

Jörn Staecker/Matthias Toplak/
Tobias Schade

Multimodalität in der Archäologie – Überlegungen zum Einbezug von Kommunikationstheorien in die Archäologie anhand von drei Fallbeispielen

Abstract

The multimodal perception of one's environment is the formative element for the holistic experience of reality of every human being. One of the main problems within archaeology is the fact that this central aspect of human existence can be grasped only in small fragments. Our picture of past realities as derived from archaeological findings and features is a perspective that is entirely dependent on hard facts. The massively emotionalized multimodality of the perception of reality is often excluded or not part of the archaeological interpretation. This paper illustrates the limits of a multimodal perspective within Medieval archaeology as well as its potential, because a closer examination shows that there are a number of possible approaches. Using three case studies – the dualism between grave and funeral ceremony, the multimodal information content of Gotlandic grave monuments, and the symbol of the ›ship‹ as means as well as medium of communication – the present paper discusses the issue of multimodality within archaeology, bringing the importance of ›perception‹ into sharper focus. In this way, a multimodal perspective permits new – or different – perspectives on graves and funeral rituals which incorporate various factors of perception and exceed the conventional analysis based on data. In

the case of grave monuments, a complex linkage can be demonstrated between several factors, such as observation, perception, knowledge, location as well as multimodal factors which can only partially be reconstructed. The analysis of the early medieval ship as symbol reveals that material culture could indicate the potential for communication in the past as well as in modern times, with key factors being the perspective and its associated multimodal factors.

Die multimodale Wahrnehmung der Umgebung ist das prägende Element des holistischen Erlebens der Lebensrealität eines jeden Menschen. Die Archäologie steht vor dem Problem, diesen zentralen Aspekt menschlicher Existenz zu meist nur in Ausschnitten fassen zu können, so dass häufig von archäologischen Funden und Befunden ausgehend nur eine faktenbasierte Perspektive geschaffen wird. Die enorme emotionalisierte Multidimensionalität einer Wahrnehmung vergangener Lebenswelten wird häufig ausgeblendet bzw. nicht in die archäologische Interpretation mit einbezogen. In diesem Artikel sollen daher zum einen die Begrenzungen einer Multimodalitäts-Perspektive innerhalb der Archäologie des Mittelalters als auch deren Potenzial aufgezeigt werden, so ergeben sich bei genauerer Betrachtung eine Reihe von Anknüpfungspunkten. Anhand von drei Fallstudien – dem Dualismus zwischen Grab und Bestattungszeremonie, der multimodalen Aussagemöglichkeit von gotländischen Grabmonumenten und dem Symbol ›Schiff‹ als Kommunikationsmittel und -medium – wird das Problem der Multimodalität in der Archäologie diskutiert und die Bedeutung des Aspektes ›Wahrnehmung‹ deutlicher in den Fokus gestellt. So ermöglicht die Multimodalitäts-Perspektive einen neuen bzw. anderen Blick auf Gräber und Grabrituale, der verschiedenste Faktoren der Wahrnehmung mit einbezieht und damit weit über die bisherigen datenbasierten Analysen hinausgehen kann. Bei den Grabmonumenten zeigt sich eine komplexe Verflechtung der Faktoren Betrachtung, Wahrnehmung, Kenntnisstand, Aufstellungsort und nur noch rekonstruierbaren multimodalen Faktoren. Das frühmittelalterliche Schiff als Symbol macht deutlich, dass materielle Kultur ein Kommunikationspotenzial in historischer Zeit und in der Moderne aufzeigen kann; die jeweilige Perspektive ist hierbei entscheidend und hängt unmittelbar mit der Multimodalität zusammen.

Matthias Toplak

Fallbeispiel 1: Multimodalität in Bestattungszeremonien und die Problematiken der archäologischen Aussagekraft

Das Konzept der perzeptuellen (vgl. SACHS-HOMBACH et al 2018) und semiotischen Multimodalität¹ berührt ein Grundproblem der Archäologie, nämlich die großteilige Beschränktheit der Aussagekraft archäologischer Quellen auf einen Ausschnitt der materiellen Welt:

Multimodale Kommunikation meint die Kombination unterschiedlicher Modalitäten im kommunikativen Kontext zum Zwecke der effizienteren Informationsvermittlung und intersubjektiven Verständigung (SACHS-HOMBACH et al 2018: 8).

Die perzeptuelle Ebene der vergangenen Lebenswirklichkeit – die Ansprache unterschiedlicher Wahrnehmungsmodi² durch einen Reiz oder eine Reizkonstellation – kann jedoch in den meisten Fällen nicht mehr über die archäologische Forschung erschlossen werden. Gerade diese Ebene als Interface im Netzwerk zwischen verschiedenen Akteuren oder Akteur/Materialität³ ist aber von maßgeblicher Bedeutung für das Verständnis des reziproken Wechselspiels zwischen perzeptueller Rezeption, semiotischer Performativität und Handlung bzw. Intention. Dies soll im Folgenden anhand der Gräberarchäologie mit einigen Fallbeispielen aus der skandinavischen Wikingerzeit aufgezeigt werden.

Das im archäologischen Befund fassbare Grab stellt nur ein starres und schemenhaftes Endresultat einer Reihe von verschiedenen, intentionalen wie zufälligen Auswahlkriterien und Prozessen dar (vgl. Abb. 1 in TOPLAK 2018a); eine heruntergebrochene Summe (bzw. eigentlich eine negative Summe) von objektiv und messbar wirkenden Faktoren wie Maße und Orientierung des Grabes, Anzahl und Lage der Beigaben, Geschlecht, Körperhöhe, skeletale Erhaltung und kulturelle Zuordnung des Bestatteten und anderen Daten. Eine Reihe dieser Faktoren, die vom Zeitpunkt des Schließens des Grabes bis zur archäologischen Ausgrabung auf den Befund eingewirkt haben – wie taphonomische Prozesse, Bioturbation, rezente Störungen durch Bodeneingriffe oder generelle Erhaltungsbedingungen – lassen sich zumeist im archäologischen Befund ablesen und weitestgehend rekonstruieren. Weniger deutlich fassbar sind dagegen die Handlungen und Aspekte, die während der eigentlichen Bestattung als hochdynamische und von einer Vielzahl multikausaler Einflüsse geprägte

¹ Zur Begriffsdefinition von »Multimodalität« vgl. zudem auch FRICKE 2008: 40-47 und BUCHER 2012: 54f.; einführend auch MEIER 2011 sowie Schneider & Stöckl zur Frage der Abgrenzung zur Multimedialität (SCHNEIDER/STÖCKL 2011).

² Klassischerweise die fünf perzeptuellen Modi visuell, auditiv, olfaktorisch, gustatorisch und taktil (vgl. SACHS-HOMBACH et al. 2018: 12-14).

³ Zur »Actor Network Theory« vgl. LATOUR 1996; 2005 sowie GELL 1992; 1998, zu Hodders Theorie des »entanglement« vgl. HODDER 2011; 2012, zum Konzept des »meshwork« vgl. INGOLD 2011: 63-94, zu Netzwerktheorien vgl. CLAßEN 2004, KNAPPETT 2011; 2013 oder COLLAR et al. 2015.

Zeremonie stattfanden und die konkrete Ausprägung des Grabes bestimmten (vgl. TOPLAK 2018a). Es lassen sich bspw. zwar die Artefakte fassen, die im Rahmen dieser Bestattungszeremonie ins Grab beigegeben wurden, aber etwaige Handlungen an oder mit diesen Artefakten, die keine nachweisbaren Spuren am Material hinterlassen haben, können nur vermutet werden (vgl. dazu ANDRÉN 1993: 49f.; JENNBERT 2006: 137; PRICE 2010: 149). Oftmals ist alleine die Aussage unsicher, ob die Grabbeigaben überhaupt aus dem Besitz des Bestatteten stammten (vgl. STAECKER 2009: 482f.), die konkrete Intention hinter ihrer Deponierung kann zumeist nur vermutet werden. Selbiges gilt für den Umgang mit dem Leichnam des Verstorbenen, besonders wenn aufgrund einer im archäologischen Befund abweichend erscheinenden Sonderbehandlung des Leichnams ein, auf dem heutigen christlich geprägten Verständnis von pietätvoller Totenfürsorge basierendes pejorativ-entwürdigendes ›deviant burial‹⁴ konstruiert wird, ohne dass die zugrunde liegenden Handlungen und die tatsächliche Intention erschlossen werden können. Ein literarisches Beispiel dafür liefert die in Snorri Sturlusons *Heimskringla* überlieferte *Hálfðanar saga svarta* (ADALBJARNARSON 1941: 84–93), der zufolge König Hálfðan nach seinem Tod aus Verehrung durch seine Untertanen zerstückelt und in mehreren Teilen bestattet wurde (Kap. 9). Eine nach heutiger Sichtweise pietätlose Behandlung des toten Körpers war als eine besondere Ehrbezeugung intendiert, würde ohne diesen Kontext im archäologischen Befund hingegen als ein Anzeichen für ein ›deviant burial‹ gewertet werden. Inwieweit diese primär literarische Schilderung aus einer im 13. Jh. verfassten Saga tatsächlich auf ein (wikingerzeitliches) historisches Ritual (oder ein einmaliges Ereignis) referiert, ist unklar. Die Passage zeigt jedoch eindrücklich die mögliche Diskrepanz zwischen tatsächlicher (ritueller) Handlung bzw. Intention der Handelnden und der Aussagekraft der archäologischen Befunde auf.⁵

Der gesamte Komplex von Ritualen im Rahmen der Bestattungszeremonie⁶ kann folglich archäologisch nur dann erfasst werden, wenn die Handlungen konkrete materielle Spuren hinterlassen haben. Jede Form von immateriellen Ritualen⁷ – Gesten, Gesänge, Tänze, Gebete u.ä. – oder perzeptuellen Reizen wie Gerüche oder Temperaturempfinden – bleibt damit der Archäologie verschlossen (vgl. dazu KYRIAKIDIS 2007b: 9f.), ebenso wie alle Handlungen mit materiellem Niederschlag, die von den, für die Bestattung Verantwortlichen nicht für das intentional konstruierte Bild des Grabes ausgewählt wurden und nach der konkreten Zeremonie wieder entfernt wurden. Beispiele dafür wären das Entfernen von Speiseresten und Keramik nach Totenmahlzeiten, von

⁴ Für Überblicke über die Forschungsdiskussion zu ›deviant burials‹ vgl. MURPHY 2008 und MÜLLER-SCHIEBEL 2013, sowie besonders ASPÖCK 2008; 2009 und GARDELA 2013; 2015; 2017, zu konkreten wikingerzeitlichen Fallstudien vgl. TOPLAK 2017; 2018b und die dort angeführte Literatur.

⁵ Zur Passage in der *Hálfðanar saga svarta* vgl. GARDELA 2016: 174f.

⁶ Zur Problematik der Erfassung und Interpretationen von Ritualen und Kulthandlungen vgl. KYRIAKIDIS 2007c.

⁷ Die Definition von ›Ritual‹ basiert hier auf Rappaport: »the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers« (RAPPAPOORT 1999: 24), das Konzept von Ritualen ist damit nicht zwangsläufig auch religiös konnotiert, vgl. dazu auch BELL 1997: 138–169 und KYRIAKIDIS 2007a.

Opfergaben, die nicht mit in das Grab gelangten, sondern anderweitig deponiert wurden, oder von rein symbolischen Beigaben, die gar nicht für die Bestattung vorgesehen waren, sondern nur während der Begräbniszeremonie Anwendung fanden, wie z.B. Statussymbole, die im Grab die Funktion des Verstorbenen aufzeigten und vor dem Verfüllen des Grabes an den Nachfolger übergeben wurden. Dies zeigt sich deutlich an einer Reihe von Fallbeispielen rezenten religiösen Brauchtums, die vor dem Hintergrund ihrer archäologischen Nachweisbarkeit untersucht wurden (vgl. dazu bspw. RANGER 2007; DIPPEL 2016 oder LAACK 2016). Dabei wird deutlich, dass ein Großteil der rituellen Handlungen wenig bis gar keine Spuren im Boden hinterlassen und die Deutung der archäologischen Befunde zumeist nur geringe Ausschnitte erfassen kann und oftmals sehr spekulativ bleibt.

Trotz der geringen bzw. problematischen Nachweisbarkeit von Ritualen und zeremoniellen Handlungen ist jedoch ohne jeden Zweifel davon auszugehen, dass diese vermutlich für jede Kultur einen unverzichtbaren Teil des Bestattungsvorganges darstellten. Schlaglichtartige Einblicke in den Facettenreichtum von Ritualen im Rahmen von Begräbniszeremonien zeigen eine Reihe von Bestattungen aus der skandinavischen Wikingerzeit.

Die berühmte Schiffsbestattung von Oseberg, am Oslofjord in Norwegen,⁸ scheint über einen längeren Zeitraum offen gestanden zu haben, so dass von lang andauernden und mehrstufigen Bestattungsriten auszugehen ist, und dann erst nach mehreren Monaten in großer Hast – oder in einer bestimmten Zeremonie, die im archäologischen Befund große Hast und nachlässige Handlungen suggeriert – verschlossen und gänzlich überhügelt worden zu sein (vgl. PRICE 2010: 138f.). Auch das vendelzeitliche Bootsgrab 8 von Valsgårde (vgl. ARWIDSSON 1954) wurde möglicherweise über einen längeren Zeitraum offengelassen (vgl. HERSCHEID 2001: 71; HALL 2016: 446), so dass wie im Fall von Oseberg von einer längeren Kontinuität von Ritualen am oder im offenen Grab ausgegangen werden kann. In dem Bootsgrab lag zudem ein Spielbrett, bei dem die Spielsteine in einer offenen Spielsituation arrangiert waren. Entweder war das Arrangement der Spielsteine zufällig zusammengesetzt und spiegelt nur die Vorstellungen von einem Weiterleben des Toten im Jenseits wider, oder die Position der Spielsteine entstand durch ein tatsächliches Spielen und ist Ergebnis eines ansonsten nicht fassbaren Begräbnisrituales am oder im offenen Grab (vgl. HALL 2016: 44) – möglicherweise auch erst Monate nach der eigentlichen Bestattung. Deutlich öfter nachweisbar sind dagegen bspw. Totenmahlzeiten am offenen Grab, die durch Speisereste, Keramikscherben, Holzkohle oder Ascheschichten in den Gräbern,⁹ in der Schüttung oder im Umkreis der Gräber (vgl. dazu bspw. NAUM 2015: 77) erfasst werden können. Ähnliches gilt für die Opferung bzw. Schlachtung von Tieren, die aller Wahrscheinlichkeit nach im Rahmen des Bestattungsrituales unmittelbar am (oder sogar

⁸ Zu Oseberg vgl. BRØGGER et al. 1917; 1920; 1928, CHRISTENSEN et al. 1992, sowie NORDSTRÖM 2007: 250-365 zur Forschungsgeschichte.

⁹ Vgl. HAMILAKIS 1998 oder HÄRKE 2003: 116; für konkrete Beispiele vgl. RUNDKVIST 2001: 85, THUNMARK-NYLÉN 2006: 590f. oder TOPLAK 2016: 160f.

im (vgl. PRICE 2014: 186-188)) Grab stattgefunden haben wird (vgl. ARWIDSSON 1989: 145-148; THUNMARK-NYLÉN 2006: 588f.), ebenso wie die Hinrichtung oder Opferung von Menschen (vgl. JENSEN 2016). Auch apotropäische Aspekte, bei denen aufgrund einer kulturell-religiös verankerten Totenfurcht besondere Maßnahmen gegen eine befürchtete Wiederkehr oder einen anderen schädigenden Einfluss des Toten vorgenommen wurden, lassen sich unter Vorbehalt (vgl. TOPLAK 2017) im archäologischen Befund als materielle Folge von abstrakten Handlungen und Ritualen fassen.¹⁰ Ausgehend von diesen Hinweisen auf multidimensionale, hochkomplexe und lang andauernde Bestattungszeremonien formulierte N. Price den Gedanken, dass im Rahmen von besonders aufwändigen Bestattungen möglicherweise nicht nur feste Rituale im Sinne von tradierten Handlungsabläufen durchgeführt wurden, sondern auch ganz konkrete mythologisch-kosmologische Überlieferungen dramaturgisch inszeniert worden sein können: »[...] I would like to suggest here that these funerals did not consist simply of ›rituals‹ [...] but that they in fact specifically represented the performance of stories« (PRICE 2010: 137).¹¹

Was der objektiven Auswertung des archäologischen Befundes dieser Beispiele jedoch verschlossen bleibt, ist die perzeptionistische Komponente, das konkrete, subjektive Erleben der Rituale durch die an der Bestattungszeremonie Beteiligten. Erst durch die Kombination visueller, auditiver, olfaktorischer und möglicherweise auch sensitiver Reize als multimodale Perzeption des Erlebten entsteht eine holistische Wahrnehmung¹² der Realität, durch die sich die Bedeutungen der Zeremonien möglicherweise um relevante Nuancen verschiebt: »Meaning is multiplicative rather than additive« (BALDRY/THIBAUT 2005: 21; vgl. dazu auch IEDEMA 2003; BUCHER 2011: 124; 2012: 58f.). Ein eindrückliches und dennoch nicht holistisches Beispiel zeigt sich mit der berühmten Beschreibung der Brandbestattung eines Rus-Häuptlings durch den arabischen Diplomaten Aḥmad ibn Faḍlān aus dem ersten Viertel des 10. Jh.¹³ Ibn Faḍlān war als Gesandter zu den Wolgabulgaren gereist und hatte dort an der prunkvollen Bestattung eines Anführers der aus Skandinavien stammenden Rus teilgenommen, die er detailreich in seinem Reisebericht beschreibt.¹⁴ Sein, für die Forschung unschätzbar wertvoller Augenzeugenbericht überliefert Aspekte der Bestattungszeremonie, die zwar in vielen Bereichen mit den archäologischen Befunden zu Bestattungssitten der skandinavischen Wikingerzeit übereinstimmen (vgl. PRICE 2010: 133), aber weit über die archäologisch nachweisbaren Bereiche hinausgehen. So schildert ibn Faḍlān – neben komplexen Ritualen und Opferzeremonien – die rituelle mehrfache Vergewaltigung und anschließende Tötung einer Sklavin, deren Schreie durch lärmendes Waffenzusammenschlagen der anwesenden Männer übertönt wird (LUNDE/STONE 2012:

¹⁰ Dazu TOPLAK 2006: 307-311; 2017 und die dort angeführte Literatur.

