezüglich eine völlig andere Bewertung erfahren. Ebenso kommen Aspekte wie die Lage an Gewässern, an potenziellen Handelsrouten oder die ökonomische Ausrichtung einer Gruppe von Menschen (z. B. Viehwirtschaft vs. Agrarwirtschaft) immer hinzu. Im archäologischen Befund sind viele solcher soziokulturellen Einflüsse schwerer bzw. nicht unmittelbar erkennbar, sondern müssen durch weitere Überlegungen erschlossen werden.

### **Böden und Kolluvien**

Aus naturwissenschaftlicher Perspektive sind Böden ein mit Wasser, Luft und Lebewesen durchsetztes Umwandlungsprodukt mineralischer und organischer Substanzen, welches sich unter dem Einfluss der Umweltfaktoren im obersten Abschnitt der Erdkruste mit der Zeit entwickelt. Als solches bilden Böden den Lebensraum für die terrestrische Lebewelt inklusive des Menschen (Scholten 2014). Im Sinne eines raumzeitlichen Kontinuums bilden Böden die Pedosphäre, in der sich Hydrosphäre, Atmosphäre, Lithosphäre und Biosphäre überschneiden und durchdringen. Im Zuge des dauerhaften Lebens von Menschen an einem Ort erfährt der Boden, in der Regel ausgehend von Siedlungen, Städten und anderer, z. B. handwerklicher oder frühindustrieller Zentren menschlicher Aktivität, eine anthropogene Überprägung (Teuber et al. 2015). Hierzu gehören stoffliche Veränderungen, bestehend aus anthropogen umgelagerten Natursubstraten, z. B. Verbrennungs- und Nahrungsmittelrückstände, sowie einzelne Stoffe und Stoffgruppen wie Chemikalien und deren Metabolite, Schwermetalle, Medikamente, Plastik und Rückstände von tierischen und menschlichen Exkrementen.

Einhergehend mit der Bodennutzung durch den Menschen wurde die natürliche Vegetationsdecke des Bodens durch Rodungen der natürlichen Wälder und nachfolgende ackerbauliche

Nutzungen ebenso wie durch Beweidung zerstört (Roberts et al. 2018). Damit ist die Bodenoberfläche in hängigen Lagen, die z. B. bei Ackernutzung zumindest einen Teil des Jahres kaum von Vegetation bedeckt ist, anfällig für Erosion, insbesondere bei Starkregenereignissen (Bork/Bork 1987). Das am Oberhang erodierte Bodensediment kann in Senken am Hang mehrfach zwischengelagert werden, bevor es bis zum Hangfuß transportiert und dort regelhaft deponiert wird (Lang/Hönscheidt 1999). Im Rahmen der Hangabwärtsverlagerung des erodierten Materials kann es zum Auffüllen von Tälchen oder von Hohlformen am Hang und damit zu einer Nivellierung des Mikroreliefs kommen (z. B. Kühn et al. 2017; Wolf/Faust 2013). Es ist zudem ein Durchtransport des erodierten Bodensedimentes bis zum Vorfluter möglich, sodass am Hangfuß keine oder nur flachgründige Kolluvien auftreten und das erodierte Material zur Entstehung der Auenlehme in den Tälern beiträgt oder als Suspensionsfracht mit dem Vorfluter weitertransportiert wird (Lang et al. 2003; Kalis et al. 2003). Das entlang des Hanges und am Hangfuß abgelagerte Bodenmaterial wird in den Bodenwissenschaften als Kolluvium bezeichnet und ist als korrelates Sediment der Bodenerosion zu betrachten (Fuchs/Lang 2009; Leopold/Völkel 2007). Hierbei sind Bodenerosion und die Bildung der Kolluvien ein nicht intentionales Zeugnis anthropogener Nutzungen der Landschaft.

Klassifikatorisches Merkmal von Kolluvien ist der M-Horizont (M von lat. *migrare* = wandern, Ad-Hoc-AG Boden 2005). Kolluvien können geringmächtig bzw. einschichtig sein oder aber auch mehrphasig geschichtet aus mehreren übereinander lagernden M-Horizonten mit unterschiedlicher Mächtigkeit bestehen (Zádorová/Penížek 2018). Die Zusammensetzung des Substrats von Kolluvien kann stark wechseln und ist abhängig vom Boden des Abtragungsstandortes. Kolluvien bestehen damit überwiegend aus Bodensedimenten der am Hang erodierten Böden und werden deshalb manchmal auch als Pedosediment bezeichnet. Sie sind unterschiedlich humos und können Keramik, Brandlehm- und Ziegelreste, Holzkohlebruchstücke, Steinartefakte oder Knochen enthalten (z. B. Pietsch/Kühn 2017).

## Landnutzung und Kolluvien

Trotz aller kulturell bestimmten Gründe für die Wahrnehmung eines Raums als günstig oder ungünstig, liegt es nahe anzunehmen, dass Gebiete mit fruchtbaren Böden, ausreichend Niederschlägen und nicht allzu großer Höhenlage generell und über die Jahrtausende hinweg intensiv landwirtschaftlich genutzt wurden (z. B. Maise 1998) und damit in diesen Gunsträumen bzw. Altsiedellandschaften Kolluvien weit verbreitet sind. Allerdings kommen auch in Ungunsträumen häufig Kolluvien vor, jedoch in der Regel geringmächtiger und weniger differenziert als in Altsiedellandschaften (Henkner et al. 2018a). Die Klimabedingungen ermöglichten während des Holozäns in weiten Teilen Mitteleuropas eine natürliche, dichte Vegetationsdecke, die Bodenerosion auf ein Minimum reduzierte. Als nicht intentionales Ergebnis der Landnutzung bewirkte Bodenerosion durch Wind und Wasser allerdings weiträumig die Entstehung von Kolluvien (Dotterweich 2008). Die damit verbundenen Abtrags- und Akkumulationsprozesse führten in besiedelten Regionen zu einer Verflachung der Landschaft, in manchen Fällen sogar bis zu einem Reliefausgleich, d. h. zu völliger Einebnung eines ehemals reliefierten Geländes (z. B. Kadereit et al. 2010; Kühn et al. 2017; Wolf/Faust 2013). Zudem zeugen die in den Kolluvien archivierten Artefakte und biogeochemischen Marker in besonderem Maße von der Landnutzungsgeschichte. Über die Datierung des Ablagerungszeitraums der Kolluvien können so Phasen prähistorischer und historischer Landnutzung prinzipiell zeitlich eingeordnet werden (z. B. Pietsch/Kühn 2017). In Kolluvien enthaltene Holzkohlebruchstücke eignen sich zur <sup>14</sup>C Datierung. Da hier das Alter der Holzentstehung bestimmt wird, kann dadurch ein Maximalalter für die Kolluvienentstehung angegeben werden. Sofern davon ausgegangen wird, dass die Holzkohle menschlichen und nicht natürlichen Ursprungs ist, können diese Alter auf zeitgleiche menschliche Aktivität hinweisen (Henkner et al. 2018a). Ein Modellalter für den Ablagerungszeitraum des Bodensedimentes kann durch Lumineszenzdatierungen an Quarzen oder Feldspäten bestimmt werden. Durch optisch stimulierte Lumineszenz (OSL)

oder Thermolumineszenz (TL) wird der Zeitraum bestimmt, in dem Mineralen zuletzt Energie (Licht, Hitze) zugeführt wurde (Fuchs 2019). Dies funktioniert in der Regel sehr gut, allerdings können hier Altersüber- oder Altersunterschätzungen in Bezug auf den Zeitraum der Umlagerung auftreten, wenn die Minerale während des Umlagerungsprozesses nicht ausreichend belichtet wurden oder nach Ablagerung des Kolluviums eine erneute Belichtung, z. B. durch Bioturbationsprozesse oder ackerbauliche Tätigkeit verursacht wurde (van der Meij et al. 2019; Kappler et al. 2018; Henkner et al. 2018a; 2018b).

Bedingt durch die – oft nicht im Detail bekannte – Landnutzungsgeschichte sind besonders in reliefierten Altsiedellandschaften (= Gunsträumen) auch an Oberhängen > 100 cm mächtige kolluviale Ablagerungen verbreitet zu finden (Henkner et al. 2017) und erlauben damit eine Differenzierung der Intensität der agrarischen Nutzung im Einzugsgebiet der jeweils untersuchten Kolluvien. Ein Abgleich vieler Profile in einer Region ermöglicht weitergehende Analysen der regionalen Landnutzungsgeschichte auf größerer räumlicher Skala (Henkner et al. 2017). Werden weitere Faktoren wie die klimatische Entwicklung, aber auch die archäologisch-historische Besiedlungsabfolge hinzugenommen, kann die Zusammenschau bodenwissenschaftlicher und archäologischer Befunde regionale Tendenzen hinsichtlich der Nutzungsintensität und der Veränderung der Landschaft durch den Menschen über längere Zeiträume aufzeigen.

Dies soll anhand der Analyse von Kolluvien in Südwestdeutschland (östlicher Schwarzwald, Baar und westliche Schwäbischen Alb) kurz erläutert werden. Dabei kann die Baar, im Gegensatz zu den höher gelegenen Gebieten der Schwäbischen Alb und des östlichen Schwarzwaldes, als günstig für die landwirtschaftliche Nutzung betrachtet werden. Während auf der Baar anhand der OSL-Datierungen vereinzelte geringmächtige Kolluvien schon für das Mesolithikum nachgewiesen werden konnten, setzte im Neolithikum eine großräumige Bildung von Kolluvien im gesamten Untersuchungsgebiet ein. Damit beginnt hier mit der Sesshaftwerdung und dem Beginn der landwirtschaftlichen Nutzung eine weiträumige

anthropogene Beeinflussung der Landschaft. Intensive Landnutzung mit einhergehender Bodenerosion war für die Urnenfelderzeit und die Eisenzeit sowie vom Hochmittelalter bis in die frühe Neuzeit nachzuweisen (Henkner et al. 2018a). Dabei fanden sich auf der Baar die detailliertesten mehrphasigen kolluvialen Ablagerungen und lieferten die zeitlich am höchsten aufgelösten Pedostratigraphien (Henkner et al. 2017). Im Schwarzwald datieren nur wenige kolluviale Ablagerungen in prähistorische Zeiten (Henkner et al. 2018c). In den Kolluvien enthaltene <sup>14</sup>C-datierte Holzkohlebruchstücke zeigen dagegen im gesamten Untersuchungsgebiet lokale prähistorische menschliche Aktivitäten und zwar vom Endneolithikum bis zur Laténezeit und vom Hochmittelalter bis in die frühe Neuzeit (Henkner et al. 2018a). Insgesamt ist festzustellen, dass Phasen der erhöhten Kolluvienbildung oft mit Perioden korrelieren, die durch höheren Niederschlag und niedrigere Durchschnittstemperaturen gekennzeichnet sind (Henkner et al. 2017). Dies deckt sich nicht immer mit den archäologischen Befunden, da sowohl Zeiten mit bekannter intensiver Besiedlung (und damit auch Landnutzung) als auch Zweitabschnitte mit geringerer Besiedlungsdichte betroffen sind (Miera 2020).

### Landnutzung und Siedlungsdynamiken

Eine Intensivierung der Landnutzung vor dem Hintergrund der Siedlungsdynamik eines Raums, immer wieder auch mit Klimaänderungen in Verbindung gebracht (Coombes/Barber 2005; Kaplan et al. 2011; Roberts et al. 2019), ist als Erklärung für die räumliche und zeitliche Verbreitung der Kolluvien und die damit einhergehende Raumerschließung sowie Bewegungen von Menschen und Dingen zwischen Gunst- und Ungunsträumen im klassischen Sinne nicht immer ausreichend (Henkner et al. 2018a). Gesteine, Erze, Holz und Salz waren als natürliche Rohstoffe im Schwarzwald und auf der Schwäbischen Alb verfügbar, wurden aber nicht durchgängig genutzt. Dies weist darauf hin, dass die Wahrnehmung und Wertzuweisung dieser Materialien als bedeutende Rohstoffe eine Rolle gespielt haben



mag. Auch kulturelle Faktoren wie zum Beispiel der Anstieg der Bevölkerungsdichte zu Beginn des Neolithikums führten zur Intensivierung der Landnutzung (Shennan/Edinborough 2007). Die Subsistenzwirtschaft vorindustrieller Siedlungen beruhte sicher vor allem auf Ackerbau und Viehhaltung, die eng mit dem vorhandenen Wissen, dem technologischen Status Quo und mit den Eigenschaften der im Umfeld erreichbaren Böden zu sehen sind (Tinner et al. 2003). Dass unter für den Ackerbau ungünstigen Klimabedingungen diese Standorte nicht verlassen wurden, sondern z. B. durch unterschiedliche Landnutzungsstrategien Siedlungen kontinuierlich nachzuweisen sind, zeugt von der Pufferkapazität und Widerstandsfähigkeit dieser Gesellschaften (Gronenborn et al. 2017). Dabei spielten sicher soziale Dynamiken eine große Rolle, die auch religiöse Gründe gehabt haben können (Miera 2020).

Die Analyse der archäologischen Zeugnisse der Baar und ihrer angrenzenden Räume (s. o.) verdeutlicht sowohl die unterschiedliche Intensität der Besiedlung als auch potenzielle Ursachen für die Nutzung dieser Räume. Dabei sind auch Faktoren wahrscheinlich zu machen, die diese Räume als ‚günstig‘ erscheinen ließen. Es ist sicher davon auszugehen, dass Böden in solchen Räumen zu allen Zeiten landwirtschaftlich genutzt wurden, zu bestimmten Zeiten auch großflächiger und ortskonstanter als zu anderen. Entscheidend waren daneben aber weitere Aspekte, wie beispielsweise am Fürstenberg auf der Baar, wo die archäopedologischen Untersuchungen eine durchgehende Landnutzung nahelegen (Scherer et al. 2021). Vermutlich war dieser Ort nicht nur wegen landwirtschaftlicher Bedingungen eine ‚günstige‘ Siedlungsstelle, sondern auch wegen seiner Nähe zur Donau, die als eine wichtige Kommunikations- und Handelsroute fungierte, wie nicht zuletzt importierte seltene Fundobjekte in diesem Raum andeuten (Miera et al. 2019). Ausgehend von der Baar fand im Schwarzwald während des Spätneolithikums eine verstärkte Landnutzung statt. Transhumanz, aber auch kleinräumige Landwirtschaft, die durch Kolluvienbildung nahegelegt wird, zeigen, dass dieser Raum offensichtlich ‚günstige‘ Optionen bot (Miera et al. 2019).