¹¹ Dazu auch PRICE 2012a; 2012b; 2014 sowie PRICE/MORTIMER 2014.

¹² Vgl. dazu das Konzept der ›semantischen Multiplikation‹ (FEI 2004: 239), vgl. dazu BUCHER 2011: 126f.

¹³ Zu ibn Faḍlān vgl. RICHTER-BERNBURG 2000 sowie PRICE 2010: 131f. und die dort angeführte Literatur.

¹⁴ Zur englischen Übersetzung vgl. LUNDE/STONE 2012.

53), wodurch eine doppelte und sich kontrastierende diskursive Ebene der modalen (auditiv/auditiven und auditiv/visuellen) Perzeption entsteht.¹⁵ Menschenopfer bzw. Totenfolge (vgl. dazu STEUER 2007) sind aus einigen Gräbern¹⁶ der skandinavischen Wikingerzeit bekannt. Der Schilderung bei ibn Faḍlān folgend, wurde die Sklavin allerdings stranguliert und durch Messerstiche in den Oberkörper getötet (vgl. LUNDE/STONE 2012: 53), anders als die zuvor angeführten archäologischen Beispiele, bei denen die Männer in allen Fällen enthauptet worden waren. Ihr gewaltsamer Tod wäre im archäologischen Befund vermutlich nicht oder nur in Folge einer intensiven anthropologischen Untersuchung erkannt worden. Damit stellt sich die Frage, ob nicht auch in vielen anderen, vorher unverdächtigen, da wie reguläre Bestattungen wirkenden Doppelgräbern eines der Individuen auf eine Weise getötet wurde, die kaum Spuren am Knochenmaterial hinterlässt und damit relevante Aspekte bzw. Folgen von rituellen Handlungen der archäologischen Auswertung entgehen. Es erscheint damit sinnvoll, die traditionelle Sichtweise auf Doppel- oder Mehrfachbestattungen generell kritischer zu hinterfragen und in Einzelfällen zu re-evaluieren. Der nüchterne, objektive archäologische Befund vermittelt nicht die Dramatik der multidimensionalen und multimodalen Inszenierung und Rezeption dieser Handlungen, wie sie bei ibn Faḍlāns Schilderung deutlich subjektiver und emotional intensiver fassbar wird. Dabei referiert ibn Faḍlān mit Ausnahme der Erwähnung, dass der Tote nach zehn Tagen in einem provisorischen Grab aufgrund der Kälte noch nicht zu stinken begonnen hatte (vgl. LUNDE/STONE 2012: 51) sowie dem Gefühl der zunehmenden Hitze des Scheiterhaufens (vgl. LUNDE/STONE 2012: 53), nur auf visuelle und auditive Perzeptionen. Olfaktori-sche Aspekte wie der Gestank von Blut und Innereien der geschlachteten Tiere oder dem verbrennenden Fleisch auf dem Scheiterhaufen und die gustatori-sche Perzeption des, als rituell bedeutsam beschriebenen Alkoholkonsums fehlen in seinem Bericht. Dennoch lässt sich aus ibn Faḍlāns Bericht der exzessiven und multidimensionalen Begräbniszeremonie – Schlachtungen von Opfertieren, Alkoholkonsum, sexuelle Handlungen, Menschenopfer, Kremierung des Totenschiffes sowie eine Reihe weiterer ritueller Handlungen – eine multimodale Reizüberflutung¹⁷ rekonstruieren; die Paniklaute und das Todesröcheln der Opfertiere, der Lärm der waffenschlagenden Männer, die Angst- und Schmerzensschreie der Sklavin, Musik und Gesang, der omnipräsente Geruch nach Blut, Innereien, verbranntem Holz und Fleisch und Alkohol, die Hitze des Scheiterhaufens und der Alkoholrausch, die Panik der Tiere, die Erregung der

¹⁵ Vgl. dazu die aus der Kommunikationsforschung stammende Frage nach der hierarchischen Rezeption von Multimodalität und die ›Salience-Theorie‹, nach der auffallende Elemente des Rezeptionsgegenstandes den Aneignungsprozess steuern, dazu ITTI/KOCH 2000 und BUCHER 2011: 143.

¹⁶ Dabei handelt es sich allerdings im Kontrast zu ibn Faḍlāns Schilderung zumeist um Männer, bspw. in dem Grabhügel A 29 von Bollstanäs, Uppland, Schweden (vgl. HEMMENSORFF 1984), im Grab A 129 des sog. ›Älsmannen‹ in Birka, Uppland, Schweden (HOLMQUIST OLAUSSON 1990), in Grab 55 von Lejre, Sjælland, Dänemark (ANDERSEN 1995) oder in Grab F von Kumle Høje, Langeland, Dänemark (KJÆR KRISTENSEN/BENNIKE 2001), vgl. zu den beiden dänischen Beispielen auch SKAARUP 1989.

¹⁷ Vgl. dazu SIMNER et al. 2006 sowie SACHS-HOMBACH et al. 2018: 13. Vgl. dazu auch die Überlegungen zu komplexen Multimodalitäten als ›multimodale Phänomene‹ (MITCHELL 2005; RAJEWSKY 2005).

Zuschauer, und nicht zu vergessen der visuelle Aspekt der in Blut getauchten Szene, möglicherweise nur erhellt durch Fackelschein oder den Vollmond bei nächtlichen Bestattungszeremonien. Der Faktor ›Licht‹ spielte bei jeder Art von Zeremonien sicherlich eine besondere Rolle, sei es durch die Nutzung natürlicher Lichtquellen – Sonnenschein, Vollmond oder das Zwielflicht der Dämmerung – oder durch künstliche Lichtquellen wie Fackeln, Kerzen oder große Feuer, die eine vollkommen andere Atmosphäre generieren, und die archäologisch nur noch in den seltensten Fällen – durch Brandhorizonte abseits von Scheiterhaufen oder durch verkohltes Holz – fassbar ist. Dass Bestattungen nicht zwangsläufig bei Tageslicht stattgefunden haben müssen, zeigt der Bericht bei Leon Diakonus über die nächtlichen Bestattungsriten von Rus-Kriegern (vgl. DAVIDSON 1972: 25). N. Price konstatiert ausgehend von ibn Fadlāns Schilderung zu dem objektiven, nüchternen archäologischen Befund des Schiffgrabes von Oseberg:

The graceful lines of the Oseberg ship as it is currently displayed in Oslo belie the fact that at the time of burial it must have been dripping with blood. How did the animals react after the first of their number was killed? It is not difficult to imagine the noise, to visualise the gore covering ship, objects and onlookers, and to scent the blood and offal (PRICE 2010: 136).

Der archäologische Befund von Gräbern und anderen Ritualplätzen ermöglicht immer nur einen eingeschränkten und oftmals ambivalenten Einblick in die zugrunde liegenden Handlungswelten und immaterielle Aspekte, Handlungen und Zeremonien können – wie der Bericht von ibn Fadlān zeigt – zu großen Teilen gar nicht erschlossen werden. Trotz des oftmals steril wirkenden und auf harte Daten reduzierbaren Befundes muss – neben Aspekten wie Erhaltungsbedingungen und im Fall von Gräbern auch einer intentionalen Auswahl von Daten¹⁸ – immer berücksichtigt werden, dass die Lebenswirklichkeit vergangener Gesellschaften besonders bei zeremoniellen Handlungen wie Bestattungen geprägt war von einer multimodalen Perzeption unterschiedlichster und teils sicherlich auch widersprüchlicher Eindrücke, die erst in ihrer Gesamtheit die konkrete Realität konstituieren.

Das Konzept von perzeptueller Multimodalität und die dahinterliegenden Multimodalitäts- und Kommunikationstheorien ermöglichen im Rahmen der Gräber- und Ritualforschung zwar keine konkrete, neue Methodik, um immaterielle Handlungen oder die immateriellen Hintergründe für die konkrete materielle Ausprägung im archäologischen Befund kenntlich zu machen; die Archäologie ist in diesem Fall auf ethnografische oder historische Überlieferungen angewiesen.¹⁹ Die Diskussion lenkt aber den Blick auf einen zentralen und subjektiv wie emotional geprägten Aspekt einer Wahrnehmung der Realität, der gerade in den datenbasierten Forschungsfeldern wie der Archäologie oftmals außer Acht gelassen wird. Daher kann alleine bereits die Diskussion und ›Perzeption‹ des Konzeptes von perzeptueller Multimodalität in der

¹⁸ Zum Konzept von ›funktionalen‹ und ›intentionalen‹ Daten vgl. HÄRKE 1993; 1994.

¹⁹ Vgl. dazu auch MCCAULEY/LAWSON 2007 sowie FOGELIN 2007; HASTORF 2007 und MARCUS 2007 zur Nutzung von ›ethnohistory‹ in der archäologischen Ritualforschung.

Archäologie – und dabei besonders bei der Erforschung von Ritualen und Zeremonien – zu neuen Blick- und Herangehensweisen verhelfen, über die eine zumindest interpretative holistische Erschließung vergangener Lebenswelten ermöglicht wird.

Jörn Staecker

Fallbeispiel 2: Gotlands Grabmonumente als Ausdrucksform einer materialisierten Multimodalität

Für den Archäologen ist der Begriff Multimodalität nicht einfach zu hantieren, da nur in seltenen Fällen die Komplexität von Handlung, Wahrnehmung (haptisch und olfaktorisch), Inszenierung (u.a. Rituale) und Materialisierung erfasst werden kann (zur weiteren Diskussion sei auf den Aufsatz von SACHS-HOMBACH et al. 2018 verwiesen). Zumeist schweigen die Objekte, wir können nur Spekulationen in Bezug auf ihre Anwendung, Integration in Handlungen und unterschiedlichen Bedeutungsebenen vornehmen. Im Fall der Archäologie des Mittelalters, die sich intensiv mit der Existenz von schriftlichen Quellen und materieller Kultur auseinandersetzt, trifft man immer wieder auf das Zusammenspiel von Schrift und Bild, die semiotische Multimodalität stellt somit einen wichtigen Aspekt der Disziplin dar, beide Darstellungsformen ergänzen bzw. widersprechen sich, es erfolgt ein kontinuierlicher Diskurs. Schwieriger wird es in Bezug auf die perzeptuelle Multimodalität, die visuellen und z.T. auch auditiven, in einigen Fällen sogar die olfaktorischen Wahrnehmungen können angenommen werden, sie sind aber nicht konkret belegbar. Das Tuscheln im Kirchenraum, die Mischung des Geruchs von Weihrauch, feuchtem Kalk und verwesenden Leichen, die Handlungen des Priesters und die Objekte im Raum waren einmal Bestandteile einer multimodalen Reizkonstellation, aber sie sind für uns heute nicht mehr nachweisbar bzw. sie verbleiben spekulativ. Daher wird der folgende Artikel am ehesten den Ansprüchen einer semiotischen Multimodalität gerecht und kann das Potenzial aufweisen, welches die Archäologie in diesem Bereich besitzt. Eine Objektgruppe, die sich hier für eine Studie anbietet, da sie eine relative Fülle an Informationen bietet, sind die Runensteine der Wikingerzeit und die Grabmonumente des skandinavischen Hoch- und Spätmittelalters. Diese Objekte wurden sowohl im öffentlichen Raum, d.h. an Wegkreuzungen, Brücken oder anderen markanten Orten aufgestellt als auch im sakralen Raum, d.h. in der Kirche oder auch auf dem Friedhof. Sie treten in Form von Markierungs- oder Demonstrationszeichen bzw. als Grabplatten und -kisten auf. Der Fokus dieser Untersuchung liegt auf der schwedischen Insel Gotland, der Verfasser hat mehrere Untersuchungen zu den mittelalterlichen Grabmonumenten vorgenommen, die aber bisher noch nicht unter dem

perzeptuellen Multimodalitäts-Aspekt behandelt worden sind (vgl. STAECKER 1999; 2004; 2007).

Über lange Zeit wurde den Runensteinen und Grabmonumenten nur wenig Beachtung geschenkt, man hielt sie für standardisierte Objekte, welche nur wenig Informationen liefern konnten. Erst in den letzten zwanzig Jahren hat die Forschung das Material neu entdeckt und zwar unter unterschiedlichen Aspekten, wie z.B. dem ursprünglichen Aufstellungsort, der Identitätsmarkierung, der Glaubens- bzw. Konfessionszugehörigkeit oder auch der Integration von Form, Sprache und Bild (vgl. ANDRÉN 2000; BRINK 2002; JOHANSEN 1997; KLOS 2009; LAGER 2002; STAECKER 2008; 2010; 2014; ZACHRISSON 1994; 1998). Letzterer Aspekt wurde in Bezug auf die wikingerzeitlichen Runensteine in ersten Studien ansatzweise untersucht (vgl. ANDRÉN 2000; STAECKER 2008; 2010), hier zeigte sich ein Zusammenhang von Form (d.h. die Nutzung der Dreidimensionalität), Bildschaffung (in Gestalt von Schlagen oder anderen Motiven) und Textintegration (die bewusste Auswahl und Platzierung). Der Text wurde nicht wahllos, wie noch im Frühmittelalter geschehen, auf den Stein in linearer Form ohne Rücksichtnahme auf die Orthographie bzw. die (Sinn-)Bedeutung der einzelnen Wörter eingemeißelt, sondern in seiner Platzierung sehr exakt angeordnet, man überließ nichts dem Zufall. Zum Beispiel setzte man das Wort ›König‹ auf der Spitze eines Runensteins ein, die Ordnungsfolge wurde vorher bestimmt und genau eingehalten (vgl. STAECKER 2014). Es gab regelrechte Handwerkerschulen, die ihr Können in Form einer Komposition der verschiedenen Faktoren zur Schau stellten und den Betrachter in Bezug auf sein Niveau beim Lesen und Verstehen herausforderten (vgl. AXELSON 1993; STAECKER 2008; THOMPSON 1975). Dieser integrative oder auch assoziative Kontext der drei Faktoren Form-Bild-Schrift ermöglicht es uns, ein wesentlich besseres Verständnis von einer Zeit zu erhalten, die stark von einer noch vorherrschenden Oralität und einem Verständnis für Zusammenhänge geprägt war, Wörter, Bilder und Formen stellten eine Einheit bzw. verschiedene Aspekte einer Multimodalität dar, die in unserer heutigen – von einer zweidimensionalen und linearen Schrift geprägten – Zeit, erst wiederentdeckt werden muss (vgl. ANDRÉN 1997; STAECKER 2008).

Für das stärker schriftbetonte Mittelalter Skandinaviens, bei dem die Oralität immer mehr in den Hintergrund rückte, sind bisher noch keine Studien in dieser Richtung einer Integration sämtlicher Faktoren erfolgt. Die Gründe hierfür sind vielschichtig, erstens lässt noch immer die Interdisziplinarität zu wünschen übrig, zweitens gibt es selten ein Leseverständnis einer nicht einfach zu verstehenden Sprache (Runen, Mittelalterlatein) und drittens werden immer noch dreidimensional angefertigte Texte in eine Zweidimensionalität ›übersetzt‹ und erschweren damit die Interpretation. Die Multimodalität der drei Einheiten, zusammengewoben mit dem jeweiligen Umfeld, liegt auf der Hand und ermöglicht es, Materialität als Teil von performativen Akten zu verstehen, hier z.B. konkret als Teil der kultischen/profanen Handlungen/Liturgie, bei der die Monumente betrachtet, angefasst, umgangen und in unterschiedliche Kontexte integriert werden konnten. Die Insel Gotland bietet sich als Laboratorium

regelrecht an, da die traditionsreiche Runenschrift aus der Wikingerzeit (primär beobachtbar auf den Runensteinen) noch bis in die frühe Neuzeit auf der Insel nachweisbar ist. Die Bauern der Insel, welche sich in einem weiteren Umfeld von der stark durch die Hanse geprägten Stadt Visby befanden, hielten an der alten Tradition fest und ließen die Grabmonumente ihrer Verwandten häufig mit der Runenschrift versehen (vgl. STAECKER 1999; 2004). Man nahm damit bewusst Abstand von der europäischen Form der lateinischen Schrift mit Majuskel- oder Minuskelschrift, die Runenschrift bildete eine eigene Identität, geprägt durch Familien der sogenannten »Bauernkaufleute«, die ihren Verwandten in der Landschaft und in der Kirche ein Monument setzten (vgl. STAECKER 2017).

Es stellt sich hier die Frage, ob man auch noch im Mittelalter an der alten Tradition des Kontextes von Form, Bild und Schrift festhielt oder ob dieses Verfahren im Zuge der zurückweichenden Oralität aufgegeben wurde. Der Fokus liegt hier auf ausgewählten Monumenten des 11. bis 15. Jahrhunderts, die zum einen die Schlussphase der Wikingerzeit und zum anderen das traditionelle Hoch- und Spätmittelalter widerspiegeln. Es soll untersucht werden, welche Ausformungen die Multimodalität in der Wikingerzeit eingenommen hat und wie sie sich über die Jahrhunderte entwickelte. Das Material wurde willkürlich ausgewählt ist aber zu einem bestimmten Grad repräsentativ.

Vier gotländische Runensteine des 11. Jahrhunderts stehen am Anfang der Betrachtung (Linde kyrka Go 80; Sjonhems kyrka Go 134-135; Hogräns kyrka Go 203). Alle Steine weisen die für die Insel Gotland typische »Pilzform« oder »Schlüssellochform« auf, die in der Forschung unterschiedlich gedeutet wird, zum einen mit der Andeutung in Richtung Schreibmaterial (wie z.B. bei Fellen Lindquist 1942) oder als Übergang vom Diesseits ins Jenseits mit einer Schlüsselsymbolik (vgl. ANDRÉN 1989). Charakteristisch für diese Steine ist eine Verzierung im sogenannten Urnes-Stil, d.h. einem nach einer Stabkirche in Norwegen benannten wikingerzeitlichen Tierstil, der in die Phase 2. Hälfte 11. Jahrhundert bis frühes 12. Jahrhundert die Kunst Skandinaviens dominiert. Der Tierstil tritt bei den Runensteinen primär auf dem schwedischen Festland auf, insbesondere die Landschaft Uppland ist hiervon geprägt. Der ursprüngliche Aufstellungsort der Steine war landschaftsbezogen, häufig ist dieser Kontext verloren gegangen und es erfolgte eine Verlagerung an einen sekundären Ort. Die hier vorgestellten Steine wurden auf den Kirchhöfen von Linde, Sjonhem und Hogrän gefunden, aber es handelt sich nicht um die ursprüngliche Platzierung, wie zumindest der Stein von Hogrän eindrucksvoll belegt.

Bei allen vier Steinen lässt sich eine kantenparallel eingeritzte Schlange beobachten, deren Kopf und Schwanzende an der Basis des Steins zusammenläuft und durch ein sogenanntes »irisches Koppel« miteinander verbunden wird. Die Schlange umrahmt ein gleicharmiges Kreuz im oberen Teil des Steins. Damit wird ein unmittelbarer Bezug zur Christianisierung der Insel hergestellt, welche primär im 10. und 11. Jahrhundert ablief. Die Runenschrift befindet sich innerhalb des Schlangenkörpers und zum Teil auf einem Querband, welches unterhalb des Kreuzes eingezogen wurde. Teilweise brachte man auch weitere Textteile neben dem Schlangenkörper, im Kreuz bzw. dem Querband an. Die

Schlange wurde vermutlich als ein Abbild der Midgårdschlange betrachtet und damit in der mythologischen Bedeutung als umrahmendes Element der Weltordnung gedeutet. Im übertragenen Sinn trägt die Schlange damit auch den Mikrokosmos, d.h. die Familie mit ihrer engeren Verwandtschaft, die durch die Familienbande miteinander verknüpft sind. Auch aus einer rechtlichen Perspektive war die Ordnung der Verwandtschaftsgrade wichtig, die Runensteine stellen gewissermaßen Testamente dar (vgl. SAWYER 2000). Mit der christlichen Vorstellung des Bösen haben die Schlangen der Wikingerzeit wenig gemeinsam, der Bedeutungswandel tritt erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Zuge der immer mehr dominierenden romanischen Kunst ein (vgl. STAECKER 2009).



Abb. 1:
Foto des Runensteins von Linde, Gotland
Quelle: Go 80; nach JANSSON/WESSÉN 1962: Pl. 32

Auf dem Runenstein von Linde (JANSSON/WESSÉN 1962: 120-122 Pl. 32) lautet der Text (Abb. 1): »*Stein ließ Botulf (Runen-)Stäbe markieren ... Er hat über Unvald ausgeführt Denkmal. (Gott helfe) Seele seiner*« (JANSSON/WESSÉN 1962: 121; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser). Die Inschrift setzt im Schwanzende der Schlange ein. Das ist nicht ungewöhnlich, der Text kann beim Kopf oder dem Schwanz anfangen. Der Stifter bzw. Errichter (*Botulf*) hat sich in diesem Teil verewigt, der zweite Textteil beginnt dann beim Schlangenkopf und nennt dort die Person (*Unvald*), anlässlich derer die Memoria aufgestellt wurde. Damit weicht der Stein vom üblichen Schema ab, normalerweise läuft die Inschrift kantenparallel um den Stein herum und steht dann am anderen Ende des Schlangenkörpers auf dem Kopf. Interessant ist darüber hinaus ein Detail, welches aufgrund der linearen Übersetzung in Gotlands Runinskrifter nicht weiter hervorgehoben wird. Die Fürbitteformel »Seele seiner« mit dem aufgrund der Verwitterung zu ergänzenden Teil »*Gott helfe* –

Seele seiner« ist auf dem Kreuzquerbalken und rechts darunter angebracht. Die christliche Botschaft, deutlich gekennzeichnet durch das Kreuz, wird hier durch die Formel verdoppelt bzw. verstärkt, der Leser sieht sich also mit dem Motiv und der Inschrift konfrontiert, die Multimodalität ergibt sich durch die Kombination der zwei Darstellungsformen. Darüber hinaus gibt es noch eine mentale Ebene: sowohl das links platzierte Wort *merki* (*markieren*) als auch das rechts angebrachte Wort *kuml* (*Denkmal*) stehen auf einer Höhe mit dem Kreuzquerbalken und damit auch der Fürbitteformel. Für den Leser stellen die umlaufende Inschrift und das quer dazu verlaufenden Gebet eine weitere Sinnebene her, das Agieren und die Memoria zu einer christlichen Handlung verbindend.



Abb. 2:
Foto des Runensteins von Sjonhem, Gotland
Quelle: Go 134; nach JANSSON/WESSÉN 1962: Pl. 83

Auch bei den Runensteinen von Sjonhem erfolgte eine Erinnerung an Verstorbene. Die Inschrift beim ersten Runenstein von Sjonhem (JANSSON/WESSÉN 1962: 263-268, Pl. 82-83) lautet (Abb. 2): »*Rodvisl und Rodälv sie ließen errichten Steine über Söhne ihre drei. Diesen über Rodfos er [wurde] getäuscht [durch] Valacker bei der Ausfahrt. Gott helfe Seele Rodfos. Gott läßt die fallen, die ihn getäuscht haben*« (JANSSON/WESSÉN 1962: 265; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser). Die Inschrift beginnt hier im Kopf der Schlange, die links ansetzt. Sie läuft um den Stein herum und endet rechts in der Schwanzspitze. Besonders wichtig ist hier das Querband, welches zwei Inschriften enthält, die von links nach rechts laufen. Auf dem oberen Querband steht die Gebetsformel »*Gott helfe Seele Rodfos*«. Auf dem unteren Querband

steht der Fluch »*Gott läßt die fallen, die ihn getäuscht haben*«. Die Fürbitteformel wird durch das Kreuz unterbrochen und ist damit zugleich ein Teil dessen, der Fluch läuft unterhalb des Längsbalkens. Diese erste Ebene konnte auch schon bei Linde (Go 80) beobachtet werden. In Analogie hierzu befindet sich wieder das links eingeritzte Verb des Agierens *resa* (*errichten*) auf gleicher Höhe wie die Fürbitteformel. Abweichend von Linde ist der Name des Memorierten (*Rodfos*) hier auf der rechten Seite angebracht, die Formel und der Fluch stehen auf gleicher Höhe und ergeben eine weitere Sinnebene, die sich erst beim aufmerksamen Lesen erschließt.



Abb. 3:
Foto des Runensteins von Sjunhem, Gotland
Quelle: Go 135; nach JANSSON/WESSÉN 1962: Pl. 85

Der zweite Runenstein von Sjunhem (JANSSON/WESSÉN 1962: 268-271, Pl. 84-85) steht in direkter Verbindung mit dem ersten, er memoriert den zweiten verstorbenen Sohn. Die z.T. beschädigte Inschrift lautet (Abb. 3): »*Dieser über Ai... getötet in Viklau. Schwestern zwei ... Brüder drei. Rodald und Rodar und Torstain, sie sind Vaters Brüder*« (JANSSON/WESSÉN 1962: 269; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser). Die Inschrift setzt auch hier links im Schlangenkopf ein. Sie umrahmt wie die vorhergehende den gesamten Stein und endet in der Schwanzspitze. Im Querband unterhalb des Kreuzes steht »*sie sind Vaters Brüder*«. Diesmal steht das Verb *taupr* (*getötet*) auf einer Höhe mit dem Querband und rechts der Name des Onkels Rodar. Der Verweis auf den

Verwandtschaftsgrad wird dadurch noch verstärkt, vielleicht spielt Rodar auch eine wichtige Rolle für den Verstorbenen bzw. die Eltern.



Abb. 4:

Foto des Runensteins von Hogren, Gotland

Quelle: Go 203; nach SVÄRDSTRÖM 1978: Pl. 59

Der letzte hier zu besprechende Runenstein von Hogrän (SVÄRDSTRÖM 1978: 176-191, Pl. 59) weist auch zugleich den höchsten Grad an Komplexität auf. Der Stein ist mehr als nur eine einfache Memoria, er stellt ein regelrechtes Konzentrat an Text dar, welches unterschiedliche Ebenen – die Memoria, die Verwandtschaft, die Gebetsformel, die Ortsbezeichnung, den Handwerkernamen und die Aufforderung zum Bewundern – beinhaltet. Kein anderer Runenstein auf Gotland ist während der Wikingerzeit derart mit Text überladen worden und nur wenige Exemplare auf dem Festland können hier mithalten. Die Inschrift lautet (Abb. 4):

Sigmund ließ errichten Stein über Brüder seine und die Brücke machen über Sigbjörn – Sankt Michael helfe Seele seiner – und über Botraiv und über Sigfraif und über Aibjörn, Vater deren aller, und wohnte im Dorf längst südlich. Gairvid zeichnete die Schlangenschlingen ... Sigmund schuf dieses Denkmal. Für Männer dies ist ein bekanntes Denkmal. Hier möge stehen der Stein als Merkmal, leuchtend auf dem Berg, die Brücke daneben. Rodbjörn ritzte Runen diese, Gairlav einige, er kennt sie gut (SVÄRDSTRÖM 1978: 178 f.; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser).

Wie bei den zwei Steinen von Sjonhem beginnt auch hier die Inschrift links unten im Kopf der Schlange. Sie läuft an der Außenkante herum und findet dann ihre Fortsetzung entweder in dem auf dem Kopf stehenden oberen Text des Querbandes oder in der oberhalb des Bandes links einsetzenden

Schrift, die rechts unterhalb des Bandes endet. Den Abschluss bildet die unterhalb des Querbandes eingehauene Schrift, die parallel zum äußeren Textband in einer vertikalen Linie nach unten endet. Wie bei den vorhergehenden Beispielen ist auch hier eine Form von Bruch in Höhe des Querbandes zu verzeichnen, der hier durch den Namen *Sikbiern* (*Sigbjörn*), d.h. des zuerst angeführten Verstorbenen markiert wird. Oberhalb des Querbandes setzt die Fürbitteformel ein und läuft dann in die Nennung der weiteren Verstorbenen über, die rechts genau oberhalb des Querbandes endet. Auf gleicher Höhe wie das Band befindet sich rechts außen die Nennung von *fabur* (*Vater*), d.h. der zuerst genannte Sohn und sein Vater bilden Anfang und Ende. Die Inschrift setzt dann fort mit der Ortsbeschreibung und endet zur Schwanzspitze hin mit der Nennung des Zeichners, der die Schlangenschlingen anfertigte. Der Text kann seine Fortsetzung in dem Text finden, der auf dem Kopf stehend in das Querband eingefügt wurde (*Sigmund schuf dieses Denkmal*) oder er setzt mit der inneren Textreihe links oberhalb des Querbandes ein (*Für Männer dies ist ein bekanntes Denkmal. Hier möge stehen der Stein als Merkmal, leuchtend auf dem Berg, die Brücke daneben*). Es bestehen beide Optionen für den Betrachter, je nachdem, wo er die Fortsetzung sucht. Den Abschluss bildet definitiv die Zusatzinformation über die Runenritzer, wobei im Fall von Gairlav noch der Text in das Bildfeld heruntergezogen wurde, was eigentlich ungewöhnlich ist. Die ergänzende Information *sumaR aR karla kan* (*er kennt sie gut*) erhält gleichzeitig eine übergreifende Aussage, sie erwähnt die Handlung von Gairlav und fordert den Leser heraus, die von ihm geritzten Runen zu identifizieren.

Neben den schon erwähnten Wahlmöglichkeiten des Lesens und der Verbindung zum Querband gibt es eine weitere Ebene. Das im oberen Teil des Steins zentral platzierte Kreuz wird vom Textteil: »*Sankt Michael helfe Seele seiner – und über Botraiv und über Sigfraif und über Aibjörn, Vater ...*« und der auf dem Kopf stehenden Inschrift »*Sigmund schuf dieses Denkmal*« regelrecht umrahmt. Die christliche Handlung der Memoria wird durch das Kreuzsymbol zusätzlich verstärkt. Damit wird auch die Platzierung des inneren Textteils *Hier möge stehen der Stein als Merkmal, leuchtend auf dem Berg, die Brücke daneben* als fromme Handlung zusätzlich verstärkt, der Bau von Brücken in der späten Wikingerzeit stellt nach A. Andrén (1989) nicht nur eine praktische Handlung dar (so dass vor allem Pferdewagen Furten passieren konnten), sondern auch einen christlichen Akt, es wird im übertragenen Sinn eine Brücke geschlagen, zum einen zum neuen Glauben, zum anderen zwischen Diesseits und Jenseits.

Die Multimodalität des Runensteins ergibt sich durch die verschiedenen Textebenen, deren Abfolge und Parallelität, als auch die enorme Informationsfülle, die ein mehrfaches Lesen erfordert, bei dem der Betrachter auch dazu herausgefordert wird, die zwei Runenritzer an ihrem Stil zu identifizieren. Darüber hinaus stellt das Bildmotiv einen integrativen Bestandteil dar, es ist nicht nur ein sichtbares Glaubensbekenntnis, sondern auch ein Teil des Textes, zu dem auf unterschiedliche Art und Weise Bezüge hergestellt werden können. Die letzte Ebene – leider vielfach nicht mehr nachweisbare – bildet die

ursprüngliche Platzierung des Runensteins in der Landschaft. Der Stein von Hogrån stand nach der Textbeschreibung auf einer Anhöhe in Nähe einer Brücke, d.h. die Nähe zu Gott und die christliche Handlung wurden dem Betrachter vor Ort direkt bewusst. Dieser Kontext ist später, und das gilt für sehr viele Runensteine, verloren gegangen und damit fällt es auch schwer, ein tieferes Verständnis für die Einbettung in die Landschaft zu gewinnen.



Abb. 5:
Zeichnung der Grabplatte von Tofta, Gotland
Quelle: Go 199; nach SVÄRDSTRÖM 1978: Fig. 68

Im Verlauf des 12. Jahrhundert kommen im Zuge der Christianisierung und des Einzugs der europäischen christlichen Kunst neue Motive auf. Die romanische Kunst bildet deutlich Christus, Heilige und Menschen ab. Ein sehr gut erhaltenes Beispiel, welches die alte Tradition des Runenritzens mit dem neuen Kunststil vereint, ist die Grabplatte von Tofta (Go 199). Im Gegensatz zur wikingerzeitlichen Kunst wird die Memoria nicht mehr in der Landschaft aufgestellt, sondern direkt im Kirchenraum. Der liturgische Bezug ist deutlich gegeben, gleichzeitig ist die Memoria nur noch einem begrenzten Kreis zugänglich, es werden ausschließlich Kirchgänger angesprochen. Die Grabplatte zeigt

im oberen zweiten Drittel einen Heiligen im Segensgestus, unter ihm in fürbittender Haltung ist eine männliche Person dargestellt, die wohl den Verstorbenen wiedergeben soll. Die Kantenschrift findet ihre Fortsetzung in einer inneren Parallele zur linken Kante (SVÄRDSTRÖM 1978: 158-166, Pl. 56–57). Der Text lautet (Abb. 5): »*Fridgair und Alvald und Rodaid ließen machen Stein (Grab-)Platte diese über Rodorm, Vater ihrer ... Seele seine Sanktus Bartholomäus (möge) ausführen Mitleiden (für die) Seele Rodorms. Amen. Saksi haute Runen*« (SVÄRDSTRÖM 1978: 161; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser).

Die Inschrift beginnt links oben mit der Nennung der drei Stifter. Ihre eng geschriebenen Namen enden beim ausgesteckten Finger des Heiligen und verdeutlichen damit den Bezug zur christlichen Handlung, bei der der Heilige um Hilfe gebeten wird. Die Einleitung des Verstorbenen mit *eftiR roburm* (über Rodorm) erfolgt genau auf Höhe der unteren Figur und stellt damit klar, dass es sich auch wirklich bei der abgebildeten Person um den Verstorbenen handelt. In der linken unteren Ecke finden wir die Inschrift *fapur sin* (Vater ihrer), auch hier bestätigt noch einmal das Verwandtschaftsverhältnis die Bezugnahme auf die fürbittende Figur. Auf dem rechten Schriftband wird dann der Heilige konkret benannt und seine Barmherzigkeit erbeten. Der Aufstieg der Seele Rodorms wird dabei durch die Platzierung in der rechten oberen Ecke, d.h. oberhalb der Schulter des sich im Himmel befindenden Bartholomäus verdeutlicht. Den Zusatz Amen finden wir in der linken parallelen Inschrift oberhalb des Segensgestus. Unterhalb des Gestus, dem Gewand des Heiligen außen folgend, hat sich der Steinmetz mit *saksi -iek runaR* (Saksi haute Runen) verewigt. Der Segensgestus und die Handlung des Steinmeißelns für die Ewigkeit bilden hier eine weitere Ebene.

Trotz der eher standardmäßigen Ausführung zeigt die Grabplatte von Tofta an, dass man auch in der Übergangsphase von der wikingerzeitlichen zur romanischen Kunst bestrebt ist, eine Einheit von Form, Bild und Schrift herzustellen. Bei der Grabplatte kommt eine weitere Dimension hinzu: Abhängig von der Platzierung im Kirchenraum (der Stein wurde 1799 auf dem Friedhof gefunden, lag aber wahrscheinlich im 12. Jahrhundert in der Kirche) konnte man um das Grabmonument herumgehen und die Inschrift lesen. Im Idealfall wurde die Platzierung durch weitere Faktoren – wie z.B. die Nähe zum Altar oder einem Seitenaltar und den Lichteinfall durch eines der wenigen romanischen Fenster – gesteigert, die Dimension der haptischen Wahrnehmung entzieht sich hier leider unserer Kenntnis.