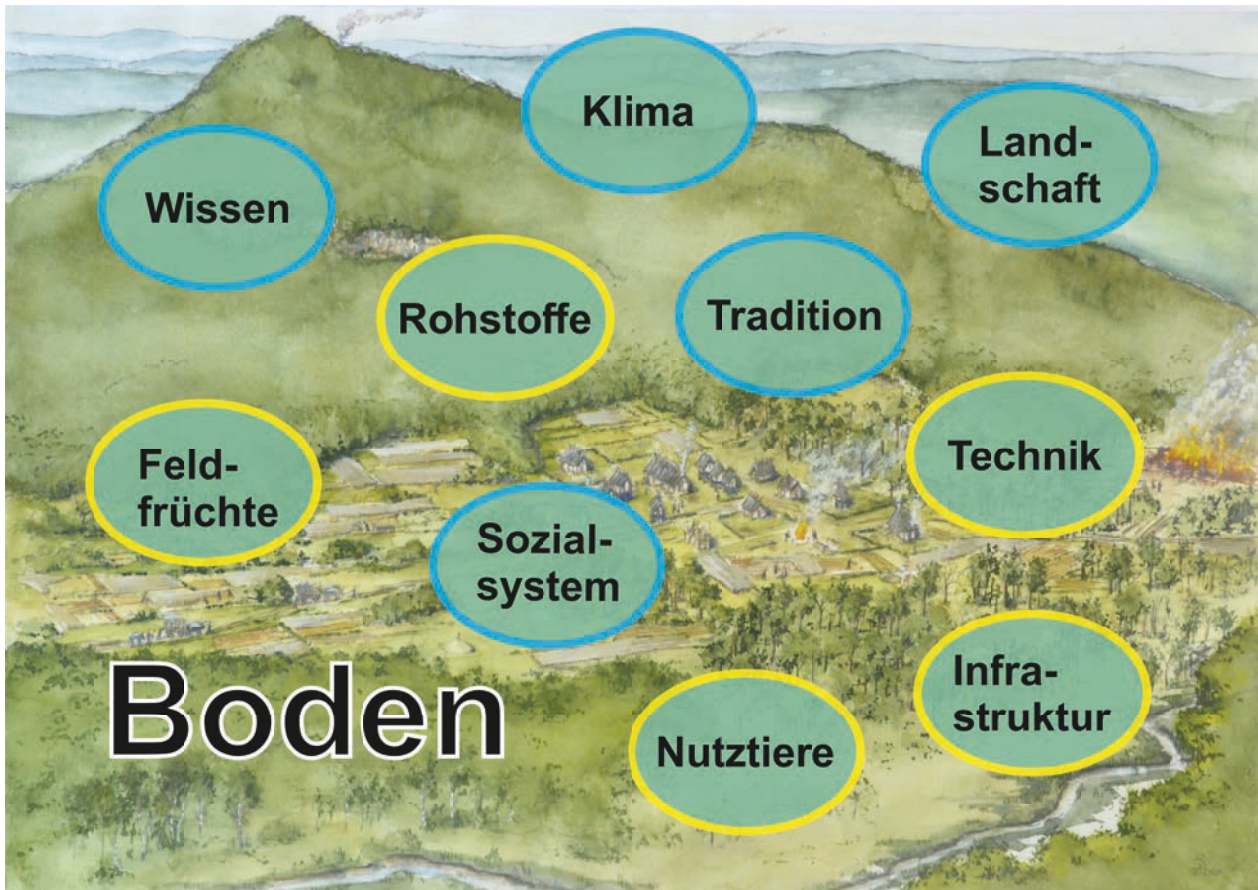
Ganz ähnliche Ursachenkomplexe und Bewegungen sind auch für die späte Bronzezeit

anzunehmen. Das Siedlungsgebiet scheint sich hier von der Baar ausgehend auszudehnen und es werden an der Westkante der Schwäbischen Alb Höhensiedlungen errichtet. Auch eine Landnutzung in den schmalen Seitentälern der Donau und auf dem Großen Heuberg wird durch Fundstellen angezeigt. Zugleich deuten Hortfunde und Depositionen im Flachland und potentielle Sakralorte auf der Hochfläche der Schwäbischen Alb darauf hin, dass Teile der Landschaft auf eine andere Art wahrgenommen wurden. Für solche Siedlungsdynamiken sind weder Klimaänderungen noch eine Überbevölkerung oder gewaltsame Konflikte verantwortlich zu machen. Wiederum spielen wohl die großen Fließgewässer eine wichtige Rolle als Verkehrs- und Kommunikationslinien. Einzelfunde und Grabinventare spiegeln hier weiträumige Kommunikationsnetzwerke wider (Ahlrichs et al. 2018, 289).

Man kann schließen, dass die bronzezeitliche Nutzung und die Wahrnehmung der Landschaft auf der Baar und in den angrenzenden Naturräumen primär von kulturellen Faktoren abhängig waren. Betrachtet man etwa die Häufung von Depositionen auf der Westbaar an der Grenze zum landwirtschaftlich weniger geeigneten Schwarzwald, den Hortfund aus dem Schweizertal bei Bachzimmern oder die Funde am Götzenaltar sowie am Heidentor auf dem Heuberg so lässt sich eine symbolisch geprägte Raumordnung erkennen. Die scheinbar ungünstigen Naturräume spielten offensichtlich während der Bronzezeit bei der Ausübung religiöser Vorstellungen und der Durchführung von Ritualen eine zentrale Rolle (Ahlrichs et al. 2018, 290).

### **Der RessourcenKomplex Boden**

Die genannten Beispiele zeigen klar, dass Boden keine alleinstehende Ressource ist. Vielmehr sind Böden mit weiteren naturräumlichen und sozio-kulturellen Faktoren verbunden und formen dadurch einen RessourcenKomplex (*Abb. 1*), der die Wechselwirkungen und die Vernetzung zwischen den Komponenten des RessourcenKomplexes Boden sichtbar macht und eine holistische Betrachtung des Systems Boden aus natur- wie auch kulturwissenschaftlicher Perspektive ermöglicht.



**Abb. 1.** Der RessourcenKomplex Boden am Beispiel der bronzezeitlichen Siedlung bei Anselfingen in Südwestdeutschland (Hintergrundzeichnung: Roland Gäfgen, grafische Bearbeitung: Thomas Scholten).

Der bronzezeitliche RessourcenKomplex Boden (Abb. 1) kann als eine Kombination von materiellen Dingen (gelb umrandete Ellipsen), wie Rohstoffen (z. B. Holz), Nutztieren, Feldfrüchten, technischen Geräten (z. B. Feuer, Pflug, Brennofen) und der Infrastruktur (z. B. Wege, Gewässer), mit immateriellen Dingen (blau umrandete Ellipsen) wie Klima, Wissen, Landschaftswahrnehmung und Tradition verstanden werden. Sie bilden die systemischen Voraussetzungen für die Nutzung des Bodens als sozial relevante Ressource. Für die Bronzezeit kann man annehmen, dass die gesellschaftliche Inwertsetzung des Bodens einerseits auf seiner natürlichen Funktion als Lebensraum für Pflanzen und Tiere und damit verbunden der Versorgung des Menschen mit Nahrungsmitteln, andererseits auf seiner anthropogenen Funktion als Siedlungsfläche und seinen Bedeutungen in sozialer und religiöser Hinsicht basierte. Die einzelnen materiellen und immateriellen Elemente wirken durch das Wechselspiel von Intention und Materialität aufeinander und weisen so eine

spezifische Entstehungsgeschichte auf, die mit der gesellschaftlichen Inwertsetzung einhergeht (vgl. Bartelheim et al. 2021).

Der RessourcenKomplex Boden wird so zu einem Netzwerk, in dem Dinge, Personen, Wissen und Praktiken als materielle und immaterielle Ressourcen in bilateralen oder multilateralen Abhängigkeiten miteinander verbunden sind.

Im dinglichen Bereich steht der physische Boden mit seinen biogeochemischen Eigenschaften und seiner Funktionalität für den Menschen im Zentrum. Er ist nicht statisch, sondern wird durch natürliche Bildungsfaktoren wie Niederschlag und Temperatur (Bodenentwicklung) ebenso beeinflusst wie durch menschliche Anforderungen und Aktivitäten, ausgehend von der Bodenfruchtbarkeit zu Beginn der Besiedlungsgeschichte bis hin zu modernen Anforderungen wie der Speicherung von Kohlenstoff und dem Erhalt von Biodiversität (Bodenfunktionen). Zugleich unterliegt er räumlichen Bewegungen (Bodenerosion), kleinräumiger Art durch Pflügen o. ä. und großräumiger durch

die oben beschriebenen Erosionsprozesse, die zur Bildung von Kolluvien führen.

Neben solchen physisch beschreibbaren Eigenschaften besitzen Böden – ganz im Sinne der Ressourcen­definition des SFB 1070 – kulturell zugeschriebene Eigenschaften, die zum Teil gesteuert über das jeweils vorherrschende Wissen (Bodenwissen) mehr oder weniger eng an die natürlichen Eigenschaften gekoppelt sind (etwa über Bodentextur, Bodenfarbe, Bodenbearbeitbarkeit, Bodenfruchtbarkeit, etc.). Diese bilden eine Brücke zu kosmologischen und religiösen Betrachtungen, die Boden als Teil der Welt des ‚Übernatürlichen‘ betrachten (Barrera-Bassols/Toledo 2005; WinklerPrins/Barrera-Bassols 2004), und in denen ethisch-normative Dimensionen eines nachhaltigen Land- und Bodenmanagements verankert sind. Erfahrbar wird diese spirituelle Verbindung z. B. auch vor dem Hintergrund biblischer Texte, in denen Boden als Teil der Schöpfung ein Eigenwert zugesprochen wird (Gen, 2.7: „Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“). Auf diese Weise erfolgt eine, über messbare Größen hinausgehende Wertzuweisung (Bodenwert).

Da Boden hier in einem mehr oder weniger anthropozentrischen Kontext steht, treten weitere Dinge hinzu, die sich einer oder mehrerer der zuvor genannten Kategorien zuschreiben lassen. Sie erlauben es, die Veränderung des Ressourcenkomplexes Boden im Laufe der Zeit zu beschreiben.

So werden im Rahmen von landwirtschaftlichen oder auch Bautätigkeiten verschiedene Werkzeuge bzw. Geräte eingesetzt, die dafür speziell hergestellt werden und spezifische Funktionen und – je nach Stand der Technik – unterschiedliche Auswirkungen besitzen. Auch diese Geräte können jenseits ihrer Funktionalität und deren Auswirkungen auf Bodeneigenschaften (z. B. Boden­umbruch, Bodenverdichtung) kulturelle Aufgaben übernehmen, etwa als Tauschobjekte, Opfergaben, Brautpreise o. ä. (Knopf 2017a). Zu allen Zeiten und in allen Regionen wurden und werden Tiere zur Bearbeitung des Bodens eingesetzt. Wenngleich Tiere wohl nie ausschließlich als Zugtiere eingesetzt wurden, sondern stets auch Fleisch- bzw. Rohstofflieferanten waren, standen

etwa bei Ochsespannen sicher die günstigen Zugeigenschaften im Vordergrund (Bentzien 1969). Diese hatten einen hohen Wert, der über reine Kalorienwertigkeit oder Fleischgenuss weit hinausging. Zudem bilden Haustiere wohl immer auch einen symbolischen Wert und zeigen z. B. Prestige an. Aus bodenwissenschaftlicher Perspektive nehmen Tiere durch ihre Exkremente ebenso direkten Einfluss auf die biogeochemischen Bodeneigenschaften (z. B. Humusspiegel) und können wertsteigernd wirken (z. B. Bodenfruchtbarkeit). Weitere dingliche Objekte, die mit (bearbeitetem) Boden in direktem Zusammenhang stehen sind etwa Saatgut, das in den Boden gelegt wird und in diesem Zusammenhang auch Vorratsgruben, die in den Boden eingegraben wurden.

Bodenkundlich und archäologisch-historisch stehen verschiedene Analyseparameter zur Verfügung, um diese Wechselwirkungen abzubilden. Kolluvien werden hinsichtlich ihrer Zusammensetzung (s. o.) und Datierung (OSL und <sup>14</sup>C) und schließlich ihrer Mächtigkeit in Relation zur Dauer ihrer Entstehung und dem Klima untersucht. Werkzeuge – bei entsprechender Erhaltung, etwa in Feuchtbodensiedlungen, sogar mit organischen Bestandteilen – weisen auf handwerkliche Tätigkeiten hin; Tierknochen geben Auskunft über Zugtiere; verkohlte Getreidevorräte zeigen die Lagerung und die Zusammensetzung des Saatguts an (z. B. Rösch 2009). Es liegt somit nahe, dass Archäologie und Bodenkunde zu den genannten Dingen vergleichsweise gut Auskunft geben können. Dies wird bei den beteiligten Personen als Bestandteil des Ressourcenkomplexes Boden jedoch deutlich schwieriger. Es ist zweifellos von Bauern, das heißt landwirtschaftlich tätigen Frauen/Männern/Kindern auszugehen. Für die metallzeitlichen Perioden kommen in zunehmendem Maße auch Spezialisierungen wie Händler oder Handwerker hinzu; dies gilt auch für eine soziale Stratifizierung, d. h. etwa Bauern, Gutsherren, Fürsten usw., je nachdem, welche Analyse­kategorien und Modelle zugrunde gelegt werden. Gerade für die Bearbeitung von Boden spielen Aspekte von Arbeitsteilung, aber auch Gender eine Rolle. Die Herausarbeitung des Einflusses von beteiligten Personen kann wesentlich über Grab- und Siedlungsfunde, insbesondere auch Siedlungsstrukturen erschlossen werden.



Geht es um die Praktiken, die von den Menschen angewandt wurden, kann auf die archäologische und auch pedologische Überlieferung zurückgegriffen werden. Hinweise auf die Bodenbearbeitung und den Anbau von Pflanzen sind sowohl durch bodenanalytische als auch archäobotanische Untersuchungen möglich (z. B. Henker et al. 2018a; Rösch 2013). Nur selten und ansatzweise können jedoch religiöse Praktiken im Umgang mit Boden aus archäologischen Befunden rekonstruiert werden (Knopf 2017b, mit Verweis auf Gringmuth-Dallmer/Leciejewicz 2002). Über Aussagen etwa wie z. B. zu Fruchtwechsel, also letztlich über die genauen landwirtschaftlichen Praktiken kann ansatzweise auch auf das dahinterstehende Wissen geschlossen werden. Eine Vorstellung davon, wie Wissen im Kontext von Boden bei traditionellen früheren Gesellschaften aussah, erlangt und tradiert wurde und wann und warum es verändert wurde, kann ganz wesentlich nur über den Blick auf ethnographisch bzw. ethnohistorisch dokumentierte bäuerliche Gruppen gewonnen werden (Knopf 2017a; Knopf et al. 2020).

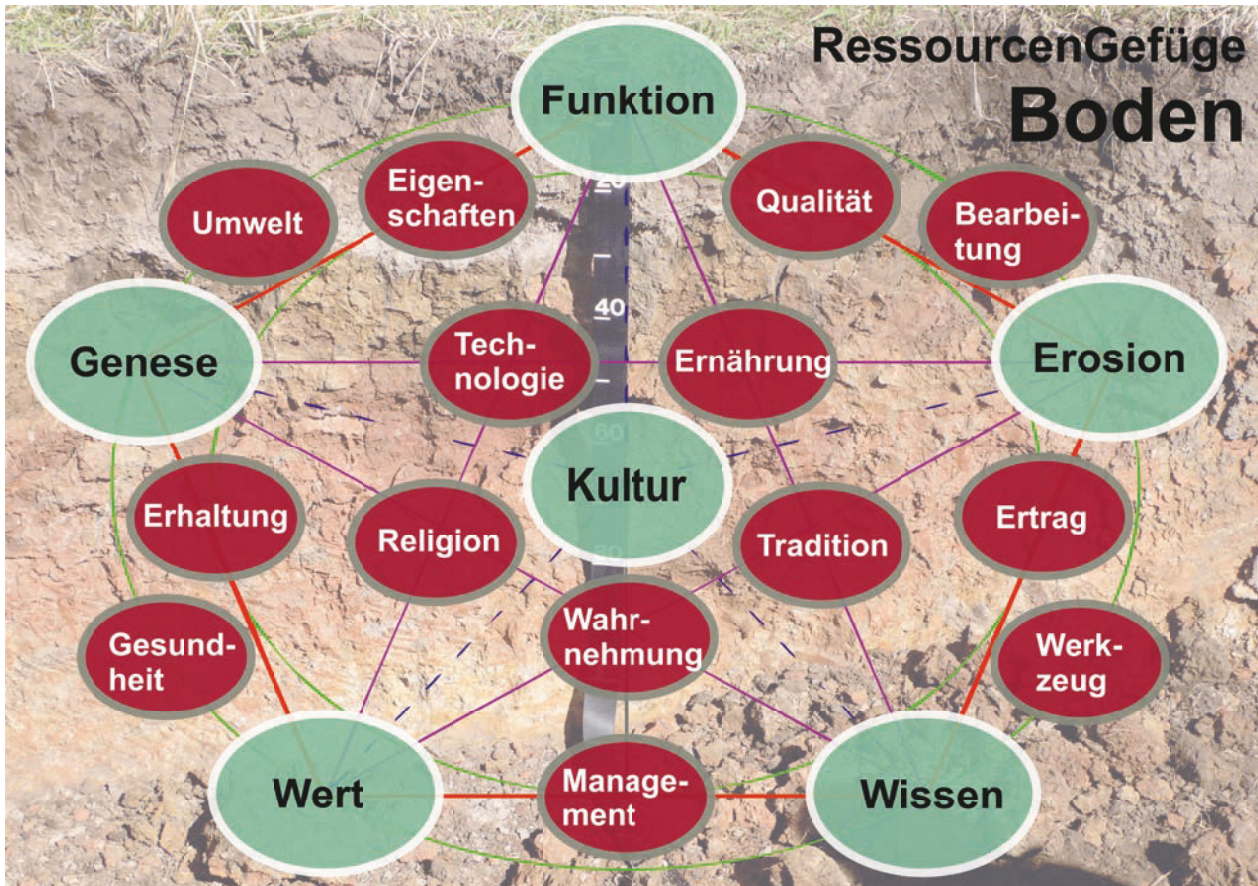
### **Der RessourcenKomplex Boden als komplex-adaptives dynamisches Element**

Archäopedologische Untersuchungen zeigen, dass Boden durch alle Zeiten genutzt und auch verändert wurde (Nutzung, Düngung, Erosion, Kolluvien). Dabei stellte die Mobilität von Boden (Erosion und Kolluvienbildung) gleichsam eine Konstante dar. Boden wurde somit stets als ein dynamisches System gesehen, das durch den Menschen und die Natur Änderungen erfuhr, das müde, alt, krank werden konnte und auf das z. B. Wetter, Klima und Krankheiten Einfluss nahmen. In vielen Gebirgsregionen wurden schon vor mehreren Jahrtausenden Terrassen als Erosionsschutzmaßnahme angelegt (Dotterweich 2013; McNeill/Winiwarter 2004). Einem Nachlassen der Bodenfruchtbarkeit wurde durch geeignete Maßnahmen (z. B. Düngung) entgegengewirkt oder die genutzten Flächen wurden einfach verlagert (Winiwarter 1996). Letzteres lässt sich daraus schließen, dass Kolluvien an einzelnen Standorten in einer Region nicht aus allen Zeiten zu finden sind (z. B. Henker et al. 2018a). Erfahrungen und Traditionen

halfen, mit Störungen umzugehen und Bewährtes fortzuführen oder Bodennutzung kontrollierbarer zu machen. Im kleineren Maßstab besaß die Nutzung von Böden durch Feld- und Ackerbau immer eine Dynamik, indem bewirtschaftete Flächen aus Ertragsgründen temporär aufgegeben, verlagert und wieder unter den Pflug genommen wurden. Dabei können aber auch andere, soziokulturelle Faktoren eine Rolle spielen, wie Bevölkerungsdruck bei gleichzeitiger Realteilung von Besitz (Wendling 2010).

Böden mit entsprechenden Eigenschaften und dementsprechend potenziell höherem oder niedrigerem Ertrag konnte man sicher schon sehr früh unterscheiden und in der Nutzung entsprechend anpassen (Winiwarter 2002). Dies mag aber vor allem dann eine größere Rolle gespielt haben, wenn die sogenannten ‚Ungunstgebiete‘ erschlossen bzw. besiedelt wurden, denn auch hier wurde Ackerbau betrieben. Der RessourcenKomplex Boden dürfte also weniger von seinem Zentrum her (Boden) dynamisiert worden sein, also von den zahlreichen weiteren Faktoren in einem komplexen Netzwerk (Abb. 2). Sie bilden gleichsam Knotenpunkte und sind mit veränderten Bedeutungszuschreibungen und entsprechenden sozialen Inwertsetzungen der Ressource Boden verknüpft. Im Sinne der Definition der RessourcenGefüge im SFB 1070 (vgl. Bartelheim et al. 2021) ist diese Bedeutungszuschreibung kontingent geprägt und auf die Beziehungen zwischen den Elementen gerichtet. In Abb. 2 wird diese Kontingenz symbolisiert durch farbige Linien aller möglicher Verbindungen in einem Pentagon, die alle Elemente des RessourcenGefüges Boden direkt und indirekt miteinander verknüpfen. Im Zentrum steht der Kulturbegriff und ermöglicht es, das RessourcenGefüge Boden als spezifisches, dynamisches Modell einer kulturell geprägten Ressource Boden zu verstehen. Diese diachrone Perspektive von Wechselwirkungen zwischen kulturell geprägter Ressource, dem Umgang damit und den sie prägenden sozialen Ordnungen bzw. Identitäten wird auch in Praktiken der Erschließung des Bodens archiviert, die wir heute als Kolluvien bodenwissenschaftlich und archäologisch analysieren können und die uns einen Einblick in die Entwicklungen und Bewegungen bronzezeitlicher Gesellschaften ermöglichen.





**Abb. 2.** Das RessourcenGefüge Boden als komplex-adaptives dynamisches Netzwerk (Hintergrundbild und grafische Bearbeitung: Thomas Scholten).

Veränderte Wahrnehmungen und kulturelle Nutzungen von Räumen bzw. Landschaften, wie sie durch die archäologische Analyse (s. o.) vermutet werden können, aber auch vereinzelt Erfindungen wie in der Pflugtechnik sowie archäologisch kaum fassbare Vorgänge wie Gewalt/Krieg, Seuchen, Veränderungen der Glaubensvorstellungen oder soziale Hierarchisierungen spielten für Dynamiken, d. h. unterschiedlich intensive Nutzung oder Nichtnutzung des Bodens, wahrscheinlich eine entscheidendere Rolle als der jeweils genutzte Boden selbst.

Der Boden selbst wurde dann wieder zum Ausgangspunkt von Dynamiken und Bewegungen, wenn ein geringerer Ertrag oder eine aufwendigere Bearbeitung wirtschaftliche Folgen hatte, indem die Subsistenz anderweitig gesichert bzw. ergänzt werden musste. Dies konnte eine verstärkte Viehhaltung ebenso sein wie ein Ausweichen auf Handelsaktivitäten oder generell auf andere Ressourcen wie etwa Holz, Wild und Erz. Beispielsweise spielte die Schafzucht sowie der

Anbau von Flachs bzw. Lein (*Linum usitatissimum*) am Ende des 19. Jh. in Deutschland eine deutlich geringere Rolle, nachdem durch die Verfügbarkeit der deutlich billigeren Baumwolle die Produktion von Leinen teurer wurde (Poschold 2015; von Gleich et al. 1992). Durch die nachfolgende Umstellung vieler bäuerlicher Betriebe auf andere Produkte wie z. B. auf Milchviehwirtschaft im Allgäu wurden dort zahlreiche Äcker in Grünland umgewandelt. In Norddeutschland ermöglichten die Fortschritte in der Viehzucht eine Ausdehnung der Weidenutzung von bis dato vernässten und für den Ackerbau ungeeigneten Bereichen auf Niederungen und Flussauen. Dies hatte grundlegende Auswirkungen auf die sozio-ökonomischen Bedingungen der dortigen Landwirtschaft, auf die notwendig zu ändernde Agrartechnik und auch auf die Reduzierung der Bodenerosion durch die Grünlandwirtschaft. Dies führte dann auch zu einer stark minimierten Bildung von Kolluvien, da die Flächen während des gesamten Jahres von Vegetation bedeckt sind (z. B. Bakker et al. 2008).

Bei entsprechender Differenzierung entstehen somit wieder neue Beziehungen zwischen Räumen mit unterschiedlicher Bodenausstattung, also auch neue ökonomische und soziokulturelle Dynamiken. Diese haben wiederum Rückkopplungseffekte bezüglich der Bedeutung einzelner Faktoren im RessourcenKomplex Boden: neue Faktoren spielen eine Rolle oder bisherige Faktoren haben keine Bedeutung mehr. Es wird deutlich, dass sich diese unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen im Laufe der Zeit oder je nach Region ändern. Die Kosmovision von Gesellschaften verknüpft als Weltanschauung auf materieller, gedanklicher und spiritueller Ebene religiöse, gesellschaftliche und ökologische Aspekte. Somit spielte sie hinsichtlich der komplex-adaptiven Dynamik von Böden eine große Rolle: einerseits stellte sie Erfahrungen bereit, die zur dauerhaften, teilweise auch nachhaltigen Nutzung beitrugen, andererseits bot sie eine Grundlage, um Veränderungen bzw. Beeinträchtigungen zu integrieren und zu bewältigen.

Insgesamt wird die Dynamik des RessourcenKomplexes Boden durch die interdisziplinäre Betrachtung natur- und kulturwissenschaftlicher Aspekte deutlich. Ausgehend von der Analyse von Böden, insbesondere von Kolluvien, und deren archäologischem Kontext können Veränderungen im Laufe der Zeit vor dem Hintergrund

ihrer spezifischen, raum-zeitlich definierten, gesellschaftlichen Inwertsetzungsprozesse entschlüsselt werden. Damit erfährt auch die scheinbare Dichotomie von Gunst und Ungunst eine entsprechende Neubewertung. Die differenzierte Betrachtung von Böden als RessourcenKomplex bzw. als RessourcenGefüge verdeutlicht, dass eine einseitige Perspektive etwa auf die agrarische Gunst eines Raums kaum die Vielfalt und Veränderbarkeit der tatsächlichen Nutzung und Wahrnehmung zu erfassen mag. Vielmehr eröffnen sich je nach Fragestellung neue Sichtweisen auf spezifische Gunst-/Ungunstsituationen der untersuchten Regionen.

**Thomas Knopf**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
Institut für Ur- und Frühgeschichte und  
Archäologie des Mittelalters  
Schloss Hohentübingen  
72070 Tübingen  
thomas.knopf@uni-tuebingen.de

**Thomas Scholten**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
Fachbereich Geowissenschaften  
Lehrstuhl für Bodenkunde und  
Geomorphologie  
Rümelinstraße 19–23  
72070 Tübingen  
thomas.scholten@uni-tuebingen.de

**Peter Kühn**

Eberhard Karls Universität Tübingen  
Fachbereich Geowissenschaften  
Lehrstuhl für Bodenkunde und  
Geomorphologie  
Rümelinstraße 19–23  
72070 Tübingen  
peter.kuehn@uni-tuebingen.de

Eberhard Karls Universität Tübingen  
SFB 1070 RESSOURCENKULTUREN  
Gartenstraße 29  
72074 Tübingen

## Bibliographie

- Ad-Hoc-AG Boden 2005*: Ad-Hoc-Arbeitsgruppe Boden der Geologischen Landesämter und der Bundesanstalt für Geowissenschaften und Rohstoffe der Bundesrepublik Deutschland, Bodenkundliche Kartieranleitung (Hrsg.), Bundesanstalt für Geowissenschaften und Rohstoffe in Zusammenarbeit mit den Staatlichen Geologischen Diensten (Hannover 2005).
- Ahlich et al. 2015*: J. J. Ahlich/K. Riehle/N. Sultanalieva, The Production of Liminal Places. An Interdisciplinary Account. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 56, 2015, 205–242.
- Ahlich et al. 2018*: J. J. Ahlich/J. Henkner/K. Schmidt/T. Scholten/P. Kühn/T. Knopf, Bronzezeitliche Siedlungsdynamiken zwischen der Baar und angrenzenden Naturräumen. In: B. Nessel/D. Neumann/M. Bartelheim (Hrsg.), *Bronzezeitlicher Transport. Akteure, Mittel und Wege. RessourcenKulturen 8* (Tübingen 2018) 269–303, DOI.org/10.15496/publikation-26722.
- Bakker et al. 2008*: M. M. Bakker/G. Govers/A. van Doorn/F. Quetier/D. Chouvardas/M. Rounsevell, The Response of Soil Erosion and Sediment Export to Land-Use Change in Four Areas of Europe. The Importance of Landscape Pattern. *Geomorphology* 98, 2008, 213–226.
- Barrera-Bassols/Toledo 2005*: N. Barrera-Bassols/V. M. Toledo, Ethnoecology of the Yucatec Maya. Symbolism, Knowledge and Management of Natural Resources. *Journal of Latin American Geography* 4.1, 2005, 9–41.
- Bartelheim et al. 2021*: M. Bartelheim/R. Hardenberg/T. Scholten, Ressourcen – RessourcenKomplexe – RessourcenGefüge – RessourcenKulturen. In: T. Schade/B. Schweizer/S. Teuber/R. Da Vela/W. Frauen/M. Karami/D. K. Ojha/K. Schmidt/R. Sieler/M. Toplak (Hrsg.), *Exploring Resources. On Cultural, Spatial and Temporal Dimensions of ResourceCultures. RessourcenKulturen 13* (Tübingen 2021) 9–21.
- Bentzien 1969*: U. Bentzien, Haken und Pflug. Eine volkskundliche Untersuchung zur Geschichte der Produktionsinstrumente im Gebiet zwischen unterer Elbe und Oder (Berlin 1969).
- Bork/Bork 1987*: H.-R. Bork/H. Bork, Extreme jungholozäne hygrische Klimaschwankungen in Mitteleuropa und ihre Folgen. *Eiszeitalter und Gegenwart* 37, 1987, 109–118.
- Cichy 2019*: S. Cichy, Wie aus dem Bilderbuch – Häuser der älteren Bandkeramik auf der Ickelheimer Steige. *Das archäologische Jahr in Bayern 2018* (2019), 12–14.
- Coombes/Barber 2005*: P. Coombes/K. E. Barber, Environmental Determinism in Holocene Research. Causality or Coincidence? *Area* 37, 2005, 303–311.
- Dotterweich 2008*: M. Dotterweich, The History of Soil Erosion and Fluvial Deposits in Small Catchments of Central Europe. Deciphering the Long-Term Interaction between Humans and the Environment – A Review. *Geomorphology* 101, 2008, 192–208.
- Dotterweich 2013*: M. Dotterweich, The History of Human-Induced Soil Erosion. Geomorphic Legacies, Early Descriptions and Research, and the Development of Soil Conservation – A Global Synopsis. *Geomorphology* 201, 2013, 1–34.
- Fuchs 2019*: M. Fuchs, Applications in Fluvial and Hillslope Environments. In: M. D. Bateman (Hrsg.), *Handbook of Luminescence Dating* (Dunbeath 2019) 222–258.
- Fuchs/Lang 2009*: M. Fuchs/A. Lang, Luminescence Dating of Hillslope Deposits – A Review. *Geomorphology* 109, 2009, 17–26.
- von Gleich et al. 1992*: A. von Gleich/R. Lucas/R. Schleicher/O. Ullrich, Handlungsfeld Flachsanzbau und Flachsverarbeitung. In: A. von Gleich/R. Lucas/R. Schleicher/O. Ullrich (Hrsg.), *Blickwende in der Technologiepolitik* (Wiesbaden 1992) 192–251.
- Gradmann 1933*: R. Gradmann, Die Steppenheidetheorie. *Geographische Zeitschrift* 39.5, 1933, 265–278.