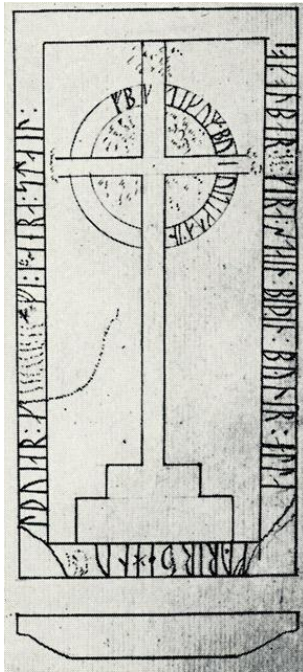


Abb. 6:
Zeichnung der Grabplatte von Hamra, Gotland
Quelle: Go 13; nach JANSSON/WESSÉN 1962: Fig. 17

Aus dem 13. und 14. Jahrhundert sind einige Grabplatten von der Insel bekannt, die neben der Kantenschrift ein Stabkreuz mit zwei oder drei Treppen aufzeigen. Das Stabkreuz ist häufig als Ringkreuz gestaltet, im Ring und im Stab können neben der Kantenschrift weitere Texte angebracht sein. Hier sollen exemplarisch die Grabplatten von Hamra (Go 13), Grötlingbo (Go 36) und Atlingbo (Go 201) vorgestellt werden. Bei dem Monument aus der Kirche von Hamra (JANSSON/WESSÉN 1962: 21f., Pl. 4) ist folgende Inschrift zu lesen (Abb. 6): »*Jakob (ließ) machen Stein diesen. Betet Gebete Ihr für Seele ... Rudvis. Benedikta in mulieribus. ... ritzte mich*« (JANSSON/WESSÉN 1962: 21; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser). Die Inschrift setzt rechts oben ein und läuft dann über die untere Kantenschrift auf die linke Seite. Die Fürbitteformel befindet sich im Ring des Stabkreuzes.

Einige Details sind bei der Platzierung der einzelnen Worte interessant. So befindet sich das Wort *iakoubar* (*Jakob*) oberhalb des Kreuz-Querbalkens und zugleich dort, wo das Wort *binidikta* im Ringkreuz angebracht ist. Die christliche Handlung des Erinnerns erhält hiermit eine zusätzliche Ebene in Bezug auf die Frömmigkeit. Die Wörter *fyrir sealu* (*für Seele*) befinden sich direkt unterhalb der Basis des Stabkreuzes. Es gibt genügend Platz zu beiden Seiten der Kante, aber der Raum wurde absichtlich nicht genutzt. Der Name der Memorierten steht links neben der Säule und damit diagonal gegenüber dem Stifternamen. Das mag Zufall sein, aber es ist schon auffällig, dass nicht eine andere Platzierung des Namens gewählt wurde. Die zentrale Positionierung der Fürbitteformel im Ring wurde schon erwähnt. Auffällig ist noch, dass der Handwerker sich in der wikingerzeitlichen Tradition mit verewigen konnte, sein

Name und die Handlung wurden auf dem Stab des Kreuzes angebracht. Gleichzeitig spricht das Grabmonument zu uns, mit *risti mik* (*ritzte mich*) wird die Grabplatte zum Akteur, der zum Betrachter spricht.

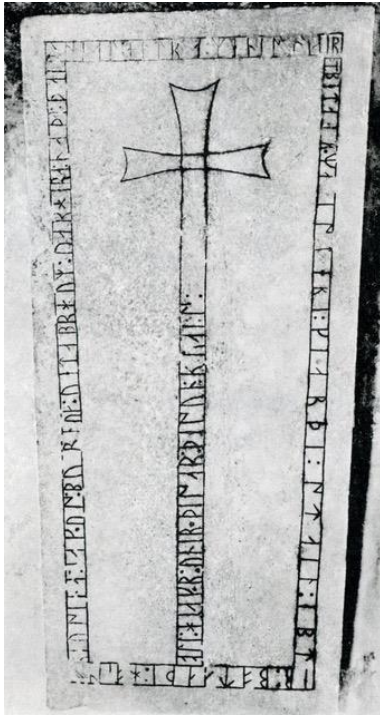


Abb. 7:

Foto der Grabplatte von Grötlingbo, Gotland

Quelle: Go 36; nach JANSSON/WESSÉN 1962: Pl. 13

Einen vergleichbaren Aufbau wie die Grabplatte von Hamra zeigt auch das Fundstück von Grötlingbo (JANSSON/WESSÉN 1962: 47-49, Pl. 13) auf. Die Kantenschrift wird durch das Motiv eines Stabkreuzes in der Mitte der Platte komplementiert, hier ist das Kreuz in reiner Form dargestellt und nicht als Ringkreuz. Die Inschrift lautet (Abb. 7): »*Botair Meister machte Stein über Botaïd, Hausfrau seine, Jakobs Tochter (aus) Vetaborg. Unser Herr (sei) gnädig deren Seele aller ... Ole haute Runen diese (es folgen zwei in der Bedeutung unklare Worte)*« (JANSSON/WESSÉN 1962: 48; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser). Der Name des Stifters fängt oben rechts mit weit auseinander gezogenen Buchstaben an. Wie bei Hamra befindet sich der Name *botair* oberhalb der verlängert gedachten Linie des Stabkreuz-Querbalkens und endet mit der Zusatzbezeichnung *maisteri* in einer Höhe mit dem unteren Längsbalken. Der Name seiner Frau *botaabi* ist direkt an der Basis des Stabkreuzes platziert. Die Herkunft (Vater und Ort der Verstorbenen) finden wir auf der linken Kante, die Fürbitteformel beginnt nahezu exakt auf einer gedachten Höhe des unteren Stabkreuz-Längsbalkens mit *uar hera nabi paira* (*Unser Herr sei gnädig deren*) und mündet dann gut lesbar auf der oberen Kante mit *sial altra* (*Seele aller*). Wie bei Hamra hat sich auch hier der Steinmetz mit *oli hiakr unir þisar* (*Ole*

haute Runen diese) verewigt, aber noch in der alten wikingerzeitlichen Tradition des »N.N. haute Runen diese«.

Auch bei dieser Grabplatte erweist sich die Positionierung der einzelnen Wörter in Bezug auf das zentrale Bildmotiv des Stabkreuzes als bedeutungsvoll. Im übertragenen Sinn kann die Nennung des Stifters und die Fürbitteformel als himmlische Ebene betrachtet werden, der der Tod auf der Basis des Kreuzes (ähnlich wie beim Golgatha-Kreuz gegenübersteht. Der auf den ersten Blick einfach gestaltete Grabstein erweist sich als komplex, wenn man berücksichtigt, dass der zur Verfügung stehende Raum durch den Abstand zwischen den einzelnen Buchstaben reguliert wird, so dass jedes spezifische Wort an der richtigen Stelle zum Einsatz kommt.

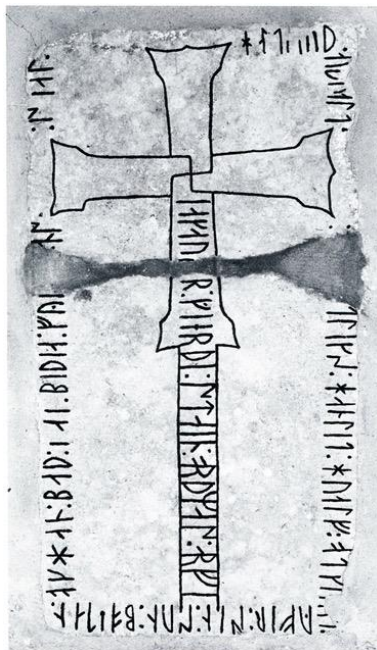


Abb. 8:
Foto der Grabplatte von Atlingbo, Gotland
Quelle: Go 201; nach SVÄRDSTRÖM 1978: Pl. 63

Das letzte Beispiel in dieser Gruppe stammt aus der Kirche von Atlingbo (SVÄRDSTRÖM 1978: 169-174, Pl. 63). Die Grabplatte ist relativ einfach gestaltet und befindet sich nicht auf dem gleichen künstlerischen Niveau wie die Grabmonumente von Hamra und Grötlingbo. Daher ist es interessant zu beobachten, ob auch hier mit mehreren Ebenen gearbeitet wurde. Auch hier sehen wir eine umlaufende Kantenschrift und ein zentral angeordnetes Stabkreuz. Im unteren Längsbalken des Kreuzes und auf dem Stab sind weitere Schriftteile eingritz. Die Inschrift lautet (Abb. 8): »*Halljaud, Audvalds Witwe (in) Atlings, sie ließ (Grab-) Platte ausführen über ihren Sohn Bostain, und sie bittet: laßt (uns) beten für seine Seele. Jakob machte Stein (aus) Rodmarsarve*« (SVÄRDSTRÖM 1978: 170; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser). Der Stein beginnt etwas ungewöhnlich oben rechts mit der Nennung der Stifterin *haltiaub*

und auf der rechten Kante findet er seine Fortsetzung mit dem Namen ihres Mannes *aupualtz*. Die Bezeichnung *enkia* (*Witwe*) ist rechts vom Querbalken platziert. Der Erinnernte, ihr Sohn *boztan* (*Botstain*) ist wie im Fall von Grötlingbo auf der unteren Kantenschrift platziert, die Worte *sin sun* (*ihr Sohn*) befinden sich direkt unterhalb des Stabkreuzes. Die Fortsetzung findet sich dann auf der linken Kante mit der Fürbitteformel *ok han bap lat biþia fyrir hans sial* (*und sie bittet: laßt beten für seine Seele*), die oberhalb des linken Querbalkens mit *sial* endet. Die Stifterin, ihr verstorbener Mann und das Wort Seele sind wieder oberhalb des Querbalkens angebracht und deuten an, dass man diesem Raum eine besondere Bedeutung zumaß. Gleichzeitig kann man feststellen, dass sich der Namen des/der Verstorbenen bei diesen Grabplatten immer im unteren Teil, d.h. der Basis befindet. Bedenkt man darüber hinaus, dass die Worte auf dem Kopf stehen, sich also schon fast spiegeln, dann liegt es nahe, diesen unteren Bereich auch als Unterwelt oder Jenseits zu verstehen. Selbst ein einfaches Monument wie Atlingbo deutet damit an, dass es klar definierte Bedeutungsebenen gab.

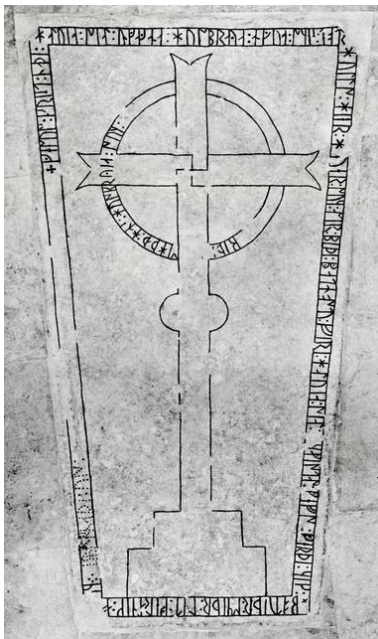


Abb. 9:
Foto der Grabplatte von Gammelgarn, Gotland
Quelle: Go 115; nach JANSSON/WESSÉN 1962: Pl. 66

Den Abschluss der Betrachtung bilden drei Grabplatten des 14. und 15. Jahrhunderts. Ausgewählt wurden hier Gammelgarn (Go 115), Sanda (Go 182) und Hemse (Go 55). Es stellt sich hier die Frage, ob die oben beschriebene Tradition der Form-, Bild- und Text-Integration weitergeführt wurde oder ob es im Verlaufe des Spätmittelalters zum Abbruch kam. Aus der Kirche von Gammelgarn (JANSSON/WESSÉN 1962: 222-226, Pl. 66) liegt eine Grabplatte vor, die das bekannte Motiv des Ring-Stabkreuzes mit Inschrift auf den Kanten und im Ring

aufweist. Die Inschrift lautet (Abb. 9): »*Jesus Christ (sei) gnädig Hallvis Seele. Unga-Gannes Hausfrau, Anga-Smeds Tochter ruht hier. Jeder der (das) sieht betet Pater Noster für Hallvis Seele. Magister Gefs machte mich. Botvid Schmied ließ machen mich ... gnädig (sei) uns. Sigtjaud seine Hausfrau, die ... beten*« (JANSSON/WESSÉN 1962: 223; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser). Die Schrift setzt nicht wie bei den älteren Steinen auf der rechten Seite ein, sondern auf der linken oberen Kante, genau oberhalb des Kreuzquerbalkens. Damit liegt ein Beleg für eine modifizierte Beibehaltung der Tradition bei, nur das Einsetzen des Satzes hat sich verschoben. Auf der linken Kante finden wir den Satz *gesus krist nabi* (*Jesus Christ gnädig*), gefolgt auf der oberen Kante von *haluia sial ungagana husbraya angua smis dotr* (*Hallvis Seele. Unga-Gannes Hausfrau, Anga-Smeds Tochter*). Die Fürbitte und die Herkunft sind damit deutlich im oberen Feld platziert. Eine zweite Fürbitteformel mit *Pater Noster* finden wir dann auf der rechten Kante, sie schließt mit *magistas gefs gerpi mik* (*Magister Gefs machte mich*) ab. Auf der Basis folgt eine zweite Inschrift eines Handwerkers, hier steht *botuipr smipr lit gera mik* (*Botvid Schmied ließ machen mich*). Die Fortsetzung auf der linken Seite ist leider nicht mehr lesbar, nur im Ring finden wir die Inschrift *sihpap hans husbryia sum ... bip* (*Sigtjaud seine Hausfrau, die ... beten*). Die Identität dieser Person ist unklar, es könnte sich bei Sigtjaud um die Mutter von Hallvi handeln und vielleicht die Frau von Botvid dem Schmied (vgl. SVÄRDSTRÖM 1978: 226). Die Kantenschrift und die Inschrift im Ring sind somit zu unterschiedlichen Zeitpunkten angebracht worden, es erfolgte später durch die Mutter (?) eine Ergänzung. Die Zeitgleichheit ist also nicht gegeben, nur für die Kantenschrift lässt sich feststellen, dass sie neuen, aber in der alten Tradition verhafteten, Regeln folgt.



Abb. 10:
Foto der Grabplatte von Sanda, Gotland
Quelle: Go 182; nach SVÄRDSTRÖM 1978: Pl. 38

Der zweite Stein stammt aus der Kirche von Sanda und zeigt an, dass die alten Traditionen nicht völlig verloren gegangen sind (SVÄRDSTRÖM 1978: 116-121, Pl. 38). Laut Inschrift datiert die Grabplatte in das Jahr 1324. Die rechteckige Platte weist eine Kantenschrift auf und ein floral stilisiertes Stabkreuz mit Schrift auf dem Längs- und Querbalken. Die Inschrift beginnt oben links, läuft dann um den Stein herum und endet in der Schrift auf dem Stabkreuz. Sie lautet (Abb. 10): »*Botaid aus Bällingabo ließ diesen Stein machen über Olaf, ihren H(ausmann?) ... I dem Jahr war h (die) Sonntagsrune und I (der) Primstab in (der) siebten Reihe (der) (Oster-)Tafel. Betet für Olafs Seele aus Bällingabo. Gott gebe Seele deiner ... mit allen christlichen Seelen*« (SVÄRDSTRÖM 1978: 117; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser).

Die Errichterin und den Akt des Herstellers finden wir auf der oberen Kantschrift und rechts oben. Die Bezeichnung des Ehemanns *olaf sin (Olaf ihren)* befindet sich noch oberhalb des rechten Querbalkens, der weitere Text unterhalb des Balkens ist leider zerstört. Auf der unteren Kantschrift steht *mip alu krsnum sialum (mit allen christlichen Seelen)*. Warum diese Inschrift erst am Ende stehen sollte, wie bei der Übersetzung von Sverige Runinskrifter vorgenommen (Go S. 117), erscheint nicht plausibel, da sie auf dem Kopf steht und somit eine Ergänzung der rechten Kantschrift darstellt. Die linke Kantschrift beginnt oben links und hört in der kantenparallelen Schrift links unten auf. Damit wird markiert, dass sie nicht zu dem vorhergehenden Text gehört. Hier erfolgt eine Erwähnung vom Primstab und der Ostertafel, aus den Angaben ergibt sich die Datierung für 1324. Während das Konzept der Kantschrift deutlich von den älteren Steinen abweicht und damit einen Stilwechsel andeutet, wird mit der Schrift in den Balken des Kreuzes noch an die alte Tradition angeknüpft. Auf dem Längsbalken finden wir *bipin firi oaafs sial i beligabo (Betet für Olafs Seele aus Bällingabo)* und auf dem Querbalken *kup kefi siali pin (Gott gebe Seele deiner)*. Durch die Platzierung der Fürbitteformel im Stabkreuz erfährt diese eine zusätzliche Aufladung, die christliche Aussage wird regelrecht verdoppelt. Neben den oben diskutierten gotländischen Beispielen kann man einen fast identischen wikingerzeitlichen Befund von der Insel Bornholm beobachten, auch hier wird das Kreuz genutzt, um die Fürbitteformel zu integrieren (vgl. STAECKER 2010). Der Stein von Sanda vereint damit die neue und alte Tradition, die umlaufende Kantschrift passt sich schon den Anforderungen ihrer Zeit an, hingegen das zentrale Motiv noch wie in der Wikingerzeit durch den Text eine besondere Aufladung erhält.

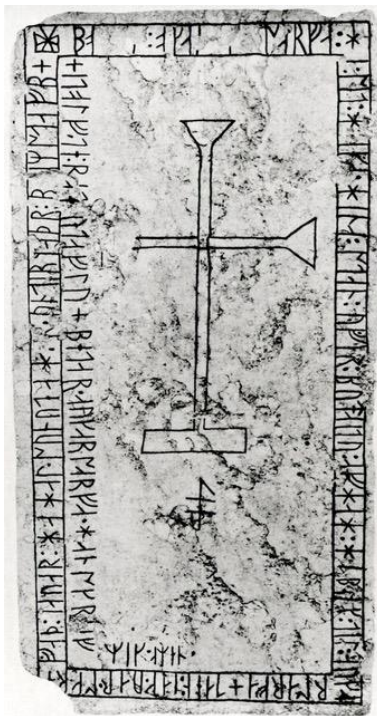


Abb. 11:

Foto der Grabplatte von Hemse, Gotland

Quelle: Go 55; nach JANSSON/WESSÉN 1962: Pl. 17

Die letzte hier zu besprechende Grabplatte von Hemse Kirche (JANSSON/WESSÉN 1962: 71-73, Pl. 17) aus dem späten Mittelalter datiert aufgrund der Inschrift in das Jahr 1459. Mit dem 15. Jahrhundert ist fast die Schlussphase der Grabmonumente mit Runenschrift erreicht, es liegen noch einzelne Exemplare aus dem frühen 16. Jahrhundert vor, dann endet die Sitte endgültig (auf dem schwedischen Festland endet sie schon im 12. Jahrhundert). Auch hier prägen eine umlaufende Kantenschrift und ein Stabkreuz in der Mitte die Hauptgestaltung, neben der linken Kante wurde weiterer Text von oben nach unten eingehauen. Die Inschrift lautet (Abb. 11): »*Bo(tvid) Oxarve er ließ hauen diesen Stein über Budaïd von Hageby zu Oxarve. Da ich wurde geschrieben, da war h Sonntagsrune r auf dem Primstab in der zwölften Reihe (auf der) Tafel. Peter aus Oxarve er schrieb mich. Amen*« (JANSSON/WESSÉN 1962: 72; Übersetzung aus dem Schwedischen vom Verfasser).

Die Angaben lassen sich mit der erhaltenen Ostertafel und dem Runenkalender auf das Jahr 1459 eingrenzen (JANSSON/WESSÉN 1962: 73). Die Inschrift beginnt auf der oberen Kante, die Erinnete *budaitu* (*Budaïd*) wird erst auf der rechten Kante in Höhe der Basis des Stabkreuzes erwähnt. In einer Verlängerung unter dem Stabkreuz setzt *ta en* (*Da ich ...*) ein, die Erwähnung der Sonntagsrune endet auf der linken Kante. Auf der parallel hierzu angebrachten Schriftlinie wird der Primstab erwähnt und Peter aus Oxarve als Verfasser der Schrift, die in Ich-Form gehalten ist. Die Worte *mik* und *amen* (*mich* und *Amen*) bilden den Abschluss parallel zur unteren Linie. Auch bei dieser Grabplatte

lässt sich wieder beobachten, dass der Beginn links oben gewählt wurde. Damit passt man sich einem europäischen Muster an, die meisten Grabmonumente mit Majuskel bzw. Minuskelschrift beginnen links oben. Mit etwas gutem Willen könnte man noch einen Bezug zwischen der Nennung der Toten und der Basis des Stabkreuzes sehen, aber das ist nicht zwingend und weit entfernt von dem, was die älteren Inschriften leisten konnten. Die Anordnung der zeitlichen Komponente von Primstab und Ostertafel auf der linken Seite ist sinnvoll und entspricht auch wieder den kontinentaleuropäischen Vorbildern. Die Erwähnung des Schrift-Verfassers ist ebenfalls nicht besonders in den Zusammenhang eingebaut (aber immerhin schließt sich der Text oben links an das Ende der Kantenschrift an), die Kontextualisierung ist fast verloren gegangen.

Die Untersuchung von vier wikingerzeitlichen Runensteinen und sieben hoch- und spätmittelalterlichen Grabplatten unter dem Multimodalitäts-Aspekt besitzt selbstverständlich keinen allgemeingültigen Charakter, der auf alle Monumente Skandinaviens appliziert werden kann. Die individuelle Ausformung hat sicher viele Ausnahmen zugelassen. Es konnte aber gezeigt werden, dass sich auch in scheinbar einfachen Fällen mehrere Ebenen verstecken, die nur bei genauerer Betrachtung auffallen. Die Multimodalität tritt zum Teil erst beim mehrfachen Hinschauen zutage, sie erschließt sich nicht unmittelbar aus der separaten Betrachtung von Schrift und Bild, sondern erst durch die Detailbetrachtung und Assoziierung der einzelnen Elemente zueinander. Es dürfte deutlich geworden sein, dass die wikingerzeitlichen Runensteine einen hohen Grad an Komplexität aufweisen, der im Mittelalter noch teilweise weitergeführt wurde. Was sind die Gründe für das ineinander Verweben der unterschiedlichen (Be-)Deutungsebenen und das Festhalten an Traditionen? Neben der Identitätsstiftung für die Insel Gotland sollen wir nicht vergessen, dass die Insel von der Seefahrt abhängig war. Der Bau von Schiffen und deren Navigation stellten zentrale Bereiche des Lebens dar. Gerade die Navigation, bei der Wind, Strömung, Wetter und Beschaffenheit des Schiffs eine lebenswichtige Rolle spielten, war es wichtig, mehrere Ebenen gleichzeitig im Blick zu haben (vgl. SCHNALL 1975). In der modernen Forschung würden wir das als partizipatorische Multimodalität bezeichnen, Körper und Geist verschmelzen zu einer Einheit mit der Natur und der Materialität. Die Wahrnehmung der Umwelt stellte für die Seefahrer des Mittelalters einen zentralen Teil ihres Lebens dar. Daher verwundert es vielleicht nicht, dass man aus dieser Erfahrung heraus die materielle Kultur, insbesondere das Gedenken an Verstorbene, entsprechend prägte. Die multimodale Betrachtung stellte somit für bestimmte Gruppen eher eine Selbstverständlichkeit als eine Ausnahme dar.

Tobias Schade

Fallbeispiel 3: Multimodalität und Schiffe – Schiffe als Kommunikationsmittel und -medien

Flüsse und Gewässer waren in der Geschichte der Menschheit immer wichtige Interaktionsräume und nie statische Grenzen. Sie dienten der Frischwasserversorgung, der Versorgung mit marinen und limnischen Ressourcen, aber auch der schnellen Kommunikation und Interaktion zwischen verschiedenen Akteuren unabhängig der Topographie und Morphologie des Geländes. Dieser Umstand manifestiert sich vor allem in der materiellen Belegbarkeit von ur- und frühgeschichtlichen Transportmitteln. Der archäologische Nachweis von Wasserfahrzeugen reicht für den europäischen Raum weiter zurück (Einbäume aus dem 7. Jt. v. Chr.; vgl. ERIČ et al. 2017: 883f.) als das früheste Vorkommen von einem Rad (4./3. Jt. v. Chr.; z. B. bei SCHLICHTERLE 2013: 237) oder dem Reiten (eventuell schon 4000 v. Chr.; vgl. ANTHONY et al. 1991). Die ältesten Nachweise von segelnden Wasserfahrzeugen sind aber erst in der Bronzezeit zu fassen.²⁰ Mit dem frühesten bekannten Segelboot, dem *Royal Ship of Cheops*, wird archäologisch aber auch eine weitere sozio-kulturelle Funktion von Schiffen deutlich – als Teil einer Grabausstattung bzw. des Grabbaus.

Die offensichtliche Primärfunktion von Schiffen diene dazu, Reisen zu beschleunigen, Gewässer zu überqueren, große Mengen Güter zu verhandeln oder aber zur Kontrolle von Gewässern, um eben diese Interaktionsmöglichkeiten für andere Gruppen einzuschränken. Damit einher gehen Warenaustausch, Mobilität und Ideentransfer. Somit waren und sind Wasserfahrzeuge nicht nur Transportmittel, sondern immer auch Mittel der Kommunikation.

Abseits dieser basalen Funktionen existieren aber auch andere oder zusätzliche Primär- bzw. Sekundärfunktionen, die Wasserfahrzeuge nicht nur als Mittel der Kommunikation, sondern auch als Medien der Kommunikation auszeichnen. In der Materialitätsdiskussion stellen Objekte »[...] quasi ›sprachlose‹ Medien der Kommunikation [dar], deren Mitteilungsfähigkeit in materialikonographischen, ästhetischen und funktionalen Wahrnehmungsweisen kodiert ist« (KÖNIG 2014: 285). Sogenannte Schiffsbautraditionen, die Bootsform, die Materialwahl und -verfügbarkeit, aber auch Verzierungen und Beflaggung im Zusammenspiel mit der Besatzung und der Umwelt²¹ konstituieren im Sinne der Actor-Network-Theory (u.a. LATOUR 2007) »Kollektive«, in denen z.B. die Provenienz und Intention der schiffsbauenden, aber auch der seefahrenden Akteure kodiert ist. Diese »techno-soziale[n]-semiotische[n] Hybride« (BELLIGER/

²⁰ Bildliche Darstellung auf einem Krug (3100 v. Chr.); archäologisches Wrack *Royal Ship of Cheops* (2650 v. Chr.) (beides STEFFY 1994: 23).

²¹ Für T. Ingold (2010) kommt u. a. die »Umwelt« in der ANT zu kurz. Seinerseits postuliert er ein weitläufigeres Konzept von miteinander verwobenen – nicht nur verbundenen – »meshworks« aller Dinge (INGOLD 2008; 2010).

KRIEGER 2014: 90) werden der Logik der Kommunikationsmodelle nach Harold Lasswell (vgl. TRAUT-MATTAUSCH/FREY 2006) folgend zu ›Sendern‹, ›Fremde‹ Akteure hingegen stellen die ›Empfänger‹ dar, die aufgrund ihres sozialen und kulturellen Kontextes sowie kollektiver und individueller Erfahrungen die gesendeten Reizkonstellationen (›Nachrichten‹) entschlüsseln oder viel mehr deuten und gegebenenfalls reagieren.²² Abseits der techno-funktionalen Merkmale sind Schiffe aber auch Symbole und Zeichen bestimmter sozialer und kultureller Gruppen und artikulieren ›Macht‹ und Machtansprüche. Dabei kommuniziert das Mensch-Artefakt-Netzwerk ›Schifffahrt‹ durchgehend in einem Zusammenspiel aus multimodalen Signalen,²³ d.h. auditiv, visuell, olfaktorisch, aber eventuell auch taktil und gustatorisch (vgl. SACHS-HOMBACH et al. 2018: 12) – sowohl intern, die Gruppe konstituierend, als auch extern – so dass abhängig von dem sozialen und kulturellen Standpunkt des ›empfangenden‹ Akteurs die Nachrichten verschieden verstanden und übersetzt werden.

In Gesellschaften, die z.B. auf aquatische Ressourcen angewiesen sind oder die Gewässer als Verkehrswege benötigen, besitzen Wasserfahrzeuge u.a. wichtige sozio-kulturelle Bedeutungen, die sich z.T. in oralen, bildlichen oder schriftlichen Traditionen andeuten und schlussendlich in archäologischen Funden und Befunden materialisieren – so werden dann auch weitere Sekundär- und Zusatzfunktionen deutlich, die das Objekt²⁴ u.a. als Grabbehälter/-beigabe, als Opferfund (z.B. *Nydamboot*), als Propagandawerkzeug oder als museales Objekt auszeichnen. Archäologisch ist nur der Endzustand eines historisch vergangenen Prozesses oder Ereignisses zu fassen, der sich in der materiellen Kultur konserviert. Hinter jedem Befund stehen aber menschliche Aktivitäten, die sich im Wechselspiel mit Objekten – aber auch in, an und durch Objekte – manifestieren.²⁵

Über die sogenannte Objektbiographie (vgl. u.a. KOPYTOFF 1986; zusammenfassend bei HENNIG 2014), werden vielfältige Zugänge zu demselben Objekt möglich und verschiedene Erzählperspektiven erlaubt. So wurden Schiffe z.B. gebaut, genutzt, eventuell repariert oder umgebaut, bis sie schließlich ihren Zweck erfüllt hatten und abgewrackt/zerstört wurden oder aber mit einer anderen Funktion ausgestattet und wieder- bzw. weiterverwendet wurden. Damit endet das ›Leben‹ eines Fundes/Befundes jedoch nicht. Neben Taphonomieprozessen wirken auch tierische, v.a. aber auch menschliche Aktivitäten auf Objekte ein, bis diese schließlich – im Fall guter Erhaltungsbedingungen –

²² Die entstehenden Netzwerke sind multiskalar, d.h. auch die ›Empfänger‹ bilden z.B. wechselseitig wirkende Netzwerke mit den ›Sendern‹. In diesem Kontext scheint es angebracht, die Dichotomie von ›Sender‹ und ›Empfänger‹ zu Gunsten einer symmetrischen Betrachtung zu durchbrechen.

²³ »Multimodale Kommunikation meint die Kombination unterschiedlicher Modalitäten im kommunikativen Kontext zum Zwecke der effizienteren Informationsvermittlung und intersubjektiven Verständigung« (SACHS-HOMBACH et al. 2018: 8).

²⁴ Schiffe sind jedoch nicht nur Fund, sondern auch Befund. Sie sind auch nicht nur *ein* Objekt, viel mehr bilden mehrere Objekte, d.h. Planken, Taue, Nägel, Segel oder Ruder, eine »Dingversammlung« (SCHREIBER 2016). Erst im reziproken Zusammenspiel mit den menschlichen Akteuren entsteht das Schiff.

²⁵ Immaterielle Aspekte menschlichen Daseins sind der materiellen Kultur aber immanent und werden z.B. im Kontext der ›Cognitive Archaeology‹ thematisiert. Vgl. dazu u.a. Konzepte von »extended mind« (MALAFOURIS/RENFREW 2010) und »distributed mind« (GONZÁLEZ-RUIBAL 2012).

wiederentdeckt, geborgen, wissenschaftlich vermessen, konserviert und museal inszeniert werden. Aus einem objektbiographischen Zugang heraus ist es somit auch möglich, für das nachfolgend vorgestellte Fallbeispiel *Nydamboot* verschiedene chronologische und funktionale Skalen²⁶ zu betrachten, in denen abhängig von der Perspektive (»intern«/»extern«)²⁷ multimodale Kommunikation stattfand/stattfindet.

1859-1863 entdeckte der dänische Lehrer Conrad Engelhardt in dem Nydam-Moor nahe Sønderborg im heutigen Süddänemark Reste eines frühgeschichtlichen Ruderbootes (Nydamboot B). Die archäologischen Untersuchungen erbrachten zudem eine große Anzahl von Militaria und anderer Artefakte, die sich größtenteils in das 3. und 4. Jh. n. Chr. datieren ließen (vgl. GEBÜHR 2000: 8).

Nach Ausweis der archäologischen Daten wurden in diesem heutigen Moor – während der Römischen Kaiserzeit handelte es sich aber noch um einen See – mehrphasig Objekte deponiert. Das hier thematisierte sogenannte Nydamboot (B) wurde um 310/320 n. Chr. gebaut und stammt aus einer der Depositionsphasen aus der Mitte bis Ende des 4. Jh. (vgl. BOCKIUS 2013: 230), die meisten der Ausrüstungsgegenstände sind jedoch Opferungen des 3. Jh. zuzuordnen (vgl. GEBÜHR 2000: 8). Es ist unklar, welche Gruppen, Stämme oder Personen in die Kämpfe verwickelt waren oder warum diese Kämpfe stattfanden. Die Funde erhellen jedoch Aspekte über Ausstattung und Ausrüstung germanischer »Kampf«-Gruppen dieser Zeit. Die Besatzung des Boots bestand z.B. aus bis zu dreißig Ruderern/Kriegern. D.h. das Boot war für den Truppentransport ausgelegt und für schnelle und wendige Manöver konzipiert (GEBÜHR 2000: 35). Dafür musste die Besatzung jedoch als eine Einheit agieren und funktionieren. Um dreißig Ruderer effizient in einem gleichen Takt zu orchestrieren, war eine gewisse militärische Organisation erforderlich. Die Ausrüstungsgegenstände aus den kaiserzeitlichen Motivplätzen liefern diesbezüglich Hinweise auf hierarchisch gegliederte Einheiten (vgl. u.a. PETER-RÖCHER 2012: 547).

Ruderer und Boot wurden zu einem hybriden Mischwesen (»Ruderer-Boot«). Kraft, Erfahrung und Können sowie der Ruderrhythmus der Besatzung wirkten sich im Zusammenspiel mit Wetter- und Wasserbedingungen unmittelbar auf die Geschwindigkeit und die Fähigkeiten des Bootes aus. Das Boot war nicht nur Werkzeug oder sozialer Raum, in dem die Gruppe agierte, sondern eigenständiger Akteur, der den Ruderern erst ermöglichte, das Medium (im Sinne Tim Ingolds) Wasser zu queren. Jede Unstimmigkeit beim Ruderschlag, jeder Wetterumschwung konnte diese Einheit dabei stören. Die Besatzungsmitglieder kannten sich eventuell auch aus einem zivilen Kontext, sie hatten sich vorher auf diese Fahrt und den Einsatz vorbereitet, eventuell indem sie

²⁶ Es werden drei Kommunikationsebenen beobachtet: 1. Techno-funktionale Primärnutzung (Transportschiff/Kriegsschiff); 2. Sozio-kulturelle (Weiter)Nutzung (Opfer/Propaganda); 3. Sozio-kulturelle Nachnutzung (Museales Objekt).