- Gringmuth-Dallmer/Leciejewicz 2002*: E. Gringmuth-Dallmer/L. Leciejewicz (Hrsg.), Forschungen zu Mensch und Umwelt im Odergebiet in ur- und frühgeschichtlicher Zeit. Römisch-Germanische Forschungen 60 (Mainz am Rhein 2002).
- Gronenborn et al. 2017*: D. Gronenborn/H.-C. Strien/C. Lemmen, Population Dynamics, Social Resilience Strategies, and Adaptive Cycles in Early Farming Societies of SW Central Europe. *Quaternary International* 446, 2017, 54–65.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‘Resource Turn’. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *Resource-Cultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen 8* (Tübingen 2017) 13–23.
- Henkner et al. 2017*: J. Henkner/J. J. Ahlrichs/S. Downey/M. Fuchs/B. R. James/T. Knopf/T. Scholten/S. Teuber/P. Kühn, Archaeopedology and Chronostratigraphy of Colluvial Deposits as a Proxy for Regional Land Use History (Baar, southwest Germany). *Catena* 155, 2017, 93–113.
- Henkner et al. 2018a*: J. Henkner/J. J. Ahlrichs/S. Downey/M. Fuchs/B. James/A. Junge/T. Knopf/T. Scholten/P. Kühn, Archaeopedological Analysis of Colluvial Deposits in Favourable and Unfavourable Areas. Reconstruction of Land Use Dynamics in SW Germany. *Royal Society Open Science* 5, 2018, 171624.
- Henkner et al. 2018b*: J. Henkner/J. J. Ahlrichs/S. Downey/M. Fuchs/B. James/A. Junge/T. Knopf/T. Scholten/P. Kühn, Data from: Archaeopedological Analysis of Colluvial Deposits in Favourable and Unfavourable Areas. Reconstruction of Land Use Dynamics in SW Germany (2018). Dryad Digital Repository, DOI:10.5061/dryad.rh67h.
- Henkner et al. 2018c*: J. Henkner/J. J. Ahlrichs/E. Fischer/M. Fuchs/T. Knopf/M. Rösch/T. Scholten/P. Kühn, Land Use Dynamics Derived from Colluvial Deposits and Bogs in the Black Forest, Germany. *Journal of Plant Nutrition and Soil Science* 181, 2018, 240–260.
- James et al. im Druck*: B. James/S. Teuber/J. J. Miera/S. Downey/J. Henkner/T. Knopf/F. Correa/B. Höpfer/S. Scherer/A. Michaelis/B. Wessel/K. Gibbons/P. Kühn/T. Scholten, Soils, Landscapes, and Cultural Concepts of Favour and Disfavour within Complex Adaptive Systems and ResourceCultures. *Human-Land Interactions during the Holocene. Ecology and Society* (im Druck).
- Kadereit et al. 2010*: A. Kadereit/P. Kühn/G. A. Wagner, Holocene Relief and Soil Changes in Loess-Covered Areas of South-Western Germany. The Pedosedimentary Archives of Bretten-Bauerbach (Kraichgau). *Quaternary International* 222, 2010, 96–119.
- Kalis et al. 2003*: A. Kalis/J. Merkt/J. Wunderlich, Environmental Changes during the Holocene Climatic Optimum in Central Europe. Human Impact and Natural Causes. *Quaternary Science Reviews* 22, 2003, 33–79.
- Kaplan et al. 2011*: J. O. Kaplan/K. M. Krumhardt/E. C. Ellis/W. F. Ruddiman/C. Lemmen/K. K. Goldewijk, Holocene Carbon Emissions as a Result of Anthropogenic Land Cover Change. *Holocene* 21, 2011, 775–791.
- Kappler et al. 2018*: C. Kappler/K. Kaiser/P. Tanski/F. Klos/A. Fülling/A. Mrotzek/M. Sommer/O. Bens, Stratigraphy and Age of Colluvial Deposits Indicating Late Holocene Soil Erosion in Northeastern Germany. *Catena* 170, 2018, 224–245.
- Knopf 2017a*: T. Knopf, Kulturelle Ökonomie. Kulturelle Aspekte und archäologisch-ethnographische Beispiele. In: P. Eisenach/T. Stöllner/A. Windler (Hrsg.), *The RITaK Conferences. 2013–2014. RITaK 1. Abschnitt, Beiheft 34 = Veröffentlichungen aus dem Deutschen Bergbau-Museum Bochum 219* (Rahden/Westf. 2017) 25–33.
- Knopf 2017b*: T. Knopf, Ressourcennutzung und Umweltverhalten prähistorischer Bauern. Eine Analyse archäologischer und ethnographischer Untersuchungen. *RessourcenKulturen 3* (Tübingen 2017), doi.org/10.15496/publikation-15348.



- Knopf et al. 2020*: T. Knopf/E. Fischer/L. Kämpf/H. Wagner/L. Wick/F. Duprat-Qualid/H. Floss/T. Frey/A. K. Loy/L. Millet/D. Rius/A. Bräuning/K.-H. Feger/M. Rösch, Zur Landnutzungsgeschichte des Südschwarzwalds. Archäologische und naturwissenschaftliche Untersuchungen. Fundberichte aus Baden-Württemberg 39, 2019 (2020), 19–101.
- Kühn et al. 2017*: P. Kühn/E. Lehdorff/M. Fuchs, Lateglacial to Holocene Pedogenesis and Formation of Colluvial Deposits in a Loess Landscape of Central Europe (Wetterau, Germany). *Catena* 154, 2017, 118–135.
- Lang/Hönscheidt 1999*: A. Lang/S. Hönscheidt, Age and Source of Colluvial Sediments at Vaihingen/Enz, Germany. *Catena* 38, 1999, 89–107.
- Leopold/Völkel 2007*: M. Leopold/J. Völkel, Colluvium. Definition, Differentiation, and Possible Suitability for Reconstructing Holocene Climate Data. *Quaternary International* 162/163, 2007, 133–140.
- Lang et al. 2003*: A. Lang/C. Hatté/D.-D. Rousseau/P. Antoine/M. Fontugne/L. Zöller/U. Hambach, High-Resolution Chronologies for Loess. Comparing AMS <sup>14</sup>C and Optical Dating Results. *Quaternary Science Reviews* 22, 2003, 953–959.
- Maise 1998*: C. Maise, Archäoklimatologie. Vom Einfluss nacheiszeitlicher Klimavariabilität in der Ur- und Frühgeschichte. *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte* 81, 1998, 197–235.
- McNeill/Winiwarter 2004*: J. R. McNeill/V. Winiwarter, Breaking the Sod. *Humankind, History, and Soil Science* 304, 2004, 1627–1629.
- van der Meij et al. 2019*: W. M. van der Meij/T. Reimann/V. K. Vornehm/A. J. A. M. Temme/J. Wallinga/R. Beek/M. Sommer, Reconstructing Rates and Patterns of Colluvial Soil Redistribution in Agrarian (Hummocky) Landscapes. *Earth Surface Processes and Landforms* 44, 2019, 2408–2422.
- Miera et al. 2019*: J. J. Miera/J. Henkner/K. Schmidt/M. Fuchs/T. Scholten/P. Kühn/T. Knopf, Neolithic Settlement Dynamics Derived from Archaeological Data and Colluvial Deposits between the Baar Region and the Adjacent Low Mountain Ranges, Southwest Germany. *E&G Quaternary Science Journal* 68, 2019, 75–93, DOI:org/10.5194/egqsj-68-75-2019.
- Miera 2020*: J. J. Miera, Ur- und frühgeschichtliche Siedlungsdynamiken zwischen Gunst- und Ungunsträumen in Südwestdeutschland. Eine Fallstudie zur Baar und den angrenzenden Naturräumen des Schwarzwaldes und der Schwäbischen Alb. *RessourcenKulturen* 10 (Tübingen 2020).
- Neuburger 2017*: M. Neuburger, Geographical Approaches on Territorialities, Resources and Frontiers. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (Hrsg.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources. Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 179–193.
- Paulus 1877*: E. Paulus der Ältere, Die Alterthümer in Württemberg. Sonderdruck aus den Württembergischen Jahrbüchern (Stuttgart 1877).
- Pietsch/Kühn 2017*: D. Pietsch/P. Kühn, Buried Soils in the Context of Geoarchaeological Research. Two Examples from Germany and Ethiopia. *Archaeological and Anthropological Sciences* 9, 2017, 1571–1583.
- Poschlod 2015*: P. Poschlod, Geschichte der Kulturlandschaft. Entstehungsursachen und Steuerungsfaktoren der Entwicklung der Kulturlandschaft, Lebensraum- und Artenvielfalt in Mitteleuropa (Stuttgart 2015).
- Roberts et al. 2018*: N. Roberts/R. M. Fyfe/J. Woodbridge/M.-J. Gaillard/B. A. S. Davis/J. O. Kaplan/L. Marquer/F. Mazier/A. B. Nielsen/S. Sugita/A.-K. Trondman/M. Leydet, Europe's Lost Forests. A Pollen-Based Synthesis for the Last 11,000 Years. *Scientific Reports* 8, 2018, 716.
- Roberts et al. 2019*: N. Roberts/J. Woodbridge/A. Palmisano/A. Bevan/R. Fyfe/S. Shennan, Mediterranean Landscape Change During the Holocene. Synthesis, Comparison and Regional Trends in Population, Land Cover and Climate. *Holocene* 29, 2019, 923–937.

- Rösch 2009*: M. Rösch, Vom Korn der frühen Jahre. Sieben Jahrtausende Ackerbau und Kulturlandschaft. Denkmalpflege in Baden-Württemberg 2009, 157–164.
- Rösch 2013*: M. Rösch, Land Use and Food Production in Central Europe from the Neolithic to the Medieval Period. Change from Landscape, Soils and Agricultural Systems According to Archeobotanical Data. In: T. Kerig (Hrsg.), Economic Archaeology. From Structure to Performance in European Archaeology. Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie 237 (Bonn 2013) 109–127.
- Scherer et al. 2021*: S. Scherer/K. Deckers/J. Dietel/M. Fuchs/J. Henkner/B. Höpfer/A. Junge/E. Kandeler/E. Lehdorff/P. Leinweber/J. Lomax/J. Miera/C. Poll/M. B. Toffolo/T. Knopf/T. Scholten/P. Kühn, What's in a Colluvial Deposit? Perspectives from Archaeopedology. Catena 198, 2021, Article 105040, DOI: 10.1016/j.catena.2020.105040.
- Schlüter 1952*: O. Schlüter, Die Siedlungsräume Mitteleuropas in frühgeschichtlicher Zeit 1. Forschungen zur Deutschen Landeskunde 63 (Remagen 1952).
- Schlüter 1953*: O. Schlüter, Die Siedlungsräume Mitteleuropas in frühgeschichtlicher Zeit 2.1. Forschungen zur Deutschen Landeskunde 74 (Remagen 1953).
- Schlüter 1958*: O. Schlüter, Die Siedlungsräume Mitteleuropas in frühgeschichtlicher Zeit 2.2. Forschungen zur Deutschen Landeskunde 110 (Remagen 1958).
- Scholten 2014*: T. Scholten, Mensch und Boden. Praxis Geographie 1.14, 2014, 4–7.
- Scholten et al. 2002*: T. Scholten/M. Szibalski/P. Felix-Henningsen, Multifunktionalität von Mittelgebirgslandschaften – Auf den Standort kommt es an. Berichte über Landwirtschaft 80.4, 2002, 509–539.
- Seregély et al. 2019*: T. Seregély/B. Holzapfel/S. Lüttich, Frühneolithische Kontinuität – Mittelgebirgsfundplätze der Bandkeramik auf der Nördlichen Frankenalb. Das archäologische Jahr in Bayern 2018 (2019), 15–18.
- Shennan/Edinborough 2007*: S. Shennan/K. Edinborough, Prehistoric Population History. From the Late Glacial to the Late Neolithic in Central and Northern Europe. Journal of Archaeological Science 34, 2007, 1339–1345.
- Sielmann 1972*: B. Sielmann, Die frühneolithische Besiedlung Mitteleuropas. In: H. Schwabedissen (Hrsg.), Die Anfänge des Neolithikums vom Orient bis Nordeuropa. Teil Va: Westliches Mitteleuropa. Fundamenta A 3 (Köln 1972) 1–65.
- Teuber et al. 2015*: S. Teuber/P. Kühn/T. Scholten, BodenKulturen – Die Bodennutzung in Mitteleuropa im Wandel der Zeit. In: G. Wessolek (Hrsg.), Von ganz unten – Warum wir unsere Böden besser schützen müssen. Oekom 2015, 259–272.
- Teuber/Schweizer 2020*: S. Teuber/B. Schweizer, Resources Redefined. Resources and ResourceComplexes. In: S. Teuber/A. K. Scholz/T. Scholten/M. Bartelheim (Hrsg.), Waters. Conference Proceedings for “Waters as a Resource” of the SFB 1070 RESOURCECULTURES and DEGUWA (Deutsche Gesellschaft zur Förderung der Unterwasserarchäologie e.V.). RessourcenKulturen 11 (Tübingen 2020) 9–19.
- Tinner et al. 2003*: W. Tinner/A. F. Lotter/B. Ammann/M. Conedera/P. Hubschmid/J. F. N. van Leeuwen/M. Wehrli, Climatic Change and Contemporaneous Land-Use Phases North and South of the Alps 2300 BC to 800 AD. Quaternary Science Reviews 22, 2003, 1447–1460.
- Wahle 1920*: E. Wahle, Die Besiedelung Südwestdeutschlands in vorrömischer Zeit nach ihren natürlichen Grundlagen. Berichte der Römisch-Germanischen Kommission 12, 1920, 1–75.
- Wendling 2010*: H. Wendling, Landbesitz und Erbfolge – Ein ethnographisches Modell zur Sozialstruktur und Raumgliederung der mitteleuropäischen Latènezeit. In: P. Trebsche/N. Müller-Scheeßel/S. Reinhold (Hrsg.), Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften. Tübinger Archäologische Taschenbücher 7 (Münster 2010) 325–354.

- Winiwarter 1996*: V. Winiwarter, Prähistorischer Umgang mit den Böden. In: H.-P. Blume/P. Felix-Henningsen/H.-G. Frede/G. Guggenberger/R. Horn/K. Stahr/W. R. Fischer (Hrsg.), Handbuch der Bodenkunde (Weinheim 1996) 1–8.
- Winiwarter 2002*: V. Winiwarter, Landwirtschaftliches Wissen vom Boden. Zur Geschichte der Konzepte eines praktischen Umgangs mit der Erde. In: B. Busch (Hrsg.), Erde. [Ergebnisse des internationalen Kongresses, der vom 25. bis zum 28. Oktober 2001 im Forum der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland stattgefunden hat]. Schriftenreihe Forum 11 (Köln 2002) 221–232.
- WinklerPrins/Barrera-Bassols 2004*: A. M. G. A. WinklerPrins/N. Barrera-Bassols, Latin American Ethnopedology. A Vision of its Past, Present, and Future. Agriculture and Human Values 21, 2004, 139–156.
- Wolf/Faust 2013*: D. Wolf/D. Faust, Holocene Sediment Fluxes in a Fragile Loess Landscape (Saxony, Germany). Catena 103, 2013, 87–102.
- Zádorová/Penížek 2018*: T. Zádorová/V. Penížek, Formation, Morphology and Classification of Colluvial Soils. A Review. European Journal of Soil Science 69, 2018, 577–591.