²⁷ Die »interne Perspektive« betrachtet die Einheit der »sendenden Akteure«, d.h. die Gruppe kommuniziert und konstituiert sich dadurch. Gruppenmitglieder werden somit zu »Sendern« und »Empfängern«; die »externe Perspektive« beschreibt die Informationsvermittlung zwischen »sendendem Akteur« und »empfangendem Akteur«.

oder die in der Heimat Zurückgebliebenen ihre Götter anrufen, um eine sichere Überfahrt und einen siegreichen Kampf zu gewährleisten.²⁸

Auf dem Gewässer im gleichmäßigen Rudertakt miteinander verbunden, wurde dieser vielleicht auch durch koordinierende Laute oder Befehle forciert. Vielleicht sangen oder schrien die Krieger aber auch, den Feind verhöhrend oder sich selber ermutigend – ein intern die Gruppe konsolidierender und extern den Beobachter verstörender Effekt. Vielleicht näherten sich die Angreifer aber auch möglichst geräuschlos der Küste, um so den Feind zu überraschen und einen Vorteil zu erhalten. Oder aber die Gruppe verfügte über eine so hohe militärische Organisation und Disziplin, dass jegliche unnötigen Geräusche/Gespräche unterblieben und die Konzentration der Gruppe nur auf eine Aufgabe fokussiert war, die es im gleichen Takt als eine Einheit zu erreichen galt. Auch so würde die Gruppe nach innen konsolidiert worden sein – die Einheit funktionierte nur, wenn alle funktionierten. Nach außen wirkte so eine disziplinierte Gruppe professionell und entschlossen und sicherlich verängstigend.

Es ist aus dem archäologischen Befund nicht zu rekonstruieren, ob Geschrei, Gesänge oder Befehle Teil der Kriegsführung und somit auch Teil des Akteursnetzes waren, aber auch die Abwesenheit von Geräuschen – die Stille – stellt in diesem Kontext für den empfangenden Akteur einen wirkmächtigen auditiven Reiz dar. Im Zusammenspiel mit materiellen, auditiven und visuellen Reizen²⁹ ist ein externer Beobachter im Kontext seiner Lebenserfahrung und seines kulturellen Wissens in der Lage, die Nachricht des Komplexes ›Ruderer-Bootes‹ wahrzunehmen und einzuordnen – in diesem Fall, dass Gefahr droht. Der Fund u.a. des Nydambootes in Dänemark³⁰ sowie ikonografische Darstellungen auf gotländischen Bildsteinen (Beispiele bei ABEGG-WIGG 2014: 43; GEBÜHR 2000: 40) verdeutlichen den weiten Aktionsradius und die Verbreitung dieser Bootstypen und implizieren, dass Boote dieses Typs überregional bekannt, vermutlich auch gefürchtet waren. Dies fügt sich passend in das Bild, dass für die spätere Römische Kaiserzeit in der Ostsee generell eine kriegerische Zeit postuliert wird (GEBÜHR 2000: 39).

Auch wenn der archäologische Befund viele Fragen offen lässt, wissen wir jedoch, dass im 4. Jh. irgendwo zwei Gruppen aus Bewaffneten aufeinandertrafen und die Sieger die erbeutete Ausrüstung der Feinde deponierten. Die militärische Ausrüstung und die mutmaßlichen Gruppengrößen implizieren eine soziale Differenzierung und einen hohen Organisationsgrad der beteiligten Akteure. Mutmaßlich lebten die Sieger nahe dem Fundplatz (bei Sønderborg) und verteidigten sich erfolgreich gegen ›fremde‹ Angreifer.³¹ Das

²⁸ Peter Whitridge (2004) thematisiert anhand eines äußerst interessanten Fallbeispiels (Walfang der Inupiat auf See) u. a. auch die ›agencies‹ von Familien an Land bzw. landgebundener Praktiken.

²⁹ Eventuell war das Boot oberhalb der Wasserlinie auch farbig bemalt (vgl. weiterführend BOCKIUS 2013: 283).

³⁰ Im Nydam-Moor wurden drei Boote geborgen, eventuell ist ein viertes zu vermuten (vgl. BOCKIUS 2013: 229).

³¹ Die gängige Deutung besagt, dass die (vor Ort heimischen) Sieger die Ausrüstung der Angreifer deponierten (GEBÜHR 2000: 9; PETER-RÖCHER 2012: 546), Heidi Peter-Röcher bemerkt aber, »Ebenso

Fundgut deutet auf eine Provenienz aus der ›Ostseeregion‹ hin. Michael Gebühr (2000: 37f.) geht davon aus, dass insgesamt die Ausrüstung von ca. 500 Krieger*innen geopfert wurde, merkt aber zugleich auch an, dass mehrere Opferphasen³² existierten und die Funde (und auch die Boote) somit nicht als gleichzeitig zu betrachten sind. Eventuell wurden aber das Nydamboot und das Kiefernholzboot, die lagen auch beieinander, zusammen oder zeitnah geopfert (vgl. RAU 2013: X).

Sofern es sich nicht um einen verabredeten Kampf zwischen zwei gleichgroßen Gruppen handelte, eventuell in einem ritualisierten Kontext, liegt die Vermutung nahe, dass die Besatzung des Nydambootes (hier: Angreifer) von ihren Gegnern (hier: Verteidiger) überrascht und besiegt wurde. D.h. die Verteidiger waren vorbereitet bzw. hatten Zeit und Ressourcen ihre Kräfte zu konsolidieren. Entweder legten die Angreifer keinen Wert auf einen Überraschungsangriff bzw. waren sich ihres Sieges sicher, oder aber die Verteidiger sahen das/die Ruderboot(e) anlanden bzw. wussten von den feindlichen Kräften und ihrer Truppenstärke.

Zusätzlich verdeutlicht der Fundkontext eine besondere Situation. Der Fundplatz ›Nydam‹ stellt einen von ca. 25 Motivplätzen der jüngeren Römischen Kaiserzeit dar (vgl. u.a. PETER-RÖCHER 2012: 546). D.h. nach dem Kampf fand ein Opfervorgang statt. Es ist nicht zu ermitteln, ob die Schlacht nahe dem See stattfand oder ob die Funde später an den See verbracht wurden. Die archäologische Kulturlandschaft deutet auf einen Zusammenhang zwischen Opferplatz und Besiedlungsaktivitäten hin (Gräber und Siedlungsindikatoren), jedoch fehlen detaillierte Untersuchungen (vgl. RAU 2009: 94f.; 101). Die Lage der Funde deutet jedoch an, dass die Boote von Norden aus (dort fanden sich Siedlungsspuren in der Nähe) in den See eingebracht wurden (ABEGG-WIGG 2014: 51). Eventuell lebten dort die Sieger, die die feindliche Ausrüstung zu dem See brachten und opferten. Aufgrund der Fundsituation und -dokumentation (vgl. VON CARNAP-BORNHEIM 2000: 30f.) ist es unklar, wie viele oder welche Ausrüstungsgegenstände mit der Opferphase zusammenhängen, in der das Nydamboot B deponiert wurde.

Viele Waffen im Moor weisen Zerstörungen auf, die nicht nur mit Kampfspuren zu erklären sind. So deuten z.B. verbogene Schwerter (oder auch das versenkte Nydamboot) auf eine intentionelle, eventuell rituelle Zerstörung der Ausrüstung hin (vgl. PETER-RÖCHER 2012: 547). Unter Berücksichtigung aller Deponierungsphasen implizieren die Anzahl der Waffen und die Zusammensetzung der Waffentypen sowie auch qualitativ »lieblos« gefertigte Bögen (PAULSEN 2000: 23) ein nicht nur profanes Ereignis und lassen Michael Gebühr (2000: 12) die Frage aufwerfen, ob eventuell bestimmte »Truppenkontingente« einem Opferempfänger versprochen und geopfert wurden (vgl. auch PAULSEN 2000: 23). Noch ist das Moor jedoch nicht komplett untersucht worden.

könnten jedoch auch die Angreifer den Sieg davongetragen und dies im Heiligtum der Besiegten dokumentiert haben« (PETER-RÖCHER 2012: 546).

³² Andreas Rau (2008: 153) vermutet für das 3.-4. Jh. mindestens drei Opferungen.

Analog existieren historische Quellen, die über germanische Opfervorgänge berichten. Orosius, ein römisch-christlicher Chronist des 4./5. Jh., beschrieb in seinem Werk *Historiarum adversum Paganos* retrospektiv die Praktiken der germanischen Kimbern und Teutonen nach gewonnener Schlacht gegen die Römer im 2. Jh. v. Chr. Die Beute wurde nicht behalten, sondern Wertsachen im Gewässer versenkt, Militaria zerstört/zerschlagen sowie Tiere im Wasser ertränkt und die Menschen in den Bäumen aufgehängt (Orosius V, 16). Auch wenn zwischen dem Bericht des Orosius und dem Nydamfund weder zeitlich, räumlich noch kulturell Kontinuitäten existieren, lassen sich doch Parallelen erkennen.

Wie genau der Opfervorgang in Nydam stattfand oder wer die menschlichen und numinosen Akteure waren, ist archäologisch nicht zu klären. Dennoch kann eine Kommunikation der opfernden Sieger mit dem Opferempfänger postuliert werden – dies vermutlich im Sinne eines ›do ut des‹-Gedankens. Das Transportschiff wurde umgewertet. Es verlor mit der Niederlage und dem vermutlichen Tod seiner Ruderer seine techno-funktionalen Eigenschaften und wurde immateriell zu einer ›Beute‹ umgewertet, die es abseits ihrer weiter bestehenden Materialeigenschaft wert war, an den See transportiert und dort versenkt zu werden. So wurde das Nydamboot zu einer ›Nachricht‹ an ein numinoses Wesen, dem für die Unterstützung in der Schlacht gedankt wurde oder dem die Opfernden ihre Macht zeigten, um auch zukünftig begünstigt zu werden. Es ist unklar, wie die Rahmenbedingungen des Opfervorgangs definiert waren, aber eventuell fasste die opfernde Gesellschaft gewisse Umwelteinflüsse oder nahe dem Schlachtfeld/Opferplatz erscheinende Aasfresser, die die Szenerie verstärkten, als numinose Antwort auf – oder aber der Sieg selber war auf eine numinose Gunst zurückzuführen.

Die Deponierung fand in einem feucht-nassen Milieu – damals einem See – statt. Der Platz war schon zu früheren Zeiten für Opfervorgänge genutzt worden, so dass davon auszugehen ist, dass die Opfernden durch das Wasser hindurch die Überreste älterer Opferungen sehen konnten oder zumindest von diesen wussten. Der rituelle und performative Akt des Opfern stand somit auch in der Tradition vergangener (geglaubter) Kontinuitäten. Die menschlichen Akteure standen im feuchten Gebiet, spürten das nasse Wasser – aber sicherlich auch die numinose ›Aura‹ des ›Opfersees‹ und eine Verbindung mit den Ahnen. In ihren Händen hielten sie die Opfer und spürten diese – umgewertete Waffen und Kriegswerkzeug.³³ Es ist unklar, wo und wann genau die rituellen Zerstörungen stattfanden, falls nicht unmittelbar vor der Opferung am See, so standen diese Vorgänge dennoch im direkten Zusammenhang mit dem am See stattfindenden Opferprozess. Es war ein gewalttätiger, kräftezehrender Prozess – eventuell nicht lange nach der Schlacht – bei dem Holzobjekte zersplitterten und barsten und Eisengegenstände lautstark verbogen wurden.

³³ Temporalen Zusammenhänge zwischen einzelnen Funden/Komplexen sind aufgrund der mehrphasigen Nutzung des Sees, der Fundumstände und noch nicht abgeschlossener Untersuchungen des Moors nur ungenau zu rekonstruieren. An dieser Stelle wird daher nur ein mögliches Gesamtbild nachgezeichnet.

Eventuell wurden in diesem Kontext Feuerstellen angelegt, in denen das Eisen zur besseren Bearbeitung erhitzt wurde. Dabei sind verschiedene Szenarien denkbar. Entweder schwiegen die Opfernden während des gesamten Vorgangs ehrwürdig oder riefen aber das Numinose direkt bzw. lautstark an – vielleicht wurde in diesem Rahmen auch das eigene Überleben lautstark gefeiert oder der Feind verhöhnt. Die Beute wurde im See versenkt, so war zu hören und zu sehen, wie die unzähligen Opferstücke nacheinander in den See geworfen (oder gelegt) wurden und versanken. Die große Anzahl an Funden lässt vermuten, dass auch eine große Gruppe von Menschen an der Zeremonie aktiv beteiligt war.

Luftblasen stiegen auf, die Wasseroberfläche wurde verworfen und die Opfernden konnten sehen, wie das niedersinkende Opfergut von dem terrestrischen Diesseits in eine limnische Anderswelt wechselte. Sofern Orosius Schilderungen stimmen, wurden eventuell auch Tiere und Menschen während dieses Vorgangs getötet. Falls diese in dem Fall nicht betäubt oder geknebelt wurden, so waren Angst- und Schmerzensschreie zu hören und die Gesamtheit dieser Reize auch Teil der Kommunikation mit dem Numinosen. Vielleicht wurden auch Speisen und Getränke dargebracht/konsumiert und es wurde musiziert oder getanzt. Archäologisch lässt sich dieser Vorgang nicht erfassen, aber sicher ist, dass die Gesamtheit der taktilen, visuellen, auditiven und möglicherweise auch olfaktorischen und gustatorischen Sinne einbezogen wurde, um dem Numinosen zu opfern.

Da diese Opferung jedoch nicht nur sakrale Praktiken umfasste, die dazu dienten, das Numinose zu entlohnen, ist es schwer zu bestimmen, welche Reizkonstellationen noch Teil der ›Diesseits-Anderswelt‹-Kommunikation waren oder aber schon Teil sozio-kultureller identitätsstiftender Praktiken.³⁴ Als gruppeninterne Kommunikation übernahm der Opferprozess sicherlich auch psychologische und soziale Funktionen, d.h. dass in der Euphorie des Sieges auch Waffen und Identitäten der Feinde zerstört³⁵ und die überlebende Gemeinschaft konsolidiert wurde. Durch Opfervorgänge werden so z.B. soziale und kulturelle Zustände und Weltanschauungen performativ kommuniziert.³⁶ Auch gegenüber anderen Gemeinschaften positionierten sich die Opfernden. Andreas Rau (2009: 101) wirft z.B. auch die Frage auf, »[...] welche Rolle diese Plätze in der Kommunikationslandschaft zwischen [...] Siedlungseinheiten und großformatigeren Sozialsystemen [...]« einnehmen.

Im Rahmen dieses Netzwerks ›Opferprozess‹ sind alle Objekte, die Umwelt, Aasfresser, Menschen, Normen, Werte, Praktiken, Sinne, die vergangenen Opferungen usw. als Akteure integraler Bestandteil eines holistischen

³⁴ Zum Opferprozess als soziale, psychologische und sakrale Praktik vgl. RAU 2016: 183.

³⁵ In diesem Kontext überlegt Andreas Rau (2016: 181), ob bei den Germanen die gewaltsame »Trennung« von Körper und Waffe, wie sie an den Opferplätzen zu erkennen ist, als ein »rite of passage« verstanden werden könnte – analog zu eventuell dem »Erwerb« einer Waffe.

³⁶ Andreas Rau (2016, 182) betrachtet den Opfervorgang als öffentliche »Kommunikation einer neuen sozialen Ordnung« nach der Schlacht (d.h. nach »Angst, Kampf, Tod und Verlust«) – jedoch ist zu bedenken, dass auch »alte« vor der Schlacht bestehende Ordnungen, Systeme und Weltanschauungen durch das (Er)Leben/den Erfolg/den Sieg bestätigt werden können.

Vorgangs, der die Teilnehmer berührt und der Identitäten bzw. Alteritäten formt. Die Waffen waren vermutlich noch blutverschmiert, je nach Entfernung zum Kampfort lagen Leichen nahe dem See und Aasfresser umkreisten die Szenerie. Gerüche von verbranntem Holz und Blut lagen in der Luft. Die Zerstörung der Objekte war zu hören, und wurde durch die Opfernden selber gefühlt und ausgeführt. Ob zu diesem Zeitpunkt noch einige der Angreifer lebten und Zeugen dieses Vorgangs waren, ist ebenfalls unklar. Sofern Orosius' Schilderungen auch auf das Skandinavien des 4. Jh. zu übertragen sind, wäre es aber möglich. Eventuell wurden auch Speisen und Getränke dargebracht und konsumiert.

Aber auch nach Ende des Opfervorgangs waren an dem Ort die Spuren der Zeremonie zu sehen. So verblieb die Beute z.B. in dem flachen See weiterhin sichtbar und vermutlich auch greifbar – jetzt aber zerstört, verbogen, umgewertet und langsam dem Einfluss der Umwelt und der Zeit preisgegeben.

Mit Verlandung des Sees und Aufgabe der sakralen Praktiken ging auch das sozio-kulturelle Wissen um das Nydam-Moor verloren, bis im 19. Jh. durch Torfstecher Funde zu Tage gefördert wurden, die schlussendlich zu den Ausgrabungen durch Conrad Engelhardt führten.

In der bewegten Geschichte des Nydambootes war es politisch immer wieder zwischen Dänen und Deutschen umstritten und umkämpft, bis es dann im Archäologischen Landesmuseum Schleswig in der Nydamhalle präsentiert wurde (vgl. ABEGG-WIGG 2014: 78f.). In jüngerer Zeit hat sich die Situation jedoch entspannt, so wurde es 2003-2004 an das Nationalmuseum Kopenhagen ausgeliehen und im Rahmen der Sonderausstellung *Sieg und Triumph* präsentiert. Die Ausstellungen in Deutschland wurden mehrmals angepasst und verändert, zuletzt einige Zeit nach dem aufwändigen und kostspieligen Aufenthalt des Boots in Kopenhagen und seiner Rückkehr nach Schleswig. Dabei fungierte das Nydamboot immer als Herzstück der Ausstellungen. Anfänglich als Halle für die Beuteopferplätze Nydam und Thorsberg und die Moorleichen genutzt, lag der Fokus der Ausstellungen in der Nydamhalle später (ab 2000) auf der militärischen Auseinandersetzung im 4. Jh. (vgl. GEBÜHR 2000)³⁷. Die aktuellste Ausstellung (seit 2013) thematisiert hingegen v.a. die Geschichte des Bootes – von seiner Entdeckung bis zum heutigen Tag – und vermittelt schlaglichtartig Einblicke in den Bootsbau und die Welt des 4. Jhs. (vgl. ABEGG-WIGG 2014). Die Kleinfunde sind weitestgehend in das Haupthaus des Museums ausgelagert worden.