Roman Sieler

## Mercurial Matters

### Substances as Resources Using the Example of Mercury as a Therapeutic Agent in South Indian Medicine

Keywords: mercury, Minamata Convention, New Materialism, posthuman relationality, resource, ResourceComplex, Siddha medicine, South India

#### Summary

What can be learned from substances such as mercury about resources, humans and societies and the interrelations between them? Moreover: is mercury an environmental and health hazard, or is it a potent medicine? This chapter describes how and why mercury matters in South India as an important substance and therapeutic agent. Siddha medicine, a South Indian medical tradition, valorises and uses mercuric compounds for drug preparations and for making spiritually potent amulets. This is juxtaposed to a fundamentally different treatment of mercury in most other regions today, where the substance is seen as a global health hazard due to its established neurotoxicity. But can mercury, although understood by natural sciences as a universal natural substance, be both cure and poison? This chapter highlights that the questions: ‘Is mercury an environmental and health hazard?’ and: ‘Is mercury a medicine?’ can both be answered with ‘yes’, provided the answer keeps in mind each question’s particular context. On this basis, I argue that aspects of toxicity or safety of a resource depends on a wider setting, namely the specific human-substance-environment interactions involved.

Both scholarly discourse and popular perception of resources arguably neglect the socio-cultural dynamics connected to their use, being based on

a narrowly constructed economic or natural scientific understanding of resources, substances and human-substance interaction. With this in mind, this study examines some relevant theoretical strands that are assumed to alleviate this situation and help to understand the apparent gaps between diverging mercury ontologies by acknowledging a relational view of how humans interact with resources. Specifically, it will focus on several ‘turns’ in a wide range of fields and disciplines, including New Materialism and other variants of posthuman relationality. This includes the recently proposed ‘resource turn’, which can be used to reflect on resources, such as the substance mercury, in a relational and processual way. It will be seen that substances, far from being static entities, are potentially volatile. Their characteristics, moreover, arise partially in connection with humans. On this basis, it is argued that what counts as dangerous or toxic, rather than being just ‘natural’, emerges and acts within historical, social, and scientific constellations and is an effect of interactions of humans and non-humans. In other words, no substance is in itself ‘dangerous’. In this contribution, it will be demonstrated how this is the case for mercury, by disentangling the interactions between the substance and humans that establish if a substance is dangerous or not. These interactions, defined by the ways of use and regulation, which themselves depend on specific contexts and histories, can be termed ResourceComplexes. Moreover, recognising the different interactions (or intra-actions) of humans and mercury within the different complexes under review here, it is suggested that mercury as a substance and



resource differs semantically/symbolically as well as materially/physically according to the diverging representational and physical human-mercury engagements within different ResourceComplexes.

## Zusammenfassung

Was kann man von Substanzen wie Quecksilber über Ressourcen, Gesellschaften und die Wechselbeziehungen zwischen diesen lernen? Ist Quecksilber eine Gefahr für Umwelt und Gesundheit oder ist es ein nützliches Medikament? Dieses Kapitel beschreibt, wie und warum Quecksilber in Südin-dien als wertvolle Substanz und therapeutisches Mittel von Bedeutung ist. Die Siddha-Medizin, eine südindische Heiltradition, verwendet Quecksilberverbindungen als Teil von Medikamenten und zur Herstellung von schützenden und heilenden Amuletten. Demgegenüber steht eine grundlegend andere Wahrnehmung von Quecksilber in weiten Teilen der Welt, wo die Substanz heute aufgrund ihrer nachgewiesenen Neurotoxizität als globales Gesundheitsrisiko angesehen wird. Aber kann Quecksilber, obwohl von den Naturwissenschaft-ten als universelle Natursubstanz verstanden, sowohl Heilmittel als auch Gift sein? Dieses Kapitel zeigt, dass die Fragen: „Ist Quecksilber eine Gefahr für Umwelt und Gesundheit?“ und: „Ist Quecksilber ein Medikament?“ beide mit ‚ja‘ beantwortet werden können, allerdings jeweils nur unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontexts beider Fragen. Auf dieser Grundlage wird argumentiert, dass Eigenschaften wie Gefährlichkeit oder Unbedenklichkeit einer Ressource stets von einem breiten Rahmen abhängen, nämlich von spezifischen Mensch-Substanz-Umwelt-Interaktionen.

Sowohl der wissenschaftliche Diskurs als auch die populäre Wahrnehmung von Ressourcen beruht allerdings auf einem eng gefassten ökonomischen oder naturwissenschaftlichen Verständnis von Ressourcen, Substanzen und Mensch-Substanz-Interaktionen, wobei soziokulturelle Dy-namiken vernachlässigt werden. Vor diesem Hin-tergrund werden im zweiten Teil des Beitrages einige theoretische Stränge vorgestellt, die eine relationale Sichtweise vertreten, und somit helfen können, die divergierenden Quecksilberontolo-gien in Einklang zu bringen. Diese untermauern

die Einsicht, dass Substanzen keine statischen Ressourcen sind, sondern potenziell unbeständig. Ihre Eigenschaften sind zudem oft in Abhängig-keit mit Mensch-Substanz-Umwelt-Interaktionen zu sehen. Auf dieser Grundlage wird argumen-tiert, dass was als gefährlich oder giftig gilt nicht einfach nur ‚natürlich‘ ist, sondern innerhalb his-torischer, sozialer und wissenschaftlicher Kon-stellationen entsteht. Mit anderen Worten, keine Substanz ist an sich ‚gefährlich‘. Der Beitrag zeigt auf, welche Wechselwirkungen zwischen Sub-stanz und Mensch bestimmen, ob Quecksilber eine gefährliche Ressource ist oder nicht. Diese Wech-selwirkungen basieren auf spezifischen Systemen der Reglementierung oder Nutzbarmachung, welche ihrerseits von spezifischen Kontexten und gesellschaftlichen Entwicklungen abhängen. Diese können zusammen als RessourcenKom-plexe bezeichnet werden. In Anbetracht der un-terschiedlichen Wechselwirkungen zwischen Mensch und Quecksilber innerhalb der verschie-denen hier untersuchten Komplexe wird zudem beschrieben, wie sich Quecksilber als Substanz und Ressource sowohl semantisch/symbolisch als auch materiell/physisch unterscheiden kann, und zwar in Abhängigkeit der unterschiedlichen Mensch-Quecksilber-Verbindungen innerhalb ver-schiedenartiger RessourcenKomplexe.

## Mercury as Global Pollutant

Today, mercury is widely considered as one of the biggest threats to human health and the environ-ment (Sakamoto et al. 2018). In chemistry, biology, environmental sciences, as well as in internation-al trade and health policy, mercury is considered a ‘pollutant’, and ‘contaminant of global concern’ (Evers et al. 2016, 888). It is on the World Health Organization’s list of the top ten chemicals of ma-jor public health concern (WHO 2017). While oc-curring naturally, mostly as a mineral, mercury emissions into the environment have been dra-matically increased by anthropogenic industrial use in recent decades (Hylander/Meili 2003, 14). Emissions are mostly caused by the chlor-alkali in-dustry, but also by coal-fired power plants, cement kilns and waste incinerators. Despite its toxic na-ture, mercury has been popular for a wide range

of processes and apparatuses, including thermometers, light bulbs and electrical switches. Mercury exists in different forms: inorganic as in naturally occurring mercuric sulphide (HgS), metallic in the form of the well-known, liquid elemental mercury (Hg), and organic as methylmercury (MeHg), just to name a few. Methylmercury is the product of industrial emissions into the environment, and it is considered the most toxic form of mercury. It participates readily in biological cycles, it can bio-magnify and bio-accumulate, which means it is easily absorbed by organisms and accumulates within organisms and food webs, processes well documented for contaminated seafood (Driscoll et al. 2013). In the 1950s, thousands of people living in Minamata bay, Japan, developed a range of somatosensory and neurological symptoms and persisting disorders, including ataxia, dysarthria and tremors, ever since known as ‘Minamata disease’, after an industrial plant had dumped methylmercury-laden wastewater into a river (Ekino et al. 2007). Like other Asian countries, India has been described as a mercury hotspot, due to high industrial emissions (Bose-O’Reilly et al. 2010). Due to the polluting nature of some mercury compounds, the substance today in industry and devices such as lamps or thermometers is supposed to be phased out and substituted (Mackey et al. 2014). The multilateral environmental agreement of the United Nations aiming at limiting mercury pollution factors has been named Minamata Convention<sup>1</sup> in commemoration of the above-mentioned tragic event. It is designed to exert influence over mining, trade, industrial and other uses of mercury compounds, with a gradual phase-out of mercury on an international level by the year 2020. The convention requires that signatories disallow manufacture, import and export of mercury products (Coulter 2016).

<sup>1</sup> The Minamata Convention aims at protecting human health and the environment from anthropogenic mercury emissions in the form of an international treaty that stipulates phasing out, substituting, or reducing of mercury compounds in products, processes and industries of signatory states (UNEP 2013).

## Mercury as Medicine

Medicinal use of mercury has been documented in numerous cultural contexts across various periods, spanning ancient Greece, Persia, Arabia, China and South Asia (O’Shea 1990). In Europe, mercury was used for a wide variety of therapeutic applications from the 16<sup>th</sup> cent. CE, especially for treating syphilis, but has largely fallen into disuse in medicine today. In fact, in addition to concerns over mercury poisoning through diet, mercury takes centre-stage in debates about vaccination-safety as the organomercurial preservative thiomersal in vaccines has been linked causally to autism-related disorders in children by some studies (Kern et al. 2016), while such a link has been refuted by others (Wessel 2017). Mercury, as an ingredient of drug preparations is, however, found to be an important part of several traditional Asian medicines. This includes Chinese medical traditions, Ayurveda and Tibetan Medicine (Gerke 2013; 2015; Wujastyk 2015a). Another medical tradition relying extensively on mercury as a therapeutic ingredient is called Siddha medicine. This is a medical practice found mainly in Tamil-speaking South India, recognised and supported by the Government of India (Sébastien 2015). The ethnographic data on which these sections are based were gathered between 2017 and 2019 in the south-eastern Indian state of Tamil Nadu, as part of an investigation into resources of indigenous medicines. For this, practitioners of a variety of different backgrounds and training on their perception and use of mercury were interviewed, and the production of some of the drugs under review was observed and participated in.

Mercury, known as *iracam*<sup>2</sup> in Tamil, figures prominently in Siddha medical practice and textual tradition. As therapeutic ingredients, metals and minerals may have been preferred due to their independence from seasonal variation, in contrast to plant substances (Sujatha 2009, 78). However, the Siddhars, the early forerunners and namesakes of the tradition, most of whom have been dated to periods spanning the 8<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> cent. CE not only

<sup>2</sup> Transcription of Tamil words is in accordance with the Romanization system of Tamil of the Library of Congress.

developed medical therapies but also established techniques for preserving their bodies and extending their lives (Weiss 2009). Indeed, Siddhar means ‘accomplished one’, and such mystics and ascetics sought to ultimately attain immortality through yogic exercises, meditation and body transformations by means of alchemical procedures, many of which involved mercury compounds. Such has been reported by South Asian textual sources as early as the 7<sup>th</sup> cent. CE (Wujastyk 2015b, 1052). Marco Polo encountered ‘Yogi’ alchemists who were thought to be long-lived because they consumed mercuric preparations in the 13<sup>th</sup> cent. on the southwestern Indian coast (White 1996, 50). The Siddhars in this regard probably were in contact with other traditions valorising mercury for similar longevity and alchemical transmutation practices all over South Asia, but also with Taoist traditions of China (White 1996; Subbarayappa 2001), wherefrom mercury in early periods was likely imported. Mercury was the main ingredient for attaining immortality for the Siddhars, not least since the substance for them constituted a materialisation of the Hindu god Shiva’s semen. For many of the present-day practitioners that were interviewed, such a cosmology still matters. Certain ritual objects are also found to be made using mercury compounds, such as amulets, or idols of gods, especially the phallic representation of god Shiva, also known as *lingam*.

Today, Siddha medicine, alongside the better-known Ayurveda, is both a ‘traditional’ as well as a ‘modern’ medical system: it can be acquired as an apprentice from an experienced practitioner, and it can be studied in a 5½ year course offered by recognised colleges earning graduates a Bachelor in Siddha Medicine and Surgery degree (Sieler 2015). Apprenticeship-trained physicians practice in a legal grey area but are generally tolerated, while institutional Siddha is a system of medicine officially recognised and supported by the Indian Government. In general, however, alchemical precursors can still be felt in Siddha medicine today, some have argued, in the use and valorising of mercury (Subbarayappa 2001, 427–429). Siddha specialists appreciate mercury as both an essential medical ingredient and a catalyst for increasing the efficacy of many, especially rejuvenating, remedies. The live-bestowing quality of many

mercuric drugs is mirrored by the shelf-life ascribed to them as some are said to last up to 500 years. Many of the practitioners I have spoken to, both rural and urban, both college-educated and apprenticeship-trained, use mercury in their practice. Although apparently widespread, it is difficult to exactly determine the extent and amount of use. Brigitte Sébastia (2015, 945) has estimated that around 30% of Siddha recipes contain mercury. This is confirmed by many practitioners, who also see this as the main point of deviation from the better-known Ayurveda, with which Siddha shares many commonalities.<sup>3</sup> In a competitively plural healthcare system such as India, where several forms of healthcare exist in parallel, such differentiation is often important (Sieler 2015, 190; in press).

The fact that mercury is internationally considered a toxin and pollutant to be regulated has, however, led to the substance being a contested ingredient in Indian medicines today. For instance, several studies have focused on determining the prevalence of heavy metals in Indian medical products. For instance, Robert Saper and colleagues at Boston Medical Center, in a series of studies published in the *Journal of the American Medical Association*, concluded that Ayurvedic and other Indian medical products often contain alarming amounts of mercury, lead and arsenic (Saper et al. 2004; 2008). This has prompted health warnings and import bans of certain Indian medical products in several countries (Sébastien 2015, 936). In India, the department of AYUSH,<sup>4</sup> the government agency in charge with development, education and research in Indian medical systems, reacted to this in 2005, setting the permissible limit of mercury in drugs to 1 ppm (parts per million), thus conforming with the recommendation of the US Food and Drug Administration (FDA). Since

<sup>3</sup> In fact, Ayurveda, too, employs mercuric compounds in some drug preparations (Wujastyk 2015a; 2015b).

<sup>4</sup> AYUSH is an acronym that stands for ‘Ayurveda, Yoga & Naturopathy, Unani, Siddha, Sowa Rigpa and Homoeopathy’, subsuming the six types of medicine recognised by the Indian government as Indian medicine and supported alongside biomedicine. Biomedicine is overall preferred by patients in India, but Indian medicines are patronised and utilised too, especially for chronic ailments and skin diseases (Rudra et al. 2017).

2006, manufacturers of Indian herbal products must moreover declare ‘heavy metals within permissible limits’ on medicine packages, and GMP or ‘good manufacturing processes’ certificates have been made compulsory for the exporting drug manufacturers (Sébastien 2015, 937).