Jede neue Ausstellung erhellt neue Aspekte und erzählt dem Besucher eine neue Geschichte. Jedes Mal entsteht ein neues Netzwerk »Nydamausstellung«, in dem das Boot, Beifunde, museale Institutionen, musealer Raum, Wissenschaftskommunikation, Ausstellungspraktiken und Besucher zusammenkommen und interagieren. Die zuständigen Kuratoren entwickeln anhand ihrer Forschungsschwerpunkte, Erfahrungen, zeitgenössischer Interessen und auch

³⁷ In dem zugehörigen Ausstellungskatalog berührt Michael Gebühr (2000) über die materielle Kultur hinausreichende immaterielle Praktiken und präsentiert dem Leser mögliche Opferungsszenarien.

Vorgaben Ideen und Vorstellungen der Geschichte, die sie kommunizieren wollen. Die Vergangenheit wird dann in den Ausstellungen inszeniert, um Besucher anzusprechen – dies im Spannungsfeld zwischen historischer Authentizität und historischen Narrativen.³⁸ Auf den ersten Blick wirkt diese Kommunikation einseitig, aber auch die Besucher haben ›Handlungsmacht‹, indem sie reagieren, z.B. in Ausstellungen kommen, diesen fern bleiben oder Feedback geben, so dass Museen sich bestätigt fühlen oder aber umdisponieren müssen.

Im Zentrum archäologischer Museen steht in der Regel das ›Authentische‹ (hier das Originalboot, das historische Ereignis, die echte Lebensrealität), oft exponiert, dabei aber nur visuell zu erfahren – Berührungen der ›Originale‹ sind in den meisten Museen nicht erlaubt. Ergänzt und belebt werden museale Ausstellungen klassischerweise durch Text- und Bildtafeln und Beschreibungen sowie Vitrinen mit weiteren archäologischen Funden. Aber auch multimediale Inszenierungen und multimodale Zugänge sind in den meisten Museen heute nicht mehr wegzudenken. Häufig können Besucher Audioguides erhalten, die einen ›individuelleren‹ Wissenszugang ermöglichen. ›Selbstmach-Stationen‹ oder ›Museumswerkstätten‹ ermöglichen es dem Besucher, Objekte zu ertasten, zu spüren oder Zusammenhänge selber zu erfahren und zu erleben. Filmaufnahmen, Animationen und Raumgestaltung erzeugen ein holistisches Ambiente, in dem ein Deutungsrahmen kommuniziert wird.

In der Nydamhalle bedeutet dies, dass es z.B. Besuchern in einer der älteren Ausstellungen möglich war, das Boot zu besichtigen und sich zeitgleich das Gebet *Vater Unser* auf Gotisch anzuhören. Ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der gotischen Sprache, dem christlichen Glauben und dem Nydamboot existiert nicht – zumindest ist dieser archäologisch nicht nachzuweisen – aber es handelte sich um eine Sprache, die zu jener Zeit, als das Boot genutzt wurde, in Gebrauch war und von den aus der Ostseeregion stammenden Ruderern möglicherweise sprachlich und inhaltlich zu verstehen war. In der aktuellen Nydamausstellung (Stand 2018) z.B. wird dem Besucher das Gefühl vermittelt, eine limnische Situation zu beobachten, in der das (ausgestellte) Nydamboot an einem Ufer angelandet ist – die Ruderer haben es schon landwärts verlassen. Farb-, Bild- und Formgebungen der Wände und Vitrinen unterstützen diese subjektive Wahrnehmung. Auf einer Leinwand, hinter dem Nydamboot, wird die Filmaufnahme einer Seesituation wiederholt. Zusätzlich hört der Besucher während seines Museumsaufenthalts leise, aber doch deutlich das Rauschen von Wasser, als würde es an ein Ufer branden. Multimodale Ausstellungen sollen möglichst viele Sinne (in der Regel visuell, auditiv, oft taktil und selten olfaktorisch) der Besucher ansprechen, damit die Geschichte(n) wirkmächtig kommuniziert und durch den Besucher möglichst ›authentisch‹ empfunden werden können.

Auch wenn multimodale Kommunikation und ihre Wahrnehmung für historische Lebensrealitäten archäologisch oft nur hypothetisch rekonstruiert werden können, wird anhand des Fallbeispiels ›Nydamboot‹ das

³⁸ Zur ›Authentizität‹ und ›Authentisierung‹ im Museum vgl. ESER et al. 2017.

Kommunikationspotenzial materieller Kultur deutlich – einerseits für die vergangene Lebensrealität historischer Gruppen, andererseits in dem modernen Geschichtsbild einer Gesellschaft.

Abhängig vom temporalen sowie sozio-kulturellen Standpunkt der sendenden bzw. empfangenden Akteure und abhängig vom Medium (im Sinne Tim Ingolds), in dem sich das Objekt befindet (hier: Meer, See, Moor, musealer Raum), werden verschiedene reziprok wirkende Mensch-Artefakt-Netzwerke konstruiert, die Akteure in diesen neu verordnet und verschiedene Informationen kommuniziert. So wird dasselbe Objekt u.a. mittels unterschiedlicher Reizkonstellationen (abhängig von Temporalität, Wissen und Erfahrung) als ein ›Kriegsschiff‹, ein ›Opfer‹ oder eine frühgeschichtlichen ›Ikone‹ präsentiert bzw. wahrgenommen.

Multimodale Kommunikation und Wahrnehmung sollten in der Archäologie nicht marginalisiert werden – sondern sie sollten von kulturwissenschaftlich arbeitenden Archäologen für eine holistische Betrachtung und eine Annäherung an eine historische Realität mitgedacht bzw. berücksichtigt werden.

Literatur

- ABEGG-WIGG, ANGELIKA: *Das Nydamboot. Versenkt – Entdeckt – Erforscht*. Begleitband zur Ausstellung. Schleswig [Stiftung Schleswig-Holsteinische Landesmuseen] 2014
- AÐALBJARNARSON, BJARNI (Hrsg.): *Heimskringla*. Reykjavik [Íslenska fornritafélag] 1941
- ANDERSEN, STEEN WULFF: Lejre - skibssætninger, vikingegrave, Grydehøj. In: *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1993, S. 7-142.
- ANDRÉN, ANDRES: Dörrar till förgångna myter – en tolkning av de gotländska bildstenarna. In: ANDRÉN, ANDRES (Hrsg.): *Medeltidens födelse*. Symposier på Krapperrups borg 1. Lund [Gyllenstiernska Krapperrupsstiftelsen] 1989, S. 287–319
- ANDRÉN, ANDRES: Doors to Other Worlds. Scandinavian Death Rituals in Gotlandic Perspectives. In: *Journal of European Archaeology*, 1(1), 1993, S. 33-56
- ANDRÉN, ANDRES: *Mellan ting och text. En introduktion till de historiska arkeologierna*. Stockholm [Brutus Östlings bokf Symposion] 1997
- ANDRÉN, ANDRES: Re-reading Embodied Texts – an Interpretation of Runestones. In: *Current Swedish Archaeology*, 8, 2000, S. 7-32.
- ANTHONY, DAVID W.; DIMITRI Y. TELEGIN; DORCAS BROWN: The Origin of Horseback Riding. In: *Scientific American*, 265(6), 1991, S. 94-100
- ARWIDSSON, GRETA: *Valsgärde 8*. Uppsala [Almqvist & Wiksell] 1954

- ARWIDSSON, GRETA: Kommentar zu den Knochenfunden aus den Gräbern mit einem Appendix. In: ARWIDSSON, GRETA (Hrsg.): *Birka II:3. Systematische Analysen der Gräberfunde*. Stockholm [Almqvist & Wiksell International] 1989, S. 143–150
- ASPÖCK, EDELTRAUD: What actually is a ›Deviant Burial‹? Comparing German-Language and Anglophone Research on ›Deviant Burials‹. In: *Murphy, Eileen M.* (Hrsg.): *Deviant burial in the archaeological record*. Oxford [oxbow] 2008, S. 17–34
- ASPÖCK, EDELTRAUD: The relativity of normality. An archaeological and anthropological study of deviant burials and different treatment at death. Dissertation, University of Reading, 2009, 554S.
- AXELSON, JAN: *Mellansvenska runristare. Förteckning över signerade och attribuerade inskrifter*. Runrön 5. Uppsala [Institutionen för nordiska språk] 1993
- BALDRY, ANTHONY; PAUL J. THIBAUT: *Multimodal Transcription and Text Analysis*. A multimedia toolkit and coursebook with associated online-course. London [equinox] 2005
- BELL, CATHERINE: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford [Oxford UP] 1997
- BELLIGER, ANDRÉA; DAVID J. KRIEGER: Netzwerke von Dingen. In: SAMIDA, STEFANIE; MANFRED K. H. EGGERT; HANS PETER HAHN (Hrsg.): *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart [Metzler] 2014, S. 89-96
- BOCKIUS, RONALD: Zur kultur- und technikgeschichtlichen Stellung der Schiffsfunde aus dem Nydam-Moor (mit einem Beitrag von Rainer Grabert). In: RAU, ANDREAS (Hrsg.): *Nydam Mose 4. Die Schiffe. Beiträge zu Form, Technik und Historie*. Schleswig [Verlag der Universität Aarhus] 2013, S. 215-299
- BRINK, STEFAN: Runstenar och gamla vägar i norra Småland. In: AGERTZ, JAN; LINNÉA VARENIUS (Hrsg.): *Om runstenar i Jönköpings län. Småländska kulturbilder*. Jönköping [Jönköpings läns museum] 2002, S. 103-118
- BRØGGER, ANTON WILHELM; HJALMAR FALK; HAAKON SCHETELIG: *Osebergfundet bind I*. Kristiania. Oslo [Universitetets Oldsaksammling] 1917
- BRØGGER, ANTON WILHELM; HAAKON SCHETELIG: *Osebergfundet bind III*. Kristiania. Oslo [Universitetets Oldsaksammling] 1920
- BRØGGER, ANTON WILHELM; HAAKON SCHETELIG: *Osebergfundet bind II*. Kristiania. Oslo [Universitetets Oldsaksammling] 1928
- BUCHER, HANS-JÜRGEN: Multimodales Verstehen oder Rezeption als Interaktion. Theoretische und empirische Grundlagen einer systematischen Analyse der Multimodalität. In: DIEKMANN-SHENKE, HAJO; MICHAEL KLEMM; HARTMUT STÖCKL (Hrsg.): *Bildlinguistik. Theorie – Methoden – Fallbeispiele*. Berlin [Erich Schmidt Verlag] 2011, S. 123–156

- BUCHER, HANS-JÜRGEN: Multimodalität – ein universelles Merkmal der Medienkommunikation. Zum Verhältnis von Medienangebot und Medienrezeption. In: BUCHER, HANS-JÜRGEN; PETER SCHUMACHER (Hrsg.), *Interaktionale Rezeptionsforschung. Theorie und Methode der Blickaufzeichnung in der Medienforschung*. Wiesbaden [Springer] 2012, S. 51-82
- VON CARNAP-BORNHEIM, CLAUS: Waffenschmuck aus Silber und Gold: Die Abzeichen ranghoher Krieger? In: GEBÜHR, MICHAEL (Hrsg.): *Nydam und Thorsberg. Opferplätze der Eisenzeit*. Begleitheft zur Ausstellung. Schleswig [Verein zur Förderung des Archäologischen Landesmuseums] 2000, S. 30-34
- CHRISTENSEN, ARNE EMIL; ANNE STINE INGSTAD; BJØRN MYHRE: *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo [Schibsted] 1992
- CLAßEN, ERICH: Verfahren der »Sozialen Netzwerkanalyse« und ihre Anwendung in der Archäologie. In: *Archäologische Informationen*, 27, 2004, S. 219-226
- COLLAR, ANNE; FIONA COWARD; TOM BRUGHMANS; BARBARA J. MILLS: Networks in Archaeology. Phenomena, Abstraction, Representation. In: *Journal of Archaeological Method and Theory*, 22(1), 2015, S. 1-32
- DAVIDSON, HILDA ELLIS: *The battle god of the Vikings*. York [University of York] 1972
- DIPPEL, JULIA: Ritualplatz, Ahnenstätte, Kraftort. Neopagane Rezeptionen germanischer Kultplätze. In: EGELER, MATTHIAS (Hrsg.): *Germanische Kultorte. Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*. München [Utzverlag] 2016, S. 315-346
- ERIČ, MIRAN; EVGEN LAZAR; ŽIGA STOPINŠEK: Almost a new logboat older than 8,000 years? In: *Proceedings of the 3rd Asia-Pacific Regional Conference on Underwater Cultural Heritage*, 2007, Vol. 2, S. 868-890
- ESER, THOMAS; MICHAEL FARRENKOPF; DOMINIK KIMMEL; ACHIM SAUPE (Hrsg.): *Authentisierung im Museum. Ein Werkstatt-Bericht*. Mainz [RGZM] 2017
- FEI, VICTOR LIM: Developing an integrative multi-semiotic model. In: O'HALLORAN, KAY (Hrsg.): *Multimodal Discourse Analysis. Systemic Functional Perspectives*. London [Continuum] 2004, S. 220-246
- FOGELIN, LARS: History, Ethnography, and Essentialism. In: KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007, S. 23-42
- FRICKE, ELLEN: Grundlagen einer multimodalen Grammatik des Deutschen. Syntaktische Strukturen und Funktionen. Habilitation, Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder), Fakultät für Kulturwissenschaften, 2008
- GARDEŁA, LESZEK: The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials. In: ŚLUPECKI, LESZEK; RUDOLF SIMEK (Hrsg.): *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*. Wien [Fassbaender] 2013, S. 99-136

- GARDEŁA, LESZEK: Face-down. The Phenomenon of Prone Burials in Early Medieval Poland. In: *Analecta Archaeologica Ressorviensia*, 10, 2015, S. 99-135
- GARDEŁA, LESZEK: Worshipping the dead. Viking Age cemeteries as cult sites? In: EGELER, MATTHIAS (Hrsg.): *Germanische Kultorte. Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*. München [Utzverlag] 2016, S. 169-205
- GARDEŁA, LESZEK: *Bad Death in the Early Middle Ages. Atypical Burials from Poland in a Comparative Perspective*. Rzeszów [Wydawca] 2017
- GEBÜHR, MICHAEL (Hrsg.): *Nydam und Thorsberg. Opferplätze der Eisenzeit*. Begleitheft zur Ausstellung. Schleswig [Verein zur Förderung des Archäologischen Landesmuseums] 2000
- GELL, ALFRED: The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. In: Coote, Jeremy; Anthony Shelton (Hrsg.): *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford [Clarendon Press] 1992, S. 40-66
- GELL, ALFRED: *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford [Oxford UP] 1998
- GONZÁLEZ-RUIBAL, ALFREDO: Archaeology and the Study of Material Culture: Synergies With Cultural Psychology. In: VALSINER, JEAN (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Culture and Psychology*. New York [Oxford UP] 2012, S. 132-162
- HALL, MARK A.: Board Games in Boat Burials. Play in the Performance of Migration and Viking Age Mortuary Practice. In: *European Journal of Archaeology*, 19(3), 2016, S. 439-455
- HAMILAKIS, YANNIS: Eating the Dead. Mortuary Feasting and the Politics of Memory in the Aegean Bronze Age Societies. In: BRANIGAN, KEITH (Hrsg.): *Cemetery and society in the Aegean Bronze age*. Sheffield [Sheffield Academy Press] 1998, S. 115-132
- HÄRKE, HEINRICH: Intentionale und funktionale Daten. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik der Gräberarchäologie. In: *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 23, 1993, S. 141-146
- HÄRKE, HEINRICH: Data types in burial analysis. In: STJERNQUIST, BERTA (Hrsg.), *Prehistoric graves as a source of information*. Symposium at Kastlösa, Öland, May 21-23, 1992. Stockholm [Kungl. Vitterhetsakademien] 1994, S. 31-39
- HÄRKE, HEINRICH: Beigabensitte und Erinnerung. Überlegungen zu einem Aspekt des frühmittelalterlichen Bestattungsrituals. In: Jarnut, Jörg; Matthias Wemhoff (Hrsg.): *Erinnerungskultur im Bestattungsritual*. *Archäologisch-Historisches Forum*. München [Wilhelm Fink] 2003, S. 107-125
- HASTORF, CHRISTINE A.: Archaeological Andean Rituals. Performance, Liturgy, and Meaning. In: KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007, S. 77-108