Such increased national and international pressure has led commentators to predict a future decline of mercury-use in Siddha medicine (Sébastien 2015). A possible ratification of the Minamata convention by India sparked controversy as early as 2013. Since India has no domestic sources for obtaining mercury, but depends on import from other countries, commentators expressed concern that the convention would affect traditional medicine adversely, as practitioners of Indian medicines might not be able to continue producing mercury-based drugs under such international pressures (Baghel 2013). In response to the issue and in anticipation of a ban of mercury for medicinal purposes by the Minamata Convention, influential South Indian mystic Sadhguru Jaggi Vasudev in 2018 tweeted: ‘Responsible usage of mercury for medicinal and yogic purposes must be allowed’ (Vasudev 2018), and on his web-pages, it reads: ‘Siddha Vaidya [medicine] cannot operate without mercury. [...] Mercury is the most essential ingredient in Siddha Vaidya’ (Isha Foundation 2017). Sadhguru, who has a vast global following, not only propagates Siddha medicine, but he has also had several icons (*linga*) made of mercury installed at his ashram, and he regularly performs public rituals that centrally involve mercury.

Notwithstanding the lobbying from proponents of mercury in Indian medicines, the Government of India eventually ratified the Minamata Convention in 2018. In February of that year, Harsh Vardhan, Union Minister for Health & Family Welfare via Twitter announced India’s ratification of the convention, praising the move towards ‘#MercuryMuktBharat’ (Vardhan 2018a), that is, a ‘mercury-free India’, but assured that use of mercury in Indian medicines was excluded (Vardhan 2018b). Indeed, the final version of the convention text exempts ‘Products used in traditional or religious practices’ (UNEP 2013). This means, for now, mercury use in Indian medicines continues, and mercury in different forms is

available from shops selling raw products to Indian medical practitioners. Although officially only registered medical professionals are authorised to purchase mercury, it was possible to obtain mercuric sulphide from several shops. 100g of mercury sulphide cost around 1,500INR (19€), which is not cheap, but not prohibitively expensive either. Thus, despite international attempts to phase out mercury and national efforts for regulating its use in Indian drugs, the observations so far demonstrate that an abandoning of the substance is not to be expected soon.

### Making Mercury Drugs and Amulets

Although mercury or its compounds are usually not a medicine on their own, but only part of Siddha drug preparations, most practitioners state that mercury/*iracam* is the most effective therapeutic agent for ailments of the skin, eyes, ears, respiratory system, kidneys, heart, liver, pancreas, for cancer, diabetes, among others (Kannan et al. 2018). Mercury, in its different forms, is praised as fast-acting, highly potent, and widely applicable. To give just three examples out of numerous available drugs: *Pūrṇa Cantirōtaya Centūram*, a medicine which contains calcinated elemental mercury, gold and sulphur, is indicated for ailments ranging from bronchitis over asthma and tuberculosis to fever, diarrhoea and skin diseases (Chitra et al. 2015a; 2015b). Another formulation, *Iliṅka Centūram*, contains mercuric sulphide, frankincense, camphor and bark of Indian mulberry and is praised for fevers, rheumatic disorders, urogenital disorders and diarrhoea. *Iracakāntimeḷuku* comprises more than 40 herbal and mineral ingredients besides elemental mercury and mercury chloride and is said to be effective in treating skin diseases, piles and cancer (Ranga et al. 2004). Many Siddha physicians in fact ascribe to mercury the potential to cure all diseases, arguably making the substance the most important ingredient at their disposal. While mercury-based preparations are understood as fast-acting within the body, a long-term application can be observed as well. Many practitioners assert that mercuric drugs can be administered continuously for three months or longer without detrimental side-effects.





**Fig. 1.** A Siddha practitioner inspects elemental mercury (Photo: Roman Sieler).



**Fig. 2.** Mercuric sulphide being ground in a mortar for production of a Siddha drug (Photo: Roman Sieler).

However, for Siddha practitioners too, the five different forms of mercury deployed therapeutically, namely *vīram* (mercuric perchloride), *pūram* (mercuric chloride), *iracam* (elemental mercury; *fig. 1*), *ilīnkam* (mercuric sulphide/cinnabar; *fig. 2*) and *iraca centūram* (mercuric oxide) are dangerous substances classified as *pāsāṇam* or ‘mineral poisons’. Egilane Lebel, a practitioner in Pondicherry expressed this dual nature as follows: ‘Everything is toxic. For example, many plants provide us with medicines, but at the same time, they are poisonous. So, we must find out which part of the plant is toxic and which part can be used to produce drugs. Take rice, for example. Did you know that the root of the rice plant is poisonous? Nevertheless, the rice plant provides food for the whole of India! [...] When it comes to mercury, we are dealing with one of the most dangerous poisons. But it can be purified. Then it becomes a medicine’. While apprenticeship-trained practitioners usually emphasise the necessity for proper detoxification as mentioned by scriptures or detailed by their teachers, college-trained Siddha doctors emphasise their training in chemistry and knowledge of molecular processes as the basis for handling mercury properly. Purification methods employed are numerous and diverse, often time-consuming, as it may take several days or weeks, depending on the type and condition of mercury, and often laborious. For mercuric sulphide, this may include slow trituration for around six hours, as well as calcinating the substance by heating it continuously for extended

amounts of time, often overnight, alongside other, mostly herbal ingredients. During such processes, the toxic nature of mercury changes, according to the apprenticeship-trained practitioners who were interviewed. Scriptures and practitioners may liken this process to ‘killing’ the substance. But killed mercury is not seen as having been made impotent, rather, as having been potentialised, and as suitable for therapeutic intake. For Siddha practitioners, observing astrological knowledge such as beginning drug preparations only on specific weekdays and times of the day, in addition to ritualised sequences of processing ingredients, is vital to achieving such a transformation and so may be chanting mantras or spiritual utterances during detoxification procedures. Choosing a different idiom, Siddha doctors trained in colleges rather emphasise that reducing mercury compounds to nano-particle size contributes to its detoxification (Kannan et al. 2018).

Many Practitioners use mercury and its compounds not just for making medicines in the form of pills and powders. For example, *iracamaṇi*, literally ‘mercury gems’, enjoy growing popularity and are believed to have extraordinary effects because they contain, or are made primarily from, solidified mercury (*fig. 3*). Worn as an amulet, usually tied around the neck, they are supposed to strengthen the brain and develop concentration and spirituality. As was told by Egilane, while every metal has a power, mercury has the greatest creative power of all metals. This power affects the body positively and, in addition to boosting

cognitive and meditative abilities, it is also said to protect its carrier from accidents and ailments. Finally, mercury amulets possess curative power as the mercury is described to radiate valuable particles that can be absorbed by the body. Producing such amulets by solidifying mercury and adding plant extracts, sometimes up to 108, is time-consuming and it may take up to three months. This makes preparation and end-products potentially expensive, as some cost up to 20,000INR (250€) or more. The research suggests that they are used by some individuals in the regional political sphere attempting to use mercury's powers in gaining votes during elections. As many buyers hope to increase prosperity in all matters of life and since *iracamaṇi* amulets have become a lucrative business, some, of unknown provenance or composition, are available through online platforms such as amazon.in and in shops for the comparatively cheap price of 200INR (2,50€). Several producers of mercury gems, such as Devendra, who specialises in *iracamaṇi* amulets, stated that producing them just for profit will not allow for proper detoxification of mercury's poison. As he pointed out, meditative concentration by the practitioner and chanting of mantras are important parts of processing the substance in order to solidify the liquid elemental mercury into an amulet and to neutralise its potential harmfulness. Mercury and its compounds are thus not a passive entity that can be subjected to transformative actions by Siddha practitioners. Rather, its interaction is a necessary component in its processing and hence is enrolled by practitioners through astrological precautions, ritual actions, or chanting of mantras.

But mercury does not only partake in esoteric spheres as research on and use of mercury in institutionalised Siddha settings show. Dr. Chitra, Research Officer at a Siddha research institute under the tutelage of the state-sponsored CCRS, the Central Council for Research in Siddha, has conducted toxicity and efficacy evaluation studies of the drug *Pūrṇa Cantirōtaya Centūram* (PCC) a preparation based on mercury, sulphur and gold, in pre-clinical animal models for her doctoral thesis. PCC has been singled out based on the hypothesis that it may rejuvenate nerve cells and alleviate dementia-related symptoms. Chitra states that when contemplating about a possible research study,



**Fig. 3.** An *iracamaṇi*-mercury amulet (Photo: Roman Sieler).

she thought about which ingredient was special in Siddha medicine and to what neglected area of research this could contribute. Her study included standardisation of the drug and pre-clinical animal toxicity research (Chitra et al. 2015a; 2015b). She further conducted efficacy studies for dementia in pre-clinical animal models. For this, she medically-induced amnesia in three groups of rats; one group received PCC; another group received a standard allopathic drug; a third control group did not receive any drug. The rats had to fulfil tasks such as take mazes before dispensing the drug and after in order to ascertain the effect of PCC on memory. Comparing results before and after the trial, Chitra attested 'very good memory inducing activity' to PCC (Dr. Chitra, personal communication). Depending on the method of inducing amnesia, results varied from 0.05 to 0.01 statistical significance, although this research has not yet been published.

Siddha researchers like Dr. Chitra have recognised the need for toxicity and randomised control studies to prove the safety and efficacy of mercuric drugs. But funding possibilities are limited, resulting in only a few studies in general. Some other mercuric drugs have been adopted for a wide range of ailments, including cancer, asthma, or skin diseases. Having been tested on animals, some studies show promising preliminary results (Kannan et al. 2018). Although this work is appreciated within Siddha circles, there is only little international reception. In some cases, this can be explained by poor publication outputs, as many of the mercury studies appear in what has been

described as ‘predatory journals’ (Beall 2016). Such journals often publish work without proper peer review or engage in fraudulent activities regarding the allocation of ISSN numbers, impact factors, or indexing. In short, they will not accomplish international scholarly recognition. A further problem is related to international scientific standards to which the Siddha researchers would like to subscribe. As one Siddha doctor complained: ‘We cannot demonstrate that [our drug] is safe according to the standards. The scientific methods which are available cannot be adapted as such for our medicine’. Since the presence of mercury in the tested products usually exceeds accepted limits, arguing for their safety or even effectiveness becomes difficult or impossible.

Apart from research studies, however, mercuric drugs are already part and parcel of clinical Siddha practice. This means Siddha hospitals include mercury-based preparations in their arsenal and prescribe them to patients, even those funded by the government which offer free treatment. A Siddha doctor in charge of a Siddha hospital’s pharmacy needs stated: ‘for our OPD [outpatient department] needs we purchase 5000 to 6000 capsules [of the drug *Iracakanti Meluku*] every 15 days. So, yes, we prescribe mercury-based drugs, and we see patients taking them over years’. This also suggests a certain safety of mercuric Siddha drugs, as long as this involves authorised drugs consumed under Siddha medical supervision. Although there are studies reporting mercury-poisoning syndromes after intake of mercuric Siddha drugs, such studies suggest that the Siddha drugs in question were consumed for extended periods, often as part of unregulated self-medication, or by using unauthorised Siddha drugs (Gnanashanmugam et al. 2018; Doshi et al. 2019).

The clinical practice and research on mercury in India are politically charged, however: India’s ruling party, the Hindu-nationalist Bharatiya Janata Party (BJP) is generally supportive of scholarly traditions and practices that show decided Hindu-philosophical leanings or backgrounds. Under Prime Minister Modi ever since 2014, the state-support of Indian medicine has increased (Bhandari 2015). Mercury use in South Indian medicine may thus be recognised as caught up in

what has been termed ‘Saffronization’ of science (Nanda 2016). Examples for this are ample in the recent history of Indian politics and academics, including claims to the Pythagorean Theorem, allegedly invented not in Greece, but in India (Deshpande 2015). The support for Indian Hindu-science has maybe climaxed in Prime Minister Modi’s claim that Ganesha, the Hindu god with a human body and an elephant head, stands proof of the ancient Indian doctors’ mastery of cosmetic surgery (Kumar 2017). This, in turn, has opened up a debate among some circles of Indian scientists, who protest the government’s support of practices not backed by accepted sciences, including astrology or traditional medicine. They voice concerns over religious intolerance and support of superstition in academic quarters. This has found an output in the form of Indian variants of Science Marches that were held between 2017 and 2019 across India. The marches have been said to be caused in their specific Indian form due to reduced funding for research and due to ‘continued quoting of pseudo-science by those in power’ (The Hindu 2019). Organisers have expressed their concern ‘about the alarming spread of unscientific ideas, a significant part of which can be attributed to policymakers’ in a memorandum to Prime Minister Modi, arguing that political decisions should be based not on cultural beliefs but on scientific evidence (Koner 2019).

### Turning Toward Posthuman Relationality

So far, we have seen several layers of divergences in the perception of, and in interaction with, the resource mercury, without having attempted to critically engage how such deviations come about and sustain. At this point, embedding the data presented here in a discussion of recent theoretical trends may illuminate the analysis of mercury in contexts. Despite spanning a wide cross-section of social science fields, re-conceptualising relationships between humans and non-humans can be identified as their common denominator. We can subsume these under the label ‘posthuman relationality’, as they reject what they regard as the dominant investigative standpoint, namely



ontological anthropocentrism, which means taking the human as the centre of an investigation and moreover assigning to humans a somewhat exceptional place. Critique of this has been raised in the form of different ‘turns’, including the ‘material turn’ or New Materialism, the ‘ontological turn’, the ‘species turn’, and the ‘resource turn’. These turns attempt to transcend the established dichotomies of nature and culture, of subject and object, by recognising agency to be both material and semiotic (Niewöhner/Lock 2018, 683). Bruno Latour (2005), for instance, has argued that the ‘social’ includes much more than just humans, and has therefore called for a ‘sociology of associations’. Latour’s and colleagues’ ‘actor-network-theory’ (ANT) rejects imposing *a priori* asymmetry among human intentional action and a material world of causal relations. Agency, earlier seen as a prerogative of human actors, is found to be distributed across a network made up of human and non-human actors (Latour 2005, 76).

In a similar vein, animals have come to be reevaluated. In the ‘species turn’ or ‘multispecies ethnography’, studies refrain from restricting the inquiry to the human realm alone but are concerned with the effects of human entanglements with other kinds of living selves, from animals to microbes (Kirksey/Helmreich 2010; Kohn 2013; Tsing 2015). They highlight that humans cannot be described in isolation from other species and vice versa. Such studies are hence not anymore about how the man makes his world but are attentive to how agents – a category not restricted to humans – never emerge, sustain, change or decline in isolation, but in what Donna Haraway terms ‘becomings’, that is, emerging, sustaining, changing and declining in conjunction (Haraway 2008). Human nature, far from being an isolated affair, is an interspecies relationship in this sense. This concurs with recent findings from natural sciences, especially biology. A close look at the human microbiome, for instance, the collection of microbes living inside and on humans that make up an immense part of any individual, demonstrates humans to be entangled creatures (Dethlefsen et al. 2007). Symbiosis is increasingly being recognised as an evolutionary factor alongside genetic aspects, since plants, animals and even the immune and nervous

systems interact decisively with symbiotic microorganisms (Eisthen/Theis 2016).

Related to this is the concept of ‘situated biologies’, created by anthropologist Margaret Lock ‘to conceptualise the mutual constitution of subjective bodily experience, language usage, and historical, political, social and medical contexts’ (Niewöhner/Lock 2018, 684). With this, Lock intended to make sense of context-dependent variations of biological manifestations of diseases and symptoms, such as menopause, which varies regionally. Opposing the view of a universal human body by highlighting the continuous interactions among bodies, environments and socio-political factors, this concept explains the material and the social to be contingent and thus accounts for diverging biologies. Drawing on this relational insight, Elisabeth Hsu writes: ‘[a]ccordingly, a herbal drug’s therapeutic effectiveness is neither solely a function of plant chemistry nor of the culture-specific theory of the practitioner who applies the plant, nor of the expectations of the patient. Rather, it results from a skilled practice of putting practitioner-patient-plant-in-the-environment into interaction’ (Hsu 2010, 35).