- HEMMENDORFF, OVE: Människooffer. Ett inslag i järnålderns gravritualer, belyst av ett fynd i Bollstanäs, Uppland', Fornvännen. In: *Journal of Swedish antiquarian research*, 79, 1984, S. 4-12
- HENNIG, NINA: Objektbiographien. In: SAMIDA, STEFANIE; MANFRED K. H. EGGERT; HANS PETER HAHN (Hrsg.): *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart [Metzler] 2014, S. 234–237
- HERSCHEND, FRANDS: *Journey of Civilisation. The Late Iron Age View of the Human World*. Uppsala [Departement of Archaeology and Ancient History] 2001
- HODDER, IAN: Human-thing entanglement. Towards an integrated archaeological perspective. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(1), 2011, S. 154-177
- HODDER, IAN: *Entangled. An archaeology of the relationships between humans and things*. Malden [Wiley Blackwell] 2012
- HOLMQUIST OLAUSSON, L.: »Älgmannen« från Birka. Presentation av en nyligen undersökt krigargrav med människooffer. In: *Fornvännen. Journal of Swedish antiquarian research*, 85, 1990, S. 175–182
- IEDEMA, RICK: Multimodality, Resemiotization. Extending the Analysis of Discourse as Multi-Semiotic Practice', In: *Visual Communication*, 2(1) 2003. S. 29-57
- INGOLD, TIM: When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods. In: KNAPPETT, CARL; LAMBROS MALAFOURIS (Hrsg.): *Material agency. Towards a non-anthropocentric approach*. Berlin [Springer] 2008, S. 209-215
- INGOLD, TIM: Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials. In: *Realities Working Papers*, 15, 2010, S. 1-14 (unpub. Paper)
- INGOLD, TIM: *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London [Routledge] 2011
- ITTI, LAURENTI; CHRISTOF KOCH: A salience-based search mechanism for overt and covert shifts of visual attention. In: *Vision Research*, 40, 2000, S. 1489-1509
- JANSSON, SVEN B.F.; ELIAS WESSÉN: *Gotlands Runinskrifter I – Text. Sveriges Runinskrifter 11*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Stockholm [Almqvist & Wiksells] 1962
- JENNBERT, KRISTINA: The Heroized Dead. People, Animals and Materiality in Scandinavian Death Rituals, AD 200–1000. In: ANDRÉN, ANDRES, KRISTINA JENNBERT; CATHARINA RAUDVERE (Hrsg.): *Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, Changes and Interactions*. An International Conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004. Lund [Nordic Academic Press] 2006, S. 135-140
- JENSEN, BO: Ormalur – Aspekter av tillvaro och landskap, Stockholm Studies in Archaeology 14. Stockholm [Akademityck] 1997
- JENSEN, BO: Sacrifice and Execution. Ritual Killings in Viking Age Scandinavian Society. In: GARCÍA-PIQUER, ALBERT; ASSUMPCIÒ VILA-MITJÀ (Hrsg.): *Beyond War. Archaeological Approaches to Violence*. Cambridge [Cambridge Scholars Publishing] 2016, S. 1-22

- KJÆR KRISTENSEN, INGE; PIA BENNIKE: Kumle Høje. In: *Skalk*, 3, 2001, S. 12–15
- KLOS, LYDIA: *Runensteine in Schweden. Studien zu Aufstellungsort und Funktion. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 64*. Berlin [De Gruyter] 2009
- KNAPPETT, CARL: *An Archaeology of Interaction. Network perspectives on material culture and society*. Oxford [Oxford UP] 2011
- KNAPPETT, CARL (Hrsg.): *Network analysis in archaeology. New approaches to regional interaction*. Oxford [Oxford UP] 2013
- KOPYTOFF, IGOR: The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, ARJUN (Hrsg.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspectives*. New York [Cambridge UP] 1986, S. 64-91
- KÖNIG, GUDRUN M.: Disziplinäre Perspektive – Europäische Ethnologie/Empirische Kulturwissenschaft. In: SAMIDA, STEFANIE; MANFRED K. H. EGGERT; HANS PETER HAHN (Hrsg.): *Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen*. Stuttgart [Metzler] 2014, S. 279-286
- KYRIAKIDIS, EVANGELOS: Archaeologies of Ritual. In: KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007a, S. 289-308
- KYRIAKIDIS, EVANGELOS: Finding Ritual. Calibrating the Evidence. In: KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007b, S. 9-22
- KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007c
- LAACK, ISABEL: Sacred Sites in Glastonbury (England). Erfindung, Erfahrung und Erfassung alter und neuer Rituale. in: EGELER, MATTHIAS (Hrsg.): *Germanische Kultorte. Vergleichende, historische und rezeptionsgeschichtliche Zugänge*. München [Utz Verlag] 2016, S. 66-106
- LAGER, LINN: *Den synliga tron – Runstenskors som en spegling av kristnandet i Sverige*. Uppsala [Uppsala universitetet] 2002
- LATOUR, BRUNO: On Actor-network Theory. A few Clarifications. *Soziale Welt*, 47(4), 1996, S. 369–382
- LATOUR, BRUNO: *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford [Oxford UP] 2005
- LATOUR, BRUNO: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M. [Suhrkamp] 2007
- LINDQVIST, SUNE: *Gotlands Bildsteine I*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Stockholm [Wahlstrom & Widstrand] 1941
- LUNDE, PAUL; CAROLINE STONE (Hrsg.): *Ibn Fadlān and the Land of Darkness. Arab Travellers in the Far North*. London [Penguin] 2012
- MALAFOURIS, LAMBROS; COLIN RENFREW (Hrsg.): *The cognitive life of things. Recasting the boundaries of the mind*. Cambridge [McDonald Institute Monographs] 2010

- MARCUS, JOYCE: Rethinking Ritual. In: KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007, S. 43-76
- MCCAULEY, ROBERT N.; THOMAS E. LAWSON: Cognition, Religious Ritual, and Archaeology. In: KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007, S. 209-254
- MEIER, STEFAN: Multimodalität im Diskurs. Konzept und Methode einer multimodalen Diskursanalyse. In: KELLER, REINER; ANDREAS HIRSELAND; WERNER SCHNEIDER; WILLY VIEHÖVER (Hrsg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Band 1: Theorien und Methoden. Wiesbaden [Springer VS] 2011, S. 499-532
- MITCHELL, W. J. T.: There Are No Visual Media. In: *Journal of Visual Culture*, 4(2), 2005, S. 257-266
- MÜLLER-SCHEEßEL, NILS (Hrsg.): ›Irreguläre‹ Bestattungen in der Urgeschichte. *Norm, Ritual, Strafe ...?* Akten der Internationalen Tagung in Frankfurt a.M. vom 3. bis 5. Februar 2012. Bonn [Dr. Rudolf Habelt GmbH] 2013
- MURPHY, EILEEN M. (Hrsg.): *Deviant burial in the archaeological record*. Oxford [Oxford] 2008
- NAUM, MAGDALENA: Viking Age Bornholm. An Island on the Crossways. In: BARRETT, JAMES H.; SARAH JANE GIBBON (Hrsg.): *Maritime Societies of the Viking and Medieval World*. Oxford [Oxbow] 2015, S. 69-87
- NORDSTRÖM, NINA: *De odödliga. Förhistoriska individer i vetenskap och media*. Lund [Nordic Academic Press] 2007
- PAULSEN, HARM: Kriegspfeil und Bogen: Qualitätswaffen und Pfusch vor 1600 Jahren. In: GEBÜHR, MICHAEL (Hrsg.): *Nydam und Thorsberg. Opferplätze der Eisenzeit*. Begleitheft zur Ausstellung. Schleswig [Verein zur Förderung des Archäologischen Landesmuseums] 2000, S. 22-25
- PETER-RÖCHER, HEIDI: Von Hjortspring nach Nydam – Macht und Herrschaft im Spiegel der großen Waffenopfer. In: KIENLIN, TOBIAS; ANDREAS ZIMMERMANN (Hrsg.): *Beyond Elites. Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations*. Bonn [Dr. Rudolf Habelt GmbH] 2012, S. 545-549
- PRICE, NEIL: Passing into Poetry. Viking-Age Mortuary Drama and the Origins of Norse Mythology. In: *Medieval Archaeology*, 54, 2010, S. 123-156
- PRICE, NEIL: Dying and the Dead. Viking Age mortuary behaviour. In: BRINK, STEFAN; NEIL PRICE (Hrsg.): *The Viking World*. London [Routledge] 2012a, S. 257-273
- PRICE, NEIL: Mythical Acts. Material Narratives of the Dead in Viking Age Scandinavia. In: Raudvere, Catharina; Jens Peter Schjødt (Hrsg.): *More than Mythology. Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian Scandinavian Religions*. Lund 2012b [Nordic Academic Press], S. 13-46
- PRICE, NEIL: Nine paces from Hel. Time and motion in Old Norse ritual performance. In: *World Archaeology*, 46(2), 2014, S. 178-191

- PRICE, NEIL; PAUL MORTIMER: An Eye for Odin? Divine Role-playing in the Age of Sutton Hoo. In: *European Journal of Archaeology*, 17(3), 2014, S. 517-538
- RAJEWSKY, IRINA O.: Intermediality, Intertextuality, and Remediation. A Literary Perspective on Intermediality. In: *Intermédialités*, 6, 2005, S. 43-64
- RANGER, TERENCE: Living Ritual and Indigenous Archaeology. The Case of Zimbabwe. In: KYRIAKIDIS, EVANGELOS (Hrsg.): *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles [The Cotsen Institute of Archaeology Press] 2007, S. 123-154
- RAPPAPORT, ROY: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge [Cambridge UP] 1999
- RAU, ANDREAS: Zwischen Südjutland und Gallien. Ausrüstungen elitärer Krieger der frühen Völkerwanderungszeit aus dem Nydam mose. In: ABEGG-WIGG, ANGELIKA; ANDREAS RAU (Hrsg.): *Aktuelle Forschungen zu Kriegsbeuteopfern und Fürstengräbern im Barbaricum*. Neumünster [Wachholtz] 2008, S. 151-174
- RAU, ANDREAS: Einige »nichtmilitärische« Anmerkungen zum Kriegsbeuteopferplatz von Nydam und seinem archäologischen Umfeld. In: *Arkæologi i Slesvig*, 12, 2009, S. 91-103
- RAU, ANDREAS: 150 Jahre Faszination Nydamschiff 1863–2013. In: RAU, ANDREAS (Hrsg.): *Nydam Mose 4. Die Schiffe. Beiträge zu Form, Technik und Historie*. Schleswig [Verlag der Universität Aarhus] 2013
- RAU, ANDREAS: Raserei vs. Rituelle Norm – Beobachtungen und Erklärungsansätze zu den Spuren ritueller Handlungen in den Opferungen von militärischen Ausrüstungen in Südsandinavien. In: EGG, MARKUS; ALESSANDRO NASO; ROBERT ROLLINGER (Hrsg.): *Waffen für die Götter. Waffenweihungen in Archäologie und Geschichte*. Mainz [Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums] 2016, S. 173–189
- RICHTER-BERNBURG, LUTZ: Ibn Faḍlān. In: BECK, HEINRICH; DIETER GEUENICH; HEIKO STEUER (Hrsg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Bd. 15. Hobel – Iznik. Berlin [De Gruyter] 2000, S. 315-317
- RUNDKVIST, MARTIN: Late viking period pagan burial in Gotland. The symbolic code. In: GHEORGHIU, DRAGOȘ (Hrsg.): *Material, virtual and temporal compositions. On the relationship between objects*. Oxford [British Archaeological Reports] 2001, S. 83-88
- SACHS-HOMBACH, KLAUS; JOHN BATEMAN; ROBIN CURTIS; BEATE OCHSNER; SEBASTIAN THIES: Medienwissenschaftliche Multimodalitätsforschung. In: *Medienwissenschaft*, 01, 2018, S. 8-26
- SAWYER, BIRGIT: *The Viking-Age Rune-Stones – Custom and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*. Oxford [Oxford UP] 2000
- SCHLICHOTHERLE, HELMUT: Räder der Steinzeit im Olzreuter Ried bei Bad Schussenried, Kreis Biberach. In: PLANCK, DIETER; DIRK KRAUSSE; ROTRAUT WOLF (Hrsg.): *Meilensteine der Archäologie in Württemberg. Ausgrabungen aus 50 Jahren*. Darmstadt [WBG] 2013, S. 237–239

- SCHNALL, UWE: *Navigation der Wikinger: Nautische Probleme der Wikingerzeit im Spiegel der schriftlichen Quellen*. Oldenburg [Gerhard Stalling Verlag] 1975
- SCHNEIDER, JAN GEORG; HARTMUT STÖCKL: Medientheorien und Multimodalität. Ein TV-Werbespot - Sieben methodische Beschreibungsansätze. In: SCHNEIDER, JAN GEORG; HARTMUT STÖCKL (Hrsg.): *Medientheorien und Multimodalität. Ein TV-Werbespot – Sieben methodische Beschreibungsansätze*. Köln [Halem] 2011, S. 10-38
- SCHREIBER, STEFAN: Von kulturellen Objekten zu transkulturellen Dingversammlungen? Archäologie aus neo-materialistischer Perspektive. In: *Jahrbuch der a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities Cologne*, 2015/2016, S. 96-106
- SIMNER, JULIA et al.: Synaesthesia. The Prevalence of Atypical Cross-Modal Experiences. In: *Perception*, 35(8), 2006, S. 1024-1033
- SKAARUP, JØRGEN: Dobbeltgrave. In: *Skalk*, 3, 1989, S. 4-8
- STAECKER, JÖRN: Dialog mit dem Tod. Studien zu den mittelalterlichen Grabplatten Schwedens im Spiegel der Europäisierung. Die Epigraphik. In: BLOMKVIST, NILS; SVEN-OLOF LINDQVIST (Hrsg.): *Europeans or Not? Local Level Strategies on the Baltic Rim 1100-1400 AD*. Kalmar Conference 1998. CCC-papers 1. Visby [Centre for Baltic Studies] 1999, 231–262
- STAECKER, JÖRN: Stellvertreter auf Erden. Studien zur Ikonographie der mittelalterlichen Grabplatten. In: STAECKER, JÖRN: (Hrsg.): *The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages*. Conference Lund 2000. Lund [Almqvist & Wiksell] 2004, S. 177–208
- STAECKER, JÖRN: Die lange Reformation – Der Konfessionswechsel auf der Insel Gotland. In: JÄGGI, CAROLA; JÖRN STAECKER (Hrsg.): *Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur*. Symposium Erlangen 2004. Berlin [De Gruyter] 2007, S. 47-97
- STAECKER, JÖRN: Komposition in Stein – Der epigraphisch-ikonographische Kontext auf schwedischen Runensteinen. In: MAGIN, CHRISTINE; ULRICH SCHINDEL; CHRISTINE WULF (Hrsg.): *Traditionen, Zäsuren, Umbrüche. Inschriften des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit im historischen Kontext*. 11. Internationale Fachtagung für Epigraphik Greifswald. Wiesbaden [Reichert Verlag] 2008, S. 369-381
- STAECKER, JÖRN: Geschlecht, Alter und materielle Kultur. Das Beispiel Birka. In: BRATHER, SEBASTIAN; DIETER GEUENICH; CHRISTOPH HUTH (Hrsg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. Festschrift für Heiko Steuer zum 70. Geburtstag. Berlin [De Gruyter] 2009, S. 475-500
- STAECKER, JÖRN: Das Rätsel der Runensteine. In: *Archäologie in Deutschland*, 1, 2010, S. 36-39

- STAECKER, JÖRN: Der Glaubenswechsel im Norden – Die Neukonzeptionalisierung Dänemarks unter König Harald Blauzahn. In: HOFMANN, KERSTIN P.; HERMANN KAMP; MATTHIAS WEMHOFF (Hrsg.), *Die Wikinger und das Fränkische Reich. Identitäten zwischen Konfrontation und Annäherung*. Paderborn [Wilhelm Fink] 2014, S. 297-359
- STAECKER, JÖRN: Land, arv och silver – Gotlands depåfynd i ett nytt ljus. In: WALLIN, PAUL; HELENE MARTINSSON-WALLIN (Hrsg.): *Arkeologi på Gotland 2. Tillbakablickar och nya forskningsrön*. Visby [Institutionen för arkeologi och antik historia] 2017, S. 223-230
- STEFFY, J RICHARD: *Wooden Ship Building and the Interpretation of Shipwrecks*. College Station [Texas A&M UP] 1994
- STEUER, HEIKO: Totenfolge. In: MÜLLER, ROSEMARIE; JOHANNES HOOPS; HEINRICH BECK (Hrsg.): *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 35. Speckstein – Zwiebel. Nachträge und Ergänzungen. Berlin [De Gruyter] 2007, S. 189-208
- SVÄRDSTRÖM, ELISABETH: *Gotlands Runinskrifter II – Text. Sveriges Runinskrifter 12*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Uppsala [Almqvist & Wiksell] 1978
- THOMPSON, CLAIBORNE W.: *Studies in Upplandic runography*. Texas [U Texas P], London 1975
- THUNMARK-NYLÉN, LENA: *Die Wikingerzeit Gotlands*. III:2 – Text. Stockholm [Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akad.] 2006
- TOPLAK, MATTHIAS SIMON: Das wikingerzeitliche Gräberfeld von Kopparsvik auf Gotland. Studien zu neuen Konzepten sozialer Identitäten am Übergang zum christlichen Mittelalter. Dissertation, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, 2016, 394S.
- TOPLAK, MATTHIAS SIMON: »Deviant burials« und Bestattungen in Bauchlage als Teil der Norm. Eine Fallstudie am Beispiel der Wikingerzeit Gotlands. In: *Frühmittelalterliche Studien*, 51, 2017, S. 39-56
- TOPLAK, MATTHIAS SIMON: Burial Archaeology und Embodiment. Der tote Körper im »Zerrspiegel des Lebens«. In: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters*, 2018a (in Vorb.)
- TOPLAK, MATTHIAS SIMON: Deconstruction the Deviant Burials. Kopparsvik and the Prone Burials as Sign of a new Identity. In: *META. Historiskarkeologisk tidskrift*, 2018b (in Vorb.)
- TRAUT-MATTAUSCH, EVA; DIETER FREY: Kommunikationsmodelle. In: BIERHOFF, HANS-WERNER; DIETER FREY (Hrsg.): *Handbuch der Sozialpsychologie und Kommunikationspsychologie*. Göttingen [Hogrefe] 2006
- WHITRIDGE, PETER: Whales, harpoons, and other actors: Actor-Network-Theory and hunter-gatherer archaeology. Hunters and Gatherers in Theory and Archaeology. In: *Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper*, 31, 2004, S. 445-447
- ZACHRISSON, TORUN: The Odal and its Manifestation in the Landscape. In: *Current Swedish Archaeology*, 2, 1994, S. 219-238

- ZACHRISSON, TORUN: *Gård, gräns, gravfält. Sammanhang kring ädelmetalldepåer och runstenar från vikingatid och tidigmedeltid i Uppland och Gästrikland*. Stockholm [Institutionen för arkeologi och antikens kultur] 1998
- ZANGEMEISTER, KARL FRIEDRICH (Hrsg.): *Pauli Orosii Historiarum Adversum Paganos Libri VII*. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 5. Wien [Gerold] 1882