A further, related turn is called ‘material turn’, or ‘New Materialism’, as it represents a return to matter, albeit by collapsing the natural and cultural; mind and matter. As Dolphijn/Van der Tuin have put it, studies that fall into this genre ‘propose [...] to study the biological and the sociological as intra-acting, thus as relating, rather than as two independent relata that might interact’ (Dolphijn/Van der Tuin 2012, 114). Karen Barad (2007, 3) has suggested ‘intra-action’ instead of interaction between mind and matter and between humans and non-humans, rejecting the notion of pre-existing entities, focusing instead on how human and non-human actors exist only in intra-actions. Logically, then, matter and meaning, physical and social reality, do not constitute separate elements, as both evolve through intra-action. Tim Ingold expresses this relationality thus: ‘things are active [...] because of ways in which they are caught up in these currents of the lifeworld. The properties of materials, then, are not fixed attributes of matter but are processual and relational’ (Ingold 2007, 1). Substances, in this sense, are constituted



through entanglements of the natural and the social, as are humans. This is important for our case, especially in that it requires us to recognise mercury as more than a merely powerless object devoid of agency and as more than just a metaphor for religious ideas. A relational approach presses for investigating how mercury plays a role in social, political and healthcare compositions, and how particular intra-actions between humans and the substance are conducive of specific outcomes.

A few remarks on what constitutes the categories of ‘resource’, ‘substance’ and ‘material’ may hence be in order, as mercury can be understood to be all of them. A chemical element, such as mercury, in particular, is usually considered a natural entity and, alongside other elements, the foundational material of the world. If we assume such to exist on a causal micro-level of matter, it would remain external to culture (Espahangizi/Orland 2014, 20). But with an ever-increasing threat of environmental catastrophe, which is moreover causally linked directly to human-nature interactions, the conventionally drawn boundaries between the natural and the social or cultural worlds appear as more and more blurry or outright artificial (Latour 1993). Despite diverse origins and interests, the core contribution of the field of New Materialities is perhaps the supposition that materiality can no longer be understood autonomously as something external to society, but only in relation to other constitutive dimensions such as culture, knowledge, technology, economics, communication and politics (Espahangizi/Orland 2014, 15). Surprisingly, however, despite recent trends towards materiality, the matter under discussion is usually limited to ‘things’ formed by humans (Hahn/Soentgen 2011, 19), while substance materials tend to be overlooked (Espahangizi/Orland 2014, 16). Drawing on Aristotle, a host of philosophers have treated substances as ‘things which exist in their own right’, as ‘unified material objects’, as ‘natural stuff’, and thus as ‘the ultimate objects of scientific inquiry’ (Ayers 1998, 205). In short, substances, in the Western philosophical tradition, are seen as independent realities on which secondary categories such as sensory experience, emotions, and things depend. This means that conventional philosophy and science typically accept substances as natural and fixed

objects.<sup>5</sup> Substance, in this sense, is what is basic and essential, but also that which remains constant, unchangeable, and passive. One could argue that despite the material turn’s emphatic declaration to de-centre the human and to steer a less anthropocentric course, its attention to things-made-by-humans, essentially constitutes a ‘material turn light’ by effectively still revolving around human agency, without actually challenging conventional anthropological enquiry. But why are substances largely being neglected at the expense of things? Should the material turn stop here?

Given the ambition of the material turn, the fact that substances have so far not received prominent attention in relational accounts of human/non-human interactions is surprising, as substances, in contrast to things, tend to have a direct, invasive relation with human beings: they can be consumed, swallowed, inhaled, absorbed. They can impact the being with nutritious, healing or impairing, even deadly, effect. Substances become parts of the body in such processes. And humans engage with substances and attempt to control or use them all the time. Hahn/Soentgen moreover argue that substances can potentially have several, diverging attributes, as ‘[i]t is precisely through the often-implicit embedding of a substance into social and cultural contexts that it differs from any general physical description of the same substance’ (Hahn/Soentgen 2011, 24). This is also why substances tend to have surprising impacts not foreseen by chemists after the substances have left the laboratory and enter engagements with humans and other agents.

A refreshing breath of air in this regard is the growing body of literature concerned with pharmaceuticals in anthropology and science and technology studies. Analysing recent scholarship in these fields, Hardon and Sanabria (2017) highlight that pharmaceuticals do not precede their socialisation and that their efficacy and status depend on

<sup>5</sup> According to the Merriam-Webster dictionary, the term ‘substance’ denotes an ‘essential nature, real or essential part’ and is etymologically derived from Old French *substance*, ‘goods, possessions; nature, composition’; from Latin *substantia* ‘being, essence, material’; and from Latin *substantans*, present participle of *substare* ‘stand firm, stand or be under’.

specific contexts. In other words, a drug's efficacy is not just **in** the drug – it cannot be reduced to its active chemical ingredients – but is also 'synergistically potentialised by spaces, relationships, expectations, and ritual practices' (Hardon/Sanabria 2017, 120) and 'is articulated, elicited, and informed within a meshwork of experimental, regulatory, and care settings' (Hardon/Sanabria 2017, 126). Instead of static, isolatable, and self-contained objects, pharmaceuticals are recognised here as fluid effects of processual assemblages, contingent on situated knowledge, practices and human/non-human networks.

Similarly, processual and relational assumptions are at the heart of another turn that has recently been proposed, the 'resource turn' (Hardenberg et al. 2017). Both scholarly discourse and popular perception of resources, usually based on a narrowly constructed economic or natural scientific understanding of resources, have arguably neglected socio-cultural dynamics connected to identifying and using resources. Researchers of the collaborative research centre SFB 1070 RESOURCE-CULTURES at the University of Tübingen attempt to counter this. They understand resources not as comprehensively described by natural sciences or economic categories, but as integral parts of societies. New Materialist theories have been charged with 'too often submerg[ing] questions of value and differentiation within a vast field of intractable ecological interrelation' (Murphy 2019, 7) and of shying away from political and ethical questions. In asking: 'what makes a resource to arise, persist or cease?', the resource turn however explicitly includes questions of value and of how resources come to matter as part of politics.

Instead of focusing on individual actors or individual resources, the resource turn puts emphasis on wider relationships, networks, institutions and systems and highlights historical contingencies and cultural meanings in the identification of resources. Resources are hence not seen as isolated objects but as always part of larger assemblages which are combinations of things, persons, knowledge and practices. Resources and actors thus constitute each other in concrete temporal and spatial contexts. The contingent and historically grown combination of things, individuals, knowledge, technologies, and practices may be

called 'ResourceComplex' (Hardenberg et al. 2017, 15). This concept is written without hyphen or space between the words resource and complex, as this contraction underlines the inextricability of the two, overcoming the distinction between nature and culture. Meaning, value and uses of a resource, then, are contingent on the complex that it is a part of and these, in turn, co-constitute the complex. Within any ResourceComplex, a resource is linked to other resources, both tangible and intangible, as certain tools and knowledge are required. Interactions between resources and actors also form the basis for social dynamics and the development of new ways of life. The SFB 1070 consequently understands resources as the tangible and intangible means by which social relations, units, or identities are created, sustained, or altered (Hardenberg et al. 2017, 14).

Critiques of the posthuman relationality approach have argued that such theorising remains abstract and aloof from real-world ecological and political relations. Used as a heuristic device, however, ideas derived from posthuman relationality and the resource turn enhance our ability to understand the constitution of varied ontological systems. This explains how it is possible that mercury can be such a different substance, resource, or material, understanding this difference not with regard to an inert quality, but with regard to its embeddedness in a wider socio-natural context, in its ResourceComplex.

### More than one Mercury?

Despite being exposed to some extent to different forms of mercury in the course of fieldwork, which involved participating in processing and producing mercuric medicines and amulets, and despite having consumed mercury-based medicine on several occasions, a medical examination and toxicology screen of the researcher upon return from fieldwork did not show any traces of organic or inorganic mercury. Some studies, which have investigated the issue of the bioavailability and toxicity of different forms of mercury have demonstrated that mercuric sulphide shows relatively low toxic potential compared to other forms (Liu et al. 2008). But popular discourse, news

coverage, regulation policies and even scientific studies to some extent do not convey this multiplicity of mercury, which is usually discussed in the singular, evoking the sense of a uniform and consistent entity. In a strong physical sense, however, mercury does not equal mercury. Inorganic mercury sulphide, the form most often used in traditional Asian medicines, proves to be relatively harmless, especially compared to mercury emitted by industries and transformed into toxic organic methylmercury in aquatic systems. Mercury affords to be used in industrial appliances while other forms of large-scale human industries have emitted large amounts of mercury into nature as an unwanted by-product.<sup>6</sup> Methylmercury and its toxicity presses humans for regulatory efforts, which, in turn, have been made necessary only by very specific human-mercury engagements which, as a result, emit the substance into the surroundings in large scales, where it is transformed by aquatic bacteria into the toxic organic form that can be absorbed and accumulated by organisms. This is reminiscent of New Materialist theorist Jane Bennett's understanding of 'thing-power', the agential effect of things, which, however, is not to be seen as the potentiality of any entity by itself, but as a distributed effect (Bennett 2010). Mercury, especially in the form of mercuric sulphide, in India enables its use as an ingredient in drug production, its application for healing various ailments and its mattering in a Hindu-religious cosmology. Mercury in this sense is contingent on particular engagements with humans: whether in the form of organic methylmercury contaminating seafood or inorganic mercuric sulphide nano-particles for medical application, it is the human-substance interaction that qualifies the particular nature of the substances' action and human's perception of it. Thus, mercury is active, it acts, but not on its own – it interacts – within context. The concept and methodological framework of ResourceComplexes explicitly allow for capturing this relational mattering of human-society-substance.

Whether turning mercury through trituration, calcination and rituals into a detoxified medicine or powerful object, or whether producing Hg emissions in industrial use, which are transformed through environmental interactions into a neurotoxic substance, through human-substance intra-action, mercury is transformed at the same time physically and discursively. In this vein, understanding the status of mercury, its role and ritual aspects in Siddha and other Indian medicines as merely metaphorical or symbolic, would not be a sufficient grasp of the larger ResourceComplex that it is a part of. While social sciences in general and cultural anthropologists in particular have long been interested primarily in symbolic spheres, it is high time to fully recognise that symbolic spheres do not exist independently from material ones. The matter is more than merely representational: it is material and representational in its relationality.

Furthermore, it is argued here that mercury, as a substance and a resource is not sufficiently described by looking at just one isolated context, the laboratory-centred chemical description of the substance Hg, for instance. By bringing into correspondence the different yet often overlapping ResourceComplexes, we widen the perspective of substances from a narrow, laboratory-centred perspective to one that includes more human associations with substances. This is assumed to contribute to the understanding of this substance, as in its purely scientific, primarily chemical description, a part of the complete reality of the substance may be absent. Thus, mercury is a neurotoxic heavy metal. Mercury is also a life-giving medicine. Both statements are true, provided the truth of these statements is not seen in isolation from its particular context.

It is possible to describe the substance's functioning in its context, but translating one substance directly into another context poses difficulties and frictions, as the gap between mercury as an environmental/health hazard and mercury as a cure demonstrates. Moreover, since mercury use in South India is relational and part of a complex, it can be assumed that merely calling the practice 'superstitious' is unlikely to alter its use directly, as it is connected to so many more ties in the complex: a cosmology, ritual practices, body images

<sup>6</sup> The concept of 'affordance' was coined by Gibson (1979), in the sense that any object offers certain possibilities of interaction relative to the abilities or possibilities of the actor involved.

and related health regimes, regional political connections and so on. This means that we have to cut across both biological essentialisms and social constructivism: mercury is neither a universal natural substance nor has the *iracam* used in Siddha medicine nothing in common with Hg as described in chemical science of the Global North and as used in industries. To think in terms of only one definitive, isolatable truth in the case of mercury, would be to remain locked in dichotomies of nature-culture and mind-matter. We are arguably dealing with very different resources as both *iracam* and Hg are the products of ongoing material/discursive intra-actions. In other words, the chemical properties of mercury and its socio-cultural, situated interpretations and practice-worlds cannot be disentangled.

What counts as dangerous or toxic, then, rather than being 'natural', emerges and acts within historical, social, and scientific constellations. In other words, no substance is in itself 'dangerous', but this label, alongside ways of regulation, depends on specific contexts and histories. In the case of mercury these are currently constellations that play a role in assigning such deviating statuses: medical practice and experience, economic interests, the rise and impact of nationalism, etc. Substances like mercury or arsenic are prime examples that highlight this context-dependency of toxicity, especially since they have or still do oscillate between poison and pharmaceutical drug. After all, the word 'pharmakon' means both 'medicine' and 'poison', and we should not forget that mercury has a therapeutic history in Europe, too. It was a widely used treatment until the 20<sup>th</sup> cent. CE (O'Shea 1990). In fact, depending on the particular medico-social context, it still is in use, as in amalgam fillings in German dental medicine or vaccines that contain mercury as the preservative thiomersal. After all, mercury compounds are recognised as being toxic in a Siddha Resource-Complex, too, but this toxicity can be neutralised and, within limits, inverted into therapeutic action. In contrast, while mercury used to be medicine in Europe, too, there, the current Resource-Complex disallows most medical application, regardless of limits or threshold values. Within the ResourceComplex surrounding environmental pollution and ill-effects on health caused by

industrially emitted organic mercury, hence set on curbing its use, there currently is no accepted safe level. This is despite the observation that many toxic substances in low doses trigger a positive effect on organisms, while higher doses exert detrimental, toxic effects. In a South Indian mercury complex, which recognises mercury as potentially harmful, but therapeutic under precautionary, detoxifying measures, such is possible. Hence, while the saying 'the dose makes the poison' may apply, what constitutes a dose and what constitutes a poison are both contingent on the complex as well.

The therapeutic use of mercury is not promoted here. At the same time, it is not argued that anxiety surrounding mercury and as exhibited by the international convention for reducing the use of mercury is exaggerated. Both positions would miss the point of the argument here: indeed, one mercury-in-context is a hazardous substance in need of regulation, and another mercury-in-context is potentially a therapeutic agent, the supposed curative action of which can be explored further within its specific context. Reducing industrial mercury emissions within the global complex, for instance, is indeed to be welcomed and necessary to prevent environmental pollution and health harms adding up. And likely there is no objective result on whether or not mercury compounds in medicine can be safely applied. As we learn from studying mercury within its specific Resource-Complexes, such would only be possible within the confines of one complex, just as labels such as safe, curative or toxic intra-act with the variables of a particular complex.

It is important to note, however, that such complexes are not isolated entities by any means. In any case, Siddha medicine, as medicines of other medical traditions that contain mercury or other substances, including Ayurveda or Chinese Medicine, are not isolated. With a globalised economy, drugs of Asian traditional medical provenance have entered foreign markets. The international regulations for drugs do impact local practice regimes. Neither should we forget that South Indian gurus incorporate ideas and practices of Siddha traditions into their philosophies and ritual, thus spreading such ideas beyond South India. At the same time, India has been described as a global mercury pollution hotspot due to



exceptionally high rates of air emissions, and the Indian state has committed to meeting the goals of the Minamata Convention.

Investigating mercury in its Resource-Complexes belies conventional academic assumptions prevalent in the Global North of stable, predictable or inanimate substances, as we are reminded of the vibrancy and volatility of matter within different contexts. Analysing differing mercury ResourceComplexes moreover helps to comprehend that mercury does not always equal mercury. It helps to fathom different uses of mercury and underlying rationales, potentially suggesting

methods for probing complex-specific understandings of ‘safe’ and ‘harmful’.

#### **Roman Sieler**

University of Tübingen

SFB 1070 RESOURCECULTURES

Gartenstraße 29

72074 Tübingen

roman.siel@uni-tuebingen.de

### **Bibliography**

- Ayers 1998*: M. R. Ayers, Substance. In: E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York 1998) 205.
- Baghel 2013*: M. S. Baghel, Proposed Ban on Mercury May Hit Ayurveda Adversely. *Ayu* 34.1, 2013, 2–3.
- Barad 2007*: K. Barad, Meeting the Universe Halfway. *Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham 2007).
- Bhandari 2015*: N. Bhandari, Is Ayurveda the Key to Universal Healthcare in India? *British Medical Journal* 350, 2015, DOI.org/10.1136/bmj.h2879.
- Beall 2016*: J. Beall, Medical Publishing and the Threat of Predatory Journals. *International Journal of Women's Dermatology* 2.4, 2016, 115–116.
- Bennett 2010*: J. Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things* (Durham 2010).
- Bose-O'Reilly et al. 2010*: S. Bose-O'Reilly/K. M. McCarty/N. Steckling/B. Lettmeier, Mercury Exposure and Children's Health. *Current Problems in Pediatric and Adolescent Health Care* 40.8, 2010, 186–215.
- Chitra et al. 2015a*: B. Chitra/R. S. Ramaswamy/V. Suba, Toxicity Evaluation of Pūrṇa Cantīrotaya Centūram, a Siddha Medicine in Wistar Rats. *International Scholarly Research Notices* 2015, 1–10.
- Chitra et al. 2015b*: B. Chitra/R. S. Ramaswamy/R. Shakila, Characterisation of a Siddha Drug (Pūrṇa Cantīrotaya Centūram). An Approach to Standardisation. *International Journal of Pharma and Bio Sciences* 6.1, 2015, 566–576.
- Coulter 2016*: M. A. Coulter, Minamata Convention on Mercury. *International Legal Materials* 55.3, 2016, 582–616.
- Dethlefsen et al. 2007*: L. Dethlefsen/M. McFall-Ngai/D. A. Relman, An Ecological and Evolutionary Perspective on Human-Microbe Mutualism and Disease. *Nature* 449.7164, 2007, 811–818.
- Deshpande 2015*: V. Deshpande, Science Congress Lauds ‘Feats’ of Ancient India. *The Hindu*, last updated 04.01.2015, <<https://www.thehindu.com/news/national/science-congress-lauds-feats-of-ancient-india/article6754106.ece>> (last access 04.12.2019).
- Dolphijn/Van der Tuin 2012*: R. Dolphijn/I. Van der Tuin, *New Materialism. Interviews & Cartographies* (Ann Arbor 2012).
- Doshi et al. 2019*: M. Doshi/R. A. Annigeri/P. C. Kowdle/B. Subba Rao/M. Varman, Membranous Nephropathy Due to Chronic Mercury Poisoning from Traditional Indian Medicines. Report of Five Cases. *Clinical Kidney Journal* 12.2, 2019, 239–244.

- Driscoll et al. 2013*: C. T. Driscoll/R. P. Mason/H. M. Chan/D. J. Jacob/N. Pirrone, Mercury as a Global Pollutant. Sources, Pathways, and Effects. *Environmental Science & Technology* 47.10, 2013, 4967–4983.
- Eisthen/Theis 2016*: H. L. Eisthen/K. R. Theis, Animal – Microbe Interactions and the Evolution of Nervous Systems. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 371.1685, 2016, DOI.org/10.1098/rstb.2015.0052.
- Ekino et al. 2007*: S. Ekino/M. Susa/T. Ninomiya/K. Imamura/T. Kitamura, Minamata Disease Revisited. An Update on the Acute and Chronic Manifestations of Methyl Mercury Poisoning. *Journal of the Neurological Sciences* 262.1, 2007, 131–144.
- Espahangizi/Orland 2014*: K. Espahangizi/B. Orland, Pseudo-Smaragde, Flussmittel und bewegte Stoffe. Überlegungen zu einer Wissensgeschichte der materiellen Welt. In: K. Espahangizi/B. Orland (eds.), *Stoffe in Bewegung. Beiträge zu einer Wissensgeschichte der materiellen Welt (Zürich 2014)* 11–35.
- Evers et al. 2016*: D. C. Evers/S. E. Keane/N. Basu/D. Buck, Evaluating the Effectiveness of the Minamata Convention on Mercury. Principles and Recommendations for Next Steps. *Science of The Total Environment* 569/570, 2016, 888–903.
- Gibson 1979*: J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston 1979).
- Gnanashanmugam et al. 2018*: G. Gnanashanmugam/R. Balakrishnan/S. P. Somasundaram/N. Parimalam/P. Rajmohan/M. B. Pranesh, Mercury Toxicity Following Unauthorised Siddha Medicine Intake – A Mimicker of Acquired Neuromyotonia – Report of 32 Cases. *Annals of Indian Academy of Neurology* 21.1, 2018, 49–56.
- Gerke 2013*: B. Gerke, Mercury in Ayurveda and Tibetan Medicine. Special Issue, *Asian Medicine. Tradition and Modernity* 8.1, 2013.
- Gerke 2015*: B. Gerke, Biographies and Knowledge Transmission of Mercury Processing in Twentieth Century Tibet. *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 69.4, 2015, 867–899.
- Hahn/Soentgen 2011*: H. P. Hahn/J. Soentgen, Acknowledging Substances. Looking at the Hidden Side of the Material World. *Philosophy & Technology* 24.1, 2011, 19–33.
- Hardenberg et al. 2017*: R. Hardenberg/M. Bartelheim/J. Staecker, The ‘Resource Turn’. A Sociocultural Perspective on Resources. In: A. Scholz/M. Bartelheim/R. Hardenberg/J. Staecker (eds.), *ResourceCultures. Sociocultural Dynamics and the Use of Resources – Theories, Methods, Perspectives. RessourcenKulturen* 5 (Tübingen 2017) 13–24.
- Haraway 2008*: D. J. Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis 2008).
- Hardon/Sanabria 2017*: A. Hardon/E. Sanabria, Fluid Drugs. Revisiting the Anthropology of Pharmaceuticals. *Annual Review of Anthropology* 46.1, 2017, 117–32.
- Hsu 2010*: E. Hsu, Plants in Medical Practice and Common Sense. On the Interface of Ethnobotany and Medical Anthropology. In: E. Hsu/S. Harris (eds.), *Plants, Health and Healing. On the Interface of Ethnobotany and Medical Anthropology* (Oxford 2010) 1–48.
- Hylander/Meili 2003*: L. D. Hylander/M. Meili, 500 Years of Mercury Production. Global Annual Inventory by Region until 2000 and Associated Emissions. *The Science of the Total Environment* 304.1–3, 2003, 13–27.
- Koner 2019*: R. Koner, The Memorandum Submitted to the Prime Minister through the Governors of Different States, last updated 15.08.2019, <<http://marchforscience.in>> (last access 27.11.2019).
- Ingold 2007*: T. Ingold, Materials against Materiality. *Archaeological Dialogues* 14.1, 2007, 1–16.
- Isha Foundation 2017*: Isha Foundation, Rasa Vaidya, last updated 05.12.2018, <<https://isha.sadhguru.org/us/en/sadhguru/mystic/rasa-vaidya>> (last access 07.11.2019).

- Kannan et al. 2018*: N. Kannan/S. Shanmuga Sundar/S. Balaji/A. Amuthan/N. V. Anil Kumar/N. Balasubramanian, Physiochemical Characterisation and Cytotoxicity Evaluation of Mercury-Based Formulation for the Development of Anticancer Therapeutics. *PLOS ONE* 13.4, 2018, e0195800.
- Kern et al. 2016*: J. K. Kern/D. A. Geier/L. K. Sykes/B. E. Haley/M. R. Geier, The Relationship between Mercury and Autism. A Comprehensive Review and Discussion. *Journal of Trace Elements in Medicine and Biology* 37, 2016, 8–24.
- Kirksey/Helmreich 2010*: S. E. Kirksey/S. Helmreich, The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology* 25.4, 2010, 545–576.
- Kohn 2013*: E. Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human* (Berkeley 2013).
- Kumar 2017*: S. Kumar, Critics Assail India's Attempt to 'Validate' Folk Remedy. *Science* 355.6328, 2017, 898–898.
- Latour 1993*: B. Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge 1993).
- Latour 2005*: B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory* (New York 2005).
- Liu et al. 2008*: J. Liu/J.-Z. Shi/L.-M. Yu/R. A. Goyer/M. P. Waalkes, Mercury in Traditional Medicines. Is Cinnabar Toxicologically Similar to Common Mercurials? *Experimental Biology and Medicine* 233.7, 2008, 810–817.
- Mackey et al. 2014*: T. K. Mackey/J. T. Contreras/B. A. Liang, The Minamata Convention on Mercury. Attempting to Address the Global Controversy of Dental Amalgam Use and Mercury Waste Disposal. *Science of The Total Environment* 472, 2014, 125–129.
- Murphy 2019*: B. J. Murphy, Not So New Materialism. Homeostasis Revisited. *Configurations* 27.1, 2019, 1–36.
- Nanda 2016*: M. Nanda, *Science in Saffron. Skeptical Essays on History of Science* (New Delhi 2016).
- Niewöhner/Lock 2018*: J. Niewöhner/M. Lock, Situating Local Biologies. *Anthropological Perspectives on Environment/Human Entanglements. BioSocieties* 13.4, 2018, 681–697.
- O'Shea 1990*: J. G. O'Shea, 'Two Minutes with Venus, Two Years with Mercury'. Mercury as an Antisyphilitic Chemotherapeutic Agent. *Journal of the Royal Society of Medicine* 83.6, 1990, 392–395.
- Ranga et al. 2004*: R. S. Ranga/R. Girija/M. Nur-e-alam/S. Sathishkumar/M. A. Akbarsha/S. Thirugnanam/J. Rohr/M. M. Ahmed/D. Chendil, Rasagenthi Lehyam (RL) a Novel Complementary and Alternative Medicine for Prostate Cancer. *Cancer Chemotherapy and Pharmacology* 54.1, 2004, 7–15.
- Rudra et al. 2017*: S. Rudra/A. Kalra/A. Kumar/W. Joe, Utilisation of Alternative Systems of Medicine as Health Care Services in India. Evidence on AYUSH Care from NSS 2014. *PLoS ONE* 12.5., e0176916.
- Sakamoto et al. 2018*: M. Sakamoto/M. Nakamura/K. Murata, Mercury as a Global Pollutant and Mercury Exposure Assessment and Health Effects. *Nihon Eiseigaku Zasshi. Japanese Journal of Hygiene* 73.3, 2018, 258–264.
- Saper et al. 2004*: R. B. Saper/S. N. Kales/J. Paquin/M. J. Burns/D. M. Eisenberg/R. B. Davis/R. S. Phillips, Heavy Metal Content of Ayurvedic Herbal Medicine Products. *JAMA* 292.23, 2004, 2868–2873.
- Saper et al. 2008*: R. B. Saper/R. S. Phillips/A. Sehgal/N. Khouri/R. B. Davis/J. Paquin/V. Thuppil/S. N. Kales, Lead, Mercury, and Arsenic in US- and Indian-Manufactured Ayurvedic Medicines Sold via the Internet. *JAMA* 300.8, 2008, 915–923.
- Sébastien 2015*: B. Sébastia, Preserving Identity or Promoting Safety? The Issue of Mercury in Siddha Medicine. A Brake on the Crossing of Frontiers. *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 69.4, 2015, 933–969.
- Sieler 2015*: R. Sieler, *Lethal Spots, Vital Secrets. Medicine and Martial Arts in South India* (New York 2015).

- Sieler in press*: R. Sieler, Mercurial Medicines. Unraveling the Significance of Mercury in Contemporary Siddha Medicine. *Asian Medicine. Tradition and Modernity* (in press).
- Subbarayappa 2001*: B. V. Subbarayappa, Siddha Medicine. *Medicine and Life Sciences in India*. In: B. V. Subbarayappa (ed.), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization IV.2* (New Delhi 2017) 427–451.
- Sujatha 2009*: V. Sujatha, The Patient as a Knower. Principle and Practice in Siddha Medicine. *Economic and Political Weekly* 44.16, 2009, 7–8.
- The Hindu 2019*: The Hindu, ‘India March for Science’ Organised to Seek more Funding for Research, last updated 11.08.2019, <<https://www.thehindu.com/news/cities/bangalore/india-march-for-science-organised-to-see-more-funding-for-research/article28979814.ece>> (last access 07.11.2019).
- Tsing 2015*: A. L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* (Princeton 2015).
- UNEP 2013*: United Nations Environment Programme, Minamata Convention on Mercury. Text and Annexes 2013, <<http://mercuryconvention.org/Convention/Text/tabid/3426/language/en-US/Default.aspx>> (last access 05.11.2020).
- Vardhan 2018a*: H. Vardhan, Grateful to PM Modiji and the Cabinet for approving the #MinamataConventiononMercury, last updated 07.02.2018, <<https://twitter.com/drharshvardhan/status/961268765420859392>> (last access 07.11.2019).
- Vardhan 2018b*: H. Vardhan, India ratifies #MinamataConventiononMercury, last updated 07.02.2018, <<https://twitter.com/drharshvardhan/status/961262932867928064>> (last access 07.11.2019).
- Vasudev 2018*: J. Vasudev, Responsible usage of #mercury for medicinal and yogic purposes must be allowed, last updated 08.02.2018, <<https://twitter.com/sadhgurujuv/status/961530075156901888>> (last access 07.11.2019).
- Weiss 2009*: R. S. Weiss, *Recipes for Immortality. Healing, Religion, and Community in South India* (New York 2009).
- Wessel 2017*: L. Wessel, Vaccine Myths. *Science* 356.6336, 2017, 368–372.
- White 1996*: D. G. White, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India* (Chicago 1996).
- WHO 2017*: WHO, Mercury and Health, last updated 06.12.2019, <<https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mercury-and-health>> (last access 06.12.2019).
- Wujastyk 2015a*: D. Wujastyk, Histories of Mercury in Medicine across Asia and Beyond. *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 69.4, 2015, 819–830.
- Wujastyk 2015b*: D. Wujastyk, Mercury as an Antisyphilitic in Ayurvedic Medicine. *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 69.4, 2015, 1043–1067.





## RESSOURCENKULTUREN 13

# EXPLORING RESOURCES

This book presents case studies of the SFB 1070 RESOURCECULTURES, which use an extended resource definition. Resources are analysed as contingent means to construct, sustain and alter social relations, units and identities. Accordingly, resources are seen as means of social practices of actors that depend on cultural and social appropriation and valuation. They constitute ResourceCultures.

The contributions cover the topics of cross-sectional working groups and conferences that shaped the interdisciplinary collaboration on cultural, spatial and temporal dimensions of resources and ResourceCultures.



SFB 1070  
RESSOURCENKULTUREN

ISBN 978-3-947251-32-2

TÜBINGEN  
UNIVERSITY  
PRESS 

The logo for Tübingen University Press, featuring the text 'TÜBINGEN UNIVERSITY PRESS' in a white, sans-serif font, followed by a stylized white feather icon.